



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

IDEOLOGÍA Y MITO DESDE LA HERMENÉUTICA

SEMINARIO TALLER EXTRACURRICULAR

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

P R E S E N T A

MA. DE LOS ÁNGELES CARREÓN GUERRERO

ASESORA: BLANCA ESTELA ARANDA JUÁREZ

ACATLÁN, FEBRERO DE 2009

A TI...

POR TU ENTUSIASMO,
POR TU PACIENCIA,
POR TU COMPRENSIÓN

GRACIAS MIL

Í N D I C E

INTRODUCCIÓN	1
CAPITULO UNO: ¿ES NECESARIA LA HERMENÉUTICA Y, MÁS AÚN, UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA?	
Presentación	4
I. De la posmodernidad	4
II. Antecedentes	6
III. ¿Es necesaria la hermenéutica y, más aún, una hermenéutica analógica?	8
1.- De la naturaleza de la hermenéutica	9
Del nombre en general	9
De la hermenéutica como arte y como ciencia	11
2.- Del texto	12
3.- De los modelos de texto	13
4.- Del contexto	14
5.- Del horizonte	15
6.- Del texto y el horizonte	16
7.- Del símbolo	18
IV. De la analogía	20
1.- De la univocidad	21
2.- Del equívoco	21
3.- De la mediación	21
4.- De la abducción y de su vínculo con la analogía	22
V. La hermenéutica analógica	24
Conclusión	25
CAPITULO DOS: ANÁLISIS DEL MITO: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA TEORÍA SOCIOLÓGICA DE MERTON	
Presentación	27
Planteamiento del problema	27
I. Tareas de la filosofía	28
II. Diversas acepciones de mito	29
Los problemas del mito desde el estudio de Cassirer	30
III. Mitología	33
<i>Mythos</i> y <i>Logos</i> . Replanteamiento de la oposición	33
<i>Mythos</i> , arquetipos y símbolos	36
IV. Supuestos metodológicos	38
Funciones latentes y funciones manifiestas desde la teoría sociológica de Robert K. Merton	40

V.	Ideología y mitos.	42
	1.- Noción epistemológica de ideología	42
	2.- Noción sociológica de ideología	43
	3.- Formas ideológicas dentro de los mitos	46
VI.	Función social del mito	46
	Conclusión	48

CAPITULO TRES: INEFABLE, IDEOLOGÍA Y MITO

	Presentación	49
I.	De la cosmovisión y el horizonte	49
II.	De la ideología	51
	1.- Modelo de Merton para el análisis social. Importancia de las funciones	51
	2.- Sentido epistemológico y sentido sociológico de la ideología Según Carlos Pereyra	52
	3.- El mito y sus funciones	54
III.	De lo inefable	55
IV.	Importancia de la analogía y lo inefable	56
V.	De lo inefable en las ideologías y en el mito	62
	A manera de conclusión	65

CAPITULO CUATRO: EL GRUPO FILOSOFICO HIPERIÓN

	Presentación	66
I.	El grupo filosófico Hiperión	67
	1.- Del nombre en general	67
	2.- Del nombre para el grupo filosófico	68
II.	Antecedentes	69
	1.- Históricos	69
	2.- Culturales. La Casa de España Y EL Colegio de México	70
	3.- Filosóficos	73
	La figura del Doctor José Gaos: Relevancia para la creación del grupo <i>Hiperión</i>	74
III.	Panorámica sobre el grupo Hiperión	76
IV.	Semblanza sobre los “hiperiones”	80
	Leopoldo Zea	80
	Jorge Portilla	80
	Emilio uranga	81
	Ricardo Guerra Tejada	82
	Luis Villoro	83
	Jorge Sánchez Mc Gregor	84
V.	Desintegración del grupo	84
IV.	Algunos aspectos filosóficos en la obram de Villoro, un destacado “hiperión”	85
	Conclusión	93

CAPÍTULO CINCO: CULTURA, MULTICULTURALISMO Y FEDERALISMO CULTURAL

Presentación	94
I.- De la noción de cultura	95
1.- Sentidos del concepto cultura	96
2.- De la importancia de pertenecer	97
3.- De la pertenencia la fanatismo	98
4.- De la importancia de la participación	100
5.- De la idea de civilización	101
6.- De la cultura en su sentido filosófico actual	103
II. Del multiculturalismo	106
1.- Orígenes	106
2.- Versiones del multiculturalismo según su definición	106
Multiculturalismo relativista	107
Multiculturalismo factual	107
III. Viabilidad del pluralismo cultural	109
Federalismo cultural. Un pluralismo de hecho	110
Autonomía	111
Conclusión	112
CONCLUSIONES	114
ANEXO UNO	123
ANEXO DOS	125
BIBLIOGRAFÍA	126

ABSTRACT

La presente tesis aborda el estudio de algunas problemáticas que sobre aspectos de la ideología y el mito se presentan en la historia del pensamiento filosófico en México, particularmente en los esfuerzos realizados por el *Grupo Hiperión*, en uno de sus más connotados exponentes como es el gran filósofo Luis Villoro, a través de su obra Los grandes momentos del indigenismo en México (1950), así como en la problemática de la cultura en la actualidad dentro de expresiones filosófico-políticas de la actualidad, como son los multiculturalismos relativista y factual, la interculturalidad, el pluralismo cultural y su expresión de hecho: el federalismo cultural además de su vínculo con la autonomía. El propósito es ponderar los elementos que confluyen en la idea de identidad en nuestro país. Es importante pues su eje es epistémico y se realiza a través de la hermenéutica analógica, dada la relevancia de considerar al texto como la integración de las posibilidades de interpretación, el contexto, el horizonte, la analogía y el símbolo. Se incluye también una revisión desde la teoría sociológica de Merton por las nociones que aporta en su teoría del <análisis funcional> para lograr una adecuada comprensión de los conceptos de ideología y mito. Se complementa el análisis con el tema de lo inefable, interesante para destacar –entre otros aspectos, lo no dicho de los discursos y la importancia de la interpretación analógica creada por Beuchot. Es relevante detenerse en el trabajo realizado por los *hiperiones* debido a la creencia tan difundida tanto en ámbitos académicos como en el pensamiento general de que en México no se ha desarrollado una filosofía propia, lo cual manifiesta un grave desconocimiento de los rigurosos y fructíferos esfuerzos intelectuales de muchos hombres que a ello han dedicado su vida. Por ello, se toma en cuenta lo trabajado con alumnos de bachillerato de la UNAM y lo que a ellos se les dará a conocer también a través esta tesis, que como se señala a lo largo de la conclusión, la hermenéutica analógica contribuye a interpretar y comprender realidades y discursos tan complejos como los filosóficos o los sociales, sus interrelaciones y posibles consecuencias: intereses manifiestos y/o velados, fines para grupos o fines sectarios, es decir, precisamente los aspectos ideológicos.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es en gran parte, el resultado de las enriquecedoras reflexiones surgidas dentro del Seminario Taller Extracurricular para titulación en la Licenciatura en Filosofía y que se habían sembrado desde las asignaturas curriculares del Plan de Estudios de tal Licenciatura correspondientes a la Historia de la filosofía en México, Filosofía Contemporánea y Ontología entre otras, como un incipiente esfuerzo por comprendernos como personas en un contexto dado, aclararnos nuestros proyectos como individuos y como seres comprometidos con la sociedad en la cual nos desenvolvemos, esto es, el sentido como particulares pero a la vez partícipes en los esfuerzos por contribuir en los proyectos de un país y que en su conjunto definen la *identidad*.

¿Qué elementos contribuyen a la conformación de la identidad individual y social? ¿Cómo se interrelacionan? Enfatizando que la situación es multifactorial, cabe destacar dos elementos muy claros: las narraciones míticas y los discursos ideológicos.

Considero que los temas del mito y la ideología revelan –en general- esa búsqueda humana de comprensión y de sentido. En México, los encontramos en forma vasta desde los orígenes hasta la actualidad y en muy diversas variantes, precisamente en ese intento de comprensión ya señalado y aquí, las reflexiones filosóficas se ofrecen como un extenso campo para poder acceder a tal comprensión con las herramientas desarrolladas por la hermenéutica y la analogía. El esfuerzo crítico en el presente escrito tiene que ver con los problemas actuales en nuestro país (lo cual abordo en algunos de sus matices dentro de los dos últimos capítulos), con la intención de dar cuenta de cómo los elementos míticos e ideológicos han contribuido a ir definiendo la identidad.

En este contexto lo que me motiva a elaborar la presente Tesis es abundar en el conocimiento de los factores con los cuales podemos acceder a la comprensión de lo que es el ser de lo mexicano, si ya está del todo construido o continúa conformándose y qué acciones y reflexiones intervienen en ello.

Ya inmersos en estos planteamientos, revisar algunas de las problemáticas actuales en México como sería la dialéctica entre particularidad y universalidad –entre otras- en el ámbito social y que precisamente inciden en el asunto de la identidad.

El propósito de la Tesis es ponderar los elementos que confluyen en la noción de la identidad en nuestro país y que en su conjunto pueden ser calificados como ideológicos, lo cual podré realizarlo a través de la hermenéutica analógica, como el mejor recurso actual posible desde la filosofía.

El hilo conductor es epistémico pues se trata de introducirnos en el conocimiento de la hermenéutica analógica, sus riquezas y posibilidades; en el conocimiento de la teoría de la función social de Robert K. Merton para lograr una comprensión más adecuada de las funciones del mito y la ideología; y,

más adelante penetrar en el conocimiento de las problemáticas en relación a lo inefable con la pretensión de replantear el sentido actual del mito y la ideología misma en las sociedades. El carácter epistémico continúa hasta los dos últimos capítulos donde la pretensión es conocer la propuesta del Grupo *Hiperión* a la búsqueda de identidad entendiéndola como el ser del mexicano, y a lo largo del capítulo cinco advertir la relevancia del multiculturalismo y el pluralismo cultural incidiendo en la problematización del sentido de lo que son las relaciones entre los miembros y las comunidades y México como una <totalidad>.

A lo largo del capítulo primero, desarrollaré la idea de que es necesaria la hermenéutica en gran parte de los ámbitos de la naturaleza humana; y expondré, que con mayor razón, es preciso reconocer la necesidad de una hermenéutica analógica, dada su apertura y su flexibilidad para nuestro acercamiento reflexivo del mundo. La base teórica la tomaré de la obra *Hermenéutica, Analogía y Símbolo* del filósofo mexicano Mauricio Beuchot, principalmente en los dos primeros capítulos de su obra. Iniciaré con una exposición de las características de la posmodernidad en su franca oposición a la modernidad y a donde ha conducido esto comprendiendo que se trata de un antecedente crucial para abrir caminos a nuevas formas de pensamiento y mejor aún, novedosas maneras de tratamiento de los temas que tanto se han reflexionado y han causado controversia entre los seres humanos

Por ello, continuaré con la exposición acerca de la hermenéutica, sus elementos y sus finalidades que se han de tener en cuenta como bondades que enriquecen la interpretación y comprensión de las problemáticas filosóficas más allá de <modas> para el pensamiento. Posteriormente esbozaré acerca de la analogía, su vinculación con la abducción y el paso a una hermenéutica analógica, como expresiones del comportamiento del mundo en el sentido de – lo adelanto brevemente- la correlación de las cosas entre sí por sus aspectos semejantes sólo proporcionalmente, cuando lo que predomina es la *diferencia* en el caso de la analogía y lo *particular* en el caso de la abducción.

En el capítulo dos, abordaré el tema del mito. Enfatizaré en primera instancia su polisemia y señalaré analíticamente algunas de las problemáticas desprendidas de la diversidad de significaciones y culminaré puntualizando las funciones sociales del mito tras haber planteado la diferencia entre funciones latentes y funciones manifiestas con base en la teoría sociológica del <análisis funcional> diseñado por Robert K. Merton.

Presentaré la contraposición histórica entre *mythos* y *logos* en sus orígenes y en la aplicación del modelo sociológico expondré cómo las funciones sociales del mito poseen un carácter marcadamente ideológico. Delimitaré la definición de *ideología* a la serie de discursos presentados por un grupo dominante para alienar a amplios sectores de la población al punto de conformarlo así como un grupo claramente dominado. Es aquí, donde la hermenéutica se presenta como un arte idóneo para ayudarnos a descubrir algunos de los sentidos latentes y deliberadamente ocultos dentro de los discursos ideológicos y, como veremos a lo largo de este capítulo, aún dentro de las expresiones milenarias reconocidas como narraciones míticas.

Señalaré el gran valor del esfuerzo realizado por Robert K. Merton desde el campo sociológico con las aportaciones de sus conceptos (función latente y función manifiesta, disfunción, normalidad) para comprender las producciones humanas como los mitos y las ideologías aunque por sus compromisos epistémicos sobrepasan sus pretensiones originarias y culminan con una serie de extenuantes contradicciones a la luz de la razón y que sólo asumen o enfrentan como justificaciones propias al desarrollo de la complejidad humana al tratar con elementos racionales y emotivos o con el anhelo de permanencia y la minimización del cambio, entre otros, esto es, como aprecia Merton mismo, donde el conjunto de las disfunciones termina siendo poco más amplio que el conjunto de las funciones de todo sistema social.

En el capítulo tres, retomaré algunos de los señalamientos realizados en los capítulos anteriores en cuanto al horizonte, el símbolo, la ideología y el mito con la intención de desarrollar estos temas como estrechamente vinculados con lo inefable.

Podremos apreciar que las funciones latentes son expresiones necesarias dada la inefabilidad del mundo. El capítulo es una reflexión acerca de lo inefable que como tal, escapa a la definición banal de aquello de lo que nada podemos hablar ni argumentar.

Pretendo criticar algunos de los aspectos “cerrados” del esquema propuesto por Robert K. Merton, pues señalaré cómo el perfil humano incluye elementos que escapan a lo explícito, lo controlable y estrictamente determinado como se pretende <institucionalmente>. Señalaré que si se ha hablado de la necesidad de una hermenéutica analógica y de la presencia de funciones latentes, por ejemplo en el mito, es gracias a lo inefable suministrados los caracteres que los conforman, las relaciones entre lo explícito y lo no explícito, lo manifiesto y lo oculto.

Es lo inefable lo que posibilita, la apertura, la vaguedad, lo místico, la búsqueda humana misma, la pretensión de claridad y la ambigüedad como tal: el sustraerse y el manifestarse; el condensar y el no agotar una tesis o un tema; de tal manera haré patente que las pretensiones de explicación y comprensión del mundo, de nuestro ser y nuestro sentido en él, son *aproximaciones* (una especie de estar siempre *alrededor de...*, *en torno a...*) propias a nuestra humanidad sin estigmatizarla como esencia en el sentido clásico. De ahí, la urgencia de la analogía que retomaré a lo largo de las conclusiones.

Los capítulos cuatro y cinco constituirán el análisis de situaciones muy concretas al ámbito nacional con la pretensión de poner de manifiesto nuestro carácter complejo: abierto como seres humanos –en primera instancia (cap. 4) y con nuestras complejas producciones sociales muy peculiares dentro de México. Ello me permitirá dentro de las conclusiones vincular e integrar las nociones cruciales señaladas en los capítulos anteriores: hermenéutica y analogía; ideología y mito, así como función latente y función manifiesta e inefable

CAPITULO UNO

¿ES NECESARIA LA HERMENÉUTICA Y, MÁS AÚN, UNA HERMENÉUTICA ANALÓGICA?

En el presente escrito desarrollo la idea de que es **necesaria la Hermenéutica** en gran parte de los ámbitos de la naturaleza humana, y más precisamente, **una hermenéutica analógica**, por su apertura y flexibilidad; para lo cual, tomo como hilo conductor la obra *Hermenéutica, Analogía y Símbolo* (2004, Edit. Herder) de Mauricio Beuchot, básicamente en sus dos primeros capítulos.

En la actualidad se ha desarrollado ampliamente la Hermenéutica con filósofos muy importantes como Ricoeur, y en forma –por demás- fascinante en el pensamiento de Beuchot o en otros campos como el de la psicología y la comunicación.

Reconozco que la Hermenéutica ha existido desde tiempos de la Filosofía Clásica Griega, como **Arte de la interpretación**, entendiendo por Arte, el sentido griego originario, como habilidad o destreza para hacer algo con excelencia y, siguiendo la obra de Mauricio Beuchot, como un arte que se fue desarrollando a lo largo de la Edad Media, con menor ímpetu en la Edad Moderna. Sin embargo, ha recobrado su fuerza e interés en los últimos cien años.

Inicio con una exposición de las características más reconocidas de la postmodernidad en su franca oposición a la modernidad y a donde ha conducido ello. Continúo con el desarrollo de la hermenéutica –propiamente dicha: sus elementos y sus finalidades. Posteriormente, expongo lo relacionado a la analogía, su estrecha vinculación con la abducción y el paso a la hermenéutica analógica. Tras ello expreso la conclusión relativa a este tema y la bibliografía empleada.

Presentación

Desde el punto de vista filosófico se ha caracterizado a la época en la cual vivimos, como **postmoderna**. En general, ésta es una referencia crítica a la modernidad, a su vigencia y a sus discursos.

I. De la postmodernidad

En una sociedad postmoderna se producen todo tipo de transformaciones. La idea de razón unitaria y totalizadora ya no puede ser mantenida por más tiempo.

Su función legitimadora en el ámbito científico y social recorre otros derroteros: o es abandonada o se produce por otros medios y exige ser reconsiderada como la racionalidad universal. El saber cambia de estatuto. La razón ya no proporciona la cohesión y la unidad como ocurría en épocas anteriores, debido a su falta de consistencia y los criterios científicos ya no tienen la validez suficiente para legitimar a la ciencia propia.¹ Parece ser que se han abandonado los metarrelatos de emancipación, como el del marxismo, pero otros tantos se mantienen, v.g. el religioso o el histórico-político.

Ahora es una sociedad compleja en los ámbitos individual y colectivo, plural, con un desmedido culto al individualismo y a la falta de compromiso social. Se trata de un mundo globalizado, tensionado por las diversas economías y las finanzas internacionales dominadas sólo por unos cuantos, su repercusión en las migraciones y la búsqueda de identidad se da en las más disímolas formas de vida, abiertas no sólo por la razón, sino creadas por todo tipo de ámbitos humanos que pueden denominarse espirituales e incluso a veces, adecuadamente denominados <irracionales>. Como parte de la repercusión de estos fenómenos se ha dado la pérdida de sentido, la despersonalización y una ruptura con todos los humanismos, un egoísmo no sano con la consiguiente falta de interés en el otro. Se vuelve de continuo a los aspectos críticos en los cuales parece que la mayoría está de acuerdo, v.g. las aplicaciones destructivas de ciertos desarrollos científico-tecnológicos, pero no se alcanza a elaborar una propuesta específica.

Así, nos encontramos con un relativismo extremo, de corte pragmático infiltrado en todos los campos del conocimiento, la vivencia de los valores, el ejercicio de la moral y, por supuesto, el ejercicio de la política. Considero que todo este ambiente es la resultante de la sociedad de consumo a la que han contribuido última y definitivamente los *mass media*.

En el ámbito filosófico, tal relativismo ha cobrado proporciones descomunales: se ha suplantado al sujeto racional trayendo a un sujeto del todo volitivo, caprichoso, casi siempre hedonista y entregado al amor propio que emplea la razón sólo para los fines inmediatos impuestos por los contenidos televisivos y de los grupos que detentan el poder, delimitándose claramente a lo que se ha denominado “razón instrumental” como agudamente lo señala Rojas en su obra *El hombre Light*.²

Ya antes Horkheimer había señalado, en su aguda crítica a la modernidad:

“Mientras que el pensador religioso es consolado por el pensamiento de que nuestros deseos (de la eternidad y del advenimiento de la bondad y la justicia universales) serán de cualquier forma satisfechos, el materialista se deja abandonar por el sentimiento de abandono sin límites de la humanidad, que es la única respuesta verdadera a la esperanza de lo imposible. | ... | Sin Dios, la verdad eterna tiene tan poco sostén como el amor infinito; de hecho se convierten en conceptos impensables Pero ¿es la monstruosidad un argumento convincente contra la afirmación o la negación de un estado de cosas? ¿Posee

¹ Jean-François Lyotard. *La condición posmoderna*, Madrid, Edit. Cátedra, 1984.

² Enrique Rojas. *El hombre light. Una vida sin valores*, Madrid, Editorial Temas de hoy, 1998.

la lógica una ley al efecto de que un juicio sea falso cuando su consecuencia sea la desesperación?”³

Siguiendo a González Carvajal⁴, desde la modernidad se ha enfatizado el aspecto técnico y la tendencia de los Estados es desproteger las ciencias que carecen de aplicación práctica inmediata o casi inmediata. Hasta la poesía se ha visto despreciada en pro del lenguaje en prosa dada su accesibilidad en comparación con aquella, pues no tortura al espíritu con elementos de rima y ritmo. Se da tal primacía a la técnica que se ha relegado al pensamiento y se ha infiltrado en las relaciones humanas: la cuantificación se coloca por sobre la calidad, sobre la dignidad humana y se desecha todo lo que no proporciona utilidad, por ello, se habla en las empresas o en la mayoría de los ámbitos sociales del <capital humano (criterio tecnócrata, neoliberal) donde las ganancias económicas se superponen al amor, la amistad, la entrega, el compromiso y la calidez humana.

Podemos dar cuenta que se ha ido a los extremos. Por otro lado, algunos mantienen la posición de la razón al estilo de la modernidad, con la fe plena en la noción de progreso. Se trata de encontrar un equilibrio entre la fe del hombre en tal progreso y la riqueza del empleo de la razón (no sólo pragmática). Considero, que para evitar posturas radicalizadoras y, por ende, peligrosas tanto en el nivel del pensamiento teórico, como en la acción práctica⁵, resulta interesante conocer la propuesta del filósofo mexicano Mauricio Beuchot⁶ de la noción de “analogía” a la que nos referiremos más adelante.

II. Antecedentes

En los inicios del siglo XX cobró especial importancia en filosofía el manifiesto rechazo o alejamiento de la metafísica, de la búsqueda de fundamentos estrictamente racionales, porque se coincidía en que ya no era posible aceptar su postulado de establecer un fundamento único y regulador para todo lo existente. Si bien en años anteriores ya se habían dado posturas similares, contribuyó la situación generada –en las postrimerías del siglo XIX- de la llamada “crisis” de los fundamentos de la matemática y de la ciencia en general. Dicha crisis, era la resultante del intento de proporcionarles bases inamovibles, de las que carecían realmente, pero con las investigaciones realizadas en esos campos se puso de manifiesto que no era muy clara la necesidad tales fundamentos, pues a pesar de su ausencia, *funcionaban* en su labor específica. Si bien la pretensión de otorgarles fundamentos sólidos estaba dirigida a consolidar su desarrollo como un gran edificio fortificado –a la manera cartesiana como lo señalaba Husserl en su

³ M Horkheimer y Theodor W. Adorno. *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, Edit. Trotta, Madrid, 1994.

⁴ Cfr. Luis González Carvajal. *Ideas y creencias del hombre actual*, Edit. Sal Terrae, p. 77ss.

⁵ Desde mi experiencia docente con estudiantes del bachillerato en la UNAM -en su modalidad del Colegio de Ciencias y Humanidades- se vive de forma inconsciente la defensa a ultranza de todo tipo de relativismo, sin alcanzar a dilucidar o percibir las implicaciones de ello. La gran mayoría de los alumnos manifiestan sin más, que “todo es relativo”, de lo cual se sigue que no asuman compromisos <serios> y se identifiquen con la ‘conveniencia’ de beneficios o efectos inmediatos. Desde mi perspectiva esto es bastante preocupante.

⁶ Beuchot, Mauricio. *Abducción y analogía*, México, Ed. UNAM, 2002, 7 pp.

obra, aún sin tales bases, las disciplinas habían continuado desarrollándose conforme a sus objetivos primordiales.

A la par de esta crisis se hizo patente que no había un verdadero motivo, que nada se ofrecía tan evidente y tan urgente como para hablar de fundamentos, pues todo parecía disolverse en la multiplicidad.

En este aspecto se han generado discursos filosóficos muy interesantes, como el llamado “pensamiento débil” desarrollado en el siglo XX para tratar la problemática de la necesidad o la ausencia del fundamento para el desarrollo del pensamiento, así como sus implicaciones; o como el que nos ocupa en este trabajo de análisis, el de Mauricio Beuchot, en su propuesta de la *hermenéutica analógica*.

Me interesa destacar en este apartado, unas líneas acerca del “pensamiento débil”, antes de entrar de lleno al tema de la hermenéutica y de la analogía.

Vattimo señaló:

”... el sentido de la cientifización del mundo moderno implica un sentido de disminución del principio de realidad. A esto es a lo que llamo “ontología de la actualidad”. La ontología de la actualidad, desde un punto de vista heideggeriano, trataría hoy, por ejemplo, de descubrir o evidenciar en las ciencias específicas los elementos de transformación de la noción de ser en una dirección de debilitación (...) El hecho de interpretar la ciencia como un factor de desrealización del mundo puede llegar a ser también un punto de partida para reducir o mantener en sus límites, el poder de los científicos. Esto es sólo un ejemplo. La teoría de la actualidad es el esfuerzo de interpretar las transformaciones que la noción de ser —es decir, la noción básica en relación con el mundo— encuentra en el desarrollo de las diversas esferas de los saberes, de la vida, de la existencia, de la política, etc. Esto me parece una tarea rica e interesante”⁷

Podemos apreciar que el pensamiento débil es una de las respuestas más interesantes e importantes, por ejemplo, en ciencia con el trabajo de Popper,⁸ o en el arte, con las distintas vanguardias pictóricas, las propuestas musicales, etc. Y en el nivel social, las diversas emergencias de la violencia. La debilidad, en general, radica en reconocer que no hay una realidad estructurada jerárquicamente, para ser captada dentro de leyes inalterables o inamovibles que darían cuenta, a su vez, de un origen y una finalidad preestablecidos. No hay una apelación a lo primigenio, se comienzan a aceptar las perspectivas de lo diverso, las variaciones de los matices, como ocurre en la consideración del Platón⁹ de los primeros Diálogos y el Platón de los Diálogos maduros. Este pensamiento no se postuló antimetafísico, sino más bien como un discurso que dando cuenta de sus

⁷ Cfr. la obra de Gianni Vattimo. *El fin de la modernidad*, Edit. Gedisa, Barcelona, 1986.

⁸ Cfr. Karl Popper. *La lógica de la investigación científica La sociedad abierta y sus enemigos El universo abierto*, entre sus obras más destacadas.

⁹ Tradicionalmente se ha considerado la obra de Platón a la luz de la clasificación que habla de Diálogos de juventud, diálogos de transición y diálogos de madurez. Pero ese criterio resulta bastante estrecho si consideramos la recurrencia de cuestionamientos por parte de Platón así como el enfoque para abordarlos.

propios límites, habla desde la metafísica misma ante su imposibilidad de superarla. Hasta aquí la mención acerca del pensamiento débil.

Desde mi punto de vista, es relevante apreciar, cómo las vertientes en el pensamiento desde la modernidad y contra ella, se van abriendo a lo largo del siglo XX y hasta nuestros días, intentando ir más allá de la razón o a través de ella, en la aceptación de lo no racional, con la finalidad de comprender el mundo.

En lo que sigue, expongo las ideas de Beuchot acerca de la *hermenéutica* y la *analogía* con base en los primeros capítulos de su obra *Hermenéutica, Analogía y Símbolo* (2004) dentro de sus. Me parecen planteamientos importantes, o como él mismo les denomina "intuiciones" que tras su argumentación, ofrecen una vía válida contra el relativismo extremo al que se ha arribado en la filosofía y en el pensar y el sentir cotidiano. Si bien Beuchot inicia con el tema de la analogía y en el capítulo II expone sus consideraciones acerca de la Hermenéutica en general y el paso a la hermenéutica analógica, desde mi punto de vista para los fines de coherencia y congruencia argumentativa, iniciaré con la presentación de la hermenéutica, algunas de sus cualidades y cómo abre su camino a la analogía, continuaré con la exposición de las características de la analogía, las clases de analogía y terminaré señalando sus bondades.

Mi interés es destacar la utilidad de la propuesta de interpretación de Beuchot a través del ejercicio de la analogía, dado su carácter abierto y al mismo tiempo, su sujeción a lo real. Todas las épocas de la humanidad han precisado –con algún grado- de la interpretación, pero a nuestro presente se le manifiesta como un pendiente de interpretación como una necesidad ingente para la comprensión y la explicación humana.

III. ¿Es necesaria la hermenéutica y más aún, una hermenéutica analógica?

A lo largo de la historia del pensamiento, se ha dado cuenta que ni la llamada "realidad", ni su conocimiento y/o expresión de ella, es clara y distinta tal como la habrían pretendido los filósofos racionalistas. Gran parte de los eventos humanos y de todo aquello con lo cual tenemos contacto, se modifica o interpreta al pasar por el "filtro" de nuestra percepción. Pienso que los grados de interpretación varían alejándose o aproximándose a la realidad, de modo que la necesidad de la hermenéutica como regulación y apertura se hace patente.¹⁰

La historia del Papa con los judíos citada en el Anexo Uno me parece bastante expresa acerca de la presencia de la interpretación en el quehacer cotidiano y de la necesidad de reglas que la guíen para evitar mal entendidos. Puedo afirmar con certeza que dentro de todo ámbito humano, interpretamos y tal ejercicio interpretativo es peculiar, individual y acorde a un tiempo y un espacio determinados dependiendo del marco teórico, o bien, del contexto dentro del cual nos desenvolvemos. La historia señalada por A. de Mello puede ser empleada

¹⁰ V. Anexo Uno

para ejemplificar diversas intenciones, y en este particular caso, nos muestra cómo percibimos el mundo, establecemos aseveraciones acerca de él y confiamos en que se desenvolverán ciertos cauces para alcanzar *x* o *y* resultados como si fuesen necesarios, es decir, como si pertenecieran al *deber ser*, infalible e indefectible, cuando sólo son parte de un marco teórico determinado en el cual, al introducirse una variable (de percepción, por ejemplo) los resultados son distintos. Aprecio que gran parte de la problemática por la ha de destacarse la importancia de la interpretación, y más aún, el empleo de una racionalidad mesurada –no relativa- estriba en que como seres humanos creemos posee la razón, tanta como para obligar al otro a asumirla, sin detenernos a intentar practicar un cambio de posición para tratar de apreciar como lo hace el otro. Así, hasta este momento puedo enfatizar que sí es necesaria la hermenéutica, pues la interpretación permea todos los ámbitos humanos, aún los ámbitos del derecho canónico o el derecho militar por ejemplo, exigen intérpretes rigurosos, serios y comprometidos con la situación específica en donde ha de aplicarse tal derecho y para ello, también es imprescindible interpretar.

En el siguiente apartado me referiré a la interpretación dentro de la hermenéutica, desarrollada primordialmente como un arte dadas sus peculiaridades.¹¹

1. De la naturaleza de la hermenéutica

Se ha definido a la hermenéutica, en general, como una arte o como ciencia. Beuchot habla -al inicio del capítulo III, apartado 2- de las dos posibilidades como correctas si se toman en cuenta las acotaciones pertinentes: por su definición etimológica “viene del verbo griego *hermeneuein*, el cual significa igualmente interpretar que comunicar y que algunos hacen derivar del propio nombre de Hermes, es la disciplina de la interpretación y puede ser ciencia o arte, o ambas cosas, según se entiendan estos conceptos”¹² como veremos más adelante.

Del nombre en general

En el presente apartado me referiré en forma breve al origen etimológico del nombre, por su vínculo con el dios Hermes¹³.

Hermes es para los griegos el dios al cual se acude cuando se requiere de toda habilidad y astucia, pues es el dios olímpico de las fronteras y de los viajeros que las cruzan, de los pastores y de las vacadas¹⁴, de los oradores y del ingenio, de los literatos y de los poetas; también era el dios de los atletas, de los pesos y las medidas, de los inventos¹⁵ y del comercio en general, incluso, de los ladrones y

¹¹ Más adelante me referiré brevemente a lo señalado por Sánchez Vázquez en el artículo “La definición del arte” citado en Víctor Manuel Sandoval y Javier Torres. *Antología de Estética I*, CCHN-UNAM, octubre de 1989, p. 238-255.

¹² Mauricio Beuchot. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, México, Edit. Herder, 2004, 191 pp.

¹³ Cfr www.wikipedia.com.mx y www.astrorred.com.mx

¹⁴ Se creía que contribuía en la fertilidad de las ovejas y de las tierras donde pastaban.

¹⁵ A Hermes se le atribuye el invento del fuego, que robara posteriormente Prometeo para concedérselo a los hombres, además de la adoración divina y los sacrificios. También inventó la

los mentirosos, es decir, a él acudían todos aquellos que precisaban de la astucia para salir avantes en sus empresas. A Hermes se acercaba todo aquel individuo que pretendía éxito en sus proyectos, pues quien mejor que el más hábil y perspicaz del panteón griego. Homero se refiere a él como el de <multiforme ingenio, el de astutos pensamientos, ladrón, cuatrero de bueyes, jefe de los sueños y espía nocturno, así como guardián de las puertas. Hermes fungía también como guía o escolta de los muertos, podía entrar y salir del inframundo sin problemas¹⁶, debido a lo cual, los viajeros se confiaban a él, si pretendían llegar sin contratiempos. Así estaba destinado desde su nacimiento, pues él mismo engaña a Maya –su madre- escapándose de ella para luego robar el ganado de su hermano Apolo. Su habilidad derivada en astucia le llevaba a cometer robos, fraudes y hasta perjurios con cautela y elegancia. Hermes era considerado además, dios de las ganancias y las riquezas inesperadas (representaba, así, la buena suerte) y todas las obtenidas por transacciones comerciales. Hermes presidía las partidas de los dados, dado que favorecía la fortuna inesperada.

Dentro de la mitología griega, Hermes representa al mensajero o heraldo de los dioses –tarea encomendada por el propio Zeus, de quien era también su auriga y copero¹⁷- y, quien junto con Isis, es un intérprete que por serlo, cruza las fronteras con extraños. Extraña actuación donde tiene contacto con lo no conocido, lo enigmático o lo oculto, de ahí la derivación de la hermenéutica como arte de interpretar los significados velados. Mantiene su papel de heraldo gracias a su elocuencia, a su habilidad en el uso de la palabra que pone de manifiesto como orador público en asambleas y otras reuniones importantes: es prudente, discreto, reservado, gracias a lo que también se le conoce como *Hermes Logios* (diestro en el *logos*). Hermes era el encargado de transmitir los mensajes y las órdenes divinas a los hombres para que fueran comprendidos y acatados convenientemente; tenía por función desvelar su sentido y procurar evitar los malentendidos, de ahí su carácter a la par de intérprete (margen de libertad) y de preceptor o guía (margen normativo). Así, Hermes hace accesible la palabra de Zeus a los hombres, esto es, entre la divinidad y los mortales. Hermes es el mediador indicado para la comunicación que se precisa en determinadas circunstancias.

Por su raíz etimológica *herma*¹⁸ -cuyo significado es *piedra fronteriza*- Hermes tiene que ver con cruce, de ahí que en el lenguaje o bien, en la palabra, la interpretación, la oratoria y la escritura, se manifestaba con habilidad. Esto es, considero yo, por lo concerniente a lo que ha sido dicho y lo que ha quedado oculto, donde la prudencia ha de hacerse patente para interpretar correctamente

siringa (especie de flauta de Pan), la lira y el deporte de la lucha, en la cual las habilidades físicas determinan al campeón, además de varios tipos de carreras, por ello, es el dios de los atletas.

¹⁶ Esta figura es denominada *psicopompo*, y entiendo que se presenta en todas las culturas. En las culturas mesoamericanas suele ser representado por un perro, al que se le rinde un gran respeto.

¹⁷ En un sentido, copero era el dignatario que servía las copas a los dioses o los reyes en las comidas solemnes. Se entiende también como el jugador de un partido o algún deporte apto para ganar la copa del triunfo.

¹⁸ Herma: Montón de piedras...Busto sin brazos colocado sobre un estípite, es decir, una especie de pirámide truncada o columna de sección cuadrangular con base menor hacia abajo en la cual se colocaba la estatua de Hermes.

algo. También se hace alusión en las referencias sobre Hermes a su más antigua representación como un dios anciano y barbudo, imagen modificada hacia el siglo VI a.C. presentándola como un joven atlético e imberbe. Estimo que la representación de un viejo era más cercana a su profundo simbolismo, si consideramos que la habilidad, la destreza y aún más la astucia son resultado de la experiencia; difícilmente un mozo podría proceder en un robo con cautela y ser el vigía pertinente por las noches, y por supuesto, ser elocuente en los discursos.

Se aprecia claramente cómo se fue constituyendo su relevancia para la hermenéutica como serie de herramientas idóneas a la interpretación y a la par, integrar su carácter epistémico.

De la hermenéutica como arte y como ciencia.

Guiada por lo anterior, puedo entender la hermenéutica como un esfuerzo y un compromiso por conducir mensajes de un texto a un lector, como lo hizo Hermes. En general, se trata de comunicar o dar a conocer mensajes de un individuo a otro como lo hace todo ser humano, pensemos particularmente en un profesor a sus discípulos, un padre a los miembros de su familia o un empresario a sus trabajadores, entre otros muchos. La finalidad es transmitir, sugerir y aclarar los significados de tal mensaje, esto es, su finalidad o sus finalidades dentro de un contexto, pues no todo está dicho ni todo puede decirse explícitamente y desde la primera instancia como pudiera pretenderse en cualquier situación humana; se precisa de la mediación propia de la interpretación para acercarnos a los sentidos sugeridos.

Aclara Mauricio Beuchot lo que en la hermenéutica se puede entender como arte o como ciencia. *Arte* tomándolo como un 'conjunto de reglas o procedimientos para hacer bien algo'. Si nosotros retomamos la definición etimológica *ars, artis* en latín, como la virtud de hacer algo con calidad, la actividad con excelencia, hábilmente así como al producto o resultado de tal hacer, e incluso como la comunicación que trasciende, la hermenéutica dispone para sí los conocimientos a favor de su aplicación, la interpretación y la comunicación misma. El arte de la interpretación es tanto dicha virtud como su producto, es la actividad como el resultado de dicha actividad, el acto de interpretar y la interpretación resultante.

Asimismo, por su raíz etimológica, la *ciencia*, tanto en *episteme*, del gr. *ἐπιστήμη*, o como *scire*, refiere al conjunto estructurado de conocimientos, que en la hermenéutica no siendo axiomáticos, le permiten su *jerarquización y disposición para aproximarse y comprender el mundo*. Más aún, según lo que refiere en nuestro vocablo castellano "hermenéutica" considero que bien se puede vincular con la idea de "nadar" implícita en el término. Hacer hermenéutica, interpretar es pensar en sumergirse en el texto¹⁹, nadar con el autor, estar inmerso en su obra, situación o texto para descubrir cuál es su sentido, su intención y sus referentes, esforzándonos en alcanzar un puerto: arribar a un equilibrio entre objetivismo y subjetivismo, por dejar expresarse al texto y escucharlo en sus justas

¹⁹ Más adelante abundaré acerca de los tipos de texto señalados por el propio Beuchot, a partir de las consideraciones de Gadamer y Ricoeur.

dimensiones, en su contexto. La hermenéutica es así entendida como ciencia, que se enlaza con el nivel artístico, ya citado²⁰.

De lo anterior, se desprende –siguiendo a Beuchot- que la hermenéutica es a la par, un saber teórico y un saber práctico que en la lógica se conoce como el nivel *docens* y el nivel *utens*.

Ahora bien, en de la noción de hermenéutica, se hallan ya los elementos que la conforman:

- a) lo que se interpreta: los textos; desde la semiótica, son los códigos a descifrar;
- b) el autor o autores de tales textos;
- c) quien interpreta: el sujeto lector de textos; y,
- d) el código.

Se hace pertinente, entonces aclarar, en seguida, lo que se entiende y lo que abarca cada uno de ellos.

2. Del texto

Texto viene del latín *textus*: tejido, que derivó al entramado de proposiciones, ideas o hechos. Esto es, en su origen, se refería sólo al conjunto de enunciados coherentes, orales o escritos, a los pasajes y/o sentencias condensadas en forma gráfica u oral, de manera que la noción era bastante reducida e incluso es el sentido del uso cotidiano no filosófico. Posteriormente, el nivel filosófico se fue ampliando a lo largo de la historia. Ya los escolásticos señalaban al mundo como un texto, esa realidad o situaciones no escritas, y manifestaciones humanas, v.g. el arte, que puede *ser leída* con detenimiento. Pienso que es una ampliación magnífica y muy enriquecedora tal sentido de *texto*, aunque no podamos volver a ella, más que por medio de la fe en la memoria y el recuerdo. En el siglo XX Gadamer amplía la noción del texto al diálogo y Paul Ricoeur a la acción significativa²¹. El texto escrito es cerrado, se halla sujeto a lo que quedó allí plasmado y por el diálogo se le confiere cierta apertura, cierta independencia, es ese dejar hablar al texto, no sólo es obligarlo a decir lo que yo, como lector creo o quiero que diga. El diálogo en la obra de Gadamer, no es únicamente la categoría que nos permite dar cuenta del contenido del ejercicio hermenéutico, sino el horizonte existencial²², desde el que podemos entender la comunicación humana y sus realizaciones culturales. Es el diálogo con lo diferente, resultado del ambiente y la época específicos, por la apertura al mundo, donde se hablan distintos lenguajes, donde se plantea su *pleno sentido*. El diálogo lo efectúa a través de las preguntas y las respuestas, poniendo de manifiesto la herencia de Platón. La pregunta pretende ser un acercamiento al texto para escucharlo, dar con el sentido mismo del texto, aunque es inagotable, esto es, integra la pre-

²⁰ Cfr. M. Beuchot, Op. Cit., pág. 34.

²¹ Cfr. Ibidem, p.34.

²² Más adelante abundaré en la idea de horizonte, conforme al curso de exposición de Beuchot.

comprensión y la comprensión; y la respuesta no termina la trayectoria, es un reenvío a la pregunta, entonces es una reapertura del círculo²³. Lo transmitido nunca cesa de mostrar nuevos aspectos relevantes o significativos, nunca termina de decir y como interpretes, nunca cesamos de encontrar, cada vez.

En Ricoeur, el texto se considera primero como una unidad lingüística resultante del acto de relatar donde se conjugan los usos del lenguaje, es un acontecimiento y por ello, es un tejido temporal. El autor activa, configura el texto y el lector puede recrearlo, reconfigurarlo, reactivarlo al aproximarse a él²⁴. Posteriormente, el texto, para Ricoeur se definirá como la acción significativa que se relaciona con la *transferencia*²⁵. Es un texto abierto, más que el sentido tradicional de texto escrito; la acción habla, el individuo se manifiesta a través de ella no sólo la individual, sino incluso las expresiones de otras culturas y que piden ser analizadas detenidamente.

Así lo expresa Ricoeur:

“Toda la tarea de la hermenéutica consiste en mediatizar esta interpretación/apropiación por la serie de interpretantes que pertenecen al trabajo del texto sobre sí mismo. La apropiación pierde entonces sus arbitrariedad, en la medida en que es la reasunción de aquello mismo que se halla obrando, en parto de sentido en el texto. (...) La lectura (...) consume el destino del texto. En el corazón mismo de la lectura se oponen y concilian indefinidamente la explicación y la interpretación.”²⁶

Lo cual es de interés para Beuchot dado que integra las nociones de comprensión y explicación en el trabajo hermenéutico y las retomará para dar cuenta de la mediación por la vía de la analogía como lo que sostiene la interpretación del texto.

Pienso, entonces, junto con estos filósofos, que lo que ha de interpretarse está ya indicado en el texto mismo. No interpretamos lo que se nos ocurre, en un discurrir al infinito, sino –siendo rigurosos- lo que ya se encuentra en el texto: re-decimos lo sugerido, lo señalado por el texto.

3. De los modelos de texto

Beuchot señala que prefiere ceñirse a tres modelos de texto: el escrito, el hablado y el actuado, dando prioridad al escrito. Su existencia es crucial para que se de el encuentro entre el autor y el intérprete vía un código, noción importada de la semiótica.

El código, *del It. codicus: normas, reglas o preceptos que permiten la formulación, transmisión y hasta la intención de comprensión de un mensaje*) equivale a una

²³ Hans-Georg Gadamer. *Verdad y método*, Edt. Sígueme, Salamanca, 1996, pp. 691.

²⁴ Cf. Paul Ricoeur. *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, p. 145ss.

²⁵ Cf. Beuchot. Op. Cit., p. 35.

²⁶ Ricoeur. Op. cit., p. 145.

competencia lingüística común entre autor y lector o intérprete²⁷. Se decodifica el texto encodificado por el escritor. Desde los albores del pensamiento filosófico, se trató de una encodificación a propósito obscura, como consecuencia, se hacía patente la necesidad del análisis y sólo fue a partir del siglo anterior y en algunos pensadores, que se concluyó la claridad bien podía ser el regalo del filósofo a sus lectores. Hay, por supuesto, códigos más intrincados unos de otros. Unos que requieren un mayor esfuerzo intelectual para su decodificación y otros, un tanto sencillos.

4. Del contexto

El *texto* tiene que ver con el *contexto*, con el panorama o el horizonte. Poner el texto en su contexto, la *parte* en relación con el *todo*. Contextualizar es ubicar al texto en su tradición, en su ambiente, para no forzarlo a decir lo que no le compete, lo que no está ni dentro de sus intenciones ni posibilidades. Esto forma parte del ejercicio hermenéutico apropiado.

Me parece que la idea de “contexto” tiene una herencia vitalista, muy clara. Analogando la obra de arte con un texto, diremos: Una obra de arte, léase *texto*, no es un producto independiente y autónomo en la realidad, es preciso considerarla como el resultado de un proceso vivo, intenso, doloroso (Kandinsky)²⁸ que se sintetiza y se manifiesta a través de sus aspectos físicos. La obra de arte llama la atención y es digna de ser admirada porque el artista ha dejado plasmada en ella su visión del mundo, las experiencias más vitales, radicales y profundas de su ser. El enfoque vitalista sintetiza las influencias externas al creador; al ser humano como hijo de su tiempo, de una época y de un ambiente, como lo son los árboles y las plantas: “un abeto no crece entre las selvas tropicales, ni un ceibo en las cumbres nevadas.” Si en la cadena de las generaciones surge un alto exponente humano, no brota de improviso como los hongos en las montañas. Nuestra alma es recreada a imagen y semejanza de los ideales que gravitan a nuestro alrededor y nuestras raíces se alimentan de la atmósfera de ideas que nos envuelve (...) es lo que llaman <entorno vital>. El artista no se desprende de la realidad, pero es libre; su individualidad le permite aceptar o cuestionar, ser creativo o mediocre. El vitalismo en el arte, enfatiza la fuerza, la intensidad de la vida a la que el artista no es ajeno y que por su genio creador imprime individualidad y tradición en la obra de arte²⁹.

Así, un texto, por más creativo u original que se presente, mantiene un vínculo con su contexto. Sánchez Vázquez³⁰ ha destacado en su definición abierta de arte que la obra artística es el producto de un tipo de relación con la realidad: una realidad soñada, imaginada, creada, negada, imitada, etc., esto es, un alejamiento o un acercamiento en mayor o menor grado con lo circundante inevitable para el

²⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 35.

²⁸ Cfr. Wassily Kandinsky. *De lo espiritual en el arte*, México. Ediciones Coyoacan, Colecc. Diálogo Abierto, México, 1995, 134 pp. Puede consultarse también la página electrónica www.enfocarte.com, no. 20, Artes Plásticas.

²⁹ Ignacio Larrañaga, *El hermano de Asís*, Edic. Paulinas, Madrid, 1980, p. 9.

³⁰ Adolfo Sánchez Vázquez. *Op. cit.*, p. 238ss.

creador y para su espectador. Considero que esto refiere también en otras teorías, a la *creación de segundo orden* señalada por Arqueles Vela³¹

Análogamente también, el concepto de *Weltsaunung* puede retomarse aquí. Es una palabra sin correspondiente castizo, que significa literalmente *visión del mundo*, la visión que el hombre se crea del mundo y aún de sus relaciones y su posición dentro de la realidad³². Idea que nos lanza desde el contexto al horizonte.

Beuchot habla del contexto del código, significando la cultura o la tradición en la que se ubica; el horizonte de comprensión integrado por los pre-supuestos o las pre-comprensiones, del autor y del intérprete, la mayoría de las veces, implícitos en el contacto con el texto.

5. Del horizonte

El horizonte (del griego ορίζων – οντος) es, conforme a su etimología, el límite visual de un individuo. En principio, es el todo de las cosas familiares, el todo desde el cual se ve un objeto en particular, el campo visual; es lo familiar, lo conocido y no problemático. Es el *horizonte*³³ la delimitación de la percepción, pero no es anterior ni posterior a las cosas, sino que surge con ellas en la percepción de las mismas. Estamos dentro de él aunque no se le percibe inmediatamente, sino que al delimitar, posibilita la percepción. El horizonte no es una mera línea de demarcación externa, sino un momento intrínseco de toda comprensión: sólo en él las cosas y/o el mundo adquieren para nosotros sentido, pues se presenta desde las otras cosas que constituyen el campo de comprensión.

Lo que en el horizonte no se manifiesta con un sentido patente da lugar a las investigaciones e interpretaciones que, a través de distintas preguntas o hipótesis, pretenden ir más allá del horizonte originario. Tras el trabajo de interpretación y ampliación del cual partieron las interpretaciones, el horizonte inicial se modifica, se enriquece o hasta se transforma en un horizonte “nuevo”, seguramente, más amplio. Es así, el mundo de lo conocido y lo que nos aparece, desde él, por conocer.

Siguiendo a Zea³⁴ y a partir de la vivencia de caminar dentro del horizonte, significa que nos movemos dentro de lo conocido, lo cotidiano y los objetos que estamos acostumbrados a ver, pero en el caminar se nos van presentando objetos o situaciones no familiares, “extraños” a la vez de que nos percatamos de

³¹ Arqueles Vela. *El arte y la estética*, s.p.i.

³² Henríquez, Raúl. *Introducción al estudio de la arquitectura occidental*, México, Edit. UNAM, 1988, p. 15. El autor menciona que la arquitectura de una época y la vida que la ha creado, a la que sirve, son entre sí como dos espejos gemelos que se reflejan e iluminan mutuamente. Pienso que enfatiza el nivel contextual o del ambiente y deja en un segundo plano, la capacidad creadora del arquitecto, diluyéndolo incluso.

³³ Xavier Zubiri. “Sobre el problema de la filosofía” parte I. *Revista de Occidente*, núm. 115, 1933.

³⁴ Cfr. la *Introducción* de la obra de Leopoldo Zea. *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la filosofía*, México, UNAM, 1991, 257 pp.

que no alcanzamos nunca, el todo de lo que *parece* conocido. De tal forma, se presenta un obstáculo por dos vías: lo “conocido” no lo es del todo y a la vez nos va presentando lo no familiar, los objetos extraños a los que en principio, no les encontramos lugar dentro de nuestro horizonte. Al tratar de encontrarles un lugar en nuestro “esquema” de las cosas y del mundo, al intentar comprenderlos con claridad, volvemos a recorrer el horizonte personal establecido y le conferimos un sentido diferente, un orden “nuevo” a lo familiar. Por ello, se replantea la urgencia de la interpretación, como ya señalé antes. Los objetos del horizonte familiar no quedan igual ante lo extraño que pretende insertarse y se reacomodan en un horizonte que ya es ahora distinto del primero, pero sin permitir su conocimiento pleno y acabado.

La reconsideración de la noción de *horizonte* permite entender la importancia de la interpretación. Hay un “horizonte de comprensión” expresa Beuchot, “configurado por los presupuestos en los que se encuentra el autor y en los que se encuentra el lector. (...) su propio horizonte”³⁵, es decir, el límite hasta el cual llegó el autor-escritor en su obra y el límite del lector-intérprete: *fusión horizónica*, así nombrado por Beuchot. El horizonte tiene la peculiaridad de que no es estático ni cerrado. Al igual que en el diálogo en su ámbito comunicativo, el horizonte es abierto y se va ensanchando o ampliando conforme se avanza en él. Y continua diciendo: “La comprensión, supone una fusión de horizontes; es la adecuación o compaginación del horizonte del lector con el del autor”³⁶ en la mediación del texto. Nunca se alcanza la comprensión completa, como ya lo habíamos apuntado, “siempre hay pérdida, es sólo proporcional. Pero cuando es suficiente, puede darse una comprensión satisfactoria”³⁷.

6. Del texto y el horizonte

El texto es crucial para la fusión horizónica, para permitir el encuentro, el *entrecruce* entre las intencionalidades del creador y del intérprete sin que se de el aniquilamiento de uno en otro. El texto es la mediación para permitir la sujeción de la variedad de interpretaciones que pueden darse, su jerarquización para no arribar al subjetivismo extremo y dar con la “verdad del texto” tras lograr el equilibrio de tales intencionalidades; una verdad reconocida como proporcional, esto es, mientras no se disponga de otras que parezcan mejores, más completas pertinentes o adecuadas, se asumirá y estará sujeta a reinterpretación. Nuevamente se da cuenta de la apertura.

³⁵ Beuchot, M. Op. Cit., p. 36.

³⁶ Ibidem, p. 36s.

³⁷ Cuando el autor y el lector se encuentran intervienen las intencionalidades, para empañar el acto interpretativo, o bien para contribuir a llevarlo por un buen cauce. La intención es lo que uno se propone hacer u omitir, es el fin propuesto, por lo que difiere de lo que se hace u omite efectivamente. Los escolásticos distinguieron entre intenciones primeras (los actos dirigidos del intelecto por los cuales se aprehende un objeto) e intenciones segundas (las reflexiones sobre las primeras intenciones. En Husserl, refiere a: *apuntar a* o *apuntar hacia* y se relaciona con *alcanzar* (*tirar y dar*).

Se expresa ya desde el interior del ejercicio hermenéutico, la necesidad de la analogía, por sus características de proporcionalidad y rescate de la diferencia sin anular las semejanzas.

El intérprete o bien, el hermeneuta sirve de mediador para lograr una adecuada comprensión, una buena comunicación a ponderar las intencionalidades (como contextos) y el texto³⁸.

El texto también tiene una intencionalidad, que es la que ha quedado cifrada en él, pues una vez que el autor lo pone en la comunidad para su lectura, adquiere su propia independencia y contiene dentro de sí una intencionalidad en algún grado diferente de la originaria del autor, pero a la vez resultante del encuentro con el lector-intérprete.

Brevemente Beuchot expone –en este apartado- lo relativo a la comprensión. Veamos. Contextualizar un texto, es colocar lo individual en lo universal, es ya una comprensión: “comprender, es de alguna manera, explicar”³⁹. Se habla del texto, por que se le comprendió; es así que se explica lo comprendido pues se ha tenido la perspicacia y fortuna de penetrar en el sentido del texto y de poder transmitirlo. Y cita con agudeza a Heidegger:

“comprender es un rasgo existencial del hombre y la interpretación es el desarrollo de la comprensión, (...) la comprensión siempre parte de preconcepciones, por ello, esa circularidad de la comprensión y de la interpretación es connatural a la comprensión”

determinando así que la presencia del círculo hermenéutico es una presencia virtuosa. La virtud radica en que tal circularidad es un volver a un algo distinto del que se partió, pero a su vez semejante.

Me parece que efectivamente puede representarse la riqueza de la diada comprensión-interpretación, como sigue:



2

³⁸ En su *Tratado de Hermenéutica Analógica*, Beuchot distingue cuatro tipos principales de intencionalidades, atendiendo a la captabilidad: a) consciente y explícita, captada tanto por el autor como por el lector; b) consciente y tácita, sólo captada por el autor y, el lector no suele captarla dada su dificultad; c) inconsciente y explícita, que ha escapado al autor, pero el intérprete agudo la encuentra tras los procedimientos sutiles; d) inconsciente y tácita, lo que permanece oculto, misterioso o velado tanto para el creador como para el intérprete, quizá para siempre; la esfera de lo inefable, lo inenarrable o donde el silencio se imponga ante la palabra hablada.

³⁹ *Ibidem*, p. 38s.

En el primer diagrama se reconoce la sujeción de la interpretación al texto si se le ha comprendido adecuadamente, mientras que en el segundo se reconoce la fusión de horizontes y su re-crear o re-activar. No es un volver a lo mismo, sino a algo que siendo él, ya es distinto en algún sentido. Por consiguiente, la lectura hermenéutica es una lectura de perspectivas, de entresacar o detenerse entre las líneas prestando atención a la referencia y el sentido.

La hermenéutica, se mueve así, entre la tensión de lo individual y lo universal; la tensión de lo particular dentro de lo general; la dialéctica de la limitación y la apertura, que luchan para no ser aplastadas o reducidas ni las semejanzas ni las divergencias⁴⁰.

Al principio del capítulo formulé la pregunta acerca de la necesidad de la hermenéutica. Se manifiesta claramente su necesidad ante todo lo que puede denominarse “texto”, aun cuando sólo nos restringiéramos –como lo hace Beuchot- a los textos escritos, pues dentro de sí, guardan (como lo hace el mundo mismo) una riqueza de significaciones y sentidos, que tienen algo que decir, algo que decirnos, pues en ellos se encierra gran parte de la comprensión del mundo. Incluso, se abre el camino de la interpretación a través de ciertas interrogantes, en aras a la comprensión: ¿Qué significa este texto? ¿A quién o quienes está dirigido? ¿Qué me quiere decir? ¿Qué quiere decir? ¿Cuáles son sus finalidades? ¿Para que ha sido puesto? ¿Cuál es su actualidad? ¿Cuál es su sentido y cuál su referencia? Por supuesto, dada la variedad de las preguntas, vendrá el acto de respuestas interpretativas, esto es, en primera instancia, como hipótesis dentro de argumentos hipotéticos, abiertos⁴¹.

7. Del símbolo

Asevera Beuchot: “El texto principal y más complejo es el símbolo y lo que tiene que ver con lo simbólico”,⁴² por lo cual se precisa de la interpretación. Si bien dentro de las expectativas del presente trabajo no reside el desarrollar el tema del símbolo, si conviene destacar brevemente su relevancia para vincular las ideas con la necesidad, planteada por el filósofo mismo, de la analogía y de la hermenéutica analógica.

Símbolo viene del griego *σύμβολον* y a su vez de las raíces *σύμ-βαλλήν* quiere decir “arrojar, lanzar”. Desde los griegos, significa en su origen, un trozo de madera partido en dos cuyas piezas separadas se buscan y una vez encontradas tratamos de unirlas; de ahí, que implica dos partes, como lanzadas y dispersas porque se hallan en guerra, oposiciones que se pueden ensamblar y al encontrarnos con él, con una de las partes, pide ser reunificado; las partes

⁴⁰ Más adelante, al tratar de la analogía, destacaré porque es importante conservar las diferencias y no sólo las semejanzas.

⁴¹ La argumentación esperada dentro del acto hermenéutico tiene el carácter de hipotético-deductivo, es un razonamiento que se da efectivamente y está sujeto a consideración. En este punto, Beuchot revela la herencia transmitida de los trabajos maduros de Peirce.

⁴² Beuchot, M. Op. Cit., p. 36s

arrojadas no se van a unir o re-encontrar por sí solas, precisan el esfuerzo, estrictamente humano, de la re-uni6n, esto es, de la interpretaci6n.

En un vasto marco, dentro de la hermen6utica, *el s6mbolo* va a reunir lo que est1 fragmentado. Es un modo del lenguaje al ser la posibilidad de expresarse o decirse la cultura, todas las manifestaciones humanas. Por ello, se encuentran en los mitos, los ritos, las met1foras, las religiones, etc. En sentido amplio, la cultura s6lo puede comprenderse por interpretaci6n, pues no son signos que est6n delimitados por un significado tendiente a lo un6voco. De hecho, los s6mbolos re6nen el sentido plural del mundo, el sentido equivocista o el caso de la polisemia de lenguaje. En Paul Ricoeur, el s6mbolo destaca con dos niveles:

- a) el nivel manifiesto o de expresi6n (nivel abierto), y
- b) b) el nivel latente, oculto o de misterio (nivel cerrado).

Esto es, un nivel manifiesta el s6mbolo y el otro lo guarda dentro de s6. En el lenguaje las palabras son signos y s6mbolos, que en el texto escrito se abren a la interpretaci6n. “El s6mbolo siempre remite a otro significado distinto del que exhibe de manera superficial y aparente, lleva aun significado profundo e incluso misterioso” reitera Beuchot⁴³.

Como consecuencia, las interpretaciones no se mueven en el 1mbito de la certidumbre, ni de las verdades absolutas, sino en el 1mbito de la validez de lo bueno que filtra aspectos subjetivos y relativos, para hablar de *buenas* interpretaciones o *malas* interpretaciones. Requerimos plantear entonces ¿c6mo alcanzar una buena interpretaci6n? ¿Si el lenguaje es simb6lico y por ende, polis6mico, c6mo saber que estamos ante una interpretaci6n adecuada o pertinente? Si en la interpretaci6n predomina el sujeto interpretante, resultar1 una hermen6utica subjetivista, o si se deja hablar en un grado mayor al texto y al autor, se lograr1 una hermen6utica objetivista. Es preciso alcanzar el equilibrio, la mediaci6n, pues la verdad del texto es el resultado de la fusi6n de horizontes antes mencionada.

En este punto, Beuchot acude a la analog6a con la finalidad de alcanzar ese encuentro mediado; que no se desboquen las interpretaciones y se vayan al infinito o se cierren las posibilidades a una lectura que pretenda ser la correcta para hoy y para siempre, en todo tiempo y todo lugar, cerrando la riqueza potencial contenida en el texto. No s6lo emplear1 la analog6a como un instrumento dentro del trabajo hermen6utico, sino que le conferir1 la misma importancia que la interpretaci6n, para convertirla en una interpretaci6n anal6gica o –como 6l mismo destaca, una interpretaci6n anal6gica.

Aclara Beuchot: “no se puede postular una lectura un6voca, que pretenda comprender al autor de manera exhaustiva, como tampoco se puede permitir una lectura equ6voca que deforme al autor , seg6n los intereses y a6n, las conveniencias del lector; tiene que llegarse tambi6n, a una mediaci6n

⁴³ Ibidem, p. 38s.

proporcional, a un límite analógico⁴⁴.” Efectivamente, pienso yo, redescubre y actualiza la noción de la analogía. Le vuelve a dar vida desde unos pensadores que ya habían visto en ella, sus potencialidades, los griegos y los escolásticos, principalmente.

IV. De la analogía

La noción analogía deriva de la raíz griega ἀναλογία, y refiere a proporción, medida, semejanza, correspondencia; derivada a su vez, del verbo griego ἀναλέγειν (*analégein*): ‘reunir’, ‘recoger’, ‘recolectar’. Resultados de este verbo son también: **análogo** ‘proporcionado, relacionado, parecido’ ‘correspondiente’, y **analectas** (‘colección de fragmentos literarios escogidos’), del latín *analecta*, del griego *análecta* (ἀνάλεκτα) ‘cosas recogidas’⁴⁵.

La analogía se funda en la posibilidad de establecer relaciones de semejanza entre seres substancialmente distintos, esto es, subraya una semejanza existente entre las cosas que se comparan y prescinde de las desemejanzas que puedan haber, pero teniéndolas en cuenta, busca la semejanza de ciertas facetas, cualidades y relaciones entre objetos no idénticos.

Desde sus orígenes, rescataba la idea de semejanza entre lo diverso. Ya Beuchot señala como su concepto es a la vez, análogo: de las cosas análogas, establecemos, por lo menos, un doble concepto en la mente: uno más próximo y otro menos próximo. La semejanza entre los análogos es proporcional y lo mismo su diferencia. Igualmente, la semejanza del análogo con los analogados es proporcional, y también su diferencia⁴⁶.

Beuchot destaca de la analogía, su proporcionalidad. Si bien habla de cuatro clases de analogía: de desigualdad, de atribución, de proporcionalidad propia y de proporcionalidad impropia. La analogía de proporcionalidad propia es la más adecuada para su aplicación en la comprensión y explicación del mundo, por ser un modelo de interpretación cuya guía es la prudencia –la *phrónesis* aristotélica–, la templanza, la sensatez, la cautela, la moderación en la consideración de las realidades humanas y de la relación con el mundo. La analogía de proporcionalidad propia fomenta varias interpretaciones pero las jerarquiza conforme al contexto y permite construir lo que puede llamarse una *buena interpretación*.

Para poder discurrir aún más acerca de la analogía, Beuchot aclara los términos unívoco y equívoco, así como las posturas univocista y equivocista conforme han sido manejadas a lo largo del pensamiento científico y filosófico.

⁴⁴ Ibidem, p. 38ss.

⁴⁵ Por ello, como mencioné, siguiendo a Beuchot, el texto por excelencia que pide la interpretación es el texto simbólico. Cfr. José Ferrater Mora, Diccionario de filosofía, Barcelona, Edit. Ariel, tomo 1.

⁴⁶ Cf. Beuchot, M. *Op. Cit.*, p. 18.

1. De la univocidad

Lo unívoco es lo que se define como lo que se predica de varios individuos con la misma significación. Es el ideal de la lógica formal. No admite grados en las cualidades de las cosas o de las situaciones: “La univocidad se da en un término T usado en dos enunciados p y q si T significa en p la misma propiedad que en q , y si en ambos tiene la misma extensión”⁴⁷, es decir, dos cosas son unívocas cuando pueden ser representadas por un solo concepto, por lo que se tiende a discriminar, eliminar o evadir las diferencias, a no tomarlas en cuenta para que la estabilidad de sus conceptos se mantenga. En el desarrollo de la ciencia tradicional, han sido los conceptos unívocos los más procurados por los teóricos, con el fin de consolidar su edificio epistemológico: se manejan definiciones nominales estipuladas para efecto de unificación. Se busca el lenguaje perfecto; la ciencia unificada. Lo unívoco se autonoombra defensor de lo objetivo y universal en el ejercicio de la razón por sí sola: “el sueño de la razón engendra monstruos” nos recuerda Goya en una de sus pinturas y se postula así misma como fría, calculadora, estratégica, omniabarcante.

Un discurso unívoco es aquel donde se emplean expresiones en un solo sentido completamente igual para todos los referentes, de modo que se cree arribar a la unidad de la comprensión. La analogía, pretende colocarse más allá de lo unívoco al recuperar del lenguaje sus múltiples acepciones. Son muy pocos los términos que aceptan un solo significado sin desdeñar desde su interior sus diferencias.

2. Del equívoco

La equivocidad se refiere a lo que puede entenderse o interpretarse en múltiples sentidos o ser ocasión de juicios diversos. Sus variaciones no pueden tratarse conciente y deliberadamente. Es la postura opuesta a la univocidad; carece de límites epistemológicos y se relaciona con el “todo se vale” o el “nada es para tanto” propio de los relativismos extremos. Dentro de las posturas filosóficas, el equivocismo ha predominado en la mayoría de los posmodernos. El relativismo absoluto incurre en contradicciones semánticas y pragmáticas. La afirmación “todo es relativo” es una afirmación absoluta contradictoria –por tanto-semánticamente. Y en el nivel pragmático, se contradice en los niveles éticos, políticos y sociales. Se desborda en la vertiginosidad del “todo está permitido”.

3. De la mediación

Beuchot propone retomar la analogía que desde Aristóteles destaca como un proceder medido. La analogía mantiene un margen de variación significativo que le impide reducirse a las dos posturas señaladas.

⁴⁷.Ibidem, p. 20

La analogía intenta evitar los discursos univocistas de los científicismos positivistas, en que han incurrido algunos posmodernos; así como evita también ir al otro extremo de dispersión que los equivocistas postulan en la pluralidad y la multiplicidad a ultranza. La analogía es medida; es preponderantemente diversa y respeta las diferencias, pero integra las semejanzas en una justa medida para conformar una lógica más abierta, más fluida, dinámica, informal. Es equilibradora, por ello, comienza por reconocer al ser humano como una totalidad, donde la fe, las creencias, lo afectivo, las emociones y los sentimientos, así como lo espiritual tienen cabida y no se hallan desligados de la razón.

Beuchot menciona tres clases de analogía y destaca la analogía de proporción. Su función consiste en *equilibrar* las posturas metodológicas extremas, *mediar* la univocidad y la equivocidad. Implica cierto orden. Ordena cosas que no se encuentran completamente organizadas, así como el mundo. Ella viene a conferir cierto orden dentro del caos de la variedad y las diferencias manifiestas según su proporción y su función.; estimo, así que **la analogía es caórdica**⁴⁸, no es el orden absoluto y para siempre, pero tampoco es la defensa de un ¡Viva la diferencia! radical. De ahí que para Beuchot incluya la noción de *jerarquía*.

El término analógico es en parte igual y en parte diferente. Contiene cierto margen de polisemia, de tal manera que puede ser sujetado a una significación sistemática y deliberada: su equivocidad (grados de diferencia) puede manejarse consciente y deliberadamente. Sus clases son metafórico, de atribución, de proporcionalidad o de desigualdad física.

El juicio analógico es aquel que incluye uno o más términos usados en sentidos análogos.

4. De la abducción y de su vínculo con la analogía

En la analogía si se puede hablar de inferencia, pero su inferencia es hipotético-deductiva y en ello, se encuentra desde sus características, con el proceso abductivo trabajado por Peirce.⁴⁹ No como inferencia o un silogismo tradicional, sino un silogismo analógico, peculiar y propio para ser útil en el contexto del descubrimiento o lógica de la invención: dar buenas razones para sugerir o

⁴⁸ El término caórdico lo ha empleado el Dr. Isauro Blanco para referirse a una especie de movimiento dialéctico existente entre el orden y el caos. Sus características son bastante compatibles con lo que Beuchot destaca de la analogía. Véase también la referencia dada en el Capítulo III de la presente tesis.

⁴⁹ Cf. Mauricio Beuchot, *Abducción y analogía*, UNAM, México, s.a., 7 pp. Y Umberto Eco, *El signo de los tres*, Edit. Lumen. Beuchot dedica un breve artículo a esclarecer la relación entre abducción y analogía. Hace la revisión de estas nociones en las distintas instancias teóricas por las cuales atravesó Peirce, por lo que conviene aclarar que efectivamente, en sus primeras reflexiones, Peirce enlazaba la analogía con la inducción. Este constituye un primer momento. Sin embargo en trabajos posteriores, da cuenta de la estrecha relación entre analogía y abducción atravesadas por la idea de vaguedad y de adivinación e invención. La vaguedad y la generalidad son las dos formas de la indeterminación real que constituyen el núcleo del realismo de Peirce. Continúa Beuchot mencionando que la vaguedad es un aspecto pragmático del lenguaje y depende por ello, del contexto de comunicación, por lo cual, exige interpretación; y la par, como afirma Peirce que la vaguedad es real y lo real es vago; entra aquí uno de los sentidos más propios de la analogía.

producir una hipótesis específica y no otra. Lo mismo dar buenas razones para aceptar precisamente una hipótesis y no otra.

Peirce enfatiza la abducción como el razonamiento *hacia* la hipótesis yendo de los resultados a las causas o explicaciones. *La abducción señala* en la naturaleza o en el mundo, no determina, *indica*, con lo cual es un tipo de conocimiento basado en la captación de analogías entre las cosas. Es conjetural (sus resultados no son conclusivos, sino problemáticos). En la abducción se puede pasar de la observación de ciertos casos a la suposición de un principio general que dé cuenta de ellos. Se trata de inferir la conexión mutua entre los varios efectos de una causa, ella es la analogía: la hipótesis está basada en las características de las cosas, más que en las cosas mismas y por ello, le parece esencial encontrar entre ellas lo común, y a lo que llega es a lo *común analógico*. Al respecto, asevera Beuchot:

“La analogía está, pues, muy vinculada con la abducción, a tal punto que le sirve de fundamento (...) La abducción maneja semejanzas, similaridades y analogías, aún cuando la inducción también lo hace. Pero la abducción también toma en cuenta las diferencias, cosa que necesita hacer para elegir la hipótesis que, sin traicionar lo propio de los fenómenos, los congregate en algo común.”⁵⁰

Desde mi parecer, cada aspecto desarrollado por Beuchot en torno a la analogía, encuentra una herencia clara en la abducción peirciana. Beuchot afirma que la abducción y el razonamiento por analogía son diferentes, pero en cierta forma la captación de analogías está presupuesta en la abducción; considero que lo maneja como fundamentación de la abducción en las analogías, puesto de manifiesto en dos momentos:

1.- En Peirce la hipótesis es un argumento que procede por la asunción de que una característica que se sabe que necesariamente envuelve cierto número de otras (características) puede ser predicada probablemente de cualquier objeto que tiene todas las características que se sabe que esta característica envuelve. La representación podría quedar como sigue:

	A	p q r s		p q r s	B, C, D
		Objeto uno		objeto dos, objeto tres...	

2.- Por otra parte, la conexión entre abducción y analogía se basa en la proporción o proporcionalidad entre las marcas o las características de las cosas; y la analogía es precisamente proporcionalidad. Las cualidades o caracteres no pueden ser contados, sino sólo estimados.

Por último, me parece que es importante enfatizar la especificidad de la abducción: por un proceso de abstracción por analogía, es anterior a la inducción

⁵⁰ Ibidem, p.3

y a la deducción; es tan inmediata, casi instintiva: como intuición abstractiva de leyes, que da la impresión de fundirse en ellas, pero no pueden hacerse abducciones adecuadas sin el manejo apropiado de la analogía tanto en lo semejante como en lo diferente y particular para poder universalizar, lo hace por medio de lo universal análogo; se supera la vaguedad, pero se reduce por la analogía. Hasta aquí la mención sobre el vínculo con Peirce.

Ahora bien, la analogía es la consideración de su proximidad a la verdad hermenéutica, abierta, relativa, pero en un relativismo análogo, por su capacidad de situarse entre la lectura literal y la lectura ambigua, alegórica o simbólica aplastante.

La lectura analógica recupera la objetividad y la subjetividad, como dos fuerzas existentes e inevitables, con la analogía, no se renuncia a algo de la lectura objetiva, unívoca, como si hubiera quedado devorada por la lectura puramente subjetiva, la de la equivocidad. La lectura analógica no permite que se esfume la objetividad. La lectura interpretativa, es medida, es proporcional y equilibradora, moderada, no intempestiva o impetuosa.

Considerando a la analogía como un modelo de interpretación, rescatemos que tal modelo no tiene como fin llegar a establecer interpretaciones únicas, mas bien, siempre trabaja por mantener la apertura, las semejanzas, pero sobre todo, la diversidad, lo que se expresa en el recurrir continuo a la metáfora, por ejemplo; que, desde el punto de vista de Beuchot y en lo cual estoy completamente de acuerdo, es la cruz de la teoría del lenguaje y de la interpretación, lo más granado explicativamente.

Los argumentos de Beuchot en este tema, son bastante reiterativos a lo largo de toda la obra que aquí nos ocupa. Inclusive repite los mismos términos a lo largo de sus afirmaciones, para destacar cómo ha de verse en la analogía la solución a la gran mayoría de las problemáticas humanas que se han redimensionado a lo largo de toda la postmodernidad

V. La hermenéutica analógica

Beuchot propone la consideración de la analogía en todo ámbito humano, pues la realidad, el mundo y el ser humano mismo son analógicos. Así, propone el modelo de una hermenéutica analógica, pues la analogía es una piedra de toque para calibrar la sutileza y profundidad de una doctrina tanto filosófica como científico-social. *Gracias* a la analogía, el acto de la interpretación analógica es, por sus propias cualidades, equilibrado, moderado, proporcionado; se abre al espectro del conocimiento dando margen a varias interpretaciones y el criterio de aceptación y ponderación entre ellas es su grado de confluencia con el texto, también de carácter sutil.

La sutileza interpretativa consiste “en la capacidad de sistematizar varios y diversos significados de un texto sin abandonar la conciencia de no lograr la perfecta sistematicidad; pero al mismo tiempo sin caer en lo completamente

asistemático. Captar el significado implícito y explicitarlo; y sobre todo, captar lo universal en lo particular, saber aprehender lo que funge como contexto de un texto concreto”⁵¹. Se filtra la sutileza a lo largo de todo el ejercicio hermenéutico como necesaria junto con la analogía, ambas permiten la proporcionalidad. La analogía reconoce la diversidad y por la sutileza elegimos dentro de tal diversidad y jerarquizamos: adoptamos y adaptamos; integramos y potenciamos lo que ya está ahí y pide la re-lectura analógica.

Lo que se pretende es la apropiación adecuada del texto en su contexto y se aprecia como se logra gracias a la sutileza. Es la parte que por el ejercicio exclusivo de la razón, llamada *razón instrumental* por Habermas, no quería ser reconocida y aceptada por la modernidad. La sutileza como esa capacidad no cuantificable, pero necesaria e importante para nuestro acercamiento al mundo y a la interpretación.

La hermenéutica analógica como la analogía misma, es diálogo, depende del acuerdo, aunque retórico en cierto nivel, dada su apertura, es flexible; es una argumentación dialógica. Siendo así, puede interpretar todo tipo de textos, claro está, excepto los univocistas de la matemática y otras áreas que son mínimas; textos simbólicos, principalmente de índole metafórica preguntando de continuo ¿en dónde radica la analogía en este texto? ¿Es apropiada tal analogía? ¿Se ha rescatado la diferencia y mantenida la semejanza en sus proporciones?... recuperando el sentido y la referencia en la ponderación incluso de la influencia del contexto, por medio del diálogo.

Conclusión

Dadas las características de la filosofía en la actualidad, me parece que se hace urgente ir más allá de las posturas extremas que presenta la postmodernidad. No es viable ya una vuelta inocente o ingenua a las metafísicas tradicionales u ontologías omniabarcantes; pero tampoco se avanza por la vía del relativismo extremo. Efectivamente hay que jerarquizar, destacar la diversidad y manejarla con mesura, no dejarse llevar por la vertiginosidad del cambio, no sólo al nivel del pensamiento filosófico, sino incidiendo en la mayoría de los ámbitos humanos. Esta propuesta que enfatizan los hermenéutas sobre la importancia del diálogo, llevarse a los ámbitos internacionales. La mediación ofrecida por la hermenéutica analógica ejercitarla en los ámbitos de la educación, la política, la religión y la búsqueda de la paz, como algunos de los más relevantes.

En el nivel educativo, por ejemplo, considero que es una postura digna de trabajar y pulir cuidadosamente, con paciencia al enfrentar la diversidad de planteamientos de los alumnos que sobre todo tienden a los relativismos radicales, sin ser capaces de dar cuenta de las contradicciones que sus posturas

⁵¹ Ibidem, p. 112

implican, tanto en el aspecto del pensamiento teórico, como en el práctico-utilitario, el de las acciones cotidianas. Si les sugerimos analizar, interpretar y proceder con cautela en sus asuntos humanos, no sólo académicos –para dar cuenta de cómo el mundo y su mundo precisan de una revisión tanto en el referente como en el sentido, contribuiríamos a generar individuos verdaderamente críticos, que sopesen las posibilidades y jerarquicen adecuadamente.

La hermenéutica analógica desarrollada por Beuchot, ciertamente culmina en una ética pues no puede desviar la mirada de las necesidades y/o los ideales humanos: el bien común, la justicia, la solidaridad, la comprensión de uno mismo y de los otros, el amor y la felicidad, por ejemplo.

En el siguiente capítulo desarrollo las ideas concernientes al mito y su vínculo con la ideología siguiendo el modelo propuesto por Robert K. Merton para interpretar y comprender sus funciones en la sociedad.

CAPITULO DOS

ANÁLISIS DEL MITO: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA TEORÍA SOCIOLÓGICA DE MERTON

Presentación

El presente trabajo aborda el tema del mito, sus distintos significados dada su polisemia; así como algunas de las problemáticas derivadas de tal diversidad de significaciones, para culminar en la función social del mito habiendo planteado la diferencia entre funciones latentes y funciones manifiestas con base en la teoría sociológica del análisis funcional de Robert K. Merton. Realizo el análisis de los mitos desde estas categorías.

Hablo de la contraposición histórica entre *mythos* y *logos* en sus orígenes, y en la aplicación del modelo sociológico, la revisión de lo que se ha planteado como las funciones sociales del mito, donde doy cuenta de cómo tales funciones originarias poseen un carácter marcadamente ideológico; entendida la ideología como la serie de discursos presentados por un grupo dominante para alienar a amplios sectores de la población y que podemos reconocer como grupo dominado.

Destaco algunas de las finalidades de los mitos, que por expresarse en términos simbólicos se asumen y encaminan los cursos de acción humana siendo, ajenos a la crítica rigurosa. Termino la exposición, con las conclusiones sobre la relevancia del estudio de los mitos y las ideologías a la luz de la teoría mertoniana.

Planteamiento del problema.

Imparto la asignatura de Filosofía 1 y 2 en 5º y 6º semestres respectivamente dentro del Bachillerato de la UNAM, en su modalidad de Colegio de Ciencias y Humanidades Plantel Naucalpan, donde uno de los temas a revisar es –en la primer Unidad temática- el de las cosmovisiones, en el sentido de formas de abordar la realidad. Se trata de un apartado posterior al tema sobre las generalidades de las disciplinas filosóficas. Revisar estos contenidos tiene la finalidad de clarificar algunas de las cualidades propias del pensamiento filosófico y ubicarlo en sus justas dimensiones con respecto a otros tipos de pensamiento: mito, magia, religión, sentido común, ciencia e ideología. Dentro del proceso de clarificación y reflexión acerca de estas como cosmovisiones¹, revisamos sus

¹ Se define *cosmovisión* como manera de ver e interpretar el mundo. Y halla su origen en el alemán *Weltsaungschauung*. Es una palabra sin correspondiente castizo, que significa literalmente visión del mundo, la visión que el hombre se crea del mundo y aún de sus relaciones y su posición dentro de la realidad. Idea que nos lanza desde el contexto al horizonte.

definiciones etimológicas en forma muy sencilla y las características que permitan establecer las finalidades básicas de cada una en su relación con el ser humano en la actualidad, sus diferencias y su relación específica con la filosofía a través de preguntas como ¿Por qué la filosofía estudia el mito o la religión? ¿Qué pregunta acerca de cada una de ellas? ¿Qué le interesa a la filosofía en cuanto al estudio de las ideologías? ¿Es la filosofía una ideología? ¿Por qué? Y muy concretamente ¿En el nivel histórico, el pensamiento filosófico –con su pretensión de racionalidad- ha abandonado por completo los mitos o se ha separado definitivamente de este tipo de pensamiento? entre otras cuestiones posibles.

I. Tareas de la filosofía

Para revisar las características de la filosofía abordamos un artículo muy breve y claro de Nicholas Rescher intitulado *Las tareas de la Filosofía*, donde apunta alrededor de siete tareas cruciales para la filosofía y enfatiza el aspecto racional, sistemático, metódico del pensar filosófico que a través de argumentos coherentes, congruentes y consistentes alcanzan su misión de proporcionarle al ser humano una comprensión acerca del sentido de las cosas y el lugar del hombre dentro del esquema de estas mismas; con lo cual queda marcado este *carácter eminentemente racional* de la filosofía del cual se derivan otras tantas propiedades específicas como la sistematicidad, el orden y la rigurosidad.

“Lo que caracteriza a la filosofía es su misión de lidiar con las <grandes preguntas> concernientes al hombre, al mundo y su lugar dentro del es-quema de las cosas, haciendo uso en este esfuerzo de cualesquiera medios que tenga a la mano”²

Si bien no menciona específicamente las otras cosmovisiones por mí citadas, se puede concluir válidamente de tal postura, que la filosofía ya excluye en su proceder a pensamientos como el mito, la religión o la ideología, pues no cumplen esta serie de propiedades. Rescher afirma.³

“Conforme nos ponemos a responder nuestras preguntas acerca del mundo, empezamos en una condición de disonancia cognoscitiva, en la cual las aseveraciones que apelan a nuestra lealtad son inconsistentes una con la otra. Nuestras inclinaciones iniciales a creer ciertas cosas engendran un sobrecompromiso cognoscitivo: las respuestas que consideramos convenientes y prometedoras para responder algunas preguntas en algunos contextos entran en conflicto con las que adoptamos en otros.”

² Publicado en la Revista Enlaces, a su vez tomado del original de Rescher Nicholas, *La lucha de los sistemas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995, págs. 31-36 (fragmento).

³ Idem.

Me parece interesante resaltar la noción empleada por Rescher de <sobrecompromiso cognoscitivo> pues sintetiza muy bien lo que ocurre en las religiones o dentro de muchas teorías científicas: muchas concepciones del mundo o teorías en forma amplia –sea cual fuere la cosmovisión dentro de la cual se inserten, se sostienen porque sus creadores han trabajado bastante años en ellas y sienten la necesidad de mantener lealtad tanto a sus esfuerzos como a su trabajo de años frente a sus colegas, por ejemplo; para lo cual realizan serios esfuerzos por explicar o negar las contradicciones, los casos en donde ya no se ajustan las creencias a la realidad. De tal situación, parece desprenderse que la filosofía tiende a no incurrir en la cerrazón característica de los sobrecompromisos cognoscitivos, pues su carácter racional le permitiría dar cuenta de sus límites y sus posibilidades.

Resulta notable revisar la problemática del mito tomando en cuenta que es uno de los antecedentes más importantes para posibilitar al pensamiento filosófico mismo, y más aún, cuando observamos que bastantes filósofos recurren a él para expresar sus ideas.

II. Diversas acepciones de “mito”

El pensamiento mítico es distinto y hasta opuesto al discurrir filosófico, oposición que tradicionalmente ha sido puesta de manifiesto como el *mythos* ajeno al *logos*, en el cual el *logos* es indefectiblemente superior al *mythos*; como lo *verdadero* opuesto a lo “falso”; y lo *racional, claro* y *distinto* opuesto a lo *fantástico* y lo *simbólico*. Esta postura se ha infiltrado en el pensar de la mayoría de los estudiantes quienes en forma acrítica y por falta de reflexión mínima repiten y peor aún, hasta distorsionan aún más llegando al punto de definir al mito como “cuento” al seguir una de las simplificaciones publicadas en una de las primeras páginas del Internet, medio electrónico muy socorrido por los resolver tareas sin investigar a fondo en fuentes rigurosas u originales.⁴

Cuando abordamos este tema del *mito como una cosmovisión*, suele también sólo consultarse la enciclopedia electrónica Encarta, donde se define *mito* como sigue:

“Del gr. μῦθος). m. Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad. || 2. Historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal. || 3. Persona o cosa rodeada de

⁴ Es la definición de la primera opción dada por las páginas de Internet en el buscador Google, y que traduce la etimología como **cuento**: “**Un mito (del griego μῦθος, *mythos*, 'cuento')** (el subrayado es mío) es la narración de hechos sobrenaturales protagonizado por personajes sobrenaturales o extraordinarios para explicar hechos sobrenaturales como la lluvia, el sol, amor, etc. En las comunidades antiguas los mitos eran considerados como una realidad vivida por diversos personajes sobrenaturales. Los mitos pueden formar parte del sistema religioso de una cultura, la cual los considera historias verdaderas, de modo tal que otorgan un respaldo narrativo a las creencias centrales de la comunidad. El problema radica en que la mayoría de los estudiantes se quedan con esta traducción y en las síntesis acerca de mito para estudiar al momento de los exámenes dejan de lado toda la explicación que aunque de forma muy sintética-sí incluye la Enciclopedia Wikipedia. Puede verse el artículo completo en <http://es.wikipedia.org/wiki/Mito>

extraordinaria estima. || 4. Persona o cosa a las que se atribuyen cualidades o excelencias que no tienen, o bien una realidad de la que carecen⁵

De la definición se remite al concepto *Mito* (mitología), como una narración que describe y retrata, en lenguaje simbólico, el origen de los elementos y supuestos básicos de una civilización. Estas narraciones difieren de los cuentos de hadas y de los cuentos tradicionales por el tiempo narrativo empleado, ya que se desarrollan en un tiempo anterior al nacimiento del mundo convencional. Por otro lado, como los mitos hablan de dioses y procesos sobrenaturales, se les relaciona con la religión, y dado que su naturaleza es la de explicar la cosmología, son elementos fundamentales para comprender la vida individual y cultural de un pueblo. (Véase Mitología)⁶.

Considero que si bien, la definición es bastante sintética e incluye algunos elementos esenciales a los mitos, cuando los alumnos se introducen al tema a través de éstas investigaciones, no alcanzan el camino a la reflexión para dar cuenta de la importancia del mito no sólo en la actualidad, sino en sus orígenes mismos.

Las definiciones como las señaladas y que aparecen en la mayoría de los diccionarios o enciclopedias básicas pueden en ciertos grados escolares contribuir a la introducción y conocimiento del tema. Sin embargo, cuando se trata de la asignatura de Filosofía en el 5º y 6º semestres del bachillerato de la UNAM sólo pueden tomarse como pretexto o seguirse como lineamiento para una reflexión más profunda del tema y como una problemática a desarrollar en tal asignatura, más no como verdad definitiva e incuestionable.⁷

Los problemas del mito desde el estudio de Cassirer.

Dentro del curso de Filosofía I, el tema del *mito* requiere ser vinculado con el aspecto del desarrollo del pensamiento humano –como un primer estadio pero no como el tipo de pensamiento que tiene que ser abandonado por ser antiguo y falso, sino como necesario y presente hasta la actualidad- además de distinguirlo de las otras cosmovisiones ya antes señaladas para precisar su especificidad. El propio Cassirer en su obra *Antropología filosófica* menciona:

“El pensamiento científico contradice y suprime el pensamiento mítico. La religión en su desarrollo teórico y ético más alto se halla bajo la necesidad de

⁵ Microsoft © Encarta © 2007. © 1993-2006 Microsoft Corporation.

⁶ Idem.

⁷ Aunque es una labor reiterada a lo largo del curso estar aclarando a los alumnos que hay que reflexionar y cuestionar de continuo y replantear lo establecido y se les formulan preguntas o se trata de guiar la lectura a la reflexión, parece que se rema contra corriente pues se conjuntan factores externos no del todo controlables como el tiempo efectivo del semestre, la serie de contenidos del Programa de Estudios a cubrir en cuatro meses y que es bastante extensa, pero sobretodo el interés personal de cada estudiante, ya son contados quienes leen y cuestionan (según se les va sugiriendo) aunque no van a cursar la Licenciatura en Filosofía, y, quienes efectivamente van a cursar estudios filosóficos.

defender la propia pureza de su propio ideal contra las fantasías extravagantes del mito o del arte.⁸

Así, desde la postura de Cassirer, el mito necesita ser trascendido si lo que se pretende es un tipo de conocimiento racional alejado estrictamente de la imaginación o la fantasía. Por eso lo describe Cassirer como extravagancia, contra lo que sería la medida propia de la razón.

Expongo aquí la síntesis de las ideas presentadas por Cassirer, en el capítulo VII. Mito y religión, de su obra antes señalada.⁹

El mito desde su propio sentido y esencia, no es teórico; y su lógica, si tiene alguna, es inconmensurable con todas nuestras concepciones de la verdad empírica o científica. Si el mito oculta algún sentido –en relación con la verdad del pensamiento racional tradicional, la filosofía se da a la tarea de desvelarlo. Pero si se trata de otra la peculiaridad del mito, habrá que dar con ella, expresa Cassirer.

El estudio de Cassirer acerca del mito, presenta de manera rápida algunas de las características primordiales que a lo largo de la historia se han encontrado sobre él. Posteriormente, desarrolla cómo se da el paso a la religión y termina enlazándolos con los orígenes de la magia. Este es el tránsito registrado por la mayoría de los estudiosos acerca de estas cosmovisiones, es decir, a través de imágenes del mundo o representaciones, por eso se engloban como cosmovisiones que precisan expresarse por medio del lenguaje y se mueven en el lenguaje, sin el cual nos serían inasequibles.

Imágenes
del mundo

lenguaje
simbólico

accesibilidad
al ser humano

Considero que el trabajo de Cassirer determinó la visión sobre estos pensamientos en análisis rigurosos y críticos posteriores. Veamos al propio Ernst Cassirer.

Por principio, habla del *mito* como una manifestación de la mente o el pensamiento primitivo, que no se da cuenta del sentido de sus propias construcciones y que sin embargo las continúa elaborando. El mito es entonces, fruto de la naturaleza simbólica del hombre y producto de la cultura; es un artificio, (un producto de la habilidad ingeniosa de los seres humanos); es decir, le viene dado a los grupos humanos –construido por algunos de ellos- como un *hacer que se cree*. No se inventan los mitos y ya, se precisa creer, depositar toda nuestra confianza y seguridad en ellos.¹⁰

La creencia es la base que permite el despliegue de toda narración mítica. En la creencia se funda en un modo peculiar de percibir la realidad: un mundo

⁸ Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica, Introducción a una filosofía de la cultura* (1944), México, Editorial F.C.E., 1963, pág. 111.

⁹ Ibidem, p. 113-165

¹⁰ Cf. Ib, p.117ss; p. 126

dramático de acciones, fuerzas y poderes en pugna; el carácter emotivo no le es ajeno. Y el mito sintetiza este carácter presente en la naturaleza, todo lo que en ella se desenvuelve está respirando alguna emoción: alegría, pena, exaltación, postración, etc. De ahí que los mitos conciben a los objetos como buenos o malos, conocidos o extraños, amigables o adversarios. El sentimiento es el que confiere la unidad y la cohesión a los mitos en las sociedades. Cassirer lo expresa como sigue:

“el sentimiento es la convicción profunda de una solidaridad fundamental e indeleble de la vida, que salta sobre la multiplicidad de sus formas singulares”¹¹.

En este sentido, las construcciones míticas apelan a la subjetividad humana; se arraigan bastante lejos de las exigencias de la razón, quien aún se encuentra en germen para la humanidad pero ya se está cultivando de su riqueza simbólica y de la fuerza de sus intentos de integración explicativa de la naturaleza. La razón se encuentra en ciernes nutriéndose de la fecundidad de los mitos.

La mayoría de los estudiosos del mito señala que una de las funciones más radicales es alcanzar y mantener la *cohesión* entre los miembros de un grupo, y la *cohesión* con el universo mismo. Tal función es posible gracias a un sentimiento. ¿Cuál es su sentido? Ese sentimiento parece ser que se completa con las prácticas y ritos en general que se engloban dentro de la magia, entendida como la serie de prácticas y ritos realizados por algunos individuos con la intención de incidir en el curso de los fenómenos naturales; de tal forma que se compone por agentes, actos y representaciones (ideas y creencias sobre los actos mágicos) cuya eficacia es indudable para toda la comunidad porque respeta lo establecido por la tradición. En la raíz de su concepto se encuentra su fuerza, es el *hacer, la eficacia, la creación* de una determinada manera para obtener un resultado específico.

Ahora bien, el rasgo cardinal del *mito* brota de la emoción y su trasfondo emotivo matiza sus producciones culturales. Dependiendo de cómo esté imbuida la percepción serán las acciones que se deriven. Incluso no es en primera instancia, la naturaleza. Asevera Cassirer –ya con la mentalidad del siglo XX, que los mitos son proyecciones de los particulares aspectos sociales en que vive el hombre primitivo: Refleja sus rasgos fundamentales, su organización y arquitectura, sus divisiones y subdivisiones¹²; retomando las ideas de Durkheim. Y en seguida cita a Levy-Bruhl quien no se limita al carácter social del mito, sino agrega el elemento de lo místico para justificar la existencia del mito.

“Lo que desde nuestro punto de vista, podemos llamar irracional, prelógico, místico, constituye las premisas de donde parte la interpretación mítica o religiosa, pero no constituye el modo de interpretación.”¹³

Tras estas consideraciones, recordemos que es terreno común oponer “pensamiento mítico” a otros tipos de pensamiento como el religioso o el ideológico. Sin embargo, como revisaremos más adelante en el presente escrito,

¹¹ Ib. p. 128

¹² Cf. Ib., p.123

¹³ Ib. p. 125

se vinculan estrechamente, donde transpolando el concepto de ideología a algunas de las funciones del mito, el mito mantiene caracteres netamente ideológicos. Continuando las ideas de Cassirer, -en la obra antes señalada- aunque los distintos tipos de pensamiento siguen líneas diferentes y persiguen fines distintos, cooperan en un fin común, una función general por cuya virtud todas las creaciones humanas se mantienen vinculadas¹⁴ y hacérselo comprensible es la tarea de la filosofía. Todos estos pensamientos se enlazan a través del símbolo. El mito, la religión, el arte y las otras producciones humanas son, de alguna manera, formas superiores de la sociedad, donde el hombre -de todos los tiempo- se percata de sí mismo en su individualidad indisoluble de lo social. Desde el mito, podemos comprendernos como hombres, solo si consideramos la fuerza del pasado remoto. Lo que subyace en el pasado, que rescata y prioriza el mito, es la tradición, lo que ha sido desde siempre, lo que ha existido desde tiempos antiguos, porque se presenta como firme e incuestionable y ello ha llegado hasta el hombre primitivo, como funciona se le ha institucionalizado, se le ha legitimado. ¿Por qué subsisten los mitos como narraciones institucionalizadas que promueven acciones definidas? Como veremos enseguida los mitos subsisten dentro de la mitología.

III. Mitología.

Se define mitología como el estudio y planteamiento de la problemáticas en relación al mito. También integra el conjunto de las historias míticas de todos los pueblos o culturas y que expresan peculiares formas de ver la realidad. De su término, se plantea el problema que aquí nos ocupa. La relación o la diferencia entre *mythos* y *logos*.

***Mythos* y *logos*. Replanteamiento de la oposición.**

Señala Cassirer que de “entre todos los fenómenos de la cultura los más refractarios a un análisis meramente lógico son el mito y la religión.”¹⁵ Pues cuando leemos y estudiamos los mitos “*parece*”¹⁶ a primera vista un puro caos, una masa informe de ideas incoherentes y es vano y ocioso tratar de buscar sus razones. Se puede considerar que lo que caracteriza al mito es estar <desprovisto de rima y de razón>”¹⁷.

Entiendo aquí, que las definiciones generales acerca de mito que se han centrado en la oposición entre *mythos* y *logos* no se hallan del todo alejadas de los resultados de las consideraciones filosóficas siguiendo esta cita, pero quizá han

¹⁴ Ib. pág. 111s

¹⁵ En lo que continua para el desarrollo y análisis del pensamiento mítico, me baso en el capítulo VII. Mito y religión, de la obra ya citada Antropología filosófica, págs. 113-165, pero sin detenerme en la religión, dado el espacio y la finalidad del presente trabajo. Lo que me interesa es llegar a clarificar las funciones de los mitos para los seres humanos y de entre ellas, la función social que le permitió ser vigente y que aún, en nuestra actualidad, es bastante sugestiva.

¹⁶ El subrayado es mío.

¹⁷ Ibidem. p. 113.

caído en una simplificación del mito y hasta en una reducción y eliminación de los problemas a que nos lleva su estudio tras asumir que lo *racional* necesaria e indefectiblemente es lo *verdadero* y, lo *mítico, imaginativo o poético* es lo *falso* sin más.

Cassirer aclara que “a pesar de la variedad y la discrepancia de las creaciones míticas, la función mitificadora o mitopoyética no carece de una real homogeneidad”¹⁸ y –cabe agregar, por ello- no necesariamente tiene que reducirse a un papel de percepción inadecuada y errónea de la realidad. Detengamos hasta allí la postura de Cassirer y nuestro esbozo al respecto.

Como propuesta de problema nos preguntamos ¿se oponen diametralmente *mito* y *razón*; esto es, *mythos* y *logos*? O ¿Acaso su oposición no es sólo histórica dadas ciertas interpretaciones según los diferentes personajes estudiosos del mito y sus propias formaciones culturales -antropólogos, historiadores, filósofos, literatos, poetas, sociólogos, psicólogos-? ¿O más bien se complementan?

Según algunos estudiosos acerca del mito¹⁹, se ha señalado con frecuencia una oposición entre *mito* y *logos*. Parece ser que el problema viene del siglo XIX donde se reduce la noción de *logos* y se ciñe bastante la de *mito*. Detrás del término *logos* se entiende una realidad y un conjunto de problemas muy amplios identificados con el significado de <ciencia> desde la postura positivista (empírico-naturalista).

Se reduce el significado de *logos* a ciencia, tratado, teoría e incluso sistema teórico. Los muchos otros sentidos de *logos* provenientes de la Grecia Antigua y desarrollados en el curso del pensamiento humano posteriormente, son olvidados muy a propósito aduciendo a que ya son pretéritos, que ya han sido superados. La postura positivista sólo es una muestra sintética de lo que ha ocurrido en la relación *mito-logos* desde otras épocas. Según Acevedo, se trata de una lucha ancestral. En ella se encuentran implícitas las oposiciones entre la tradición oral y la escrita, la palabra viva y la formal, lo estático y lo fluido, la creatividad y la institucionalidad, la emotividad y la razón. Hay en esta oposición primaria varios niveles de sentido: el lingüístico (vinculado con el filológico), el histórico, el cultural y el nivel filosófico.

El término *mythos* en griego significa *hablar formulado, narración, relato*. Implica un correr continuo, un discurrir en el sentido de fluir, como el río que tiene un inicio, un curso y un término; es la *palabra en movimiento*. Así, *mythos* en sus orígenes también refiere a *palabra*, como en el *logos* heracliteano. La <*palabra*>

¹⁸ Ibid. Pág. 114

¹⁹ Sigo en esta presentación del problema, las ideas expuestas por Cristóbal Acevedo en su libro *Mito y conocimiento*, Universidad Iberoamericana, México, 1993, Cap. 1, Mito y ‘Logos’: una relación contradictoria, (El mito en la antigüedad), págs. 31-144. Cuaderno de Filosofía no. 17. La obra es bastante interesante y está fundamentada rigurosamente en las relaciones planteadas por cada capítulo: Mito y logos; Mito y realidad; Mito y teoría del conocimiento y Mito y ciencia, entre otros. En el presente trabajo sólo retomo lo expuesto por el autor en términos generales como una introducción al problema de dicha relación (de las páginas 33 a 44), para presentar posteriormente la postura de Furio Jessi quien desde algunos análisis filológicos, muestra una salida al asunto en los orígenes griegos. Esa es la postura que me interesa destacar –dado el tiempo y el espacio del cual dispongo.

en griego, el *mythos* estaba vinculado con *lo eficaz, lo pleno*, encierra el propio devenir de la palabra humana que tiene su identidad en sí misma: la que encuentra su habitat, su hogar en el habla viva; no se escribe y se fija, se discurre, se le deja fluir, se narra. Acevedo realiza la revisión de los términos fábula, leyenda, gesta y cuento, para tender un puente entre *mythos* y *logos*, al definir “cuento” como recoger (toma cuenta de), contar (enumerar, hacer la cuenta), contar (narrar) y significar (me di cuenta de...) Esto es, darse cuenta de que no sólo es una definición de las palabras y ya, sino que se entiende lo que las palabras no dicen explícitamente. En este sentido, el cuento es aquí ya sinónimo de *mythos* y *logos*.²⁰

El término *logos* significa –en primer lugar- palabra. En el verbo *legéin, hablar*, como en la fábula; y cuento –encontrar lo implícito, como en *logos*, palabra verdadera. En segundo lugar, *logos* tiene que ver con *plática, discusión, discurso, argumento, historia, narración*. Y en tercer término, *sentencia* o *proposición*; la sentencia racional, fundamento, significado, sentido –como aparece en el Fedón platónico.

Mythos y *logos* ya aparecen desde Hesiodo y Homero empleándolos con varias acepciones y se filtra por ello, hasta la filosofía y la política.

El estudio del mito realizado por Cristóbal Acevedo halla su base en lo presentado por Furio Jessi²¹ –a quien ya había mencionado en una nota de pie de página-. De manera tal que efectivamente plantea cómo entre *mythos* y *logos* ha habido desde sus orígenes una estrecha relación –de contraposición y de armonía. En lo que sigue presento algunos de los aspectos más relevantes como muestra de las diversas relaciones acaecidas desde los orígenes entre *mythos* y *logos*.

En Homero aparece el término *mithoisi* como palabra y se vinculaba al saber actuar con ella, el *saber decir* a diferencia del *saber obrar* –con la lanza en las guerras. De ahí se vinculó con la elocuencia y la retórica. Se trataba de decir las palabras justas en el momento preciso, también significó argumentar, evocar (trayendo del pasado), persuadir. Y sus personajes representantes eran Néstor y Odiseo. Néstor representó la fuerza de la elocuencia, sin argumentación ni motivación alguna.

Con los sofistas se opuso el *mythos* al *logos* y se dio primacía al *logos*, como discurso, demeritando al *mythos* por ser un puro narrar no obligatorio. Ya en el Protágoras de Platón, se destaca el *logos* como el uso persuasivo de la palabra, que les interesa a los sofistas. En la República (398b), Gorgias rescata el *logos* como elocuencia eficaz sobre la psique y se aleja del *mythos* por ser –otra nueva definición- instrumento de persuasión. *Mythos* es en la sofística la palabra que

²⁰ Me interesa adelantar que también encontramos ya un antecedente de lo que va a ha de entenderse como inefable en otros contextos y que es el tema que desarrollo a lo largo del siguiente capítulo. Lo que no expresa la palabra explícita en el cuento, tiene que ver con lo simbólico y con lo inefable, aquello que no se expresa porque no puede ser expresado, porque su ocultamiento es preciso y sólo puede señalarse a través de la riqueza de otros recursos del lenguaje: la metáfora, la comparación, las imágenes, etc.

²¹ Jessi, Furio. Mito, Barcelona, Edit. Labor, 1976, 164 pp. Me ciño a la presentación introductoria que hace el autor –desde Homero hasta Platón y que va de la pág. 11 a la 22.

persuade, la elocuencia y no la teoría. Platón si quiere y acepta el *mythos* para hacer persuasivo su discurso. Y como tal es rechazado por Gorgias.

Así, en ciertos momentos históricos, *mythos* y *logos* intercambiaron significaciones. Su precisa contraposición sólo correspondió a ciertos momentos de la historia de la lengua y de la cultura griegas. Podemos apreciar que la contraposición no viene de los orígenes, ni fue siempre una constante o un absoluto. Platón emplea el *mythos* como recurso de persuasión y, en algunos de sus diálogos lo usa indistintamente con *logos*.

Sócrates llama *mythos* a lo que otros en su época llaman *logos*. La contraposición entre *mythos* y *logos* en Sócrates es similar a la de Protágoras. Hay dos modos de hablar: como *mythos* es el puro relatar no obligatorio, y el *logos* que se esfuerza por representar siempre la divinidad cual es realmente. Parece ser que Platón cambió de actitudes y puntos de vista a lo largo del desarrollo de su pensamiento y según la intención y estructura de cada diálogo, le llevó a acentuar o atenuar posiciones doctrinales, por lo que no hay una homogeneidad discursiva en todos los diálogos, de manera que incluso empleó *mythos*, *logos* y *mitología* con bastantes oscilaciones semánticas, como en el mismo ambiente cultural de su siglo V ocurría. Por ejemplo, Heródoto, habla de *logos* cuando en las mismas situaciones, Sócrates, los sofistas y Platón emplean *mythos*. Él mismo emplea *logos* en el sentido de sentencia –humana- inmediatamente después de haber usado la misma palabra *logos*, como historia e informe. Tucídides emplea *logos* para indicar la <palabra de los poetas>, mientras que en Homero no hay contraposición estricta entre *mythos* y *logos* a lo largo de la *Iliada* y la *Odisea*, fluctúan con varios significados, incluyendo para *mythos*: orden, plan, proyecto, maquinación, conjura. Y a veces se mantiene con un significado no claro, misterioso: como “elocuencia verdadera” que se opone a “jactancia llena de injurias”. También lo empleó como palabra verdadera atribuida y reconocida en los dioses. De modo que se aproxima nuevamente al *logos*.

Asegura Jessi que tal intercambio de términos y significaciones, bien puede hacernos pensar que originariamente no había una contraposición radical entre *mythos* y *logos*. La oposición se hizo patente después de los sofistas y su retórica; aunque en el ambiente del siglo v continuó el intercambio de voces. Existen en griego dos vocablos que mantienen su relación y se alejan de la contradicción: *mythéomai* y *mythologeúo* y que mantienen su proximidad con *logos*. *Mitología* se quedó con el sentido restrictivo derivado de *mythos*, narración no obligatoria; y *mythos* como palabra eficaz o deliberación, cedió sus significaciones al *logos*, en una desvalorización histórica del *mythos* con ganancia para el *logos*, tal como nos ha llegado a la actualidad.

Mythos, arquetipos y símbolos.

Es interesante enfatizar lo asevera Cassirer acerca de que en el análisis de los mitos se han encontrado los

“mismos pensamientos repartidos sobre toda la superficie de la tierra y en las condiciones sociales y culturales más diversas. De igual forma ocurre con la historia de la religión.”

Es de notar que no apunta Cassirer, <similares> pensamientos, sino *los mismos*, lo que nos llevaría a introducir la categoría de *arquetipos* y tratarlos como tales.

Arquetipo proviene del griego *αρχη* que significa fuente, principio u origen y *τυπος*, impresión o modelo, por lo cual se refiere al patrón ejemplar del cual otros –objetos, ideas o conceptos- se derivan. Platón expresa que se trata de formas substanciales existentes eterna y perfectamente en el *Éidos* como pensamiento divino. Es pues, la idea primera existente de cada especie, entre las demás de igual orden. De tal manera, los arquetipos son las formas originarias en las que se sintetiza una realidad, por ello, son comunes a un pensamiento dentro de un contexto determinado, una cultura, una comunidad o un pueblo, un periodo histórico específico, etc. Junto con la idea de lo arquetípico, es preciso introducir la noción de símbolo, pues el mito se nos presenta como una actividad simbólica inserta en los arquetipos.

En primera instancia, cada mito *en-cierra* (*sym-bolon*), u oculta un sentido inteligible, y a la par, se revela, se desvela mediante los arquetipos comunes con otros mitos.²² El problema en torno al símbolo radica en que no podemos determinar –con un elevado grado de certeza- cuando y cómo puede ocurrir la reunión de las partes que fueron separadas y lanzadas, los fragmentos del *sym-bolon*, por lo tanto, el carácter abierto del mito como símbolo se mantiene a pesar de que muchos estudiosos lo han querido delimitar a su carácter arquetípico²³, Siguiendo a Jung, los arquetipos son las imágenes precisas y los símbolos forman parte de la parte interpretable de ellos, y por ello, se hallan sujetos a replanteamientos continuos. Afirma Cassirer que la lógica de los mitos es diferente de la de la filosofía, por ello –a lo largo de la historia del pensamiento filosófico- se crearon métodos para desentrañar su carácter inteligible.

Al revisar este tema podemos plantear las siguientes preguntas: ¿cómo es que se afirma que el *mythos* es una narración simbólica, pero se cuestiona su carácter abierto? ¿Cuál es la estructura de los *mythos* y su vínculo con los símbolos? ¿Se mantiene el sentido abierto del símbolo? ¿Cómo ocurre? Retomaré estos planteamientos más adelante.

²² La definición etimológica de símbolo es en-cerrar. Se refiere a dos partes que han sido separadas y lanzadas una lejos de la otra (de ahí su carácter abierto) y cuando logran ser reunidas, completan su significación.

²³ Se define *arquetipo* como modelo o representación original y primaria, imagen o esquema, tipo de cualquier representación o manifestación de la realidad. Modos de pensamiento que tienden a personificar los fenómenos de la naturaleza. Jung en su obra *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912) introdujo el concepto *imago* -imagen- para referirse a un esquema rígido de experiencia en el individuo; esto es, las imágenes primarias o arquetípicas que los seres humanos poseen y representan algo muy específico

IV. Supuestos metodológicos.

La finalidad de este apartado es presentar el sustento de ciertas nociones cruciales para determinar la función social del mito, dentro de otras tantas funciones relevantes para la humanidad, no sólo lectora de mitos, sino estudiosa de ellos. Lo significativo es precisar la noción de la función desde la perspectiva sociológica, con la intención de aplicarlos con claridad al análisis de la estructura de las narraciones míticas, como narraciones fluidas, simbólicas (abiertas) y arquetípicas (modelos más cerrados, con referente definido).

Es importante considerar -para los fines específicos de este trabajo- la teoría sociológica de Robert K. Merton, por los conceptos antes señalados. La distinción que enfatiza entre función latente y función manifiesta y el desarrollo que de estas hace para el análisis social. Se trata de hacer ver cómo es relevante dar con las funciones latentes en el estudio de un problema social y no quedarnos con las funciones manifiestas.

Merton comienza su estudio señalando las diferentes acepciones de función y se refiere explícitamente al significado que –con gran precisión- le dio Leibniz en el campo de la matemática, como una variable entre otra u otras variables respecto de las cuales puede ser expresada o de cuyo valor depende el suyo.²⁴ Parte de este concepto para ya introducirse al campo de la sociología, por eso cita a Mannheim “todo hecho social es una función del tiempo y el lugar en que se verifica”²⁵ y continúa dentro una ampliación del significado matemático, al aclarar que “implica también la idea de <interdependencia>, <relación recíproca> o <variaciones mutuamente dependientes>.”²⁶ Definición que asegura Merton es crucial para el análisis funcional en sociología y que es el que le interesa. Si reconoce el hecho histórico de cómo la función por parte de los mismos sociólogos estuvo cargada de la significación biológica como toda la serie de procesos vitales u orgánicos que contribuyen al sostenimiento del organismo y que precisamente se mantiene como tal gracias a las leyes por las cuales se rige²⁷ De ahí es comprensible que los ejemplos tomados de sus colegas²⁸ remiten habitual y análogamente de la función social a la función orgánica.

Distingue Merton en un principio a la función en su correlación con los términos que ostensiblemente se vinculan a ella: finalidad, motivo, interés primordial, propósito, para delimitarla a aquello que tiene que ver con los fines explícitos a que tiende algo²⁹ a la vez que aprovecha para definir de una vez, **función social**.

“La expresión función social se refiere a consecuencias objetivas observables y no a disposiciones subjetivas (propósitos, objetivos, finalidades).³⁰”

Especificar tal contraste le permitirá a Merton justificar el desarrollo de su distinción entre funciones latentes y funciones manifiestas para arribar a análisis

²⁴ Merton, Robert K. Teoría y estructura sociales, México, F.C.E., p. 94

²⁵ Ibidem, p. 94

²⁶ Ibid. p. 94

²⁷ Cf. lb. p. 94

²⁸ Como Racliffe-Brown, Durkheim y otros.

²⁹ Cf.. lb. p. 97

³⁰ lb. p. 97

profundos, rigurosos y sistemáticos de las funciones sociales, esto es, ya habiendo eliminado los traslapes de campo entre los elementos subjetivos y objetivos de un evento estudiado. Se trata de evitar la mezcolanza de pequeños islotes de claridad en medio de una vasta confusión pues siempre que se identifica erróneamente los motivos con las funciones se abandona la lúcida actitud funcional³¹ asegura Merton.³² Y marca cómo al ser distintas las funciones de los propósitos por supuesto, no siempre van a confluir: “La disposición subjetiva puede coincidir con la consecuencia objetiva, pero también puede no coincidir”³³ de modo que varían dependiendo más bien del contexto.

Así, Merton define a las *funciones* como las consecuencias observadas que favorecen la adaptación o ajuste de un sistema dado; y *disfunciones* son las consecuencias observadas que aminoran la adaptación o ajuste del sistema. Esto es, siempre se refieren a fines o finalidades, a resultados o “rendimientos”. De ahí que para evaluar la importancia de tales consecuencias procede a clarificar entre funciones latentes y funciones manifiestas.

Las consecuencias objetivas que contribuyen al ajuste o adaptación del sistema y que son plena y conscientemente buscadas y reconocidas por los participantes en el sistema, son las funciones manifiestas; mientras que las consecuencias subjetivas, las no buscadas ni reconocidas son las funciones latentes³⁴ dependiendo cual sea el lugar que ocupe un individuo o un grupo de individuos dentro de un sistema, percibirá ciertas cosas como funcionales, como latentes o como manifiestas, mientras que para otros individuos o grupos de individuos, serán disfunciones, simple y llanamente. Desde mi lugar en el sistema puedo darme cuenta sólo de ciertos aspectos, acciones, resultados o fines, y si tengo la oportunidad de acceder a otro lugar dentro del esquema de las cosas y del sistema en general, podré percibir aspectos, metas o funciones que ni siquiera creía que existían, pues bien puede ampliarse mi visión sobre el sistema- y habrá casos, en que hasta corra el riesgo de reducirla: “La interdependencia de los elementos de una estructura social limita las posibilidades efectivas de cambio o alternativas funcionales” y continúa Merton desde una idea citada por Marx acerca de Napoleón: “El hombre hace su historia, pero no la hace con cualquier tela, no la hace con circunstancias escogidas por él, sino con las que se encuentra a mano.”³⁵

³¹ Cf. lb. p. 97

³² Desde mi punto de vista, esta afirmación es bastante arrogante por parte de Merton, pues pierde visión en cuanto a los aportes de otros enfoques como el filosófico mismo, que tiene siempre como primera intención ir a los fundamentos más profundos y radicales, o incluso el de la biología que le permitió a la sociología desplegar su desarrollo tras el lugar en que la dejó el positivismo de Comte.

³³ lb. p. 98

³⁴ Cf. lb., p. 126

³⁵ lb. p. 128

Funciones latentes y funciones manifiestas desde la teoría sociológica de Robert K. Merton.

Las funciones latentes y las funciones manifiestas son concomitantes, aunque definitivamente las funciones latentes son las que permiten profundizar el análisis social de una x conducta o una x situación. Las funciones latentes son el móvil aún si no se consiguen las funciones manifiestas. , son las que en verdad cohesionan a los grupos sociales. “La introducción del contexto de función latente en la investigación social lleva a que (...) la vida social no es tan sencilla como parece a primera vista. Porque mientras las gentes se limitan a ciertas consecuencias, es relativamente sencillo para ellas formular juicios morales sobre la práctica o creencia en cuestión. Las valoraciones morales, basadas por lo general, en las consecuencias manifiestas, tienden a polarizarse en términos absolutos de blanco o negro. Pero la percepción de otras consecuencias (latentes) complica el panorama”³⁶ Sólo con el estudio de estas funciones ocultas se va al fondo y se puede descubrir lo que realmente mueve a acciones muy específicas., que desde nuestra perspectiva –como de estar afuera- sabemos que no van a fructificar.

Si bien esto es útil para la finalidad de comprensión de las funciones latentes y las funciones manifiestas, así como de la importancia del contexto, parece que desde la teoría de este sociólogo, los seres humanos dentro de los sistemas sociales sólo son como títeres que se mueven por los hilos de la sociedad que se le impone, que le trasciende y no hay creatividad o libertad en cuanto tal. Todo es como respuesta a las tendencias del desarrollo social y cuando no se responde como se esperaba según dichas tendencias, hasta se le encajona como un disfuncional, un evento fuera de serie que se sale de lo esperado y causa o agranda los problemas.

Lo que claramente le importa a Merton es su análisis social, con sus categorías a aplicar a una situación dada. Es bastante calculador o frío en ese sentido. Para ello señala que el análisis funcional comienza³⁷ realizándose por vía de la descripción cuidadosa, detallada e incluyente de todos los detalles posibles. Si nosotros seguimos paso a paso los puntos mencionados, podemos darnos cuenta que efectivamente se aplican al mito en sus determinaciones más generales:³⁸

1.- Localización de los participantes dentro de la estructura social, participación diferencial. *En los mitos se da: Presencia de ancianos sabios, sacerdotes, hombres (gobernantes y del pueblo), adultos, mujeres y niños.*

2.- Modos alternativos de conducta excluidos por la importancia dada a la norma observada (es decir, atención no sólo a lo que ocurre, sino también a lo que es desdeñado, por virtud de la norma existente). *Ciertos mitos sólo se dan a conocer a los adultos hombres. En primera instancia se relega a las mujeres y a los niños. Se mantiene el ocultamiento de los mitos si las mujeres se encuentran embarazadas.*

³⁶ Ib. p. 144

³⁷ Ib. p. 136, 138ss

³⁸ Idem.

3.- Los significados emotivos y cognoscitivos atribuidos por los participantes a la norma. *Los ancianos son los sabios y/o los sacerdotes y son los encargados de recibir y transmitir por orden o por revelación. Se infunde temor, respeto, etc.*

4.- Distinción entre las motivaciones para participar en la norma y la conducta objetiva que implica la norma. *Las mujeres son en ciertos momentos de la vida, impuras; a los ancianos y a los sacerdotes se les debe respeto siempre; a los niños y a las mujeres no se les dan a conocer ciertos mitos porque no los comprenden, etc.*

5.- Regularidades de conducta no reconocidas por los participantes pero que, no obstante, están asociadas a la norma central de conducta. *Las narraciones míticas sólo se dan en ciertos momentos importantes para la comunidad (fechas relevantes, conmemoraciones, eventos astronómicos poco frecuentes) y ayudan a salvaguardar los ciclos y la existencia misma del universo, por ello hay que mantener y cumplir los ritos y en general, las tradiciones*

Por ello dice Merton, que se aconseja ser sensible al “contexto de situación”.

Siguiendo estas categorías aplicadas a los mythos, como narraciones, podemos apreciar que efectivamente lo que se transmite y lo que ha llegado a nuestra época de los mythos antiguos corresponde a las funciones manifiestas, pues si creyéramos que ya todo está dicho o está claro, no habría sentido la distinción entre pensamiento generador de mitos e individuos receptores; entre aquellos que transmitían las narraciones y quienes las escuchaban y a raíz de ellas, sabían que tenían que hacer: continuar obedeciendo o bien, cambiar ciertas conductas a favor de los dioses y del pueblo.

Me parece que es justo en este énfasis sobre las funciones latentes que desde otra perspectiva, podemos establecer los elementos ideológicos de un discurso. Los discursos institucionales integran estos dos niveles: el discurso abierto u ostensible y el discurso velado u oculto; es decir, el discurso explícito y el discurso implícito, respectivamente. Pero considero que Merton ya no emplea estos términos porque parte de que se trata de un asunto de valoración y no necesariamente de un compromiso intrínseco³⁹. Además –quizá- dadas las cargas históricas que requeriría ir despejando con la finalidad de aplicarlas a su teoría sociológica y que se ponen de manifiesto como una interpretación muy peculiar cuando hace la síntesis comparativa por columnas entre lo que denomina *Orientaciones ideológicas del materialismo histórico* y las *Orientaciones ideológicas del análisis funcional*. Introduce aquí Merton, la categoría de *disfunción* para estimar no sólo las bases de la estática social, sino las fuentes potenciales del cambio social, esto es, las bases de la dinámica social, que no puede obviarse si se pretende que el análisis funcional mantenga su vigencia pues es de reconocerse como si lo hace el propio Merton que las “estructuras sociales están sufriendo típicamente un cambio perceptible”⁴⁰ que requiere ser

³⁹ Cf. Ib. p. 113 Como no corresponden al nivel intrínseco, Merton sólo declara que los elementos ideológicos bien pueden servir como recipientes para un veneno como para un néctar, según los sopesa el científico social. Cf. p. 120

⁴⁰ Ib. p. 114

estudiado. La estructura social se conforma por lo estable y el cambio, por las funciones y las disfunciones que se encuentran en tensión para mantener un sistema social o posibilitar uno nuevo. Ambos deben estudiarse si se pretende un adecuado estudio funcional. Termina Merton, su ejemplo comparativo enfatizando que no se trata de creer en una ideología preestablecida y por la misma razón “cuando se observa que la estructura no se ajusta a las necesidades de la gente ni a las circunstancias igualmente sólidas de acción, también hay que reconocerlo”⁴¹ Razono que ello no implica dejar de aprovechar y aplicar los aportes de la ideología como tal para el análisis funcional. Justo al declarar que se precisa de tal reconocimiento, el soporte teórico puede retomarse de lo trabajado por la ideología.

V. Ideología y mitos

La noción de *ideología* –desde mi apreciación- continúa siendo muy rica para incluir los elementos que en Merton corresponden a la diferenciación entre las funciones latentes y las funciones manifiestas. Veamos.

Ideología es un término, como la mayoría en nuestro lenguaje, polisémico, La polisemia se ha incrementado por el curso histórico –desde su utilización desde el siglo XIX y XX en diferentes ámbitos del pensamiento humano (político, social, económico e histórico mismo) como el empleado por muy diversos autores, donde cada uno le da un matiz peculiar- y por el empleo equívoco entre campos semánticos, confundiendo su nivel epistemológico con el nivel sociológico. Así lo establece Carlos Pereyra en su artículo “Ideología y ciencia”⁴² y señala con bastante claridad cómo se define ideología en el ámbito epistemológico y cómo en el de la sociología.

Noción epistemológica de *ideología*:

“En un nivel epistemológico, dice Pereyra, <ideología> refiere a representaciones, ideas o creencias no justificadas teóricamente, expresadas a través de enunciados no fundados en razones suficientes, sostenidas las primeras y formuladas los segundos por motivos extra-teóricos, es decir, en virtud de intereses económicos, políticos, de clase, nacionales, raciales, etc.”⁴³

Es un discurso entonces, falso dada su falta de justificación teórica y su carencia de fuerza argumentativa según el rigor científico y sin embargo aceptable y sosteniéndose por su función social, es decir, funciones extrateóricas derivadas de tal función social. No es erróneo tal cual, –como cuando se trata de mantener una mentira y no se puede porque es evidente que no puede mantenerse al nivel racional, pero ocurre que el discurso ideológico es –desde la teoría del

⁴¹ Ib. p. 116

⁴² Pereyra, Carlos. “Ideología y ciencia”, Facultad de filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México, (s/f), 11pp. Artículo reproducido en Antología de Estética I, elaborada por Víctor M. Sandoval González y Javier Torres para el CCH Naucalpan, octubre de 1989, 340 pp.

⁴³ Cf. Sandoval González Víctor, Op. Cit., p. 32

conocimiento- un tipo especial de *falsa conciencia*⁴⁴, donde la falsedad es aquilatada por motivos provenientes de las relaciones sociales. Así, es preciso definir la ideología desde el terreno sociológico.

Noción sociológica de *ideología*:

Pereyra expresa muy claramente lo que desde este nivel se pretende:

“El concepto sociológico de <ideología> remite a un tipo de articulación entre el discurso teórico y/o el proceso real, por un lado, y los emisores o receptores de ese discurso, por otro lado. Mejor aún, remite a una relación según la cual, el mensaje discursivo es considerado en virtud de su pertinencia respecto a las aspiraciones, objetivos, ideales, requerimientos*, etc. De una clase social o de un grupo de agentes históricos clasificados según algún otro criterio. (...) <Ideología> describe la relación existente entre un discurso, sin importar la verdad o falsedad del mismo, y sus usuarios, (receptores o emisores), en virtud de las aspiraciones o propósitos de una clase o grupo social, históricamente condicionados por el lugar que esa clase o grupo ocupa con respecto al poder y al conjunto de las relaciones sociales”⁴⁵

Dice Pereyra, que en este nivel sociológico carece de sentido la verdad o falsedad del discurso. Aquí lo que se revisa es su grado de asimilación a la experiencia vivida, pues su

“referente no está constituido tanto por un cuerpo doctrinario más o menos sistemático, como por la relación entre aspiraciones o propósitos de los agentes históricos por una parte, y por el proceso real o cualquier manifestación de la vida social., por otra parte.”⁴⁶

Su referente es una forma de relacionarse con la realidad, en cualquiera de sus manifestaciones. Y en rigor, verdad y falsedad no son predicados posibles de las ideologías, pues no aspiran a explicar ninguna región de la realidad, ni siquiera están compuestas por enunciados verificables; las ideologías aspiran a *guiar el comportamiento de los agentes históricos en virtud de la posición que ocupan en el sistema social* y se puede evaluar solamente su menor o mayor capacidad para relacionarse con los productos de la práctica (científica, religiosa, etc.) con la intención de dar cuenta de si pueden o no mantener la dominación; es entonces el elemento de legitimación de ciertas relaciones sociales a través de mecanismos inconscientes mediante los cuales los agentes históricos reconocen su experiencia social, formas en las que se expresan propósitos y aspiraciones determinados por el lugar ocupado en el sistema social, formas mediante las cuales los agentes se forjan una comprensión ilusoria de la realidad, que en

⁴⁴ Es un término utilizado por Marx, aunque no lo definió explícitamente. Se refiere al pensamiento de los individuos que no es consecuente con sus condiciones materiales de existencia, es decir, a una representación inapropiada de las realidad en la búsqueda y construcción de sentido.. Es una consecuencia de la alienación y de la acción política concreta que se traduce en una conciencia confundida sobre la situación real de la existencia. No es producida por el deseo explícito del sujeto, sino por el contexto socio histórico en el cual vive y no puede modificar.

⁴⁵ Ibidem, p. 33

⁴⁶ Ib. p. 33s

ningún caso puede ser confundida con el conocimiento strictu sensu.⁴⁷ Carlos Pereyra termina así su artículo enfatizando estos aspectos de la ideología, Para sus fines es bastante clara su exposición. Conviene rescatar de la exposición de Teun A. van Dijk⁴⁸ acerca de la ideología el énfasis que pone en sus funciones sociales tanto positivas como negativas.

“(Desde el punto de vista sociológico, son funciones negativas:) las *ideologías* sirven típicamente para legitimar el poder y la desigualdad. Igualmente (...) ocultan o confunden la verdad, la realidad o las <condiciones objetivas, materiales, de la existencia o los intereses de las formaciones sociales. (...) Y positivamente sirven para habilitar a los grupos dominados, crear solidaridad, organizar la lucha y sostener la oposición. Y tanto en su aspecto negativo como en el positivo, las ideologías sirven para proteger los intereses y recursos, aún en el caso en que sean privilegios injustos o condiciones mínimas de existencia. De modo más neutro y general, entonces, las ideologías simplemente sirven a los grupos y a sus miembros en la organización y manejo de sus objetivos, prácticas sociales y toda su vida social cotidiana.⁴⁹”

Entiendo que este autor cita los elementos sociológicos más relevantes que permiten el sostenimiento de las ideologías, tanto desde los grupos dominantes como por los grupos sometidos; y más adelante centra nuestra atención en una noción muy sutil, la del poder a través de la persuasión. Las ideologías ejercen control pero no violentamente ni coercitivamente (en las esferas física, económica o social) sino a través de las *mentes* de los dominados, lo cual equivale a convencerlos generándoles representaciones mentales para actuar de acuerdo con el interés del grupo dominante, pero como si fuera por su “propia voluntad”, como si fuera por su propia naturaleza.

Afirma Dijk:

“El grupo dominado puede carecer de un conocimiento o una educación que ofrezcan alternativas, o puede aceptar que la autoridad del grupo dominante es natural o inevitable y la resistencia inútil, e incluso, impensable.”⁵⁰

Aunque Dijk no menciona el concepto, pero me parece que se está refiriendo a la alienación⁵¹ y que las imposiciones sociales –no percibidas como tales, sino como lo que “así se tiene que asumir”, han resultado efectivas.

Brevemente, podemos describir el siguiente ejemplo: Un grupo pensante o un grupo de poder (que es una minoría) deliberadamente expresa ciertas ideas a

⁴⁷ Cf. Ib. p. 40s

⁴⁸ Dijk, Teun A. van. *Ideología*. (1998), España, Gedisa, 1999, 473 pp. El autor hace un estudio crítico, detallado y sumamente completo de lo que es la ideología en la actualidad, no tanto por la revisión de autores clásicos sino por el análisis exhaustivo al interior de las ideologías como tales. Es una obra sumamente clara, completa y precisa en cuanto al tema.

⁴⁹ Dijk, Op. Cit., p. 179s

⁵⁰ Ib. p. 206s

⁵¹ Entendida la alienación como un proceso o una situación de extrañamiento o impotencia ante lo que parece ser destino o consubstancial a un individuo pero negativamente en su condición como humano dentro de un sector social que se le impone. Implica la reducción de su capacidad social y emocional, crítica y de autodeterminación para responder a las exigencias sociales o a sus dificultades en forma creativa, original y liberadora. Alienar como dejar nuestro ser en otro, similar a la idea de enajenación dentro de la economía.

favor de la mayoría de la población y también deliberadamente oculta sus ideas de que lo que realmente le interesa o lo que está detrás del supuesto beneficio, que es la pretensión de obtener dinero y mantener su control a través de recursos que desvíen la atención de lo esencial al nivel humano y social, sobre todo que la gente no piense, sólo asuma y obedezca, que se crea discursos publicitarios – enfáticos en lo sexual, por ejemplo.

Así, todo su discurso está estrechamente vinculado con el aumento y mantenimiento de ganancias y disminución y/o eliminación de pérdidas dentro del conjunto social: autoridad, dinero, control y/o dominio sobre otros; en general, credibilidad ante las mayorías que por diversos factores no acceden al poder, ya sea porque de verdad no les interesa, o creen que nos les interesa, o se les ha hecho creer que no les interesa (y hasta se les proporcionan distractores para confirmar que está bien tal ausencia de interés), o bien porque sus ideales, aspiraciones, intereses y objetivos conflictúan con los establecidos y son negados y hasta reprimidos por tales grupos en el poder. Podemos pensar en los grupos que detentan el poder de pensamiento en los medios de comunicación masiva y que aún pretendiendo su defensa por la cultura responde a intereses más altos, transnacionales la mayoría, como ocurre con todo lo que *fabrican* las fundaciones culturales Televisa y TV Azteca. Se sabe abiertamente que la intención de estas fundaciones es la promoción y defensa de la cultura, pero el desarrollo de sus proyectos depende claramente de un limitado presupuesto en función de intereses del mercado en la economía nacional e internacional pues está de por medio hasta dónde se le va a permitir pensar a la población, es decir, hasta que grado se permite la autodeterminación, el autogobierno y, en general, el pensamiento en cuanto tal. Por ello, se dio la falta de apoyo –entre otras- a la revista *saber ver* y a muchas otras. De manera similar, ocurre con los proyectos cinematográficos y literarios –en sentido amplio, aquellos que impliquen formas críticas y rigurosas de pensamiento- y que se hallan sujetos a aprobación y limitados por las apreciaciones de los directivos designados por el Presidente de la República. Por otra parte –en esa misma línea, la programación de los canales televisivos expresa abiertamente su interés por “entretener” y darle al público lo que le gusta, de ahí la existencia de un canal para niños (Canal 5), otro para señoras y jovencitos (Canal 2) y otro para adultos (Canal 9) pero cabe muy bien preguntarnos con detenimiento ¿es esa programación la que necesitamos? ¿cómo determinan, cómo saben qué es lo que como televidentes necesitamos? ¿no se trata más bien de conducir sus gustos, preferencias y deseos para no posibilitar pensar en otras posibilidades? Los medios generan las necesidades, aprovechando y distorsionando el hambre estética y otras tantas necesidades en los seres humanos y nos hacen creer que sus intereses son los nuestros. Todo este asunto de las ideologías nos hace pensar en la complejidad social resultante de la complejidad humana, pero hay que evitar caer en simplificaciones excesivas, para no terminar justificando todos los discursos ideológicos.

Formas ideológicas dentro de los mitos.

Así, desde los orígenes de la humanidad, los *mythos* también se enfrentaron a la disparidad de intereses, aspiraciones, fines e ideales, de manera tal que no todo se mantuvo manifiesto es su narración mítica y los intereses que ya no eran de todos o para todos se fueron velando hasta quedarse como latentes. Recuerdo muy particularmente cómo parte de la cinematografía mundial lo ha registrado, por ejemplo, en la Película Lawrence de Arabia (1962) de David Lean; el militar inglés que aboga por los intereses árabes contra el dominio turco se da cuenta que al nivel de los altos gobernantes, no les interesa solucionar el conflicto por más esfuerzos que él realiza a favor de la independencia árabe y no hay frutos pues se infiltran otros intereses político económicos. Y de manera similar ocurre en la película hindú *Agua*, de Deepa Mehta, donde se narra la historia –ubicada en el año 1938- de una niña de 8 años quien de continuo riñe con sus semejantes porque la hacen asumir las tradiciones (normas ideológicas establecidas y aparentemente incuestionables) respecto a su estado civil impuesto y al no estar de acuerdo, sufre castigos severos. La película entera es una clara muestra de cómo se hacen serios esfuerzos por mantener el status quo del sistema de castas de la India -mediante ritos e ideas –que desde nuestra cultura occidental se aprecian claramente absurdos, irracionales, pero a quien se le ocurre cuestionarlo o ir en contra de él, es repugnado severamente e inclusive es perseguido hasta la muerte.

Los *mythos* en sus orígenes no sólo explicaron el surgimiento de dioses o de los fenómenos de la naturaleza, siempre buscaron incidir en las acciones humanas, conferirles un sentido y sancionar o premiar la desobediencia y o la obediencia de quienes creían en ellos.

VII. Función social del mito.

Dada la visión totalizadora del mito en relación con la naturaleza y los miembros de la comunidad, *las funciones desempeñadas por los mitos* –según nos permite apreciar el análisis social- *son todas funciones sociales*. Ninguna acción guiada o sugerida por los mitos queda fuera del ámbito social para premiar o sancionar las conductas humanas de los individuos que asumen los mitos. No resulta exagerada esta afirmación si recordamos cómo se integran las aspiraciones e ideales de la comunidad con la supervivencia de los individuos para mantener la existencia del universo mismo. Los individuos son uno en y con la naturaleza por lo que fuera de ella no tienen sentido.

Los mitos –desde nuestra perspectiva racional- parecen absurdos, sin embargo *sostienen verdades* profundas, significativas y sagradas bajo la apariencia de narraciones no obligatorias, *Contienen* un nudo histórico real deformado por la imaginación popular, pero existe porque le *da sentido* a la comunidad.

Los *mitos* –como afirma Tylor-, son una tentativa rudimentaria de *explicar* los fenómenos naturales. Pero no debemos dejar de lado su carácter preeminentemente religioso.

Los *mitos* tienen *tres funciones claves: relatar, evocar, guiar*. Los mitos relatan los orígenes de los pueblos, del cosmos, del hombre en el mundo, de los animales y de todos los acontecimientos específicos de una comunidad; *evocan* tiempos pretéritos, estados originarios, hazañas de dioses y semidioses. Así, los mitos *garantizan* la estabilidad de la realidad existente (salvar la realidad de las contingencias por remitirse de continuo a los orígenes, aunque no conoce todas las leyes) y con ello *tranquiliza*; pero también *evoca* estados angustiosos, tristes, preocupantes, indignantes. De tal manera, *fundamentan* tanto las emociones positivas como negativas. Los mitos guían las acciones humanas para asegurarse el control de las conductas de los individuos y se mantenga el orden social.

Todo mito tiene como función fundamental asegurar al grupo humano el control de aquello que de otro modo aparecería incontrolable, sustrayendo la realidad a la esfera inhumana para conferirle significación humana.

A continuación enumero algunas de las funciones de los mitos, y como se podrá apreciar, tienen repercusiones sociales. Sigo en este momento las afirmaciones de M. Delgado⁵²

1. Los mitos sirven para aliviar el profundo sentimiento de insuficiencia comprensiva que la inteligencia experimenta ante la Vida.
2. Se favorece la identidad entre el grupo y los miembros a través de los símbolos de los rituales.
3. Sirven para sustentar y alimentar la sensación de un contacto experiencial con los dioses y semidioses y con los héroes que le dan cohesión a su comunidad.
4. Permite construir y estructurar un sistema de categorías apto para ordenar coherentemente el universo fenoménico y para codificar los comportamientos individuales y sociales dentro de un marco funcional específico, indispensables para la supervivencia de personas y grupos.
5. A través de los relatos, poderse comprender como parte de un todo, comprender la existencia y manifestarla dentro de su entorno.
6. lograr la supervivencia emocional dentro del grupo.
7. Afrontar la muerte
8. crearse certezas donde sólo parecía haber caos

Las narraciones míticas aseguran la supervivencia de las comunidades a través del cuidado, de la observancia de las conductas cotidianas de sus individuos. Sus funciones expresan con claridad el vínculo entre lo que es meramente relato y lo que es de su interés profundo; el carácter religioso.

⁵² Cf. Delgado, M. La magia (la realidad encantada), (1992), Barcelona, Montesinos, págs. 97-99 citado por Pepe Rodríguez, en Dios nació mujer, págs. 136s.

Conclusión.

El estudio del mito es muy interesante, amplio e inagotable. Son bastantes las aristas desde las cuales puede uno aproximarse para conocer de su riqueza. Un enfoque muy enriquecedor resultó el proporcionado por la teoría sociológica propuesta por Robert K. Merton que a través de su noción de función, funciones latentes y funciones manifiestas me permitió acercarme al análisis del mito desde una perspectiva bastante completa. Se han escrito innumerables estudios acerca del mito y la disparidad tanto de intenciones como de resultados hace más atractiva aún la aplicación del enfoque sociológico a un tema casi inagotable. Falta aun mucho por sistematizar y comprender. El mito no es del pasado. Bastante queda por actualizar y revitalizar no sólo desde la perspectiva sociológica, sino también desde la hermenéutica y otras vías. Las posibilidades apenas se abren, espero poder ir las cubriendo y continuar ahondando en el mundo del mito.

Ahora bien, suelen equipararse las funciones del mito con las actuales funciones de la ideología. Me parece que los discursos ideológicos pueden distinguirse fundamentalmente por su carácter negativo o de violencia oculta. Creo que en su momento, dadas las condiciones sociohistóricas, era imposible dudar del mito, dado lo incipiente de la razón: a los miembros de las comunidades les era ajeno cuestionar este tipo de narraciones pues efectivamente les encontraban un sentido valioso dentro de su vida cotidiana. Sin embargo, la situación es distinta en cuanto a la ideología, los discursos fuerzan la realidad y oponerse a ellos, dar cuenta de sus contradicciones significa exponerse a sufrir violencia psicológica, verbal o física hasta el grado de ver en peligro la propia existencia. Quizá sea la resultante de la madurez de la razón que impele a detenerse a pensar los porqué y los para qué, teniendo presentes de alguna manera, ideas sobre la libertad, la dignidad y el respeto que cuando se ven trastocados o amenazados tienden a rebelarse.

Me detendré en la distinción de Merton sobre funciones manifiestas y funciones latentes. En el mito, las funciones manifiestas expresaban la pretensión de explicarse los fenómenos de la naturaleza, mientras que las funciones latentes permanecían así dadas las condiciones de la razón integrando todas las situaciones que aún no se podían explicar. Quizá no se trató de un ocultamiento deliberado para perjudicar a los miembros de la comunidad, sino del campo donde aún los pensamientos no podían penetrar. Puedo afirmar que aún faltaba bastante por madurar. En cambio, el panorama es distinto para la ideología. Las funciones manifiestas están deliberadamente construidas para serlo: hay una plena conciencia de qué es lo que se quiere dar a conocer a la mayoría y asimismo deliberadamente hay un ocultamiento de datos, conocimientos, causas o consecuencias que conforman así, el conjunto de las funciones latentes, y ocurre que con un paciente esfuerzo de la razón se puede descubrir en qué consiste tal conjunto y cuáles son las pretensiones de tal ocultamiento. En los discursos ideológicos hay un enmascaramiento consciente que al ser desvelado implica desvelar pretensiones de poder y de violencia.

La teoría de Merton permite –desde el plano sociológico- dar cuenta de la existencia e intención de ambos aspectos. Me parece interesante su aportación junto con la noción de “contexto de situación”.

CAPITULO TRES

INEFABLE, IDEOLOGÍA Y MITO

Presentación

Este capítulo aspira a ser un acercamiento reflexivo al asunto de lo inefable en su vínculo con la ideología y el mito, para lo cual retomaré algunos de los aspectos desarrollados en los módulos anteriores. Recordemos que mis intereses se centran en la comprensión de la panorámica de los problemas, con la intención de exponer parte de los resultados a los alumnos del CCH¹, dado que la mayoría de ellos se introduce en el conocimiento de un tema y necesita además cuestionar sobre él guiados por las reflexiones realizadas desde algunos pensadores para que en el camino descubran a la filosofía cercana, interesante e importante a la vida cotidiana, a su vida como humanos, esto es, como aquella a la que pueden escuchar porque tiene bastante que decirles para apoyarlos y favorecer su discernimiento en sus acciones en el mundo. En las clases señalamos² algunas de las preguntas a plantearse en cuanto a los vínculos y las diferencias de la filosofía con otras cosmovisiones (el mito, la magia, la religión, la ideología, la ciencia) e incluso repasamos la noción de *Weltanschauung*³ con la intención de vincular y enfatizar en la trascendencia de los horizontes que necesitan ser ampliados de continuo y nos exigen no conformarnos con lo que hemos logrado construir al nivel particular y al nivel humano en general.⁴

I. De la cosmovisión y el horizonte

Weltanschauung se ha traducido como cosmovisión que integra las opiniones y creencias que conforman la imagen o concepto general del mundo afirmados por una persona, dentro de una época o cultura, a partir de los cuales, interpreta su propia naturaleza y la de todo lo existente; por lo cual define sus concepciones en todos los campos de la vida: la economía, la política, la religión, la ciencia, la

¹ El Colegio de Ciencias y Humanidades es una modalidad de bachillerato dentro de nuestra Universidad, cuyas pretensiones son –desde mi experiencia docente– entre otras, formar personas reflexivas, críticas, cuyas decisiones y esfuerzos incidan favorablemente en la vida personal y social.

² Véase el apartado número 1. Planteamiento del problema del Capítulo anterior.

³ Se ha traducido el término como *visión del mundo*, por ello me parece muy cercano a la definición que de horizonte hace Zubirí en su famoso artículo que sobre el tema se publicó en Revista de Occidente, año 1933.

⁴ Señalé la relevancia de la definición etimológica de horizonte y de utilizarla para ir más allá de ella desde sí misma, en el apartado 5 “Del horizonte” en el primer capítulo “¿Es necesaria la hermenéutica y más aún, una hermenéutica analógica? Con la finalidad expresa de destacar la importancia del ejercicio hermenéutico para el ser humano en general, no sólo para el versado como aquel que intenta la comprensión de la realidad leída como un texto, siguiendo algunas de las consideraciones realizadas al respecto por parte de Ricoeur en *Del texto a la acción*.

moral y la filosofía. Profundizo ahora, reconociendo que estos elementos tratan de integrarse desde la traducción de la expresión introducida por Dilthey en su obra *Introducción a las Ciencias de la Cultura de 1914*. Y como sostuve en Capítulo 1 del presente trabajo, se vincula con el vitalismo, pues en su obra, el filósofo Dilthey sostenía que la experiencia vital (intelectual, emocional, moral) en el conjunto de principios de la sociedad y de la cultura en la que se había formado. Continúa Dilthey afirmando que las relaciones, sensaciones y emociones producidas por la experiencia peculiar del mundo en el seno de un ambiente determinado contribuirían a conformar una cosmovisión individual, debido a que ellas se constituyen ya como una interpretación ante lo que ocurre: en nuestro acercamiento Al mundo jamás partimos de cero, bien podría hablarse de pre-interpretación necesaria y presente a todo acto de acercamiento al mundo. De tal manera que los productos de la cultura -en general, son expresiones de la cosmovisión que los crea. Considerarlo así, precisa de la tarea hermenéutica para recrear esas cosmovisiones si se pretende alcanzar la comprensión más cercana de lo que se lee e interpreta. Esto es, según parece, reconocer la necesidad de la cosmovisión del texto (en su sentido amplio, cualquier situación o realidad a la cual nos aproximamos para comprenderla) y la que lleva desde sí el lector o hermeneuta, no totalmente ajena o dispar a la primera, pues precisamente “algo” los acerca. Una cosmovisión serían –entonces-principios comunes que inspirarían a la creación de teorías, modelos y a la vez, a su comprensión aún en otros tiempos o ámbitos históricos, pues gracias a ella se pueden acercar y hasta fusionar las intencionalidades de la cosmovisión <primera> con la cosmovisión que interpreta. Las cosmovisiones incluyen más que las teorías, pues se abren a aspectos humanos más allá de las teorías cuya base es una racionalidad estricta.

Desde mi punto de vista es claro que la definición etimológica enfatiza el aspecto negativo de la noción de horizonte pues se centra en el límite visual del individuo⁵ que se ciñe a las cosas familiares, como conocidas y no problemáticas, de tal manera que encoge y estrecha el entender pudiendo llegar a esclavizar si nos contentamos de la complacencia por él ofrecida (sólo si se constituye en lo acomodaticio que no permite avance en el conocimiento o genuina comprensión). Sin embargo como buenos hermenéutas, podemos reconocerlo como un momento intrínseco a la comprensión y de ahí relativizar tal visión. Es lo que ha sido denominado como ampliar o ganar horizontes, propio del aprender a ver más allá de lo conocido, lo cercano y lo que parece que nos es muy a gusto resultado de las ganancias brindadas por tales familiaridades. Cuando se rescata en la noción del horizonte la necesidad intrínseca del ir caminando con el horizonte mismo para ampliarlo se pueden ir integrando los elementos que contribuyan a una comprensión mayor, esto es, un todo más grande, más abierto, justo más comprensivo.

Así, ambos conceptos, Weltanschauung y horizonte, entiendo yo, mantienen su vigencia pues muestran el recorrido del pensamiento humano desde lo conocido

⁵ Cabe recordar que Hermes –según la tradición- es el dios de los límites por ser hijo de un dios y una mortal, es quien se ubica entre las fronteras. Sin poseer un reino propio es aquél quien tiene la posibilidad de apreciar los terrenos de lo conocido y lo desconocido, de lo divino y de lo humano, por lo cual puede transmitir los mensajes de los dioses a los mortales, esto es, interpretarlos para hacerlos accesibles. Más aún, gracias a que Hermes precede estos límites, al nivel del conocimiento conoce el límite entre el lenguaje y el ser, de manera que tiene una clara visión del horizonte de cada uno de ellos.

hasta su aproximación, llegada y apropiación de conocimientos y experiencias nuevas, así como la apertura misma a lo que aún resta por conocer, vivir y asumir.

En el presente capítulo es indispensable mantener estas consideraciones con la intención de dar cuenta cómo se hallan interrelacionadas las nociones de lo inefable y los elementos ideológicos dentro de la narración mítica. Mi interés radica en que ha de reconocerse lo ideológico como una de las posibles manifestaciones de lo inefable y a su vez, lo inefable como intrínseco a los discursos humanos, entre ellos el discurso de los mitos, aún cuando se ciña su definición al sentido etimológico, al que me he referido en el Capítulo anterior y que expondré sucintamente más adelante, tras retomar lo relativo a las funciones latente y manifiesta desde la perspectiva de R. K. Merton; y lo concerniente a la ideología según Pereyra.

II. De la ideología

En el Capítulo precedente señalé que me parece de suma importancia reconocer –en primer lugar –cierta vigencia de la ideología, como un tipo de discurso que integra elementos que parecen sumamente dispares de lo que ocurre en la interrelación individuo-sociedad; y que desde la sociología desprendida de los estudios de Robert K. Merton, centran su rendimiento en lo que él denomina funciones latentes y funciones manifiestas; para de ahí enlazar la reflexión hacia lo que en ideología tiene que ver con discursos ocultos y discursos ostensibles. Afirmo que ambos se encuentran presentes desde que el ser humano es tal y su necesidad de convivencia le lleva a hacer uso de ellos en forma más o menos explícita y, a veces deliberadamente formulados con la intención de obtener algún tipo de ventaja o beneficio.

1. Modelo de Merton para el análisis social. Importancia de las funciones

Veamos. Merton (1910-2003) define a las *funciones*⁶ *latentes* como un móvil para alcanzar algo cuando no han sido suficientes las funciones manifiestas; cohesionan a los grupos sociales (significados emotivos y cognoscitivos) que dan la pauta a las regularidades de las conductas, no reconocidas por los participantes (caracteres subjetivos), pero que sin embargo son cruciales para el respeto-cumplimiento de las normas y que justo por su carácter complican el panorama -de pretendido control- pues la gente se limita a considerar sólo las consecuencias y a formular juicios morales sobre ciertas prácticas o creencias, son ocultas y muy específicas, Implican lo velado de los discursos para que una sociedad (grupo, comunidad o entidad) continúe funcionando sin detrimento de

⁶ Merton– a lo largo de su obra: Teoría y estructura sociales, México, F:C:E:, s/a, p. 94- entiende a la función en su correlación de la función orgánica, para poder definir la función social. Tiene que ver con los fines explícitos a que tiende algo los cuales permiten la adaptación. A su vez, define función social como las consecuencias objetivas observables. Por lo tanto, su opuesto, la disfunción aminora u obstaculiza — la adaptación o ajuste de un sistema social determinado, lo que le llevó a establecer las llamadas *anomias*.

cierto equilibrio logrado por el curso propio de las *funciones manifiestas*. Y define a éstas últimas cómo aquellas que la sociedad impone y trasciende a los individuos; es lo que se transmite de maneras diversas pero abiertamente (en forma oral o escrita, formal o informalmente, normas, códigos, leyes, etc.), es decir, sus caracteres objetivos. Las *funciones manifiestas* son las funciones comprendidas y deseadas por los participantes de un sistema; mientras que las funciones latentes son lo contrario, se refieren a las *no comprendidas ni deseadas*⁷ por los mismos. Como el panorama de las prácticas sociales en los sistemas es bastante complicado, Merton se vio impelido a elaborar su Teoría de medio alcance, donde se reconoce que el análisis sociológico con sus categorías propuestas es muy restringido y sólo puede aplicarse a sectores muy concretos y muy específicos de la organización social. El problema radica en que su idea de función social halla su base en la función orgánica da cuenta de su imposibilidad para ceñir lo social a lo sistemático, como inmutable, mejor aún, como cerrado tal cual.⁸

Asimismo, en el capítulo anterior analicé estas nociones para determinar la función social del mito –entre n número de funciones y situarla como una de las más relevantes dado su vínculo con ciertos factores de la ideología, de lo cual sintetizo como sigue:

2. Sentido epistemológico y sentido sociológico de la ideología según Carlos Pereyra

Podemos distinguir en el vocablo “ideología” dos acepciones cardinales dada su polisemia: la epistemológica y la sociológica, siguiendo el análisis de Carlos Pereyra al respecto.⁹ En el nivel epistemológico refiere a representaciones, ideas o creencias no justificadas en forma teórica, ni fundadas en razones suficientes sino sólo por motivos que bien podemos denominar subjetivos (intereses

⁷ Las cursivas son nuestras. Pues me permiten ir delineando el camino de la presencia de lo no presente, de lo inefable en todos los discursos, como se verá más adelante.

⁸ La teoría de Merton ha sido duramente criticada por su inflexibilidad: todo aquello que no encaja en las funciones que permiten el mantenimiento de la estructura social, es disfuncional y requiere ser eliminado o, por lo menos, controlado de alguna forma. Considero que la teoría, así concebida, no aclara como es posible la creación, la invención y la libertad, en general. Propone Merton una teoría sumamente estrecha para lo que es el ser humano, así como las relaciones sociales tal y como las vivimos cotidianamente. Por ello, yo señalé, por otros motivos, en el Capítulo I, la necesidad de la idea de lo caórdico. Dicha acepción trata de integrar la variedad y vastedad de experiencias propias de lo humano: lo que se escapa al control y lo que es controlable. En ese momento lo empleé para referirme a lo que no se restringe a lo unívoco, ni se pierde en la confusión de lo ambiguo y equívoco, para afirmar que efectivamente es necesaria la hermenéutica analógica, en los términos desarrollados por Beuchot, dentro de los límites pertinentes a este trabajo. El término lo empleaba frecuentemente el Dr. Isauro Blanco, dentro de sus investigaciones y conferencias (ofrecidas en varias ocasiones a la Comunidad hispanoamericana, en los años 90's) aplicadas a la Pedagogía y la Psicología Infantil Tengo entendido que el Dr. Isauro ya integra el concepto en una publicación intitulada *Del hombre caótico al hombre caórdico*, Editorial Alba -Ediciones San Pablo. Y que publica junto con el Lic. Gerardo Canseco, pero no he podido tener acceso a la obra como tal, por lo cual me es imposible precisar las especificaciones del término en dicho documento.

⁹ Cf. Pereyra, Carlos. “*Ideología y ciencia*”, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, (s/f), 11pp. Artículo reproducido en *Antología de Estética 1*, elaborada por Víctor M. Sandoval González y Javier Torres para el CCH Naucalpan, octubre de 1989, 340 pp.

económicos, políticos, de clase, nacionales, raciales, etc.); mientras que en el ámbito sociológico remite a la articulación entre discurso teórico y proceso real por un lado, y por otro a los emisores y receptores de ese discurso, en virtud de su pertinencia respecto de las aspiraciones, objetivos, ideales, requerimientos, etc.. Gracias a esta diferenciación podemos dar cuenta de dos situaciones: sólo desde el primer nivel –conforme a los lineamientos marxistas, y epistemológicamente, la ideología es un tipo especial de falsa conciencia, donde se aquilata la falsedad por causa de las relaciones sociales, y desde el segundo nivel, sociológicamente se aprecia por el grado de asimilación a la experiencia vivida, pues su referente lo encuentra en las aspiraciones o propósitos de lo miembros sociales y del proceso real como social. En este segundo plano, no se pretende explicar ni verificar región alguna de la realidad. Sólo se aspira a “guiar el comportamiento de los agentes históricos en virtud de la posición que ocupan en el sistema social” en relación a conceptos de dominación¹⁰ con la cual tales agentes se forjan una comprensión ilusoria de la realidad, que nada tiene que ver con el conocimiento *strictu sensu*.

Me parece pertinente la distinción realizada por Pereyra dado que ubica a la ideología en una dimensión más clara y justa en general; son los que resultan útiles para los fines de este trabajo.

Cabe señalar que las funciones manifiestas son reconocidas en forma más o menos clara por todos los miembros de un grupo social, una comunidad o el conjunto de individuos que se hallan cohesionados por ellas. Es lo que más o menos corresponde –desde el ámbito de las ideologías- a los discursos explícitos a las aspiraciones, ideales, metas u objetivos que todos comparten y están de acuerdo en que deben ser cumplidos para beneficio y/o mantenimiento de la comunidad, sector o grupo social.

Mientras que las funciones latentes son aquellas que por alguna razón, se mantienen encubiertas –deliberadamente o no- por todos los sectores sociales. Por ejemplo, los campesinos, los obreros, los estudiantes, etc. no declaran todas sus creencias acerca del mundo y de la vida, pero ellas les permiten desenvolverse cotidianamente, les permiten mantener y esforzarse por sus metas, rechazar actitudes, defender sus ideales, entre otros. De igual manera ocurre con los políticos, los gobernantes, y cada grupo –más o menos identificable dentro del conglomerado social. No necesariamente se trata de funciones homogéneas (si así fuera el caso, no habrá lugar para las disfunciones o anomias), pero si de elementos que en términos generales se comparten y posibilitan el funcionamiento social cotidiano.

Por otro lado, desde la postura de la ideología, se distingue más clara y tajantemente la existencia de grupos con funciones o roles específicos. Desde el discurso ideológico se habla de grupos dominados y grupos dominantes. A los que señalé en primer lugar en las funciones latentes, correspondería el conjunto de sujetos dominados (y como tales tratados como objetos); que –por falta de reflexión, por ignorancia o por desinterés asumen los discursos de los dominadores. Éstos últimos generalmente detentan el poder material e intelectual y configuran discursos que –velando por distintos motivos sus intereses,

¹⁰ Cf. Sandoval González y Torres Javier, Op. Cit., p. 33ss.

aspiraciones e ideales- ofrecen a los dominados y los hacen aparecer como si fuesen de todos. Lo que ocurre con las televisoras y, en general con los medios de comunicación, es un buen ejemplo de ello.

Puntualicé tales elementos desde una panorámica para concluir que los componentes ideológicos en los mitos se presentan con múltiples caras. Lo anterior me permitió establecer que sus múltiples maneras ponen en evidencia algunas de las finalidades sociales del mito¹¹, las cuales como funciones ideológicas coadyuvan en el sostenimiento del ser humano en el mundo, frente a la vida, cual sea como se aparezca, afronte o asuma; para sobrevivir frente a obstáculos o vivir frente a oportunidades.¹²

En la última parte del capítulo, desarrollo mis consideraciones en torno a los aspectos ya indicados de las ideologías y su vínculo con lo inefable en el mito.

3. El mito y sus funciones

Continúo en este capítulo, con una breve definición y descripción acerca del mito los cuales desarrollé tendiente a destacar de ellas sus funciones sociales. Así, desde su etimología, *mythos* significa <relato>, narración. No es teórico, es, un conjunto de representaciones colectivas que estructuradas en forma de relato, explican fenómenos naturales o humanos, manifiestan los orígenes de cuanto se conoce y son como una “conciencia” que el hombre acepta para explicarse cuál es su lugar en el universo, su relación con la naturaleza y con quienes le rodean.¹³

El mito se trasciende como mero relato de los orígenes sobre dioses o fenómenos naturales y se ofrece como una serie de normas que inciden en la acción en muchos aspectos de la vida en sociedad, confiriéndoles su sentido. Los mitos sancionan o premian la obediencia o desobediencia humana. De alguna manera, garantizan la estabilidad de la realidad existente y fundamenta tanto las emociones positivas como las negativas. Esto es, al tratar de integrar todo cuanto cree conocer de los seres humanos, que tales relatos justifican el orden social vigente, las estructuras establecidas y hasta las formas ser y sentirse en la colectividad, por ejemplo al dictar cómo afrontar la muerte, la guerra, y el profundo

¹¹ Dos de las funciones propias del mito que aparecen también en la ideología son: favorecer la identidad entre el grupo y los miembros a través de los símbolos de los rituales y, construir y estructurar un sistema de categorías apto para ordenar coherentemente el universo fenoménico y para codificar los comportamientos individuales y sociales dentro de un marco funcional específico, indispensables para la supervivencia de personas y grupos. Cf. Delgado, M. *La magia (la realidad encantada)*, Barcelona, Montesinos, 1992, págs. 97ss

¹² Señalo esto porque desde mi experiencia docente una gran mayoría de jóvenes entre 16 y 19 años aproximadamente, identifican únicamente los aspectos <negativos> de algunas ideologías e incluso, comparten una concepción de la vida bastante deplorable en el sentido de conformismo hacia las instituciones, como la familia y la religión. Miradas con detenimiento, las ideologías no siempre alienan, algunas pueden aprovecharse como trampolín para nuevas teorías, argumentos y acciones.

¹³ Cf. Delgado, M. *La magia (la realidad encantada)*, Barcelona, Editorial Montesinos, 1992, págs. 97-99; citado por Rodríguez, Pepe. *Dios nació mujer*, pág. 136s, Barcelona, Ediciones B, 1999, 340 pp. Así lo mencioné en las últimas reflexiones sobre el mito y la ideología en el capítulo anterior.

sentimiento de insuficiencia comprensiva que la inteligencia experimenta ante la Vida, entre otros. Podríamos reconocer como elemento positivo, el que favorece la identidad y el sentido de pertenencia de los miembros con el grupo, a través de los símbolos de los rituales, que como ya he mencionado puede encontrarse también presente en las ideologías quizá como una especie de herencia del mito. Herencia en el sentido de los elementos que cohesionan, mas no por sus tendencias a la alienación.

A continuación, expongo mis reflexiones acerca de lo inefable para posteriormente vincularlo y destacar como aparece en los aspectos ideologizantes del mito, no en un sentido peyorativo, sino constituyéndolo desde dentro. Aclaro que mi investigación bibliográfica en torno a lo inefable como tal, rindió muy pocos frutos, pues aparece en su mayoría -como si fuera lo único- estrechamente relacionado con lo místico y, dentro del pensamiento oriental a través de lo cifrado en cuentos, sentencias de antigua o milenaria sabiduría y no en el sentido de la llamada "filosofía de Occidente" estudiado por la recta razón. Así, en lo tocante a este apartado, me detendré en algunos de los señalamientos hechos por el maestro Ernesto de Icaza en diálogos con sus alumnos. Previamente expongo las ideas referentes –en forma sucinta- a lo inefable entendido en su definición etimológica, varios de sus sinónimos, así como algunas referencias por su sinonimia con la mística.

III. De lo inefable

Etimológicamente proviene del latín *ineffabilis* (de *in-ex-fa-bilis*)¹⁴ y sugiere aquello que no se puede decir (*fari: hablar*) o que no se puede expresar, en el sentido de la negación de la capacidad de, de la negación del ser capaz del decir. Por ello, se convirtió en una noción apropiada para el decir solemne y religioso. Me parece, que tal definición nos permite dar cuenta del vinculo original con el habla, que en el ámbito filosófico comprende un vasto problema. Se reconocen como sinónimos de lo inefable: genial, maravilloso, sublime, único, impronunciable, indecible e inenarrable. Por supuesto, se trata de lo inexpresable y de lo innombrable De los cual, podemos concluir que –por ejemplo, tanto una obra de la naturaleza como lo es una montaña (pensemos en el Kilimanjaro, el Popocatépetl o en la Peña de Bernal)¹⁵ a lo que con cierta seguridad calificamos como sublime, como un producto artístico estéticamente adjetivado de maravilloso (v.g. las obras *Las dos Fridas* o *Árbol de la esperanza*, *Mantente firme*, de Frida

¹⁴ Cf. Menoyo Bárcena, Pedro. Definición de inefable en *Diccionario de Etimologías de Chile* en etimologiasdechile.net

¹⁵ Kilimanjaro o Uhuru, montaña más elevada de África situada al noreste de Tanzania, cerca de la frontera con Kenia.

Popocatépetl (del náhuatl, 'montaña humeante'), según volcán o montaña más alta de México, ubicada en el centro meridional de México, en los estados de México, Morelos y Puebla.

El monolito, conocido como la Peña de Bernal está considerado el tercero más grande en el mundo. La palabra Bernal es de origen árabe y los españoles la usaban para denominar algún peñasco grande y alargado que se encontraba aislado ya fuera en un llano o en el mar. Así mismo, en lenguaje otomí: Ma'hando, en chichimeca: De'hendo, tiene el mismo significado: "En medio de dos". Fuente: Cháirez, Arturo. Guía México desconocido, no. 69, Querétaro, mayo, 2001.

Kahlo¹⁶) y lleno de simbolismo, es inefable conforme a la definición citada, junto con todo el vasto mundo artístico.

De lo inefable, podemos preguntar ¿Cuál es la posibilidad del habla? ¿Cuánto puede expresarse del mundo? ¿Cómo es que se presenta y reconoce lo que no se puede expresar o decir a través de ella? ¿Se refiere lo inefable a la incapacidad de decir algo como un impedimento desde sí mismo –ausencia de facultad, o externo a él, en el entendido de estar coaccionado, dominado y por ello no poder decirlo? La hermenéutica, la filosofía del lenguaje y otras disciplinas dentro del ámbito filosófico han abordado preguntas semejantes sobre la inefabilidad. Me interesa centrarme en la interrogante ¿Qué es lo inefable? para que con algunas respuestas ofrecidas por los filósofos, pueda establecer cómo se presenta lo inefable en el mito, a través de sus caracteres ideológicos.

Siguiendo las reflexiones del Maestro Ernesto De Icaza¹⁷ se habla de lo inefable como estrechamente vinculado a lo –en primera instancia- sagrado; de ahí, también lo misterioso, lo simbólico y como tal sólo está indicado, insinuado, sugerido o señalado “a través de” ... otro, manifiesto o claro, que le sirve de pretexto, medio, máscara o velo, según la tradición filosófica a que nos aboquemos. De ahí que afirme la tesis <todo es inefable>. Entiendo yo que sugiere un ámbito donde siempre queda algo por decir, y no es precisamente lo de menor relevancia o lo que ya no pudiera parecer importante. Justo es al contrario, lo que –en sentido afirmativo- se sustrae a la palabra y ésta sólo puede referirse a él por rodeos o aproximaciones, sin dar con él explícitamente. Es lo inefable –desde mi juicio- aquello que escapa pero –algo así como que intuimos que de alguna forma está presente; es decir, aludiendo a él por vía negativa: lo que no está en la palabra racional, lo que se manifiesta de “otras” maneras: como un presentir lo ausente presente o lo presente ausente. Son estas maneras las que en la tradición de la llamada filosofía occidental no son reconocidas y aceptadas como explícitas y fundamentadas a la luz de la razón; pero ello no equivale a que lo inefable sea tal cual lo opuesto a lo que sí se puede decir, lo oscuro, confuso, lo oculto o secreto; no, parece más bien el del camino de en medio, el que esté pero no está, sólo se sugiere, por eso lo suponemos, e incluso por eso lo evocamos, pero no acertamos a ceñirlo en conceptos.

IV. Importancia de la analogía y lo inefable

Pienso que lo mejor que puede hacerse en el lenguaje para hablar de lo inefable es andar la vía de la analogía, explorándola y desarrollándola con sumo cuidado para no hacer suposiciones o tratar de obtener conclusiones apresuradas, esto es, juicios que atenten contra su peculiaridad. Sólo por analogía se ha hablado de lo misterioso, de lo sublime, de lo maravilloso. A través de la analogía se ha

¹⁶ Óleo sobre tela, 67” x 67”, 1939, Museo de Arte Moderno de México; Óleo sobre masonite, 55.9 x 40.6 cm., 1946, Colección de Daniel Fillipacchi, Paris, Francia., respectivamente.

¹⁷ El Maestro Ernesto De Icaza Villalpando es profesor interino en la FES Acatlán en las asignaturas Retórica y Poética, Filosofía medieval, Seminario de preespecialización en Teorías Filosóficas. Ha publicado diversos artículos acerca de la Filosofía de la Cultura, hermenéutica y Filosofía del Lenguaje. Sus intereses de investigación se enfocan a lo inefable, lo simbólico, y la poesía entre otros.

aludido a lo sagrado, a Dios o –en general, a lo supremo.¹⁸ ¿Cuánto puede decirse sobre Dios, algo o todo? ¿Cuánto puede decirse sobre el mundo, sólo aproximaciones o se le puede abarcar todo? Más aún, ¿Cómo puede hablarse de él? ¿En forma directa o a través de circunloquios?

Pensemos en Parménides: lo que se puede decir tiene relación con la vía del Ser, con la Verdad, con la Razón y –por ente- con la Palabra, por eso se puede conocer. Su opuesto es el no-ser, lo que no se puede conocer, pues no se puede ni decir y es como tal lo contrario al Ser, tiene relación con la vía del no ser, puede referirse necesitando al ser pues es lo oculto, aunque en sentido estricto, ni siquiera se puede mencionar con propiedad. Lo inefable –si algún espacio necesitamos conferirle- es el de “en medio”, no el de los extremos que hemos señalado; podemos pensarlo como lo sugerido y a la vez no del todo mostrado; esto es, como un intermedio, el ser no siendo, el no ser siendo, el resultante de la presencia mediada de la luz y la oscuridad, el claroscuro, la posibilidad y la producción de la sombra¹⁹.

En el lenguaje tiene que ver con los signos encriptados, lo que se refiere –según le entiendo- a que aún cuando de *desencripten*, y se de con ellos, mantendrán su inefabilidad, mantendrán su apertura y no agotamiento de lo que puede decirse de ellos. Siempre habrá aspectos por descifrar, no sabemos cuántos ni su profundidad. Recordemos el diagrama que señalé en el Capítulo 1 sobre este punto, pues posibilita la integración incluso, con el trabajo que permite realizar la analogía.²⁰

Considero que este diagrama sintetiza algo de nuestro conocimiento del mundo. Se trata de un aproximarse, ya que reconocemos que tal conocimiento se va acrecentando en nuestro caminar y se va ampliando a la par que exige una profundización que jamás se termina. Sintetiza pues, la profunda riqueza del horizonte, que incluso, me parece, bien puede denominarse “horizonte analógico”²¹ Mientras más conocemos, nos damos cuenta lo vastedad que nos

¹⁸ Domingo Cia Lamana afirma que la religión entendida como lenguaje. es un balbuceo humano que siempre está refiriendo a lo inefable. Lamana es Doctor en filosofía (1996) por la Universidad de Barcelona. Es Coordinador del Master en Ciencias de la Religión y profesor en el mismo del curso “Historia de las Religiones” en la Facultad de Teología de la Universidad Ramón Llull de Barcelona. Uno de sus cursos se titula “La Religión como experiencia narrada (1998-1999). Por su parte, Ernesto de Icaza sostiene que- tras sus investigaciones- encuentra que los muchos de los filósofos actuales son teólogos y coinciden en afirmar que Dios es lo inefable, de manera que sólo se puede hablar de Él por analogía. La analogía misma es el lenguaje de la teología, como también ya había mencionado Mauricio Beuchot en sus estudios acerca de este tópico. Cfr. Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, Edit. Herder, México, 2004, 191 pp.

¹⁹ Resulta interesante apreciar como se define sombra. Rodeando lo que trata de esclarecer o retener lo que se supone que es: 1.- “Oscuridad, falta de luz, más o menos completa. || 2. Proyección oscura que un cuerpo lanza en el espacio en dirección opuesta a aquella por donde viene la luz. || 3. Imagen oscura que sobre una superficie cualquiera proyecta un cuerpo opaco, interceptando los rayos directos de la luz” Microsoft® Encarta® 2007. © 1993-2006 Microsoft Corporation.

²⁰ Cfr. p. 17 Cap. Uno del presente trabajo de Tesis.

²¹ Mauricio Beuchot a lo largo de sus escritos habla de lenguaje analógico y hermenéutica analógica. Desarrolla ideas acerca del contexto para vincularlas con las de horizonte. Desde mi punto de vista, la noción de horizonte analógico contribuye a precisar la importancia de la vía

falta por conocer; y cuando se va dando la especialización, ésta tampoco se agota. Ambos se nos muestran en su inmensidad, en su inconmensurabilidad.

Me parece de suma importancia cómo elementos de lo inefable y la analogía se hallan estrechamente emparentados con la posición que dentro de los discursos de todo tipo: (las explicaciones, las ideologías, las teorías científicas, religiosas y aún en el mismo ámbito de lo cotidiano) es necesario afrontar. Ante lo inefable se hace patente la necesidad de la analogía como esa vía de la medida, la vía de en medio o del equilibrio ante los extremos que pueden apreciarse con cierta claridad en el medio del lenguaje. Aquí –sólo mencionaré– que es crucial la noción de “sutileza” a la que Mauricio Beuchot dedica cierto espacio en su obra, basándose, tengo entendido, en un tipo de lectura realizada sobre Aristóteles²².

Por otra parte, en la misma línea de esta inefabilidad, señala Heidegger –sigo de nuevo a De Icaza– que es lo sustraído al habla, y de ahí, Gadamer lo expresa como *lo no dicho*, o *lo no dicho todavía*. Lo anterior precisa de no ser entendido como una expresión vital del sujeto²³, sino como desvinculado de aquel que lo profiere; es independiente de quien lo ha dicho. Esto es, creo yo, porque no es en el sentido de un individuo a quien por incapacidad intelectual (falta de vocabulario personal, v.g.) ni por incapacidad lingüística se le escape expresar algo de cierto ámbito o de cierta situación, sino que está más allá de su particularidad como siendo lo peculiar del mundo o de la realidad misma. Claro que entendemos que se nos sustrae o que no lo hemos dicho –por la analogía de nuestro ser, limitado, finito y situados en un punto específico dentro de un todo. De hecho, es nuestra continua referencia. Nos damos cuenta de lo inefable –entiendo– por la presencia de la ambigüedad, por la imposibilidad de la univocidad y la insatisfacción ante la equivocidad.

Considero relevante citar directamente a Gadamer quien en su ensayo sobre Europa y la “oikoumene” (1933)²⁴ lo define –en primera instancia como sigue:

<no me refiero a una “qualitas oculta”, a un don, sino a un fundamento del hablar mismo, que soporta todo hablar y que al parecer constituye un algo común en todo posible paso hacia el lenguaje. Aquí es donde me parece que presiento una “terra ferma”, donde uno cuenta con un fundamento sólido.>²⁵

Es de llamar la atención la frase empleada *me parece que presiento* pues con toda su carga individual (o ¿subjetiva?) se ve lanzado ineludiblemente a

intermedia propia de la analogía, en su consideración y reconocimiento de las limitaciones de lo unívoco y los conflictos a que accede lo equívoco. Incluso integra la apertura del símbolo, en el que ya no abundaré –por falta de espacio, en el presente escrito, pero del cual traté en un apartado del Capítulo 1. También cf. Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, México, Editorial Herder, 2004, 191 pp..

²² En el presente Capítulo sólo quiero dejar manifiesto como se entrelazan las nociones. Me referí a la idea de sutileza en el primer Capítulo del este trabajo, tratando de enfocar la atención sobre algunos de los elementos a los que acude la analogía para posibilitarse.

²³ Tanto la complejidad como la oscuridad del asunto, no me han permitido expresarlo en forma más clara y sin caer en una especie de círculo vicioso y no virtuoso. Quizá hasta puedo decir con Protágoras que me es difícil hablar debido (incluso) a la brevedad de la vida humana

²⁴ Aparece en su obra *El giro lingüístico*, Editorial Cátedra, (s/p)

²⁵ Gadamer, Hans-Georg. Op. Cit. pág. 219

reconocer **algo** más allá de sí, ese fundamento (¿objetivo?) que soporta la lingüística humana, aunque hasta aquí no acierte a definirlo como inefable.

Continua Gadamer: <Nuestro pensar humano está elaborando por todas partes símbolos y sabe articularse también por medio del lenguaje de las palabras> si bien en sentidos metafóricos; de ahí que cite “la bella e incisiva metáfora” de Kommerell: *el lenguaje es el repicar del silencio*. Puedo preguntar incisivamente a la vez, ¿cómo es que el silencio repica a través del lenguaje y qué repica si el habla es sumamente limitada? Quizá el habla reconoce que es el silencio el que repica dado que no lo puede atrapar. El *logos* no se constriñe a la palabra, por más que está última intente dejarlo fluir. Cuando se acude a las analogías se muestra un buen intento de ello y sin embargo nos exponemos a la limitante de que no siempre comprendemos su sentido. Atender al sentido ofrecido por las analogías me parece que es como tratar de percibir la riqueza de la luminosidad de un rayo estando atentos en cuanto se presente.

Agrega Gadamer que

“El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es (...) que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir.”²⁶

Desde mi punto de vista este bien puede ser el inicio del problema, cuando al emitir una frase o tratar de mantener una conversación a lo mejor ni siquiera tenemos claro para nosotros lo que pretender darle comunicarle al otro, este es como un aspecto de la sustracción de la palabra. En otro lado encontramos el cómo se lo ofrecemos al otro, a la par de cómo lo comprende el interlocutor y todo ello en forma concomitante. La búsqueda de los interlocutores en una conversación es la búsqueda de la palabra compartida y, no sólo ello, hasta de la disposición (incluye la escucha, la paciencia, la sensibilidad, la empatía), reiterada de las partes que intervienen en ella. “Hablar es un hablar conjunto, y esto crea algo común”²⁷ Por eso tanto llevar la conversación como pretender alcanzar la comprensión es un arte.²⁸

Afirma Gadamer:

“todo el mundo sabe lo que significa decir en el momento inoportuno la palabra inoportuna. Se sabe también lo que puede significar dar en el momento justo con la palabra justa, aportando con ello, quizás una indicación en la que uno mismo no había pensado ni podía haber pensado”

Me parece que en esta cita se deja entrever en ese desarrollo de la conversación el aparecerse y el sustraerse de lo inefable pues hasta nos sorprendemos cuando afirmamos algo y era la palabra esperada que lleva a una respuesta hablada o a una acción mucho mejor de lo que habíamos planeado y que hace que una conversación termine en buena lid²⁹.

²⁶ Op. Cit., p. 227

²⁷ Ibidem, p. 232

²⁸ Ibid. p. 227

²⁹ Ib. p'233

Termina Gadamer su artículo indicando –entre otros aspectos- **lo inefable**. Reitera la necesidad de la comunidad ||unidad común|| para hacer viable la conversación y sostiene –con una brillantez maravillosa lo que ocurre:

“La proposición que diga completamente lo que uno quiere decir no existe. Siempre queda algo no dicho por detrás o dentro, sea que se oculta, sea que no ha salido como debiera.”³⁰

La aclaración que sigue a esta sentencia ya no me parece tan grandiosa, sin embargo nos alienta a mantener la confianza en la honestidad, en la pureza y hasta en lo fructífero de nuestros diálogos:

“Esto no significa desde luego que resulte necesario sospechar de todo lo dicho o escrito para empezar a hacer averiguaciones, tal como hace la psicología profunda o la crítica de las ideologías que sirven para sustraerse de la propia exigencia de lo dicho.”³¹

Considero tal aclaración como una advertencia muy pertinente si la finalidad es contribuir al desarrollo natural y sincero de la conversación. Hacer hermenéutica (y más aún, hermenéutica analógica) no implicaría, entonces, caer en posturas extremas. Muchos aspectos de la vida cotidiana necesitan ser vividos sin esta interpretación, necesitan tan sólo vivirse y disfrutarse, o incluso sufrirse en cuanto ocurren. Coincido con Nicholas Rescher³² que sólo en “ciertos momentos reflexivos” puede detenerse el ser humano a discurrir y quizás sí, efectivamente, sean cruciales para decidir e ir definiendo nuestra existencia y nuestra naturaleza humana, pero en otros (ojalá sean los menos) es preciso ordenar, acatar o resolver con prontitud. Darnos cuenta de la presencia de lo que se nos sustrae confiere un sentido peculiar a nuestro andar en el mundo pero no nos exime de asumir la cotidianidad.

Diferente del ámbito lingüístico, se señala lo inefable como parte de nuestra constitución humana misma: como la insatisfacción ante lo finito, como la búsqueda incesante de algo más de lo que nos rodea o de lo que se ha explicado en cualquier campo de conocimiento; y encontrando en las religiones, en la mística y aún en la tradición del pensamiento oriental³³, un mejor vínculo con la

³⁰ Ib. p. 237

³¹ Ib. p. 237

³² Cfr, Rescher, Nicholas. *Las tareas de la filosofía*, artículo publicado en la Revista Enlaces, tomado del original de Rescher, Nicholas, *La lucha de los sistemas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995, págs. 31-36

³³ Cfr. Anexo dos. Anthony de Mello, s.j. aún formado en la tradición religiosa jesuita, rescata a lo largo de sus obras, breves historias, narraciones y cuentos de diversas culturas donde se presenta una visión distinta de la religión, de la espiritualidad, de las ideas de Dios, de la manera de aproximarse a él y conocerlo, al integrar la danza, la mirada, el gesto, el silencio, el ruido, la oración e incluso el amor confiriéndoles una apertura interesante pues en todos ellos lo que está intentando escaparse y atraparse en –desde mi particular reflexión- lo inefable. Pero no en cuanto a que todo se reduzca a distintos nombres de lo mismo, sino en el siguiente sentido: lo inefable de Dios, lo inefables de la religión, lo inefable de la oración, así como *lo inefable o lo no dicho*, lo que se sustrae de la danza misma o de la mirada que en su ser sublime, se sustrae de las palabras como un no querer recorrer caminos conocidos, pues ya han sido trivializados, gastados. En otros ámbitos también han sido referidos como “sobreentendimientos” dada su inexpresibilidad. Por otro lado este sacerdote jesuita fue duramente criticado porque en sus últimas publicaciones era evidente su “alejamiento” de las enseñanzas de la religión católica. Sintetizo lo que afirma el

noción de Necesario, Infinito, Absoluto, Iluminación, Espiritualidad, entre otros. Reconozco que los dos últimos términos no son aceptados por la tradición del pensamiento racional de Occidente.

Cité un cuento hasídico³⁴ que aparece en una de las obras de Anthony de Mello³⁵: y que ahora puede servirnos tanto para poner de manifiesto dos aspectos: lo inefable recogido de alguna forma por la experiencia de Oriente, y lo inefable recogido dentro de la riqueza de la historia misma y en general, en todas sus narraciones³⁶.

Termino este apartado con una cuantas preguntas alrededor de la historia anterior: ¿Pueden considerarse como símbolos dentro del cuento, la ciudad rusa, la figura de los judíos y la figura del rabino que se comporta de manera inusual para lo establecido, la mirada, la melodía, el canto y la danza? ¿Qué podemos obtener tras la reflexión de esta historia? Incluso, ¿Se dirige a la reflexión o más bien apela a un tipo de vivencia?

Por último, quiero enfatizar que lo inefable, también tiene que ver que la realidad o lo que existe nunca se puede comprender del todo; (y que ya había apuntado Gadamer) el lenguaje es rebasado por la interacción entre lo dicho y lo no dicho; queda –en lo que se hace patente una continua intención –e incluso, un <extraño> impulso de que aún falta más por sumergirse en algo por parte del que habla. Siempre queda algo por decir y que por algún motivo racional y no tan racional escapa: por falta de comprensión, por limitación de términos, por limitación de significaciones y/o limitación de referentes, por tiempo, por espacio, en síntesis, por nuestra propia finitud. Así, se mantiene como misteriosa la relación entre la realidad y el lenguaje, entre el pensamiento y el habla. Permanece como en el pensar griego, velado.

Toda una vida no basta para ser vivida.

cardenal Ratzinger en la NOTIFICACIÓN SOBRE LOS ESCRITOS DEL P. ANTHONY DE MELLO, SJ, dada el 24 de junio de 1998 "...a fin de *tutelar* el bien de los fieles, (se) considera obligado a declarar que las posiciones (de Anthony de Mello) entran en conflicto con la fe católica y pueden *causar grave daño*. Las cursivas son mías.

³⁴ Hasidismo (del hebreo *hasidim*, *significa* 'piadosos'), palabra que, en la antigua historia judía, remitía genéricamente al conjunto de personas piadosas. En algunos pasajes de los Libros de los Macabeos y del Talmud, este término se refiere a aquellos que se distinguían por su lealtad hacia las leyes judías y por sus actos de caridad. Estos judíos ortodoxos se unieron a las revueltas de los Macabeos como una manera de oponerse a los esfuerzos del rey Antíoco IV Epífanos de Siria por helenizarlos. En muchas ocasiones, esta oposición llegó a costarles la vida, pero no lograban hacerles transgredir las leyes judías. Son considerados como los precursores de los escribas y fariseos.

³⁵ De Mello, Anthony. La oración de la rana I, Santander, Editorial SAL TERRAE, 1988, págs 4-5.

³⁶ Véase Anexo dos de la presente Tesis.

V. De lo inefable en las ideologías y en el mito:

Comienzo retomando parte de las reflexiones indicadas por el maestro De Icaza en cuanto a que hay -dentro del tema de lo inefable- el aspecto político: En un primer sentido: parece ser que yo puedo comprender y puedo comunicar lo que con el otro comparto porque de alguna manera el otro ya lo posee. Asimismo, en el sentido inverso, puedo comprender lo que el otro transmite dado que ya se encuentra-en alguna forma, en mí. La comprensión y la comunicación no serían posibles si *algo* no nos antecediera o ese *algo* no nos trascendiera pues nos agotaríamos en la situación específica que sólo por momentos compartimos. ¿En qué radica ese algo? Conforme vimos anteriormente en Gadamer, tiene que ver con lo no dicho como soporte a lo dicho, esto significa, según lo entiendo lo que se encuentra de alguna manera oculto (aunque no del todo) soporta lo ostensible. ¿Específicamente *qué es*?

Necesitaríamos revisar algunas de las tradiciones del pensamiento para señalar cuáles han sido sus respuestas y cómo se les han ocurrido. Aquí me referiré brevemente sólo a dos, debido a que son con las cuales concuerdo y responden a los intereses de mi trabajo.

Desde la explicación mística, el soporte se encuentra en Dios. Las nociones de Verdad, Realidad, Vida, etc. se encuentran impresas en las almas –infinitas- porque previamente han sido impresas por Dios; de modo que cuando yo comunico algo a otro, no soy yo, ni es el otro como individuos finitos y temporales es realmente mi alma que le expresa a la otra alma algo, es una comunicación entre almas, entre infinitos, no un mero hablar entre finitos, personas o individuos corpóreos con pasiones, emociones o sentimientos mundanos. La base filosófica de esta teoría es, en primera instancia Platón, si lo he entendido adecuadamente; después siguiendo a los neoplatónicos³⁷, quienes afirman –entre otras ideas- que el alma individual ha tenido contacto con el principio divino, a través de la actividad mística. El contacto suscita una iluminación interior de esa alma que le hace conocer –aunque no le permite enunciar- (es decir, se le presenta como inefable) la esencia y la existencia -el ser mismo- de la realidad divina, quizá ocurre por el carácter grandioso, majestuoso o sublime de lo divino en contraste con la pequeñez, ordinariéz o inferioridad de lo humano.

Ferrater Mora señala la noción de *participación*, afirmando que “el alma *participa* de la divinidad, estableciéndose con ella una <unidad de vida>” a través del acto místico. Efectivamente en la teoría de Platón acerca del alma y el Eidos, así como en Plotino, este concepto es crucial para posibilitar la comunicación entre almas, pues han estado en contacto con lo divino y para explicar cómo es que se presenta ese fondo o ese algo no enunciable. Es entonces ese algo la esencia y la existencia de la divinidad que no sólo se da en ella, sino que es –también por participación (de menor grado) que se da en las almas y en el mundo; por ello, entiendo que es que siempre nos queda la sensación de que faltó algo por decir, de que no agotamos hasta lo más radical una situación, o no arribamos al conocimiento más profundo. Esta explicación desde la mística me parece que centra lo ocurre en la realidad y en la inefabilidad.

³⁷ Cf. Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, vol. 3, Artículo *Mística*.

Ya lo habíamos insinuado al referir cómo ocurre la experiencia de lo Infinito por nuestra finitud: la insatisfacción ante la realidad, ante lo que vivimos, ante lo que somos sólo es posible porque ya se conoció o vivenció la satisfacción. Me parece que toda insatisfacción implica un recuerdo de que es posible la satisfacción, esto es, donde el alma ya sabe que la puede encontrar, pero lamentablemente no corresponde a este mundo y ni siquiera puede enunciarse a sí misma en donde la halla. Lo Infinito entendido como uno de los diversos nombres de Dios, o de lo Absoluto, por ello la finitud humana anhela la Infinitud divina ya vivida. Al aceptar la explicación mística se hace necesaria la distinción entre inteligencia intuitiva y la inteligencia discursiva³⁸, asegura Ferrater Mora, en la línea de la mística en general, y es esta última en la que se centran las ideologías.

Ahora bien, conforme a lo que he expuesto de las nociones de la ideología se mantiene la pregunta acerca del sustento de los discursos. Dentro de ellos se enfatiza la presencia de grupos identificables de dominadores y dominados. Los primeros pueden caracterizarse como grupos pensantes y/o grupos en el poder (primordialmente integrados por estos últimos) que suelen ser minoría deliberadamente expresan ideas acerca del mundo como si fueran de la mayoría de la población y a su favor, pero también deliberadamente ocultan o encubren sus intereses de grupo y aún, los individuales, que suelen ir desde ganar más poder, mantenerlo hasta obtener credibilidad en cualquier asunto vital, por ejemplo. Son clara muestra los sectores políticos, gubernamentales, religiosos, económicos y educativos. Tratan de mantener “control” mediante el empleo de estrategias que desvíen la atención de aspectos más relevantes de la vida en general, de manera que el otro grupo, el de los dominados emplea suficiente tiempo y recursos para sobrevivir, restándole muy poco para cuestionar, para pensar y hasta descubrir y asumir que muchos de los que cree son sus intereses realmente no lo son, muchas de que considera sus aspiraciones, sus metas son las inculcadas por otros, perdiéndose (alienándose) en lo impuesto sutilmente por otros. Actualmente de las mejores vías que lo llevan a cabo se encuentra la serie de empresas dedicadas a diseñar la programación televisiva y las publicaciones de revistas encaminadas específicamente a cada sector social (niños, amas de casa, obreros, jóvenes, etc.) y todos los niveles económicos. En sentido amplio, los grupos dominados asumen los deseos, aspiraciones e ideales manifiestos y muy difícilmente encuentran los encubiertos, y la insatisfacción se mantiene porque no pueden lograr o cubrir esos ideales como se les presenta por los medios masivos. Yo observo que el problema crucial se centra en tres aspectos:

*1.- Los grupos dominados asumen como propios los que no son sus ideales (habría que abundar en cuáles pueden ser o cuáles son), pero mientras provengan de algo exterior va a presentarse la alienación. Otro aspecto, es que después de haber asumido intentan resolverlos mediante la propuesta igualmente ajena. Casi siempre tiene que ver con cosas materiales, con el estar comparando las apariencias.- el cuerpo, los bienes materiales y los logros sociales (de los cuales no hemos cuestionado si realmente queremos que sean parte de nuestras motivaciones en la vida). Pero no hay una vuelta hacia sí mismos, se suele carecer de reflexión y de tiempo para detenerse a escuchar las propias

³⁸ Definirlas precisaría de un trabajo de reflexión aparte pues no es esto el centro de mis reflexiones actuales, de modo que espero haberlas comprendido en su correcta dimensión para los fines de este trabajo.

necesidades. En este momento recuerdo aquello que suele decir que hacía Sócrates: ir al mercado y darse cuenta de ¡todo lo que ahí ofrecían! y ¿todo lo que no necesitaba!. La vertiginosidad por la posesión se vuelve enfermiza. Enrique Rojas habla de ella como uno de los principios que se evidenciaron con la moda de lo Light³⁹ (cuyo antecedente se encuentra en el Kitsch⁴⁰), junto con el Principio del materialismo y el del hedonismo, pero malentendido.

*2.- Los grupos reconocidos como dominantes no se libran de la insatisfacción. Se creen a sí mismos lo que presentan a otros como las mejores aspiraciones y los mejores ideales por los cuales han de desgarrarse la vida y cuando lo han logrado, no se diferencian de los grupos sometidos: de manera similar experimentan vacío, soledad, desasosiego y confían en que obteniendo más pueden llenar ese vacío, pero parece ser que no, de modo que en una vertiginosidad similar viven volcados hacia fuera, sin escuchar su conciencia, sus pensamientos, sin revisar sus creencias y sin percatarse que hay algo más que llama, ese algo que de alguna manera también sirve de indicador de que muchas cosas materiales no le bastan, estar viviendo hacia fuera no es la solución, porque ese algo no sólo es lingüístico, es ético, es existencia. Más aún si comprendemos que sólo somos en el lenguaje, necesitaríamos comprender y asumir que se da una dialéctica entre la lingüisticidad y lo inefable que nos definen.

*3.- Las insatisfacciones no son por los niveles materiales existentes, sino por que ésta en la raíz de lo inefable, La satisfacción material o la satisfacción de cualquier tipo en este mundo jamás se equiparará con la esencial que se halla latente en el alma. No es por pertenecer a un grupo de dominados ni por ser de los grupos que detentan el poder, todos sienten que queda un vacío aun – teniendo todo lo material, porque es un vacío de la divinidad, porque es un vacío de lo esencial que no se le puede satisfacer con cosas materiales y menos si no se le trata de escuchar, así como se manifieste, así con su misma inefabilidad.

¿Realmente es muy difícil darse cuenta de ello? ¿es porque precisa de humildad, una sincera humildad? Quizá no se acepta pues es muy fuerte el orgullo humano...

Quiero terminar señalando lo siguiente: Por una parte, los discursos ideológicos se erigen deliberadamente en niveles de lo práctico con sus funciones de protección, cohesión y sustento social. Se crean con finalidades específicas pero por algún motivo se superponen a sí mismos como si pudieran mantenerse independientemente de los seres humanos concretos, de los agentes históricos que les dan lugar. De ahí que entendamos que se hable de las Instituciones más allá de los individuos que las conforman: el Estado, el Gobierno, los partidos políticos, las religiones, la educación, etc. ¿Cómo es que ocurre así? Aún al intentar la reflexión sigue la indeterminación. Mi idea al respecto gira en torno a ese algo antes indicado, por eso nunca hay respuestas definitivas. Por otra parte, los mitos se presentan como narraciones reveladas y mantienen por ello su carácter sagrado, quizá en ello son mas modestos al no tratar de abarcarlo todo con la razón.

³⁹ Rojas, Enrique. *El hombre Light, Una vida sin valores*, Madrid, Editorial Panorama, 1998, pp. 181

⁴⁰ Cf. Moles, Abraham. *El arte de la felicidad*, s.p.i.

A manera de conclusión

Uno de los problemas en lo que he presentado, radica –precisamente- en que no todo es controlable como pretende el esquema de Merton. Al nivel humano siempre hay elementos que escapan a lo explícito, los que por alguna situación se sustraen al rigor y a la posibilidad misma de ser atrapados bajo conceptos, no sólo sociales, sino humanos. Siempre resta algo por ser dicho, por ser comprendido, incluso por ser alienado o manipulado. Y es ese algo lo que define –en su “vaguedad” y apertura al ser humano. No sólo desde los discursos sociológico (lo latente), no sólo dentro del ámbito hermenéutico (lo inefable), sino más aún, como lo que escapa al ser humano mismo (lo místico). Más radical, como lo que escapa al ser mismo y que sentencias, frases o argumentos como el de San Anselmo de Canterbury (1033-1109) y la mística en general, declaran, condensan y no agotan. Justo el *quid* de lo inefable se hace patente en su no ser asible por el lenguaje, por sus sustraerse y a la vez hacerse manifiesto, es como señalé una “dialéctica” necesaria al ser humano.

CAPITULO CUATRO

EL GRUPO FILOSÓFICO *HIPERIÓN*

Presentación

La filosofía contribuye a generar sentidos en los seres humanos por ello es relevante su estudio. El estudio y la construcción de la filosofía atraviesa por características peculiares no sólo en México, sino a lo largo de toda Latinoamérica, principalmente por sus condiciones históricas que incluyen aspectos sociopolíticos, económicos e ideológicos, más allá de los geográficos que pueden señalarse por el hecho de no pertenecer a las franjas continentales más grandes del planeta, como lo son Europa y Asia, hasta llamadas por muchos estudiosos como el continente euroasiáticoafricano. Tanto las condiciones históricas como las de pensamiento han pasado a lo largo de la existencia humana por periodos de imitación “bienintencionada” o reproducción servil vergonzosa de modelos de sociedades, culturas o países “más” adelantados, con –un supuesto- mayor progreso o de mayor experiencia, como por periodos que intentan, se esfuerzan y trabajan por la “originalidad”, la autenticidad, o bien, periodos donde se trata de ser, simplemente ser sin tomar como modelo estricto algo ajeno a sí mismo.

La intención del presente trabajo es presentar y reflexionar sobre los esfuerzos de un grupo de individuos preocupados por ese ser de México, preguntándose desde el discurrir filosófico en qué consiste ese ser, como se ha constituido, si ya se halla definido o se está construyendo, si se está configurando y cómo se contribuye a través a de ciertas acciones y reflexiones a configurarlo. Este grupo de pensadores que presento es el conocido grupo Hiperión, constituido en México poco antes de los años cincuenta en medio de peculiares circunstancias nacionales e internacionales en todos los ámbitos humanos.

Mi interés por estos pensadores derivó de la serie de lecturas recientemente realizadas sobre los integrantes del grupo y -muy personalmente – por haber escuchado la serie de programas de radio transmitidos por radio UNAM entre 1988 y 1992 aproximadamente, mientras cursaba la licenciatura de Filosofía en la entonces ENEP Acatlán, además de haber podido asistir a algunas de las conferencias impartidas por el Dr. Ricardo Guerra -junto con otros intelectuales- en la UAM Iztapalapa en una serie de reflexiones sobre la posmodernidad. Para mí, causó una grata sorpresa encontrarme con toda una serie de trabajos rigurosos realizados en México sobre filosofía en general, y sobre la problemática de lo mexicano, la mexicanidad, la Filosofía en México y *de México*, ya que en el ambiente sociocultural hay quienes frecuentemente ponen en duda la existencia de una filosofía seria, rigurosa y profunda en México producida por filósofos mexicanos y también porque la idea y la figura del intelectual se halla bastante desacreditada dados sus nexos con ciertas creencias ideológicas que lejos de

favorecer el ejercicio del pensamiento filosófico, repite discursos en pro de algunas ventajas o ganancias políticas.

Así, me pregunté ¿quiénes fueron los integrantes del grupo *Hiperión*?, ¿qué hicieron?, ¿por qué eligieron ese nombre?, ¿en qué consistieron sus trabajos teóricos?, ¿por qué se les conoció precisamente como un grupo de “existencialistas” mexicanos?, ¿qué se propusieron hacer sus integrantes al constituirse como un grupo?, ¿qué propusieron?, ¿cuáles fueron sus objetivos? ¿cuál fue su aportación a la filosofía mexicana?, y más aún, ¿puede decirse que, efectivamente, realizaron alguna aportación?, entre algunas posibles formulaciones. Motivada por cuestiones similares me di a la tarea de investigar acerca del grupo, sin embargo se ha difundido poco de ellos y en particular, en publicaciones individuales, no como grupo, donde se pueden apreciar sus esfuerzos teóricos, pero no todos ellos dedicados a lo mexicano exclusivamente y por completo, desarrollando tópicos de la filosofía en general. Recientemente se ha publicado un libro dedicado al *Hiperión* por parte de la Universidad Nacional Autónoma de México en un homenaje a sus miembros, quienes también formaron parte de ella como académicos o investigadores. Asimismo hay una publicación publicada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas y que es fruto de investigaciones más o menos recientes al respecto.

El grupo filosófico *HIPERIÓN*

1. Del nombre en general.

Dentro de la etimología *Hiperión* refiere un personaje mítico, hijo de la Tierra (*Gea*) y del Cielo (*Urano*), unión de terrenal y lo celestial; y primera pareja en el trono divino. Es por tanto, *Hiperión* uno de los titanes¹ nacido juntamente con otros 11 hermanos y que originalmente estaban encerrados en el centro de *Gea* y no se podían liberar, por lo que el más joven de los titanes, *Cronos*, se revela y mata al padre; todos habitan en el monte *Otris*, pero posteriormente son lanzados por *Zeus* a los abismos de *Tartaria* donde 300 enormes piedras aseguran que jamás podrán salir de allí. Se casó con su hermana *Teia* (una tetánida) y fueron sus hijos *Helio/Sol*, *Selene/Luna* y *Eos/Aurora*, quienes pertenecieron a una etapa pre-olímpica dentro de la mitología griega por lo que no eran muy venerados en Grecia. Sin embargo, el nombre *Hiperión* a veces era invocado para hacer firmes los juramentos. Armando Ponce señala en su artículo² que.

¹ *Titán* era un término despectivo en el momento empleado por *Urano* para llamar a sus hijos.

² Ponce, Armando. *El grupo Hiperión*, p. 1 artículo publicado en revista *Per se*, abril 06, 2007, el la página web El grupo Hiperión-Filosofía.com.mx

“*Hiperión*, en la mitología griega (preolímpica) es <el que aparece antes que el Sol>. En la literatura griega posterior es considerado a menudo el dios de la observación, y su hermana Tea, la diosa de la vista. De *hiperión*, se nos dice que fue el primero en entender –por su diligente atención y observación, el movimiento del sol, la luna y las demás estrellas, así como de las estaciones”.

Datos que no se encuentran en la mayoría de las obras que hablan de la mitología griega.

Por otra parte, cabe señalar que *Hiperión* también es muy importante desde la astronomía.³ ya que todos los satélites de los planetas al ser conocidos eran bautizados con nombres griegos.

2. Del nombre para el grupo filosófico:

En el presente apartado me interesa reflexionar brevemente una de las posibilidades por las que un grupo de pensadores se decidió a tomar el nombre de *Hiperión*. A través de lo mencionado por Ponce agregamos datos que nos permiten especular porqué los jóvenes intelectuales que conformaron el grupo, pudieron haber elegido tal nombre. Quizá de manera indirecta retomaron la idea de la diligente atención y observación en los astros, puesta por él titán y por su hermana. Desde mi consideración, se trataría de rescatar entonces, la mirada atenta, la mirada fina, sutil alerta, y, hasta podríamos decir, concienzuda: *Mirar con cuidado* lo que ocurre no sólo en las inmediaciones o no sólo en lo exterior, sino ambos, *por eso se afirma que para el Grupo en el pensamiento mexicano Hiperión representó la unión de lo particular con lo universal*. Además se sabe que el grupo tomó el nombre con la intención de alcanzar el autoconocimiento (una autognosis)⁴ no tanto de cada uno, sino –en general- de la cultura mexicana, apoyándose en los trabajos teóricos que habían leído de los pensadores europeos hasta entonces, inspirados por el maestro José Gaos⁵

³ *Hiperión* es una de las--- lunas de *Saturno* (*Cronos* para los antiguos griegos). Es un cuerpo amorfo, cavernoso y de extrañas tonalidades –rojizas- según han revelado las fotografías tomadas a poca distancia por la sonda “Cassini” y enviadas a la Tierra en 2007. Por su distancia con Saturno y también por su tamaño, *Hiperión* es la séptima luna del planeta anillado, apenas un <titanito> pues el gran satélite de Saturno es *Titán*, helado satélite, en cuyo interior –se especula- puede haberse desarrollado la vida. . Las órbitas de *Titán* e *Hiperión* muestran una curiosa característica: están en <resonancia>. Cuando *Hiperión* cubre tres vueltas alrededor de Saturno, *Titán* recorre casi exactamente cuatro. Lo que hace singular a *Hiperión* es su aspecto: visto de cerca es como una esponja en medio del espacio: su porosidad revela hasta un 40% de vacío en su interior, por lo cual, también es de baja densidad. Mide 360 kilómetros en su parte más larga y sólo 225 en la más estrecha. Con semejante forma su eje y período de rotación es variable. Su superficie está cubierta por los cráteres de los objetos que han ido chocando contra él, por lo que algunos científicos han propuesto que él mismo es sólo un fragmento de otro satélite más grande que fuera parcialmente destruido por algún impacto; además está formada por agua helada y rocas, de modo que refleja gran parte de la luz que recibe, de ahí sus tonalidades rojizas; el borde de sus cráteres donde está el hielo más puro brilla intensamente, mientras que los cráteres mismos son zonas oscuras.

⁴ Según Luis Villoro en la época del surgimiento del grupo *Hiperión* vivían en la ola de un movimiento más amplio de autoconocimiento.

⁵ José Gaos. *En torno a la filosofía mexicana*, p. 116

II. Antecedentes

1. Históricos⁶

A lo largo del siglo XIX encontramos un México convulsionado por los cambios en todos los ámbitos: político, social, económico, etc. Si bien hubo cierta inmovilidad social y política resultado de la prolongada dictadura de Porfirio Díaz que se tradujo en falta de vigor y empuje –por ejemplo- de las actividades artísticas, tras el estallido de la Revolución el 20 de noviembre de 1910 se vivió en el país una época sumamente inestable: el combate armado, la lucha entre caudillos, los militares golpistas y una gran juerga sacudía al territorio nacional. Los cambios no cesaron ni aun con los regímenes presidenciales delimitados a seis años posteriores a la Revolución Mexicana. La etapa del Presidente Lázaro Cárdenas⁷ no está exenta de ello (1934-1940): tan pronto como asumió la presidencia de la República, reorganizó el gabinete y fue eliminando los elementos no cardenistas de las legislaturas de los estados, el ejército y el partido. Además su gobierno llevó a cabo una importante reforma agraria y la nacionalización de los ferrocarriles en 1937 y la nacionalización de las propiedades de las compañías petroleras extranjeras -1938- para crear la empresa nacional Petróleos Mexicanos (PEMEX), al tiempo que él mismo creó el Partido de la Revolución Mexicana (PRM), último y definitivo antecedente del Partido Revolucionario Institucional (PRI), aspectos que se reconocieron como bastante polémicos. La educación fue otro de los aspectos polémicos del cardenismo. Durante la convención del Partido Nacional Revolucionario en la que se elaboró el Plan Sexenal –es decir todavía durante el gobierno de Abelardo Rodríguez- se estableció que en México debía de instaurarse la educación socialista. Ni Plutarco E. Calles ni Rodríguez tenían un ideario socialista para su gobierno, pero Calles pensó que este postulado educativo serviría a sus fines anticlericales para limitar el poder de la Iglesia en las escuelas privadas. Cuando Cárdenas llegó al poder buscó medidas para implantar tal *educación socialista*, aunque de ellas eliminó el carácter anticlerical. Cárdenas planteó la educación socialista como un instrumento estratégico de cambio social. Por supuesto, se usó en forma bastante ambigua el término "socialista" y ello provocó considerables conflictos al gobierno. Aunque persistió el problema ideológico, la educación llegó en el país a sectores que nunca había alcanzado pues en seis años se duplicó el número de escuelas aún considerando las áreas rurales. No sólo se propagó profusamente la ideología socialista, sino también la antiimperialista. Otro aspecto destacable es que concedió asilo a los ciudadanos españoles que huían de la Guerra Civil, como veremos más adelante.

⁶ Los datos han sido tomados básicamente de la obra *Mi México lindo*, enciclopedia coeditada por México y España, ediciones CREDIMAR, 2002 y distribuida por Ixpamex. Algunas referencias fueron confrontadas de manera verbal con profesores que imparten la asignatura de Historia de México en el CCH Naucalpan de la UNAM.

⁷ Lázaro Cárdenas Del Río (n. 21 de mayo de 1895 en Michoacán ---m.19 de octubre de 1970 en la Cd. de México) Militar de profesión participó en la Revolución bajo el mando del gral. Plutarco E. Calles defendiendo la causa constitucionalista. Gobernador de Michoacán en 1928. Una vez elegido presidente en 1934 dejó atrás el uniforme militar y gobernó como civil. Se lo recuerda como uno de los mayores estadistas mexicanos de todos los tiempos.

En general, el periodo de Lázaro Cárdenas se distinguió por los numerosos cambios acaecidos a la política y la sociedad mexicanas; fue el primer mandato que se extendió por un sexenio y contribuyó a posibilitar la transferencia del poder militar a la sociedad civil, lo que ocurrió efectivamente en el gobierno de Manuel Ávila Camacho.⁸

Los gobiernos posteriores a Cárdenas (1940, 1950, 1960) hicieron a un lado su preocupación por las clases trabajadoras, urbanas y rurales recurriendo a mecanismos de control a través de sindicatos y asociaciones agrarias. Se centraron en la capitalización, el comercio y el crecimiento de la clase media. Las <buenas costumbres> y la <moral social> marcaron la pauta de una sociedad que creía gozar de orden y progreso. El Presidente Manuel Ávila Camacho creó centros de cultura superior, impulsó la investigación y emprendió una fuerte campaña contra el analfabetismo. Por su parte, Miguel Alemán Velasco aprovechó el clima de relativa paz social para aumentar el nivel cultural del pueblo, mientras que el Presidente Adolfo Ruiz Cortines se destacó por realizar obras de beneficio colectivo, como escuelas y hospitales.

2. Culturales. La Casa de España y el Colegio de México.

Uno de los aspectos que es preciso mencionar del sexenio cardenista es la creación que hizo de la Casa de España cuya finalidad fue acoger a algunos de los exiliados españoles a raíz de la Guerra Civil española (1936-1939). Con la Guerra Civil⁹ la población más afectada fue precisamente la de más alto grado de educación y nivel de especialización laboral por apoyar a la República liberal y democrática en su afán modernizador y que tuvo necesidad de huir de España por motivos políticos, primero por consecuencia directa de la guerra y posteriormente, por las represalias terribles. La Doctora Lida habla, entonces de una pérdida de “capital humano” que fue irremediabilmente dilapidado por el franquismo. La mayoría de los adultos asilados en México poseían una educación más elevada que el promedio de los españoles y los mexicanos de su época (obreros especializados, técnicos, científicos, profesionales y artísticos), se trató así, de la llegada de los mejor capacitados de España a territorio mexicano.

⁸ Manuel Ávila Camacho (n. en Puebla 24 de abril de 1897 y m. en el estado de México, 13 de octubre de 1955) fue designado como oficial mayor de la Secretaría de Guerra y Marina al asumir la presidencia Lázaro Cárdenas. En 1937 el presidente lo nombró titular del ramo, pero renunció en 1939 para presentarse a las elecciones presidenciales, que se efectuaron en julio de 1940. Asumió la presidencia el 1º de diciembre del mismo año. Su gobierno se caracterizó por el absoluto respeto a los derechos humanos y dio paso a los presidentes de extracción civil.

⁹ En este apartado sigo el artículo sintetizado y presentado por la Doctora Lida, intitulado *La España perdida que México ganó*, (págs 1-4) donde expone –en líneas generales- el papel desempeñado por México para acoger, ubicar o apoyar a los exiliados tras la difícil situación en cayó España con la Guerra Civil. Presenta bastantes datos estadísticos para sustentar sus reflexiones y se centra únicamente en la porción (humana) que en sus propias palabras, “se desgajó del exilio a otros países de Europa y el norte de África” y que por el apoyo del gobierno mexicano se pudieron trasladar y asentar en nuestro país. Clara E. Lida es Doctora por el Colegio de México y representa una autoridad en el exilio republicano en México.

La fundación de la Casa de España en México en 1938 se debió a la intervención de dos grandes mexicanos: Alfonso Reyes y Daniel Cosío Villegas.

El asilo por el gobierno mexicano –afirma la doctora-

“ha de entenderse como un rasgo de solidaridad diplomática, política y humanitaria excepcionales en su momento, pero también como un estímulo muy calificado de estos emigrados al desarrollo material y cultural del país”¹⁰.

Actualmente, se ha confirmado que se insertaron de manera favorable en el ambiente económico, social y cultural de México.

Asevera Clara E. Lida que la intención original de la Casa de España fue ofrecer a sus miembros –en forma transitoria- un ámbito de trabajo donde continuar, con un modesto sueldo sus actividades intelectuales. Pero, tras la caída de la República, la tarea de la Casa fue doble: -gracias a sus directivos con visión- seleccionó a los refugiados más destacados y los integró a ella para que la función de la Casa se distinguiera como un pequeño y excepcional núcleo creador y emisor de alta cultura, de manera que se estrecharon lazos entre la comunidad académica, científica y artística de México y los recién llegados; se ampliaron las relaciones profesionales y se pudieron impartir cursos, conferencias, seminarios, talleres y otros en colaboración con la Universidad Nacional y otras universidades estatales, el Instituto politécnico, el de Bellas Artes, el Conservatorio Nacional, la Escuela Nacional de Antropología e Historia, el Hospital general, el instituto del Cáncer, el de Psiquiatría, el de Enfermedades Tropicales e incluso las escuelas recién creadas para niños y jóvenes exiliados, como el colegio Madrid. Por lo cual, la Casa de España no sólo sirvió de refugio y contó con actividades culturales aisladas, sino que se convirtió en un “centro de selección e irradiación de talento hacia diversas esferas de la vida cultural y científica mexicana, y facilitó a los recién llegados los primeros pasos profesionales en el nuevo país”¹¹. Muchos de los profesionistas eran figuras prestigiadas en sus respectivos campos, catedráticos y hasta rectores de universidades españolas, como:

Luis Recaséns Siches (1903-1977) especialista en Filosofía del Derecho, profesor de la Universidad de Madrid y Vicepresidente del Instituto Internacional de Filosofía del Derecho, filósofo, abogado e historiador, hijo de padres españoles, pero nacido en Guatemala. Estudió en Barcelona, Madrid, Roma y Berlín y fue catedrático de Derecho de las universidades de Santiago de Compostela, Salamanca y Valladolid. Discípulo de José Ortega y Gasset en Madrid y que tras llegar exiliado a México en 1937, fue profesor de filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Su filosofía del derecho, la desarrolló aplicando algunos de los principios esenciales del vitalismo de Ortega y Gasset una de las cabezas jóvenes mejor dotadas para la filosofía.

José Gaos, (1900-1969), discípulo de José Ortega y Gasset, rector de la Universidad de Madrid y en 1937 colaborador en la organización del Pabellón Español en la Feria de París, para el cual Picasso pintó *Guernica*

¹⁰ Lida. Op. cit. p. 2

¹¹ Lida, Clara. La España perdida que México ganó, p. 2

Enrique Díaz Canedo, (1879-1944), escritor español que destacó como poeta, crítico literario y traductor profundo conocimiento de las letras hispanoamericanas, había sido miembro de la Academia de la Lengua, director de. Nacido en Badajoz (España), fue un eminente crítico que desarrolló su actividad en los periódicos *El Globo*, *Diario Universal*, *El Sol*, y en las revistas *Índice*, *Tierra firme* y *Taller* en México. Con la llegada de la II República española fue nombrado embajador en Montevideo y Buenos Aires, pero al iniciarse la Guerra Civil regresó a España para dirigir la revista *Madrid* y colaborar con *Hora de España*. En 1937, asistió al Congreso Internacional de Escritores en Defensa de la Cultura, que se celebró en Valencia, y al año siguiente se exilió en México.

Juan de la Encina, cuyo nombre original era Ricardo Gutiérrez Abascal, crítico de arte moderno y quien había sido director del Museo de Arte Moderno en Madrid; gozaba de una buena reputación por su abundante obra, así como su constante colaboración en periódicos y revistas diversos, entre otros muchos personajes relevantes.

Podemos observar que los exiliados pasaron de una España que ya había iniciado su modernización en la industria y los servicios a un México posrevolucionario que apenas despuntaba en sus transformaciones culturales y materiales. La llegada de los exiliados con su diversidad de conocimientos y habilidades y actividades contribuyó a forjar las particularidades del naciente mundo mexicano.

La Casa de España no sólo apoyó a españoles, sino que su actividad se expandió a promesas mexicanas, como ocurrió con Leopoldo Zea, quien gracias a la intervención del doctor José Gaos pudo acceder y gozar de una de las primeras becas para dedicarse ya de lleno a la actividad filosófica para la cual mostraba bastante talento. Así lo expresa Gaos: el licenciado Daniel Cosío Villegas, entonces al frente de la Casa de España, me animaba a que le hiciera propuestas en relación con la actividad de la institución recién fundada y cuyas líneas no estaban aún plena y definitivamente trazadas y definidas. Pensando en Zea, le propuse que la Casa iniciara con él la concesión de becas que permitieran a estudiantes prometedores dedicarse exclusivamente a sus estudios bajo la dirección de uno u otro de los profesores de la institución"¹² Gaos había observado a Zea como su alumno que era, conocía de su trabajo y sabía de sus limitaciones económicas y sus necesidades, de modo que tras la intervención de Cosío Villegas por medio de la Casa, atendió la solicitud de Gaos y Zea se convirtió en discípulo de este último, ya con la exclusividad propia para cultivar su talento.

Como las funciones de la Casa de España se fueron modificando y ampliando, hacia 1940, Alfonso Reyes, -su director en ese momento- decidió cambiarle el nombre a El Colegio de México -institución académica mexicana- y para ello contó con aportaciones del Gobierno Federal, Banco de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Fondo de Cultura Económica y la misma Casa de España en México.

¹² José Gaos. Obras completas, XVII-Confesiones profesionales Aforística, p. 87

3. Filosóficos

Al nivel intelectual –aunque desde el gobierno se pretendía la educación socialista- no se habla estrictamente de una hegemonía marxista. Antonio Caso había bloqueado decididamente los intentos de Vicente Lombardo Toledano de cercar la Universidad nacional para el marxismo y Samuel Ramos escribiría *El perfil del hombre y la cultura en México*, cuya tesis en general es la oposición servil a las doctrinas extranjeras. Samuel Ramos recibió la influencia básicamente del circunstancialismo de Ortega y Gasset. El filósofo español José Gaos lo declara de la siguiente manera:

“El antecedente más cercano al par en el espacio y en el tiempo y por la materia, y por ambas razones más importante, y como tal reconocido por el propio Hiperión, es el diseño del perfil del hombre y la cultura en México hecho por Samuel Ramos en su libro de este título.”¹³

En su obra, Samuel Ramos plantea –entre otros aspectos- la existencia en nuestro país de un negativo fenómeno cultural, al que denomina europeísmo, en el que la cultura mexicana “*era ignorada, porque todo el interés y la atención estaban vueltos hacia Europa*”¹⁴ Y continúa con una afirmación contundente que es como una denuncia, señalando la existencia de su contraparte, un fenómeno ilusorio y peligroso al que llama mexicanismo, que

“animado de un resentimiento contra todo lo extranjero pretende rehacer toda nuestra vida sobre bases distintas a las que ha tenido hasta ahora, como si fuera posible en un momento anular toda nuestra historia”¹⁵

Siguiendo a Ramos, el mexicanismo intenta aislar al país para librar su originalidad de toda mezcla extraña, fundado en la creencia de un México que ya existe con su fisonomía nacional definida y al que sólo es preciso sacar a la luz del día, como se desentierra un ídolo.

Sin embargo, si quitamos a la tendencia nacionalista todo lo que tiene de resentimiento hacia lo extranjero –continúa este pensador- queda sin duda un contenido moral de indudable valor para México. Es la voz de nuestra más verdadera entraña que quiere hacerse oír, dice. Es consolador, agrega, que desde hace algunos años la conciencia mexicana se ha propuesto realizar un verdadero esfuerzo de introspección nacional. Pero tal examen de conciencia no se ha emprendido con el rigor, la hondura y la objetividad que el caso requiere. ¿Cómo ser jueces imparciales en cuestiones que a todos afectan en sus intereses personales, en las pasiones de partido? Esta imparcialidad sólo se daría si nuestra pasión por la verdad es mayor que estas pequeñas pasiones. Quien posea esta pasión por la verdad, dice Ramos, dispondrá de la fuerza moral indispensable para hacer una severa crítica de sí mismo. El nacionalismo ultramontano, continúa diciendo, piensa que siendo la ciencia europea, toda preparación intelectual será un prejuicio en la mente del investigador, que le impedirá ver en el objeto su originalidad vernácula. Así, no es pues extraño –

¹³ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, p. 116

¹⁴ RAMOS, Samuel. *El perfil de la cultura y el hombre en México*, p. 90

¹⁵ Idem.

afirma Ramos- que con semejante teoría de la ciencia se halla extendido la idea de crear una ciencia mexicana, sin necesidad de informarse de los principios de la ciencia universal. La buena intención de hacer un examen de la conciencia mexicana, puede malograrse si la aislamos del mundo exterior, cerrando las puertas a toda influencia de cultura que venga de fuera, porque entonces nos quedamos a oscuras. Para el futuro de la cultura nacional, son igualmente malos los dos métodos extremos que pueden adoptarse en la educación. O distraerse en lo absoluto de la realidad mexicana, para adquirir una cultura europea con el peligro de un destacamento espiritual, o negar de plano la cultura europea con la esperanza utópica de crear una mexicana que naturalmente será imposible obtener de la nada. No podremos jamás descifrar los misterios de nuestro ser si no penetramos en él alumbrados con una directriz que sólo podemos tomar de Europa.

El pensador mexicano Samuel Ramos propone entonces que una auténtica cultura mexicana, nacional pero a la vez universal, será aquella que logre fundir lo universal de la cultura europea con lo particular de la cultura mexicana, que sea capaz de expresar nuestra alma. De manera que aclara que la cultura mexicana es la cultura universal *hecha nuestra*, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma.¹⁶

Y para alcanzar este propósito, precisamente el instrumental teórico de la cultura “universal” europea, “capaz de expresar nuestra alma” la cual utilizó el grupo Hiperión como base para la mayoría de sus indagaciones y reflexiones, fue principalmente la filosofía heredada del existencialismo a través –primordialmente del pensador español y que les fue dada a conocer por el maestro José Gaos.

Además de la fenomenología y el historicismo al retomar al existencialismo como guía para el estudio del mexicano y de lo mexicano, el grupo elaboró lo que se llegó a conocer como Existencialismo mexicano y así la generación encontró la justificación epistemológica de una filosofía racional, según afirma Leopoldo Zea.

El grupo filosófico hizo suya la propuesta de Ramos, en el sentido de unificar la cultura europea (lo universal) y lo específicamente mexicano (lo particular) para lograr la autognosis.

La figura del Doctor José Gaos. Relevancia para la creación del grupo *Hiperión*

Lo importante del quehacer filosófico de José Gaos estribó –a decir de Saladino García¹⁷ es la

¹⁶ Cfr. Ibidem

¹⁷ Alberto Saladino García. “José Gaos ante la condición humana”, Universidad Autónoma del Estado de México, p. 277ss., artículo publicado en Saladino García (compilador). *Humanismo mexicano del siglo XX*, tomo I, UAEM, 2005, Segundo Tercio, pp 259-280

“asunción del reto indicado cuyos saldos consistieron en desplegar una desconocida vocación hispanoamericana en cuatro direcciones: exaltar la singularidad humanística de los pueblos hispánicos, señalando la supuesta carencia de inclinación hacia las ciencias exactas y naturales; reconocer y promover la existencia del quehacer filosófico hispanoamericano; coadyuvar a la formación intelectual de hispanoamericanistas, y expandir esfuerzos para normalizar el estudio del pensamiento en Latinoamérica.”¹⁸

Me parece que esto sintetiza el interés de los pensadores de la época para no paralizarse ante la continua comparación con el pensamiento europeo y, en general, con todo lo de Europa, ya aguda y claramente señalado por Ramos.

Continúa Saladino afirmando que los intelectuales que conformaron el Grupo *Hiperión* -motivados por el maestro Gaos-, además de otros pensadores hispanoamericanos propugnaron por el desarrollo de la cultura en sus países al interesarse y trabajar en el estudio de las ideas, la cultura, el pensamiento científico y el filosófico.

Así, podemos afirmar que efectivamente Gaos predicó con el ejemplo, pues elaboró profusamente artículos, ensayos, -en general- reflexiones sobre el pensamiento filosófico latinoamericano y -en particular- el mexicano, como lo es su *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea* dedicada a Alfonso Reyes donde señala como el pensamiento de los países latinoamericanos a lo largo de su historia, es la expresión de la independencia cultural, de la conquista de la política y de la constitución y reconstitución de los países independientes¹⁹

Gaos opina positivamente acerca de la producción cultural hispanoamericana y por ello siempre estimuló el trabajo intelectual de los participantes en el Hiperión, así como su integración y reconocimiento en la cultura universal: fundamentó su carácter universal (internacional) desde su carácter nacionalista e hispanoamericano tal como se aprecia en sus trabajos,²⁰

El pensamiento de Gaos es central no sólo para el desarrollo del pensamiento hispanoamericano, sino general, pues para él, la filosofía es el principal producto intelectual del hombre, de ahí su insistencia de hacer filosofía de la filosofía o sus afirmaciones reiteradas de que aún la Historia de la filosofía necesita sin concesiones de la filosofía²¹ Parece haber una relación circular en sus ideas cuando habla de la Filosofía, la Historia de la Filosofía y la Filosofía de la Historia. Baste señalar como ejemplo las siguientes afirmaciones:

“No sólo la Historia de la Filosofía ha de ser filosófica. Tampoco sólo ha de ser filosófica la Historia filosófica como base de conocimiento por una Filosofía de objetos Históricas. Cualquiera Historia, toda Historia, la Historia una ha de ser, para ser Historia, filosófica en la medida en que no es posible sin operaciones

¹⁸ Op. cit., p.278

¹⁹ Cfr. Gaos, *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, tomo I, p. XXXIII

²⁰ Cfr. Gaos, José. *Obras completas*, XVII Confesiones profesionales, Aforística, (1958), UNAM; y *Filosofía de la filosofía e Historia de la Filosofía* (1944) entre muchos otros.

²¹ Cfr. Gaos, *Antología del pensamiento (...)*, Op. cit., XXXIII.

de suyo en el fondo filosóficas y que presuponen una filosofía en el historiador (...) entonces el conocimiento que parecía no podía ser sino *antes histórico* que filosófico resulta él mismo filosófico en el fondo o *antes filosófico* que histórico.”²²

Gaos es determinante para el desarrollo favorable del pensamiento filosófico no sólo en México, sino en toda Latinoamérica, dada su producción escrita, como la obra *El pensamiento hispanoamericano* de 1944. Si observamos el trabajo intelectual en toda América sus representantes en el siglo XX han dado continuidad y enriquecido la tendencia humanista y desalienadora que ha distinguido de suyo al pensamiento en Latinoamérica, como se puede apreciar sobre todo en el arte y la filosofía.

III. Panorámica sobre el grupo *Hiperión*

El doctor José Gaos encauzó a un grupo de jóvenes pensadores mexicanos quienes manifestaban franco interés por la filosofía y destacaban en la calidad de sus trabajos escritos, a reflexionar con rigor acerca de la problemática de la cultura y el hombre en México, de lo mexicano, del mexicano, de la situación de la filosofía en México y en América Latina, así como en articular una filosofía propiamente mexicana. Así, se convirtió en maestro y guía intelectual de esa generación de jóvenes que se convertiría en el *grupo Hiperión*.

Señala Armando Ponce, uno de los discípulos del maestro Joaquín Sánchez McGregor, en su artículo dedicado al grupo, que:

“El Hiperión fue un grupo de profesores y alumnos de la Universidad Nacional Autónoma de México, integrado por Emilio Uranga (1921-1988), Jorge Portilla (1918-1963), Luis Villoro (1922-), Ricardo Guerra Tejada (1927-1997), Joaquín Sánchez McGregor (1925-2008)²³, y Fausto Vega (1922-). Leopoldo Zea (1912-2004) se une al grupo cuando éste elige como tema de estudio a “*lo mexicano*” y a partir de entonces, él se convierte en su principal organizador y promotor.”²⁴

Díaz Ruanova señala que parece ser que el grupo comienza a reunirse bajo la dirección de Uranga). Recordemos que en un principio no se encontraba definida la vertiente que seguiría su intención de autognosis.

Entonces, estos jóvenes reflexionaban profusamente acerca de lo mexicano tomando como pretexto la idea clave de la europeización criticada por Ramos. Y

²² Gaos, José. “*La filosofía de lo mexicano o la filosofía del mexicano*”, párrafo 23, p. 82

²³ Ponce, Armando. 6 de marzo de 2008 en latinoamericanos.wordpress.com

²⁴ Ponce Armando. El grupo Hiperión, abril 06, 2007 artículo publicado en la revista Per Se. El grupo Hiperión-Filosofía.com, 2 pp. Ponce sigue –en términos generales- lo señalado por la publicación de la UNAM en el libro El Hiperión, donde la Universidad pretende rendir tributo a los miembros de ese grupo a través de los escritos allí recogidos, a través de un volumen que consta de 211 páginas. De mi parte, al referirme a este artículo, lo haré en forma sintética a través del nombre del artículo y no del libro original de la Edit. UNAM, al cual no he podido tener acceso hasta el momento.

trataron de reflexionar detenidamente acerca de la diferenciación propuesta por Gaos entre lo mexicano y el mexicano, la originalidad del pensamiento en México y en los países de tradición no directamente europea, el ser del mexicano, la esencialidad y la existencialidad de lo mexicano, como nociones ya problematizadas por la fenomenología, el historicismo. Los jóvenes se reunirían en torno a estos planteamientos en un grupo que se autodenominó *Hiperión*.

A decir de Armando Ponce

“es el más importante grupo filosófico que haya dado México a lo largo de su historia (...) y que floreció a mediados del siglo pasado” centrando su atención en el ser del mexicano”²⁵

Emulando a los jóvenes ateneístas del El Ateneo de la Juventud quienes tomaron la batalla contra el positivismo –doctrina oficial del porfiriato- como una tarea generacional, los jóvenes “hiperiones” pretenden hacer del estudio y elucidación del tema de “lo mexicano” y “el mexicano” la tarea propia de sus disquisiciones.

“Los hiperiones vivían intensamente sus circunstancias y se veían así mismos como una generación en el sentido orteguiano del término”²⁶

La vinculación entre los temas y la configuración del grupo era tan grande que por aquellos días el *hiperión* Emilio Uranga afirmó que cuando se aborda el tema los integrantes del grupo sienten “... que se nos alude personal e íntimamente”²⁷.

Enormemente influenciados y estimulados por la filosofía de las circunstancias o Circunstancialismo” del filósofo español José Ortega y Gasset –de quien Gaos fue discípulo y también fue estudiado por Ramos- y especialmente por el Existencialismo de Jean Paul Sartre y Martín Heidegger, así como por la Fenomenología de Edmund Husserl y por pensadores como Antonio Caso, José Vasconcelos y el ya señalado Samuel Ramos, los jóvenes *hiperiones* hicieron públicos sus intentos por aplicar los instrumentales teóricos de esas filosofías, aunado a sus profundas reflexiones en cuanto al análisis del caso concreto de las circunstancias mexicanas. Iniciaron motivados por estos autores y sus propuestas teóricas y elaboraron –con gran arrojo juvenil de su parte, me parece- algunos trabajos teóricos sobre “lo mexicano” por lo que despertaron una fuerte y gran efervescencia en los ámbitos académico e intelectual de México, principalmente en los 50’s, si bien como grupo, se puede considerar que comenzaron a trabajar desde 1948. Esto es, tuvieron su principal actividad pública entre 1948 y 1952²⁸. Se presentaron públicamente –por primera vez- en la primavera de 1948 con un Ciclo de conferencias acerca del existencialismo francés. Luego en el otoño de ese mismo año impartieron otras conferencias sobre los “Problemas de la filosofía contemporánea”. Organizaron los siguientes encuentros:

“¿Qué es el mexicano?” en 1949,
“El mexicano y su cultura”, en 1951,
“El mexicano y sus posibilidades”, en 1952.

²⁵ Ponce, op. cit., p.1

²⁶ Ibidem, p. 2

²⁷ Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*, p. 9

²⁸ Ponce, op. cit. p. 1

Mientras que publicaron la mayoría de sus trabajos en la revista *Filosofía y Letras* de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y en la *Colección de libros México y los Mexicanos* publicada entre 1952 y 1955 con el sello de Porrúa y Obregón. Aparecieron artículos de los hiperiones en diversas revistas académicas, como *Cuadernos Americanos*, así como en suplementos culturales más importantes de la época, como la *Revista Mexicana de Cultura* de El Nacional.

Durante su breve pero intensa existencia, el Hiperión presentó a la opinión pública algunos trabajos teóricos y propuestas interpretativas suyas sobre “lo mexicano” y “el mexicano” pretendiendo el carácter filosófico que provocaron enérgicas reacciones y controversias en el ámbito intelectual y académico del país; asimismo, abucheados por algunos, alabados por otros en su momento, los hiperiones intentaron arrostrar una –a mi juicio- descomunal y titánica tarea transformadora en torno al hombre y la cultura de México que dio lugar a fuertes pronunciamientos en pro y álgidos en contra de su labor y que aún en nuestros días, esporádicamente “sigue dando de que hablar” al punto en que afirma el maestro Díaz Ruanova “los hiperiones llegaron a tener partidarios y rivales como si se hubiera tratado de toreros, no de filósofos”²⁹ Las reacciones de los trabajos presentados por los integrantes del grupo, entonces, no sólo fueron diversas, sino hasta marcadamente antagónicas.

Reflexionar sobre las peculiaridades de la problemática mexicana –afirmaban sus integrantes- daría lugar a la elaboración de una filosofía nuestra, de “lo mexicano”, “del mexicano”. Empezando por una especie de vuelta sobre sí mismos para alcanzar el esclarecimiento de la propia realidad; es decir, por el individuo que piensa, que filosofa y por el objeto de estudio que le ocupa.

Tanto Díaz Ruanova como Armando Ponce coinciden en que el Hiperión ha sido el grupo filosófico más importante que haya dado México a lo largo de la historia pues ofreció desde un principio al país, las mayores posibilidades de poseer más de un gran filósofo.³⁰ Aun con sus diferencias de edad y grados de brillantez dada su madurez intelectual³¹, pues Zea era el de mayor edad y ya era para entonces un conocido profesor de filosofía. Uranga destacaba por poseer un talento excepcional entre los hiperiones, Villoro lo recuerda incluso como primus inter pares y ellos tenían poco más de treinta años; Guerra y Sánchez McGregor, apenas pasaban de los veinte años³² por lo que aún necesitaban madurar académica e intelectualmente; mientras que Portilla ya pasaba de los treinta años pero era un hombre atormentado.

A propósito de recordar la juventud de los integrantes del grupo, Gaos señala como con un gran suspiro:

“Los hiperiones –ah, los hiperiones; qué mozos éstos, caramba- todos tienen talento, mucho talento y todos, curiosamente, aunque sea en diversas

²⁹ Díaz Ruanova, Oswaldo. *Los existencialistas mexicanos*, p. 16

³⁰ Cfr. Ponce, Armando. Op. cit., p. 1; y Díaz Ruanova. Op. cit., p. 201

³¹ Cfr. Ibidem, p. 2

³² El Doctor Ricardo Guerra –en una entrevista realizada hacia 1994, por el entonces alumno y ahora Licenciado y catedrático de la UNAM, Ernesto Arriola- afirmó que el más joven de los hiperiones era él, incluso me aumentaba la edad en esa época, lo confieso (dice) para estar un poco a tono con el Grupo.

variedades, de la especie de la agudeza y del arte de ingenio; pienso que alguno tiene incluso genio, sin que ello le impida tener además mal genio³³ -- pero...no todos han trabajado hasta ahora, no ya *igual*, sino *por igual*, y todos tienen unas proclividades políticas que me hacen temer, no por ellos, sí por la obra intelectual que serían tan capaces, tan excepcionalmente capaces de llevar a cabo... Hay que hacerles la justicia de reconocer que sus proclividades políticas están *esencialmente* unidas al tema en que con una clarividencia que es una de las pruebas irrecusables de su talento han reconocido el tema de la obra intelectual de ellos como una generación.”

Estas inclinaciones políticas, ya vislumbradas por Gaos, son parte de las que acarrearán acérrimos enemigos a los *hiperiones*; y tras solicitar el auxilio divino por el futuro o las consecuencias de tal situación, expresa:

“Porque entre ellos se encuentran (...) las mayores posibilidades que tiene México de llegar a poseer más de un gran filósofo”

Es interesante observar como Gaos enfatiza en el talento que en ellos observa y recuerda cómo él mismo estimuló su trabajo.

Como *hiperiones*, no sólo trataron de propiciar investigaciones, discusiones y reflexiones sobre “lo mexicano” y “el mexicano” tendientes a elaborar una filosofía propia, incluso esbozaron una serie de objetivos a alcanzar tal como los destaca Ricardo Guerra en su artículo “Una historia del Hiperión”.³⁴

- 1.- El conocimiento de uno mismo, de nuestro propio pueblo,
- 2.- Actualizar la filosofía en México,
- 3.- Crear un clima (SIC) y una filosofía nuestra,
- 4.- Orientar la educación, la cultura, la política,

Conforme a este último, podemos agregar la afirmación de Uranga como un objetivo más y muy claro:

- 5.- Operar transformaciones morales, sociales y religiosas³⁵

Larroyo expresa así la finalidad del grupo: “con el preferente designio de laborar en el crucial problema de una filosofía propia: el problema del mexicano, el problema de lo que el mexicano sea”³⁶ y es una tarea que implica una <proyección constructiva>, una condición ineludible encaminada a una transformación futura. Podemos apreciar que Larroyo no sólo habla de la finalidad

³³ José Gaos bautizó así a Emilio Uranga -aunque aquí el propio Gaos no cite su nombre. Uranga platicaba con sus alumnos y es ahí donde aclara la frase de Gaos. Así lo expresa Gustavo Escobar Valenzuela quien fue uno de los alumnos de Uranga en la FFyL cuando éste impartía el curso de axiología. Cfr. Escobar Valenzuela, Gustavo. Emilio Uranga (una aproximación) artículo publicado en Saladino García. Op. cit, 2005, versión digital fechada en julio de 2006

³⁴ Guerra, Ricardo. “Una historia del Hiperión” artículo publicado en el periódico Los universitarios, no. 18, octubre de 1984.

³⁵ Uranga, Op. cit., p. 10

³⁶ Larroyo, Francisco, La filosofía iberoamericana, México, Porrúa, 1978, p. 162s

del grupo señalado, sino que hace ver lo que es propio de toda filosofía, no ser ajena al mundo, a las situaciones cotidianas, plantearle posibilidades a los individuos en la vida que de por sí es problemática en cualquiera de sus ámbitos.

Ricardo Guerra escribe –en su artículo sobre *El grupo Hiperión*- que “La preocupación del grupo era fundamentalmente la filosofía contemporánea; dándole a la filosofía el mayor rigor técnico posible que habíamos aprendido tanto estudiando por nuestra cuenta, como junto a profesores, tales como Juan D. García Bacca y Joaquín Xirau. Una de las tareas fue la divulgación de la filosofía actual, el tratar de trabajar esos temas en ese momento y, el problema del mexicano o del conocimiento de lo mexicano”³⁷ (*Loc. cit.*).

Resulta interesante apreciar cómo por más que muchos intelectuales aún desde México mismo demeritan el trabajo filosófico producido y cómo hay quienes incluso lo niegan, los esfuerzos y el rigor en las reflexiones y producciones filosóficas siempre han existido, han dado frutos y nos han ido formando como mexicanos. Lo importante es estar abiertos a la investigación, a la discusión y por supuesto a la crítica para madurar tanto en el pensamiento como en las acciones.

IV. Semblanza sobre los “hiperiones”

A continuación presento algunos datos biográficos y de la obra intelectual producida, por cada uno de los integrantes del grupo entre los años ya mencionados de 1948 a 1953. Como ya había señalado conforme a lo expresado por Ponce y en lo que incluso coincide con Larroyo, fueron siete los hiperiones quienes se reunían a trabajar sobre el ser del mexicano.³⁸

Leopoldo Zea (1912-2004) director del grupo Hiperión y Director de instituciones como la FFyL. Asevera que es preciso que la Filosofía Americana averigüe que es el conocimiento, la verdad, el espacio y el tiempo; tiene la tarea de poner en claro la lo que sea Dios, el bien, la belleza ha de interrogarse en torno de la cultura, la vida, la muerte, pero de esos temas solo podría decir lo que son únicamente para los hombres de América³⁹ y las soluciones serán americanas, diferentes y peculiares, teñidas de americanidad. Consideraba que toda nuestra historia no ha sido sino un afán por encontrarnos como hombres al lado de todos los hombres⁴⁰ Por ello, lo que se diga será desde el grado de autoconocimiento, no desde una pretendida imparcialidad.

Jorge Portilla. (1918-1963) Estudió Derecho y luego Filosofía en la UNAM. Hizo estudios en distintas universidades europeas. Según el ensayo de Juan José Reyes, Portilla, urdía fulguraciones filosóficas mientras conocía mundos que

³⁷ Guerra, Ricardo. “Una historia del Hiperión” artículo publicado en el periódico Los universitarios, no. 18, octubre de 1984.

³⁸ No nos ocuparemos aquí de señalar a Fausto vega, quien provenía de la Facultad de Derecho.

³⁹ Zea, En Torno a una filosofía Americana (México, 1945, en Larroyo. La filosofía Iberoamericana, p. 11

⁴⁰ Cfr. Escobar Valenzuela, Op. cit.

parecían ajenos a los de la reflexión: el de la alegría y la desdicha de los bebedores, el de las mujeres elegantes y atractivas, el de la música como medio de evocación nostálgica y recurso de la conquista, el de toreros y artistas dados a enfrentamientos filosos. Jorge Portilla, recuerda el novelista Jorge López Páez, estaría dispuesto a la conversación, a la vida entre amigos, a la alegría o la gran desdicha entre mujeres o en la soledad terrible, a las canciones mexicanas de corte popular tanto como al dominio de ideas que contorneaba su inteligencia de excepción. Caminaba con el tronco entero echado hacia adelante, los brazos colgando, una sonrisa de seguridad e interrogación y un real poder seductor, dice López Páez. Generoso con los amigos, como recuerda con sus rancios aires aristocráticos Archibaldo Burns (quien habría olvidado que Portilla conquistó a la actriz María Douglas, a la que él cortejaba), era un compañero de excepción: brillante y profundo, atento y locuaz, concentrado y expansivo. Dice Abel Quezada que “es una de las mentes más lúcidas de esa agrupación y su obra más conocida es *Fenomenología del relajo* (FCE. 1966), breve tratado sobre una de las formas de humor que practica el mexicano”⁴¹ Intentó conciliar el espíritu de un humanismo marxista con el pensamiento cristiano católico. Su planteamiento sobre el ser del mexicano es de carácter ontológico. Trató de considerar el entorno y lo concreto para conocerse a uno mismo a través de un proceso. Sus intenciones eran desmontar la propia circunstancia, comprender, precisar modos sólo en apariencia superficiales, de la conducta propia y de los otros. Luis Villoro afirma de su pensamiento: “procedía por intuiciones rápidas y ejemplos sugerentes” no como un filósofo académico. El ensayo libre, cruzado de ideas luminosas perneado de pasión contenida era su mejor medio de expresión. Su interés era comprender los rasgos esenciales de la condición humana o penetrar en la estructura espiritual de un pueblo, para lo cual hizo uso de la Fenomenología para explicarse y explicar lo hechos mediante la viva percepción de la circunstancia, asume su carácter imaginativo con lo cual contribuirá a comprender el mundo que conocer de primera mano. El “Espíritu de un pueblo” es de índole movедiza, es el conjunto de formas y estilos que toma en el tiempo la historia de una libertad que marcha hacia su liberación. Su influencia decisiva es Sartre, aunque influido por las ideas del catolicismo, casi fariseísmo, así como un humanismo neomarxista.

Emilio Uranga (nació el 25 de agosto de 1921 y murió el 31 de octubre de 1988). –según expresa de él Luis Villoro- Uranga destacaba entonces, o mejor: brillaba. Era famoso por ser el más inteligente de la Facultad; era mucho más seco, severo y restringido aunque de habla rápida que casi atropellaba palabras y frases⁴², trataba de ocultar la imaginación bajo las herramientas hermenéuticas y “el fino y abultado teclado filosófico” que lo hacen un ensayista impecable. Era muy amigo de Portilla -a quien por circunstancias cotidianas le descubrió todo un mundo. Su amistad con Uranga⁴³ -más que explicable a decir de Juan José Reyes- pues. Uranga pasó la vida en busca de interlocutores que sirvieran al despliegue de su inteligencia, que fueran resorte y testigo, acicate y adversarios y camaradas al menos fugaces. Portilla fue un hombre esperanzado, con todo el tono sombrío de

⁴¹ Quezada, Abel. Filosofía del relajo y relajo de la filosofía, artículo publicado en La Jornada Semanal, domingo 31 de agosto de 2003, no. 443

⁴² Cfr. Díaz Ruanova. Op. cit., 206s

⁴³ Reyes, Juan José. Jorge Portilla por los caminos de la libertad, ensayo, 13 de diciembre de 2003

sus líneas pesadas y transparentes, su reconocimiento del dolor tenaz. Confiaba en la voluntad de los hombres si no para vencer sí para no dejarse vencer. Uno de sus alumnos fue Gustavo Escobar Valenzuela quien manifiesta que su vida y obra resumen gran parte de la filosofía mexicana. En el grupo Hiperión trabajó por una filosofía del ser del mexicano dada la necesidad de México por una transformación del entorno bajo la consigna de que “*el mexicano debía elegir un destino de acuerdo a sus posibilidades y a las condiciones sociales y políticas*” por eso su labor fue crucial en las “entrañas” del Hiperión. Su obra principal corresponde al discurrir ontológico, donde resalta la noción de insuficiencia, nos encontramos en búsqueda continua dada la incompletud de nuestro ser, lo propio es la accidentalidad, Uranga lo aprecia –en un primer instante dentro del ser del mexicano, pero esa insuficiencia no es sólo del mexicano sino del hombre mismo como tal, de ahí que sus estudios sobre el mexicano sean estudios sobre el ser mismo del hombre (más allá de la accidentalidad de ser mexicano o pertenecer a x país, v.g.). Entre sus obras destacan: *Astucias literarias* (1990); *¿De quién es la filosofía?* (1990); *Análisis de ser del mexicano* (1990) y *Ensayos; El instante de Emilio Uranga* (1991) publicadas por el gobierno de Guanajuato

Ricardo Guerra Tejada ⁴⁴ (nació en 1927 y murió en 2007) tuvo el privilegio de haber sido discípulo de maestros del prestigio de José Gaos, Joaquín Xirau, Juan García Bacca y Eduardo Nicol en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como de Merleau-Ponty, Jean Hyppolite y Martín Heidegger. De todos ellos aprendió su rigor académico, su compromiso con la docencia, y del último se convirtió, además, en uno de los más rigurosos intérpretes de su obra. Ricardo Guerra tuvo también la honra de formar parte de una de las generaciones de alumnos más lúcidas de la FFyL, que tanto renombre le han dado, en la que figuraban Luis Villoro, Leopoldo Zea, Joaquín Sánchez Mac Gregor y Emilio Uranga, con quienes formó el Grupo Hyperión, y que realizó valiosas aportaciones al estudio de la filosofía de lo mexicano desde la fenomenología y el existencialismo por lo que representó una importante vanguardia cultural en su momento en nuestro país. En 1953 obtuvo la maestría en filosofía con la tesis *Crítica a las teorías de lo mexicano* y en 1956 el doctorado en filosofía en la Universidad de París. También complementó su formación filosófica en los seminarios que impartía Martín Heidegger en la Universidad de Friburgo. En 2001, Ricardo Guerra declaró al periódico *La Jornada* que “sin investigación científica y humanística, el progreso es imposible”, compromiso que él ya había asumido como ineludible desde 1957. Su trabajo docente lo acompañó siempre de la investigación y la difusión filosófica. Entre sus publicaciones destacan: el libro *Filosofía y fin de siglo*; los ensayos “*El fracaso de Marcuse*”, “*Significación actual de la fenomenología*”, “*Hegel y Heidegger. Lenguaje e historia*”, “*Ontología, existencialismo y violencia*”, “*La filosofía como investigación*”, “*Heurística, verdad y ontología*”, así como “*La filosofía a fines del siglo XX*”, entre otros. En las tareas de difusión destacan su labor como columnista de los periódicos *Excelsior*, *El Día*, *El Nacional* y *La Jornada* y conductor de programas filosóficos en Radio UNAM. Realizó un esmerado trabajo como traductor de obras fundamentales como la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, tarea que realizó junto con Wenceslao Roces. Su labor filosófica ha

⁴⁴ Datos tomados de la página web de la DGAPA, UNAM

trascendido el ámbito de nuestra Universidad, pues fue fundador de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guanajuato y de la carrera de Filosofía en la Universidad de Guadalajara, así como fundador del Instituto de Cultura del Estado de Morelos y del Centro de Investigaciones y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, creado en colaboración con la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. También cabe destacar su gestión como presidente de la Asociación Filosófica Mexicana y ponente en innumerables congresos realizados en la UNAM, en diversos estados de la República y en Portugal, Austria, Yugoslavia, las desaparecidas repúblicas Federal y Democrática alemanas, así como la antigua Unión Soviética. Miembro del Comité Directivo de la Sociedad Internacional Hegel, de la República Federal Alemana, Su destacada trayectoria académica le significó ser designado embajador de México en la República Democrática de Alemania, donde prosiguió su labor de promoción de las humanidades. Universitario distinguido, Ricardo Guerra, con su labor académica, tomó lo mejor de los maestros con los que se formó y, al igual que ellos, tuvo como uno de sus grandes méritos académicos haber formado a innumerables generaciones, contribuyendo así, de una manera excepcional, al fortalecimiento de la tradición filosófica mexicana.

Luis Villoro nació en Barcelona en 1922 de padres mexicanos muy ricos, decidió vivir a lo pobre, sólo con sus ingresos de catedrático. Siempre austero y modesto, fue uno de los discípulos del seminario de filosofía de José Gaos, en el que llevó a cabo diversos trabajos de crítica histórica. Participó en el grupo Hiperión con una notable influencia del marxismo, la fenomenología y el existencialismo prefiriendo a Sören Kierkegaard, Gabriel Marcel y Karl Jaspers. En septiembre de 1998 tuvo una destacada intervención en el I Congreso Iberoamericano de Filosofía, celebrado en Cáceres, España, durante la cual abogó por la necesidad de crear una comunidad iberoamericana de filosofía. En su pensamiento destaca el análisis del concepto de ideología, que define como una actitud implícita que otorga sentido a una situación histórica. En este aspecto, merece especial mención su obra más importante, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* (1953). En las reediciones más recientes de ésta (*El proceso ideológico*, 3ª ed., 1981), ha efectuado una profunda revisión de los planteamientos más modernos que se han formulado sobre el tema. También ha realizado originales análisis sobre la relación entre lenguaje y significado, sobre los límites del conocimiento y acerca de algunos de los problemas fundamentales de su país. Otros importantes escritos son: *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1950), *Páginas filosóficas* (1962), *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (1963) y *Crear, saber, conocer* (1982).

Díaz Ruanova destaca algunas cualidades de Villoro: su figura es bastante diferente a la de Uranga, destacó en el Hiperión por el rigor de sus investigaciones; quizá fue el más riguroso de sus compañeros ya que todos los planteamientos de sus trabajos están sólidamente fundamentados en una cuidadosa investigación historiográfica.

No sólo por su obra, su rigor teórico o su creatividad es la figura más destacada de la filosofía mexicana actual, además, la línea de su evolución personal es en cierta manera ejemplar del modo como se han dado las relaciones entre filosofía y cultura en nuestro país. De hecho, y esto no es más que una hipótesis de trabajo,

esa evolución puede ser entendida como un modelo en pequeña escala del desarrollo, las aventuras y los avatares de la filosofía y la cultura mexicanas del siglo y hasta nuestros días. Como si se hubiera propuesto repetir en su devenir personal este proceso.

Joaquín Sánchez McGregor⁴⁵ nació en 1925 – murió en marzo de 2008. Sus primeras inquietudes le llevaron de la estética a la filosofía de la existencia en donde gracias a la frescura de su intuición pudo anticiparse a claros entendimientos con Jean Paul Sartre, Jean Francois Revel y José Gaos. Como hacia 1950 sospechaba que el existencialismo estaba decayendo, se anticipó a los compañeros del grupo Hiperión y pronto comenzó a vociferar el marxismo cuya posición ideológica rectificó hacia 1990, tras lo ocurrido con la Unión Soviética. Impartió conferencias al interior de México y a lo largo del mundo. Fundó y dirigió por dos años la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla; regresó a la UNAM en donde ocupó numerosos cargos académicos. Sánchez Mc Gregor nunca dejó de pensar en nuevas posibilidades de desarrollo de una Filosofía de la Historia que pudiera retratar el dinamismo de la sociedad, y hasta el último momento siguió aportando elementos para pensar nuestra realidad. En sus últimos años desarrolló una filosofía de la historia pensada en la contraposición (dialéctica) entre las categorías de poder y contrapoder, misma que no daba posibilidad de pensar en un fin de la historia al estilo de Fukuyama”.

V. Desintegración del grupo

<Una vez agotado el programa filosófico de los hiperiones cada uno de sus miembros siguió diversos caminos en la aventura filosófica. Uranga siguió brillando con sus análisis y ensayos sin par, escuchando no el lenguaje de la conciencia sino –como él dice– su habla. Justamente la reflexión filosófica “sería la atención, el oído prestado a este balbuceo orgánico. La conciencia entraña de por sí un cierto saber, un logos, al que hay que atender y oír” (Uranga, 1977: 43). Sin duda Uranga estuvo fielmente apegado a este logos, atento a sus mensajes sin que nada lo turbara. Ello explica el rigor de sus ensayos, su “reflexión, profunda y sutil al mismo tiempo” de la que nos habla Luis Villoro en el ya mencionado prólogo al *Análisis del ser del mexicano*>.⁴⁶

De igual manera lo sentencia Armando Ponce -aunque en forma mucho más genérica- al señalar que el grupo se desintegró hacia 1953 y los hiperiones tomaron distintas rutas vitales: “los estudios en el extranjero, la carrera académica, los cargos públicos, los puestos diplomáticos, el cultivo del periodismo y de las letras. Todos ellos abandonaron la filosofía existencialista”⁴⁷ Emilio Uranga –incluso- decretó y redactó el acta de defunción del existencialismo en

⁴⁵ Tomado de Díaz Ruanova. Op. cit., p. 212ss

⁴⁶ Escobar Valenzuela, Gustavo. Op. cit.

⁴⁷ Ponce, Ibid., p. 2

1960⁴⁸ según quedó escrito en su obra *La Filosofía Mexicana de nuestros días* y reconociendo con Jorge Lukács que la desesperación de los intelectuales burgueses no sirve para nada. Y él se inclinó – a decir de Larroyo- junto con otros miembros del grupo cada vez más a una concepción neomarxista de la filosofía⁴⁹

VI. Algunos aspectos filosóficos en la obra de Villoro, un destacado “hiperión”.

Como ya señalé anteriormente Luis Villoro es uno de los más sobresalientes miembros del grupo Hiperión y quizá, quien más ha ejercido influencia en el pensamiento filosófico en México hasta la actualidad gracias a su vasta producción intelectual. En lo que sigue, lo examinaré un poco más a detalle en sus aportaciones filosóficas dentro de su permanencia en el grupo. Analizaré algunas de sus ideas que aparecen en un obra *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1949). Antes de ello, me interesa hacer mención de la importancia que para este filósofo tiene el concepto de ideología.

A lo largo de su pensamiento, Luis Villoro destaca el análisis del concepto de ideología, que define como una actitud implícita que otorga sentido a una situación histórica. En este aspecto, merece especial mención su obra más importante, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia* (1953). En las reediciones más recientes de ésta (*El proceso ideológico*, 3ª ed., 1981), ha efectuado una profunda revisión de los planteamientos más modernos que se han formulado sobre el tema. El concepto de ideología es uno de los más relevantes de sus estudios donde se puede apreciar la visión rigurosa y crítica ejercida por Villoro.

A continuación me referiré brevemente a la obra sobre el indigenismo en su contenido teórico y posteriormente realizaré algunos comentarios que considero pertinentes a los esfuerzos filosóficos de Luis Villoro.

Los grandes momentos del indigenismo en México es un trabajo que se presenta como la obra más importante creada en la época del Hiperión, por poner de manifiesto la gran capacidad de indagación de Villoro acerca de la cultura mexicana. El propio Villoro afirma –en el prólogo a la segunda edición- cómo el libro es una respuesta a un proyecto intelectual y a un clima cultural determinados cuando era miembro del llamado grupo “Hiperión” e intentaban comprender la historia y la cultura nacionales con categorías filosóficas propias⁵⁰, esto es, provenientes del existencialismo y del hegelianismo⁵¹. Estudia lo que él llama el

⁴⁸ Cfr., Larroyo, Francisco, op cit., p. 163

⁴⁹ Ibidem, p. 163

⁵⁰ Cfr. Luis Villoro. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, Ediciones de La Casa Chata, 1984, Centro de Investigaciones y Superiores en Antropología Social, 2ª. edición., 274 pp.

⁵¹ Aclara Villoro cómo intentó emplear las categorías del marxismo pero no le fueron del todo útiles ni le permitieron alcanzar la congruencia esperada entre las dos primeras partes de su escrito y la

devenir histórico del indigenismo entendiendo éste como el conjunto de concepciones teóricas y de procesos que, a lo largo de las épocas, ha manifestado la historia de las ideas que llevaron a la lucha por la Independencia, que fue posible porque dentro de ellas hay un cierto grado de crítica social generado desde la apreciación desde fuera (actores diversos coetáneos a los indígenas); es decir,

“en el proceso histórico en la conciencia, en el cual, el indígena es comprendido y juzgado (“revelado”) por el no indígena (la “instancia revelante”). Ese proceso es manifestación de otro que se da en la *realidad social*, en el cual el indígena es *dominado* y *explotado* por el no indígena.”⁵²

Conforme a la postura idealista, el desarrollo realizado por Villoro habla de la dialéctica de la conciencia pero es evidente que con la intención de no quedar ajeno a la realidad concreta de México en el problema que le atañe comenta cómo dicha dialéctica obedece a la realidad social, a etapas históricas concretas. Cuando hace alusión –siguiendo a Hegel– a un grupo de dominados está refiriéndose a los indios quienes han sido sometidos y explotados desde la época de la Conquista por diversos sectores de la población constituida como el conjunto de los grupos dominantes: españoles, criollos y mestizos. Es preciso tener en cuenta la aclaración realizada por este filósofo con la pretensión de comprender a su vez, que recurrir al soporte teórico hegeliano muestra una limitante básica: las categorías son ideologizaciones pues nunca atrapan del todo la historia real⁵³ de ahí, la paradoja de toda ideología y la intención del empleo de la idea <conciencia falsa> en el sentido de que trata de interpretar lo real con un aparato conceptual y un sistema de creencias previo, por lo cual necesariamente incurre en algún grado de distorsión⁵⁴ expresado por Villoro como un disfraz: las categorías para explicar lo real funcionan con una doble faceta, a la par que explican, encubren. El esfuerzo racional es ir –poco a poco– descubriendo sus profundos sentidos, sus intrincadas posibilidades y finalidades. Asevera Villoro:

“(…) para mostrar su función encubridora, era menester traducir en cada caso el lenguaje de la ideología a un lenguaje descriptivo de la realidad concreta, hacer una nueva lectura, en que se mostrara cómo los conceptos ideológicos disfrazan conceptos descriptivos.”

tercera y última parte, reconociendo así una de las fallas de su obra. Es interesante esta aclaración considerando que la pretensión de esta tercera parte se centró en el análisis de la relación entre el indigenismo en la actualidad y su recuperación por los demás sectores sociales y es precisamente donde esperaríamos encontrar el campo idóneo para la aplicación de las categorías marxistas. También se aprecia muy bien cómo efectivamente es muy clara su aplicación de las categorías hegelianas en cuanto a la dialéctica de la realidad: negación, negación de la negación y recuperación en el sentido de superación o síntesis; y a lo largo de sus reflexiones, se puede advertir también –desde mi perspectiva– el carácter romántico predominante en la época de Hegel, sobre todo a lo largo de la conclusión expuesta por Villoro.

Cfr. p. 238s.: Tercer momento tanto en su Primera como en su Segunda etapa.

⁵² Luis Villoro. Op. cit., p. 9s.

⁵³ Considero pertinente mencionar cómo esta distancia entre los conceptos y lo real responde desde mi punto de vista a otra manifestación de lo inefable al que ya me había referido en el capítulo anterior. Cualquier categoría que trata de explicar un sector de lo real sólo puede aproximarse a él, jamás lo abarcará en su totalidad –temporal o espacial, extensiva o comprensiva, es parte de las cualidades del mundo, no todo puede ser ostensivo.

⁵⁴ Cfr. Ibidem, p. 10

y continúa:

“Mi trabajo se limita a explicitar los conceptos y modos de pensar que dan razón de cada interpretación indigenista, y deja al lector la tarea de establecer la correspondencia de esos conceptos con la realidad histórica que pretenden interpretar.”

Resulta interesante que si bien Villoro comenta que deja tal tarea al lector, continuará aclarando, <traduciendo> los conceptos a los elementos reales que trata de referir como en la situación acaecida entre los conceptos empleados en los ámbitos religioso y político y nos permite reflexionar si la polisemia propia del lenguaje hace del todo válida tales traducciones. Me parece más pertinente explicar esta problemática por la vía de lo inefable que tratar de validar ciertas traducciones de conceptos; sin embargo, para Villoro, la clave de la comprensión radica en convertir los enunciados ideológicos en enunciados descriptivos de situaciones históricas concretas.

El hilo conductor que guía las disquisiciones filosóficas a lo largo de la obra es – como les interesaba básicamente a todos los miembros del grupo- el ser del mexicano intentando alcanzar su comprensión, para lo cual, asevera Villoro, ha de realizarse el estudio de cada una de las etapas de la historia de México, detenerse en sus momentos históricos así como en las concepciones que sobre el indígena se generaron por los distintos grupos que conformaban la sociedad: indios, españoles, criollos y mestizos. Así, Villoro señala que el indio ha sido visto de diferentes maneras de entre las cuales se destacan tres momentos:

- a) Una cosmovisión religiosa definida por España hacia el Nuevo Mundo, es lo indígena manifestado por la providencia;
- b) Una cosmovisión racionalista y una cientista desarrollada entre los siglos XVIII y XIX: lo indígena manifestado por la razón universal; y,
- c) Una cosmovisión histórica y social como resultado de una especie de reorientación hacia la comprensión de lo indígena en el siglo XX, esto es, en un sentido abierto y en transformación, no como algo estático y esencialista: lo indígena manifestado por la acción y el amor.

Para comprender la primera visión (inciso a) Villoro relee ampliamente el proyecto de Sahagún y considera la obra de Cortés, por lo cual es una etapa que lleva el sello de la conquista y de la colonia. Cortés, por supuesto, representa la figura del conquistador y Sahagún la del catequizador. Cortés además de querer someter las nuevas tierras, es un individuo profundamente preocupado por la realidad conquistada y se presenta ante ella tratando de comprenderla. Su actitud es compleja, es ambigua: por un lado es la figura del humanista, hombre del renacimiento, y por otro lado, el caballero medieval transido de prejuicios quien defiende la fe de España con la espada. Entre estas dos concepciones contrapuestas, dice Villoro, se va a gestar en la mente de Cortés la idea de fundar una nueva sociedad en la que podrán convivir las dos culturas y las dos razas. El problema radica en que aún respetando al indígena esta sociedad estará sustentada en el sistema de gobierno y cultura española. La conquista está justificada pues implica una cultura superior y una religión que rescatará a los indios, de ahí la importancia de las misiones: una cultura inferior será trasplantada

por un superior. Como resultado la nueva sociedad estará constituida por clases y estamentos rígidos e inamovibles, única posibilidad –según Cortés–de alcanzar la convivencia entre las dos razas.⁵⁵ Aún con esta problemática, Cortés manifiesta una gran intuición por intentar adaptar la cultura importada a las nuevas circunstancias. En esta intuición Villoro cree haber encontrado el germen de lo que habrá de significar posteriormente la conciencia de la nueva realidad, es decir, la que se hará patente hacia el siglo XX.

Fray Bernardino de Sahagún por su parte conforma el aspecto negativo a través de su actitud. Considera que el indígena es oscuro y demoniaco.⁵⁶ Se forma una imagen de un pueblo poseído por el demonio, un pueblo caído y ciego, consagrado a la adoración de Satanás por lo cual es merecedor del castigo y la maldición eternos. Para Sahagún, el mundo indígena apareció de primera instancia, como el antípoda del mundo cristiano.

“Jamás he hallado en el indígena cosa alguna que aluda a la fe católica, sino todo lo contrario, y todo tan idolátrico, que no puedo creer que se le ha predicado el Evangelio en ningún momento.”⁵⁷

Y no basta con eso. Para Sahagún los mexicanos son un pueblo en pecado y su caída no sólo es para ellos, sino que se trata de la caída de todo el género humano, por ello es ingente rescatarlos. Por la identidad de todo hombre, el delito idolátrico afrenta a la humanidad entera, a la naturaleza humana en cuanto tal: es una mancha inflamante que deshonra a toda la humanidad y que urge purificar.

La Conquista es para este catequizador un instrumento de Dios, el vehículo de la conversión, el castigo del indio por sus pecados y la vía de la purificación total de su culpa para lo cual es preciso destruir todo lo que corresponde a su civilización hasta la muerte de sus dioses. La conversión significa el fin del imperio de Satán y el principio del reinado de Cristo. Con todo, Sahagún reconoce cualidades en los indios su rectitud, habilidades, fuerza y resistencia, valor y agilidad, así como una desarrollada cultura; incluso llega a descubrir afinidades entre la religión autóctona y la cristiana, aunque a las deidades autóctonas les atribuye influencias demoniacas. Por lo que ante estas situaciones adopta actitudes contrarias. Su Historia general de las cosas de la Nueva España, dice Villoro, está dividida en dos vertientes:

“La primera parece conducida hacia una meta práctica: convencer de la necesidad de destruir la religión aborígen y de guardarse contra sus insidias. La segunda persigue meta bien distinta: convencer igualmente de alcanzar una vuelta a las sabias leyes naturales del indio. De ahí que, inconscientemente, aparezca el mundo en valoraciones tan diversas según se le considere desde una u otra meta. En lo natural habrá que respetar sus leyes y el orden de su sociedad que se nos manifiesta con bellos colores; en

⁵⁵ Ib. p.32

⁵⁶ Pienso que tal visión fue el resultado propio de su visión del mundo y que es la visión de la época: **todo lo diferente es malo sólo porque les es desconocido** y Sahagún es la muestra de la concepción social hasta ese momento.

⁵⁷ Sahagún, Bernardino, en Villoro, Luis, op.cit., p.45.

lo sobrenatural habrá que destruir la mancha idolátrica que se nos revela perversa y demoniaca.”⁵⁸

La perspectiva de Sahagún gravita, pues, sobre dos polos opuestos, donde concibe el indio como inocente y bueno desde un punto de vista natural, pero lo juzga culpable desde el punto de vista de la religión católica.

Villoro continúa afirmando que es en este momento en el que América entra en la Historia Universal precisamente con un *rostro* sobrenatural. Para borrar su *culpa*, el indio deberá aceptar la destrucción de su religión y de sus formas de vida. Es crucial, entonces, la *conversión* y a través de ella, la asimilación de la imposición que serán las vías únicas para la redención. Esto implica la negación de su propio ser. Negándose a sí mismo para expiar su falta permitirá surgir el nuevo pueblo en cuyo seno renacerá él mismo ya purificado.

Para este filósofo del *Hiperión* en el segundo momento del indigenismo (inciso b) surge una reacción ante el avasallamiento que niega al indio en su ser. El jesuita Francisco Javier Clavijero, dice, es uno de los primeros americanos que se levanta valiente y acusador para defender al indio. Frente al juicio europeo que le regatea su humanidad, Clavijero sostendrá la igualdad de lo americano. Sin embargo, debido a la mentalidad de la época no podrá librarse de la interpretación teológica de la conquista, pero cuando deja de lado esa actitud y juzga por sí mismo, dice Villoro, se revela con un nuevo tipo de conciencia. Clavijero sostiene que cristianamente todos los hombres son iguales, por lo tanto, quien peca no es el indio, sino el europeo que lo denigra. Sostiene incluso que la injuria al indio lo es también a todo el género humano y que no sólo no es inferior a nadie, sino que hasta puede ser modelo de humanidad. Su aparente inferioridad únicamente se deriva de las circunstancias históricas de su desarrollo; si alguna ventaja tiene el europeo, piensa, se debe a la educación, y por eso su “superioridad” es meramente accidental.

Estas reflexiones y actitudes de Clavijero –dice Villoro- son una de las primeras grandes reacciones de lo americano ante el intento marginalizador de Europa. Por ello, ha de tomarse en cuenta que Clavijero es criollo, continúa Villoro, para captar que en este momento el que reacciona contra Occidente, no es todavía el indio, sino únicamente, el criollo que se vale de él, para afirmar su propio ser.

En este segundo momento, apunta, ya deben de ser considerados también, fray Servando Teresa de Mier y Manuel Orozco y Berra.

El primero lleva a sus últimos extremos la posición de Clavijero. Para Sahagún, el indio sólo adquiere su ser cuando entra en la Historia a través de la revelación religiosa. Siendo imposible rechazar esta tesis por el condicionamiento histórico de la época, fray Servando sostiene que el cristianismo fue predicado en tierras de Anáhuac por Santo Tomás el Incrédulo antes de la Conquista. Se otorga así, a

⁵⁸ Villoro, Luis. Op. cit., p. 69-70

América un Ser-ante-la Historia, anterior a la llegada del español y se despoja a Europa de su privilegio como reveladora de ser.⁵⁹

Orozco y Berra representa igualmente una actitud de enfrentamiento a Europa, pero debido a su convicción de que la razón puede penetrar hasta en sus últimas capas el ser del indígena, su obra se desarrolla dentro de una objetividad demasiado fría y atomizadora, dice. En ella, el indio es revelado como un ser despersonalizado, como un puro objeto perfectamente manejable pues la pretensión es utilizar el apogeo del conocimiento científico propio de su época.

En el tercer momento, según Villoro, (inciso c) América se afirma buscando su ser, pero no ya por comparación con el europeo, sino como una revelación de sí misma y la primera impresión que produce su realidad a esta nueva mirada es la de una imagen desgarrada. Un grupo de historiadores (Pimentel, Bulnes, Molina Enriquez, Carreño) quienes representan estos primeros atisbos muestran al desnudo el ser de México, revelan cómo es una nación dividida y cómo el indio está reducido a una clase social inferior. Esta es una de la primera fase del tercer momento, comenta Villoro. En ella, el indigenismo pasa del criollo al mestizo y se propone salvar al indio de su decaída situación, occidentalizándolo, pero sigue siendo siempre un instrumento, pues lo considera como el “otro” cuyo fin es llegar a ser como él.

Dicha fase es superada posteriormente por el pleno reconocimiento del ser del indígena, sigue Luis Villoro. De pronto, se ve surgir en el país una actitud de amor por todo lo que sea indígena al crearse una aguda conciencia de la escisión heredada de la primera fase y se percibe nítidamente que el indio está aislado, solo, alejado del resto de la población aun cuando parece encontrarse más cercano. Ahora se considera que la Independencia no hizo sino agravar su situación, destruyendo las últimas barreras que lo protegían de la explotación debido a que con la Reforma se abolieron las Leyes de Indias que le ofrecían cierta protección. Las nuevas leyes constitucionales tuvieron significado únicamente para el sector blanco de la población. Manuel Gamio, dice, muestra en un excelente y concienzudo estudio, cómo las poblaciones indígenas del Valle de Teotihuacán fueron decayendo progresivamente desde la época precolombina hasta la republicana:

<En efecto, durante el primer periodo los habitantes de la región ostentaron un floreciente desarrollo intelectual y material, según lo demuestran copiosas tradiciones y los majestuosos vestigios de todo género que nos han legado. La época colonial significó decadencia para la población, que perdió su nacionalidad, pues sus leyes, el gobierno, el arte, la historia, la religión, los hábitos y las costumbres aborígenes se vieron obstruidos u hostilizados sin cesar por la cultura de los invasores, que poco o nada supieron o quisieron darles a cambio de lo que les arrancaban...>⁶⁰

La solución que se encuentra a esta ruptura es la armonización de las dos culturas, pero de tal índole, que recupere e involucre lo valioso del indígena.

⁵⁹ Miro Quesada, Francisco. “Leopoldo Zea y el Hiperión” en *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1974.

⁶⁰ Manuel Gamio en Villoro, Op. cit., p. 193

Gamio y Othón de Mendizábal propugnan esta solución. Se inicia así, el verdadero camino de la liberación, establece Villoro. Y en este intento de incorporación, se logra una gran victoria. Se comprende que para incorporar realmente al indio, esto es, para lograr el pleno reconocimiento de su ser, es necesario dejar de pensarlo y tratarlo como *lo otro*.

En el indigenismo contemporáneo, continúa diciendo Villoro, el mestizo busca la unión con el indio. Ahora ya no es lo separado o lo ajeno, sino que se le asume como algo propio. Ya no hay captación del yo a través del reconocimiento del *otro*, pues aquí el indio ya no es estructuralmente el otro frente a mí, sino un constitutivo de mi propio espíritu. El indio está en el seno del propio mestizo, unido a él individualmente, como una dimensión del propio ser. Así, la recuperación del indio significará, al propio tiempo, recuperación del propio yo. La actitud ontológica de esta frase consiste en ver al indígena, pues, como parte del propio ser. Pero también ahora, el mestizo-indigenista al tratar de poseer su propio yo, afirma, ve su realidad escindida y fracasa en los intentos de apropiación porque utiliza métodos reflexivos meramente occidentales:

“Occidental es su lenguaje, su educación y sus ideas, occidentales incluso, sus métodos de estudio e investigación.”⁶¹

Lo indígena no aparece reflexiva y nítidamente a la conciencia, permanece oscuro y recóndito en el fondo del yo mestizo.

Este pensador del *Hiperión* sostiene que una vez que fracasa la reflexión el mestizo ahora intenta reconocerse a sí mismo a través de la praxis. El yo, dice, así sí podrá encontrarse en tanto se ve a sí mismo realizándose en el mundo. Actúa –entonces- al lado del indio. Así, encuentra unidos en la esfera de la praxis, lo occidental y lo indígena que escindían su espíritu y en esa actuación común se reconocerá a sí mismo: la acción logrará lo que la teoría no podía. Al especificarse y encontrarse a sí mismo, el mestizo –a su vez- se niega también asimismo en un movimiento dialéctico: proclama la unificación total y la desaparición de razas, afirma al indígena como valor supremo, para poder negarlo después en una sociedad donde no hay indios, ni blancos ni mestizos, sino sólo hombres sin más, que se reconozcan recíprocamente en su libertad.

Como conclusión, Villoro sostiene que al perderse como “raza” el “indio” ingresa en la Historia convertido en “proletariado” y gracias a esa conversión se universaliza. Con la Conquista, afirma, entra en la historia como “raza” diferente y conquistada, pero con la liberación producida a través del moderno indigenismo entra no siendo ya “indio” sino hombre sin más. Su primera entrada fue en la historia de Occidente, ahora, termina Villoro, su nueva entrada es en la Historia Universal, en la que lucha por participar, al igual que todos los hombres.

Esta obra de Villoro es, sin duda alguna, una de las más sólidas y fundamentadas de las escritas por alguno de los jóvenes que conformaron el grupo *Hiperión*. Desde la publicación de sus primeros trabajos, Villoro se mostró muy hábil, muy lúcido y sobre todo, bastante prudente en sus investigaciones. La prudencia y el

⁶¹ Villoro, Luis. Op. cit., p. 226.

rigor de que hace gala le han valido un merecido reconocimiento y un respetado lugar entre los *hiperiones*. Es notorio que cuando algunos autores se dan a la tarea de analizar al Grupo, destacando las fallas y los desaciertos de sus trabajos, guarden silencio ante Villoro: su obra se salva de caer en negativos ataques. A más de cinco décadas de haber sido publicada, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, sigue siendo considerada una obra reveladora y fidedigna dentro de la búsqueda del conocimiento de nuestra propia realidad.

En cuanto a las influencias filosóficas en su obra, el mismo Villoro señala que en su realización tuvo como marco conceptual general las principales concepciones de las filosofías predominantes en su grupo generacional, como ya había apuntado al principio de este apartado: el existencialismo y cierto hegelianismo ligado con él. La influencia de estas corrientes es notoria, efectivamente, en la composición y estructura de su estudio y aunque le da un cierto carácter idealista a su obra, al centrarse en mostrar fundamentalmente las diferentes formas conceptuales como ha sido visto el indígena y las clases y luchas de clase no son consideradas dentro de esta interpretación, Villoro ahonda en fuentes históricas directas, útiles para rastrear las concepciones sobre lo indígena a través de las diferentes etapas por las que hemos atravesado. Se centra en el indigenismo y desde este punto su estudio es totalmente concreto, no hace en él planteamientos vagos y abstractos sobre “qué” es el mexicano o sobre “cómo” es, o sobre su “ser”, sino que específicamente y con gran sentido analítico intenta desentrañar y dar cuenta de una problemática ineludible a lo largo de nuestra historia.

Me parece que es comprensible que su libro corresponda a un proyecto intelectual y a un clima cultural que encontró su mayor apogeo en los años 50 y del cual el *Hiperión* es su mejor representante, no por ello las reflexiones de Villoro se reducen a un mero producto de moda filosófica como han sido considerados algunos de los trabajos del Grupo, por lo cual la obra de Villoro constituye una valiosa e innegable aportación. Al parecer, Villoro tenía muy claro lo que pretendía plasmar.

Al estudiar las diferentes etapas de la <instancia revelante> del indio, muestra cómo es visto a través de un aparato conceptual determinado que visiblemente deforma la realidad en aras de sus propios fines e intereses. Parece quedar claro que lo indígena siempre es captado de un modo distorsionado. Dice el propio Villoro:

“En la Conquista presentó una imagen pecaminosa y demoníaca; en la Colonia, sumisa y redimida por la gracia. Los albores de la Independencia marcan un nuevo cambio en su ser: es ahora un pueblo heroico y sabio, ejemplo clásico para las generaciones venideras. A fines del siglo pasado se convierte en objeto arqueológico o en un mero instrumento de trabajo.”⁶²

Las historias que nos han legado los diferentes autores que abordan al indígena no son precisamente imaginarias, son reales, asevera Villoro, pero disfrazadas por la visión que en ellas se deposita. Por ejemplo, continúa:

⁶² Luis Villoro. *Raíz del indigenismo en México*, en Cuadernos Americanos, No. 1, Vol. LXI, ene-feb, Editorial Cultura, México, p. 37.

“El historiador, el artista o el sociólogo iluminan la realidad indígena con sus proyectos, sus deseos, sus ansias.”⁶³

En su trabajo, Villoro intenta hacer visibles las creencias básicas que determinan cierta concepción y cómo esa concepción traduce enunciados teológicos, filosóficos o morales; intenta así, hacer explícitos los conceptos y modos de pensar que dan razón de cada interpretación indigenista.⁶⁴

En la elaboración de su investigación, Villoro parece estar animado por un ferviente anhelo inquisitivo, por un ferviente afán de explicar ese fenómeno de nuestra realidad y cultura y no obstante, en su obra quedaron algunas lagunas, como él mismo lo reconoce. Por ejemplo, los aspectos económicos y de lucha de clases, que parecen haber sido eludidos en sus planteamientos y “muchas veces, reduce la acción histórica real a un plano imaginario”⁶⁵. Quizá las lagunas históricas sean a su vez, resultado del espíritu intelectual que compartían todos los *hiperiones* en esa época caracterizado por intentar que sus investigaciones fueran propiamente filosóficas, atendiendo más a la razón, a lo conceptual o a lo ideal que a la realidad misma. Sin embargo, es muy importante reconocer que la obra de Villoro ofrece efectivamente una interpretación realista, una auténtica imagen del indio y del indigenismo en México⁶⁶ y constituye uno de los mejores aportes realizados por este filósofo como integrante del Grupo acerca de nuestros problemas culturales trascendiendo aún la época en la que se trabajó sobre ello.

Conclusión

El grupo filosófico Hiperión constituyó una de las primeras, fuertes e interesantes vertientes que ha dado el esfuerzo de los pensadores mexicanos por expresar la investigación, el rigor, la sistematicidad con que han de trabajarse las principales preocupaciones al nivel de nuestro ser y el ser de todo cuanto existe. Si bien lo que les caracterizó fue su afán por la problemática de “lo mexicano” y el mexicano” como una de las primeras motivaciones, las discusiones propias de la reflexión filosófica así como las circunstancias específicas les llevaron a tocar y desarrollar tópicos de todos los ámbitos de la realidad nacional de México. Su trabajo no hubiese sido posible sin el antecedente intelectual de Samuel Ramos y así, ellos también contribuyeron a formar a toda una serie de generaciones a través de sus ideas. El mismo Villoro continúa teniendo una importante influencia en el ámbito nacional y no sólo filosófico lo que hace interesante y más aún, necesaria la lectura, la reflexión y la discusión de sus propuestas. Se trata de un periodo de la historia del pensamiento –no sólo para México o para Latinoamérica- crucial para conocer, analizar, criticar, en fin crucial para retomar porque tiene mucho que decirnos como seres humanos.

⁶³ Idem

⁶⁴ Luis Villoro. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, Ediciones de La Casa Chata, 1984, Centro de Investigaciones y Superiores en Antropología Social, 2ª. edición, p. 11

⁶⁵ Ibidem. p. 13

⁶⁶ Cfr. la contraportada del texto de Villoro publicado por la SEP en la Colección *lecturas mexicanas*, 1987, No. 103 de la Segunda Serie donde aparece tal comentario.

CAPITULO CINCO

CULTURA, MULTICULTURALISMO Y FEDERALISMO CULTURAL

Presentación

En este trabajo esbozaré los planteamientos del multiculturalismo entendido como uno de los fenómenos más importantes e interesantes de las sociedades actuales donde algunas de las más relevantes nociones corresponden a *diversidad* y *cultura* frente a la vertiginosidad de los cambios al nivel mundial, la globalización y los problemas de las identidades locales, particulares o regionales que de ellos se desprenden.

A la par que podemos observar la inserción de los gobiernos y los Estados a las políticas internacionales, nos damos cuenta del creciente repliegue de los individuos a formas de identidad que chocan con la globalización tratando de conservar lo propio (entendido como tradiciones, ideas y costumbres específicas a grupos minoritarios) en el sentido de verse de frente ante tal fenómeno.

Las cuestiones que se nos imponen son ¿Cómo abordar la dialéctica entre universalismos y particularismos? ¿Qué hacer frente a la homogeneización si gran parte de la población se esfuerza por y prefiere defender la diversidad? Contrario a lo que presentan los medios de comunicación hegemónicos -centrándose en dos sectores de la población (clase media y alta) como si fueran la totalidad de la población de los países- la diversidad es cada vez mayor, en cuanto a los sectores poblacionales, a las ideas, las ideologías, metas, fines, aspiraciones, hábitos, tradiciones, etc., y exige ser considerada y mantenida. Por ello, parece urgente trabajar por la voluntad de convivencia armoniosa o cordial entre personas y grupos tan dispares, plurales y dinámicos, por lo que podemos cuestionar ¿Favorecen las políticas desde el centro las relaciones armónicas entre lo diverso? ¿Cómo sería posible la subsistencia y convivencia de la diversidad con el mantenimiento de la cohesión social? He ahí uno de los grandes retos del multiculturalismo. Según diversos autores la solución a este reto puede encontrarse en las propuestas ofrecidas por el pluralismo cultural, al que me referiré en la última parte del presente trabajo, en donde señalo incluso, algunos elementos de la modalidad propuesta por Ambrosio Velasco, el federalismo cultural como una forma de pluralismo cultural viable para México.

Principalmente desarrollaré la idea de la cultura en dos sentidos que me parecen relevantes y posteriormente esbozaré las características del pluralismo cultural como una de las vertientes del multiculturalismo que más se esfuerzan por el respeto de la diversidad. Considero que el tema de la cultura es el más importante para iniciar la comprensión de un grande y complejo asunto como lo es el

multiculturalismo; pienso que al nivel histórico se plantea indagar qué es eso de la cultura a raíz de las crisis resultantes por las situaciones no resueltas por la modernidad¹ y las vertientes abiertas en la denominada posmodernidad.

I. De la noción de *cultura*

Desde la antropología y la sociología se ha definido habitualmente *cultura* como el patrimonio singularizador de los grupos humanos en función de sus prácticas simbólicas, normas y valores. Su identidad colectiva se construye a partir de sus obras: mitos, religión, lengua, arte, que le confieren los criterios de referencia y le delimitan los ámbitos de interacción social; por lo que se asevera: “una cultura no es sino un conjunto de prácticas legitimadas e institucionalizadas, siguiendo la idea propuesta por Lamó de Espinosa.² Me parece que en esa línea se expresó el historiador Lorenzo Meyer en su participación en el debate energético, cuando manifestó que en México es indisoluble el concepto de nacionalismo con petróleo y que el país no puede ser soberano en el sentido profundo y absoluto* del término. Meyer destacó que en México ha habido falsos nacionalismos, pues en torno al petróleo se fue construyendo una red de relaciones únicas en México como lo es la relación nacionalismo-petróleo. Interpreto que en ese entramado la construcción es artificial e innecesaria; por eso afirma este intelectual: “nacionalismo que no existe en otras empresas públicas petroleras”. Es interesante este manejo de ideas por parte de Meyer, el nacionalismo hacia el petróleo es resultado de una legitimación e institucionalización que tuvo lugar en un tiempo y un espacio determinados, por lo cual no ha de asumirse como absoluta, ni para su defensa, como una especie de sacralización, ni para su condena, como si al no respetarse o continuar con la prácticas históricas se estuviese incurriendo en una satanización.

¹ En cuanto a los fines hegemónicos de la modernidad: sus pretensiones de universalidad, absolutización y racionalidad única, tratando de pasar por alto la pluralidad, las diferencias y lo relativo véase Capítulo 1 del presente trabajo. Desarrollé la idea de que es necesaria la hermenéutica en gran parte de los ámbitos de la naturaleza humana; y expuse, que con mayor razón, era preciso reconocer la necesidad de una hermenéutica analógica, dada su apertura y su flexibilidad para nuestro acercamiento reflexivo del mundo. La base teórica la tomé de la obra *Hermenéutica, Analogía y Símbolo* de Beuchot, principalmente en sus dos primeros capítulos. Inicé con una exposición de las características de la posmodernidad en su franca oposición a la modernidad y a donde ha conducido esto. Continué con la exposición acerca de la hermenéutica, sus elementos y sus finalidades. Posteriormente esboqué lo tocante a la analogía, su vinculación con la abducción y el paso a una hermenéutica analógica, como la mejor vía propuesta en la actualidad para enfrentar los retos. En la actualidad, en México, podemos **apreciar la necesidad de la aplicación de todas las herramientas desarrolladas por la hermenéutica analógica al multiculturalismo, dada la exigencia de considerar la diversidad –guiados por la *phrónesis*** para no violentarla hacia el universalismo ni hacia el relativismo. Cfr. también las obras del Dr. Salcedo Aquino, José Alejandro. *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, Edit. Torres Asociados y *Multiculturalismo. Orientaciones para una argumentación pluralista*, Plaza y Valdés Editores, entre otros del mismo autor.

² Francisco Colom. Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política, Anthropos Editorial, 1998. en www.books.google.com.mx Si tenemos presentes los conceptos claves “legitimadas e institucionalizadas” comprendemos claramente porque son incorrectas y abusivas las expresiones comunes gastadas por los medios de comunicación masiva: cultura gay, cultura del lesbianismo, cultura del feminismo, cultura de la diversión, cultura de la limpieza, cultura de la belleza, cultura del teatro, etc.

1. Sentidos del concepto de *cultura*.

Al referirnos a la noción de *cultura*, podemos considerar la definición en sentido negativo y en el sentido positivo. Revisemos el primer sentido.

Para definir así la cultura, se alude a una compleja red de elementos que le hacen posible y pensable en su diferenciación con naturaleza, pues en términos generales, sintetiza la noción³ una serie de rasgos distintivos espirituales, intelectuales y afectivos característicos de una sociedad o un grupo social manifiestos en un periodo histórico delimitado.

La cultura engloba modos de vida, ceremonias, invenciones, sistemas de valores y de derechos, tradiciones y creencias y su finalidad es permitir que los hombres tomen conciencia de sí mismos, cuestionen –y evalúen, *resignifiquen*, *reorienten* su actuar en el mundo, esto es, se trasciendan incesantemente, lo cual implica dejar mucho de lo que define por naturaleza, espontaneidad, libertad, e incluso lo propio y cercano a lo instintivo, impulsivo, no deliberado o reflexionado y que como no es posible eliminar del todo en el actuar humano precisa ser encauzado con la intención clara de hacerlo compatible con el grupo social que se comparte o la comunidad, etnia, pueblo o nación de la que se es miembro.

Se asocia *cultura* -entonces- con una serie de componentes aprendidos o asumidos conscientemente –a veces hasta con cierta violencia- para insertarnos como humanos en grupo o comunidad. Si bien muchos pensadores coinciden en que somos seres sociales⁴ y nuestra búsqueda es mantenernos en relación a otros y con otros, podríamos afirmar que la inserción en lo social exige de ciertos aprendizajes para hacer posible la convivencia, en la que se aspira a la armonía o por lo menos, a cierto grado de cordialidad para realizar los proyectos individuales y en algunos seres, tan sólo para sobrevivir. A veces es preciso convencernos de que tales aprendizajes, algunos comportamientos y asociaciones nos convienen más que otros, pero si ello no es suficiente, hasta será imperioso obligarnos a desempeñar ciertos roles o funciones en la sociedad en la cual nos encontramos o a la cual pretendemos pertenecer.

La cultura, por lo tanto, implica complejas formas de vivir en sociedad, en las que no basta con obedecer y reiterar las acciones de otros a través de las acciones propias, sino que precisa al hombre inventarse y/o rebelarse. En esa complejidad, en esa tensión del hacerse a uno mismo como humano y mantenerse en la comunidad o en un grupo social encontramos el papel crucial de la cultura. La toma de conciencia posibilitada por la cultura es –en gran medida y continuando en este camino de la reflexión- la resultante de los proyectos de la comunidad introyectados en cada uno de nosotros; aun cuando con ello muestre sus limitaciones o deficiencias de anclarse en el pasado o de pretender a ultranza sólo

* El subrayado es mío con la intención de destacar el aspecto ideológico de las relaciones entre los conceptos. Recordemos que Lorenzo Meyer fue uno de los primeros participantes en el debate sobre la reforma energética, durante el foro iniciado el pasado 13 de mayo. Cfr. www.eluniversal.com.mx

³ Cfr. *Biblioteca Premium Microsoft Encarta*, 2007

⁴ Cfr. Fernando Savater. *Política para Amador*, España, Ariel, 1992. capítulo 5: Todos para uno y uno para todos, p. 103-137. La obra de este filósofo es una especie de actualización creativa, sui generis de las obras fundamentales de Aristóteles, en este caso de su *Política*.

trabajar por un futuro promisorio. Es, la *cultura* –en primera instancia, entonces– una especie de domesticación indicadora de qué comportamientos, actitudes y deseos son válidos y cuáles no lo son.

2. De la importancia de *pertenecer*

Se desprende de lo anterior que la *cultura* encauza y evalúa los “cómos” de sus integrantes (cómo sentir, cómo pensar, cómo desarrollarse y hasta cómo pertenecer⁵) por eso se dice que va delimitando o conformando los sistemas de valores y de creencias y, la conciencia que de ellos poseemos.

Cabe mencionar lo señalado por Fernando Savater acerca del *formar parte de...*⁶ Sostiene que hay dos maneras de formar parte de los grupos sociales, una, precisamente en el sentido de pertenecer y, la otra en el sentido de participar.

La *pertenencia* al grupo o a la colectividad significa la entrega incondicional o casi incondicional del individuo, identificándose con los valores que funcionan ahí sin cuestionarlos, por ello, parece <natural> *pertenecer a* las familias (nuclear y extensa) y sentirnos de acuerdo con ellas en la mayoría de las decisiones sin demasiado juicio crítico; se imponen las leyes del parentesco, de los sentimientos de proximidad; así como pertenecer a clubes, a grupos religiosos, políticos, deportivos, etc. y a estar dispuestos a justificarlos, defenderlos o apoyarlos en la mayoría de sus causas.⁷ *Se pertenece porque se comparte, porque se está de acuerdo* con los motivos, con los fines y con los ideales que les impulsan, incluso se acata y se subordina en esa integración a... pero, en primera instancia, porque hay obligación, sanguínea, afectiva, y moral, se trata de una obligación un tanto inconsciente. Es claro que lo que cuenta es el *ser* del grupo, dentro de él se vive la protección y el cobijo, de ahí la identificación particular-general, individuo-colectividad, propio-ajeno. Así, observamos que todos los individuos tenemos la necesidad de pertenecer, de sentirnos parte de algo pues proporciona las seguridades básicas, nos da estabilidad (relativa, por ejemplo ante la muerte o

⁵ Desde los estudios antropológicos y psicológicos, la noción es relevante para tratar de comprender el origen y el sentido de las actitudes y actividades no sólo humanas, sino de los animales. Para estos ha sido empleado el concepto de instinto, por ejemplo; mientras que para los humanos sería más adecuado el de impulso y el de necesidad. Se reconoce que los individuos tenemos la necesidad de pertenecer, esto es, sentirnos partícipes de un todo, no sentir que el mundo nos es hostil o que nos encontramos como fuera de lugar, que nos encontramos perdidos, asustados e inútiles, sino por el contrario, por experimentar que se pertenece, considerar que se es uno con la naturaleza, con Dios o con un grupo o uno con la humanidad, incluso en la alegría o en el sufrimiento, experimentar la afinidad con otros. Pertenecer es sentir contacto, contactar con...lo que estamos convencidos de que es significativo; donde encontramos la respuesta certera a cuestionamientos fundamentales: de dónde venimos y hacia donde nos dirigimos; qué tan conectados nos sentimos con nuestro origen y que tan fuerte son nuestros sentidos de vida. Cfr. Linn, Dennis, Linn, Sheila Fabricant y Linn, Mathew. *Pertenecer. Lazos entre la sanación y la recuperación*, México, Editorial Patria, 1992, cap. 1.

⁶ Savater, Fernando. *Política para Amado*, España, Ariel, 1992, cap. V, p. 103-137.

⁷ Para quien pertenece a un grupo determinado de cualquier extensión suele decirse que se le puede defender o apoyar hasta “meter las manos al fuego por él” o estar dispuesto a dar la vida por la defensa de las convicciones que les unen y los mantienen dentro del grupo. Cuando ello ya no ocurriera la *pertenencia a...* carece de sentido

ante sucesos fortuitos naturales o sociales), nos define ante nosotros mismos y nos da los referentes para confiar, luchar, disfrutar o sufrir. Lo <natural> es la necesidad de asociarnos, de satisfacer la necesidad de vivir en sociedad y que se cumple en el ejercicio de la palabra posibilitada por el pensamiento, pero lo demás, los *cómos* para cubrir tal necesidad no es natural. Afirma enfático Savater: “siempre es una obra de arte y convención humana”⁸ En otros términos, hacer cultura exige esmero, esfuerzo y trabajo de muchos, además no es algo acabado, es una construcción continua.

Continúa Savater, *pertenecer a...* es el llamado comúnmente *sentirse en casa*, donde se encuentra la comprensión y la escucha; se sabe que la traición no es posible ni necesaria, de manera que tiene algo de seguimiento ciego –propio para los niños, los muy jóvenes y los muy ancianos, cuando se carece de espíritu crítico o cuando se prefiere no acudir a dicho espíritu- pero que si se extralimita, culmina en fanatismo⁹, como cuando se cree que la filiación a un partido político o a una institución religiosa es el único camino donde está la verdad y por tanto se cree que es <lo natural>.

3. De la *pertenencia al fanatismo*

En lo tocante al *fanatismo* quiero referir lo siguiente. Baso mis reflexiones en la lectura de la obra de Javaloy. Este pensador define al fanatismo¹⁰ como un irracionalismo colectivo, quizá por la asociación de su raíz etimológica *fanum*, que significa templo, lugar sagrado y posteriormente vinculado a los oráculos, poseído por un dios, por lo que parece entenderse que hacia el siglo XVIII con Hume, se le relacione con superstición, entusiasmo, exaltación y fantasía propios del fanático. Javaloy se detiene en las consideraciones de Voltaire –quien, en su *Enciclopedia* define al *fanatismo* como un celo desmedido, ciego y apasionado que nace de opiniones supersticiosas y hace cometer acciones ridículas, injustas y crueles, no sólo sin vergüenza y sin remordimiento, sino también con una especie de alegría y consuelo. Para este autor, es la superstición puesta en acción; por lo que llega a considerarle una enfermedad que trastoca hasta las cabezas más sanas al dejarse arrastrar por las quimeras de la imaginación y lo más grave es que viola todas las convenciones divinas y humanas por espíritu de religión, por lo que es el más terrible azote de la humanidad.

El fanático confunde los productos de su inspiración con la inspiración divina y pisotea –hasta matar- lo que sea creyendo que actúa en nombre de Dios, en el Espíritu Santo superior a toda ley aunque violente cuanto se ha establecido; su

⁸ Savater, Fernando. Op. cit., p. 115

⁹ Cfr. Federico Javaloy, en su obra *Introducción al estudio del fanatismo*, Barcelona, Ediciones Universitat, 1984, p. 54ss.

¹⁰ Es preciso mencionar que Javaloy mismo aclara que para él, el significado de fanatismo es básicamente el asumido por Voltaire. Javaloy señala que dentro del siglo XIX se pueden distinguir cuatro vertientes fanatismo e intolerancia, fanatismo y entusiasmo y dogmatismo, fanatismo y religión, así como fanatismo para los enciclopedistas del siglo XIX, entendido como celo excesivo y violento, sentimiento impulsado hasta la exaltación, adhesión apasionada a una cosa, una idea o una opinión. Véase Federico Javaloy, Op. cit., p.64-69

exacerbación destruye toda razón. Es interesante como Voltaire comienza por los adjetivos desmedido para calificar al fanatismo y conforme avanza en sus reflexiones, lo califica como destructor. Incluso llega a oponer prudencia y fanatismo, y sabiduría e ignorancia; además de haberlo ya clasificado como una enfermedad mental y una aberración de la naturaleza. Javeloy califica como < agresivos epítetos > los dedicados al fanatismo por parte de Voltaire, si incluimos además los de “locura religiosa sombría y cruel, enfermedad epidémica, peste del alma, veneno en los cerebros infectados”, etc. Desde mi opinión efectivamente así ocurre con los fanatismos que tanto daño han provocado a la humanidad a lo largo del acontecer histórico, por lo cual precisamente, lo necesario como “cura” es la aplicación del saber y efectivamente ser prudente, no sólo poseer el conocimiento teórico.

Entonces, llevada al extremo, la pertenencia puede construir categorías absolutistas para la comprensión del mundo y por lo mismo asumir que la verdad es una y única, queriendo que todos los seres humanos así lo asuman. Siendo seres racionales, razonables y críticos es requerimos tener siempre presente que a lo largo de nuestra vida, han de presentarse tiempos propicios para cuestionar y replantear, para sentirse apoyado y cobijado y para desprenderse del cobijo y explorar modos de ser. Por lo cual, el denominado sentido de pertenencia, precisa del sentido de participación.

Participación se relaciona con proceder por partes. Se vincula con dar a conocer y tener presentes los pareceres personales y de otros lo que posibilitaría llegar a acuerdos, para no conformarnos o postular como lo máximo el parecer propio con una arrogancia excluyente (uno de los excesos de la pertenencia). Al respecto, Savater comenta¹¹ que la participación es mucho más deliberada y voluntaria donde el individuo se integra a grupos porque “quiere y mientras quiere, no se siente obligado a la lealtad y conserva la suficiente distancia crítica como para decidir si le conviene o no seguir en ese colectivo.”

La pretensión es escuchar y ser escuchado y mantenerse por convicción con la clara intención de alcanzar ciertos objetivos.; de no ocurrir así o percibir que se está obstruyendo la consecución de fines se deja de participar y hasta se termina por buscar la filiación a otros grupos. De manera que la participación posee un carácter voluntario y crítico; el conjunto o el grupo no se impone, es susceptible de poner a discusión los principios que los cohesionan, y los integrantes aprecian la transformación positivamente. La participación es propia del pensamiento maduro, pues consiste en trabajar por cambiar muchas cosas de nuestras pertenencias incondicionales donde ya nos acompaña el buen juicio, la prudencia y la sensatez.

Los excesos de la participación tienen que ver con la exigencia de que sólo a nosotros se nos escuche, a creer que podemos tener injerencia en cualquier ámbito público e intervenir en ello como si siempre se tuviese la razón. Bien se dice que los extremos se tocan. Pero la participación bien entendida es respetuosa del progreso, de la investigación e innovación científica y, en general, del ser de los otros. La participación se acompaña de la comprensión dado que se

¹¹ Savater, Fernando. Op. cit., p. 113s

trata de aceptar que hay múltiples maneras de constituirse como ser humano. Cuáles nos conviene y cuáles no aclarando las razones, es posible de aclarar gracias al auxilio de la hermenéutica analógica, esto es, analizando los sutiles pros y contras de las circunstancias y manteniendo siempre presente que en otro momento se puede decidir distinto, siempre reconsiderando tradición y contexto guiados por una racionalidad del mismo carácter, una racionalidad analógica.

4. De la Importancia de la *participación*

Tanto la *pertenencia* como la *participación* son necesarias a los seres humanos, pero si no existe la mediación entre pertenencia y participación incurriríamos en postular absolutos de lo que ha de ser la presencia humana en su relación con los otros. Son extremos acrílicos que conviene evitar. Defender a ultranza la pertenencia es cerrarse a la necesidad del cambio; y defender a ultranza la participación es imposible tanto para ciertos sectores de la población, -como ya lo señalé, junto con Savater- como para la mayoría de situaciones cotidianas en las que como humanos requerimos desenvolvernos. Aparece aquí, la ventaja del actuar análogo, aquél en cada situación revise si lo mejor es adherirse a ciertas causas y reflexione hasta qué grado, o bien, si lo mejor es discutir y poner en tela de juicio principios vigentes, señalando los porqués de la necesidad de los cambios. La finalidad es hacer ver que hay muchas maneras de ser, múltiples maneras de ir haciéndonos humanos, (unas más humanas que otras), y que ha de darse cuenta de ello por la vía del diálogo.

Las preferencias-con carga netamente subjetiva suelen oponerse a las razones, sin embargo han de procurarse éstas últimas dentro de una aceptable apertura. Al encontramos con expresiones de pertenencia fanática -v.g racismo, clasismo, sexismo, o a través de expresiones como : así soy y que; así se ha hecho siempre, los de aquí así somos, nosotros somos los buenos, sólo nosotros poseemos la verdad, etc., será preciso trabajar por el diálogo: dialogar solicitando argumentos y analizarlos con sumo cuidado con la intención de ir conformando los modelos no estáticos de cultura.-modelos análogos para resolver problemas específicos, que de continuo han de estarse revisando a favor de los contextos, las circunstancias y por supuesto, de las personas. Expresa Savater

“se puede ser humano (naturalmente humano) de muchas maneras, pero lo más humano de todo es desarrollar la razón, inventar nuevas y mejores soluciones para viejos problemas, adoptar las respuestas prácticas más eficaces inventadas por los vecinos, no encerrarse obstinadamente en <lo que siempre ha sido así> y en lo que nuestro grupo consideró como <perfecto y natural> hasta ayer.

Si nos atenemos a la noción de *cultura* como mera pertenencia y tomando en cuenta los peligros de la participación tal como lo hemos esbozado, nos quedaríamos en su sentido negativo. Sin embargo, puede emplearse como base e impulso del sentido positivo de cultura. Veamos.

El sentido positivo de la cultura se desprende de su mismo carácter negativo ya apuntado. La única pertenencia crucial no es a la nación, no es a la religión x o y,

ni a la facción política, aunque parezca lo suficientemente dominante y definitiva en nuestras vidas; sólo es la que nos impele como humanos, nuestra pertenencia a la raza humana donde sí hemos de trabajar por apremiar a que aflore la racionalidad. Todas las características que son integradas por el *todo* denominado *cultura*, pretenden -como finalidad esencial, digna y loable- hacer mejor al hombre, convertirlo en humano mejor aún, en persona, por eso estudiosos como Ferrater Mora y Mauricio Beuchot enfatizan el término <cultivo> en la idea de esforzarse por dar lo necesario a algo o a alguien para que fructifique.

Me parece que es bastante clara esta pretensión y es válida, si recordamos las nociones aristotélicas de entelequia y teleología, como tendencia a la perfección. Pensado así, el ser humano fuera de la cultura efectivamente se aproxima o se mantiene en la <bestialidad>, retrocede, se animaliza y rompe la cohesión social, terminando con la posible armonía aspirada por todos.

Como ya lo había adelantado, una definición relevante del concepto “cultura” lo encontramos también en el diccionario filosófico de José Ferrater Mora, vinculado con la idea de <cultivo>¹². Se trata del *cultivo* como un ejercicio cuidadoso de las potencialidades humanas desarrolladas profusamente en sociedad, tal y como ocurre en la crianza familiar esmerada e ideal; por ello, suele distinguírsele, aun desde los griegos, del *estado de natura* como aquello donde no ha intervenido intención humana alguna, y justo, el *estado de cultura*.

Es pues, la *cultura*, un constructo, resultante gracias a un proceso cuidadoso, celoso e incluso sutil, hacia la consecución de fines específicos: humanizar a los individuos, de modo tal que por dicho constructo, se obtienen sujetos, esto es, productos sociales, productos de cultura; los individuos son sus frutos. En su sutileza, puede haber violencia <bien intencionada> con tal de alcanzar ciertos fines. El *estado de cultura* es más conocido como civilización, patente en las ciencias, el arte, las ideas (religiosas, políticas, etc.) y las costumbres.

5. De la idea de *civilización*

El concepto de civilización involucra la idea de progreso, lo que se ha elevado o adelantado al promedio de las producciones sociales humanas, pues es definido como un estado <avanzado> en comparación con otros (quizá de diferentes valores y finalidades) y que posee cierta unidad histórica, religiosa, nacional y/o

¹² El término es el sustantivo de cultivar y –en botánica, es entendido por contraposición a silvestre, lo que crece por sí solo en la naturaleza sin la intervención humana. Tiene como fin mejorar las características propios, el rendimiento o la resistencia a las inclemencias y por tanto se conoce sus resultantes como producto de una selección deliberada. Implica el dar par recibir, esto es, acondicionar, poner los medios necesarios para desarrollar y obtener algo, en el caso humano, el conocimiento, el trato, la amistad, el ingenio, el talento y al nivel social, redituar en las ciencias, las artes, las lenguas. El sentido negativo desde la biología se vincula con la cría y explotación de seres vivos con fines industriales, económicos o de investigación científica; y desde la perspectiva humana implicaría (aspecto reprobable) introyectar o ideologizar series de principios de creencias, valores y acciones –por proteger, fomentar u ocultar campos específicos del saber- con la pretensión de obtener ventajas a corto y largo plazo. Cfr. La alienación como uno de los fines de las ideologías en el cap. 2 de este trabajo de titulación.

cultural¹³. Conviene aclarar que la característica de unidad para clasificar a una civilización es reciente, pues por ejemplo, en la Edad Media prevaleció el criterio religioso (eran civilizaciones aquellas que ya habían aceptado la revelación cristiana) mientras que a principios del siglo XVI el criterio de lo nacional a partir de la filosofía política o del Estado desarrollada por Maquiavelo; más tarde, Montesquieu trató de despreciar e ignorar costumbres que le parecían irracionales y desarrolló sus teorías sobre la base de una racionalidad peculiar, dando origen al eurocentrismo, que sintetizaríamos con la idea de que todos los seres humanos son inherentemente racionales y, por lo tanto, similares entre sí. Los grupos que no cumplen este postulado, no han alcanzado la civilización. Pero si las culturas son pensadas como co-influencias, unas en relación con otras, establecer la idea de *una cultura x es superior a... o x cultura es inferior a ...* no sería válido ni posible, pues habría una comprensión de fondo o diferente de lo que es desarrollarse, podríamos comprender que la influencia entre culturas como la europea y las de América es de ida y vuelta, es correlativa: las producciones culturales han sido diferentes y por ello, se valoran y significan distinto, más no con las categorías inferior o superior. Dicha significación si consideraría la aportación en términos de beneficio universal a la humanidad y sólo en ese sentido quizá podría justificarse hablar de culturas superiores e inferiores, culturas de mayor o menor jerarquía, por lo cual quedan entonces, restringidos los cánones europeos.

Estimo que la idea de la fuerza de los cánones eurocentristas desde que fue propuesta pareció seductora a los sectores dominantes de una sociedad y contribuyó para justificar acciones de exclusión, represión o exterminio, de tal modo que fue impuesta desde su poderío económico (visión hegemónica). Si no eran asimilados, asumidos u obedecidos los valores y creencias impuestos a los sectores sometidos, estos, estuvieron expuestos a sufrir cualquier tipo de violencia por parte de los primeros. Quiero referirme a una cita de J. Attali¹⁴ donde da cuenta de que en la actualidad es pujante “un modo de gestión de la violencia radicalmente nuevo, eficaz y universal, opuesto a los de lo sagrado y de la fuerza” y es el dinero, mercado o capitalismo, conceptos indisociables, asegura, con los que se mide el valor de la vida y de todo cuanto existe. No cumplir las expectativas o las exigencias de los grupos dominantes ha llevado hasta este tipo de violencia acertadamente señalada por Jacques Attali. Recordemos brevemente dos situaciones, al nivel familiar cuando un miembro de la familia –v.g. el padre pretende lograr algo y no lo consigue, presiona a través de la limitación del dinero a los hijos y a la esposa¹⁵; por otro lado, al nivel internacional, la situación por la cual ha atravesado Cuba durante décadas ante el embargo económico impuesto por los Estados Unidos.

¹³ Cfr. Biblioteca Premium Microsoft Encarta 2007

¹⁴ Citado por Savater, Op. cit., p. 170, sección Vete leyendo, Cap. V. Attali es un célebre doctor en Ciencias económicas y fue asesor de François Mitterrand.

¹⁵ El antropólogo Oscar Lewis al estudiar amplios sectores de México afirma que la pobreza es una forma de violencia, por lo que se ha llegado a hablar de una cultura de la pobreza presente a lo largo de todo el mundo dadas sus características comunes. También desarrolló su teoría sobre violencia doméstica, emparentada básicamente con la pobreza. Véase su obra más famosa *Los hijos de Sánchez* (1961).

6. De la *cultura* en su sentido filosófico actual

En este sentido también la cultura es señalada como un producto, por parte de Salcedo Aquino¹⁶ pero, aquí lo vincula específicamente con la noción de racionalidad. La cultura es obra de la razón, afirma, es una aplicación de la racionalidad, es una construcción suya: la razón análoga es el criterio que posibilita establecer en qué condiciones una cultura es válida y cuándo no lo es, o bien cuáles no lo son, dadas ciertas características (no absolutas) y considerando las peculiaridades de los contextos.

A la base de la noción de la cultura se halla la de racionalidad y para evitar los extremos que violentan la realidad (universal/particular) ha de trabajarse con la noción de racionalidad análoga (Beuchot), aquella que respeta la diferencia y ubica en su justa proporción la semejanza., ni absolutista, ni relativista, sino análoga, de un relativismo relativo. Y al tomar en cuenta la racionalidad se precisa de una noción del hombre en términos análogos. Los seres humanos no sólo poseemos la razón ni sólo irracionalidad, precisamos encontrar la pro-porción (la analogía) en cada situación, según el contexto, con la finalidad de decidir adecuadamente, deliberar para actuar, proceder guiados por la *frónesis* para la resolución de problemáticas individuales y sociales.¹⁷

En una de sus obras, Mauricio Beuchot¹⁸, expresa que *la cultura* puede ser entendida como el *cultivo* de todo aquello que nos ayuda a colocarnos en el entorno, natural o social. Agrega que *la cultura* se hace para posibilitar la convivencia entre propios y extraños (extranjeros o de otra cultura). Por lo que se demarca con la exigencia de consideración de los derechos, como el derecho a la diferencia y a la equidad como principio de justicia. Beuchot retoma en su libro la exposición hecha por Bolívar Echeverría¹⁹ en cuanto a la cultura, quien prestando atención a lo concreto, ve en la cultura un fenómeno encarnado a la sociedad a la que sirve para ubicarse frente a la naturaleza²⁰. La cultura se materializa en lo

¹⁶ Cfr. Salcedo Aquino, José Alejandro. Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista, México, Editorial Torres Asociados, p. 112s. Así lo afirma relejendo a Beuchot en *La filosofía ante el pluralismo cultural* en revista de filosofía UIA, mayo-agosto de 1997, p. 240ss. Salcedo Aquino ha trabajado el problema de la cultura y el multiculturalismo desde la hermenéutica analógica, escribiendo ya tres libros sobre el asunto, quien no sólo recupera tesis y autores de otras corrientes, nacionales y extranjeros, sino que hace una construcción propia muy valiosa.

¹⁷ La *frónesis* en primera instancia alude a la sabiduría práctica, en Platón tiene que ver con el sano juicio y, en Aristóteles es un <hábito> para actuar según lo que es bueno o malo para el hombre. Es un hábito de deliberación que no se queda en la consideración de acciones aisladas y particulares, sino que a largo plazo busca conducir a la felicidad. Cfr. los apartados IV.3 y IV.4 del Cap. 1 del presente trabajo.

¹⁸ Beuchot Puente, Mauricio. *Hermenéutica analógica y educación*, Conferencia presentada en el 25 aniversario de la Universidad Iberoamericana Laguna, publicada en Revista Acequias, México, Universidad iberoamericana Torreón, 2007.

¹⁹ Echeverría, Bolívar. *Definición de cultura. Curso de filosofía y economía 1981-1982*, México, UNAM-Itaca, 2001, 275 pp.

²⁰ El doctor Stefan Gandler presenta una reseña del libro de Echeverría donde califica la definición analizada por este autor como parte de una teoría materialista de la cultura por entender la relación social-cultural a partir de la relación social-natural cuya base es el análisis crítico de Marx sobre el valor de uso, forma natural de la reproducción social. En primera instancia, sendos conceptos se relacionan por su complejidad y tiene como intención radicalizar la filosofía del marxismo occidental, como parte del proyecto teórico de Marx de desmitificar las ideas burguesas

social y constituye todos sus procesos. Hacer y tener cultura es ir más allá de la animalidad para formarnos humanos, es decir, para acceder a la humanidad. Al definirla como *cultivo de...* se enlaza con la noción de civilización²¹ (como ya lo habíamos señalado) y que según el marco teórico de referencia, se llega a contraponer a la noción misma de cultura. Así, afirma Echeverría, que en Alemania en el siglo XIX, la cultura se limitaba al aspecto creativo, mientras que civilización se centraba en lo pragmático económico, por su parte, en Francia, civilización y cultura eran coextensivas. Echeverría, trata de encontrar un equilibrio entre la libertad (natural) del hombre y sus funciones (creadas o producidas) sociales. Por lo que tales funciones no serían agregados *a fortiori* al ser humano, sino parte necesaria de su realización, siguiendo la idea propuesta por Sánchez Vázquez en su obra *Filosofía de la praxis: relación dialéctica con el objeto*. Echeverría señala que la humanización del trabajo se da no sólo por la producido (como resultante, lo objetivado), sino justo por el sentido que se le confiere a eso producido, esto es, lo que para el hombre significa su trabajo y el producto de su trabajo. En principio, el hombre resuelve sus necesidades primarias y al ir más allá de ellas, accede a lo cultural, no como algo que le trasciende, sino en tanto que se halla inmerso en las relaciones sociales específicas. Así, Bolívar Echeverría define a la *cultura* como *transnaturalización*²² -procurando, creo yo, el término para evitar algún matiz de sustancialización o un paso esencialista.

Podemos sintetizar entonces, que

- a) la cultura bien entendida es obra de un tipo especial de racionalidad, como lo es la racionalidad análoga,
- b) por los elementos que en la cultura confluyen, ella se constituye como el marco de referencia de los miembros que la integran y se puede hablar de diversidad y peculiaridad de culturas; v.g. europea u oriental, alemana o mexicana; maya u otomí, etc. Y lo importante es –según Beuchot, tal y como lo destaca Salcedo Aquino- es la representación que de sí mismos poseen sus integrantes.²³ La fuerza de las ideas (religiosas, políticas o ideológicas, entre otras) es lo que le da peculiaridad, cohesión y sentido tanto a los miembros como a la cultura.

Percibo que la relación miembros-cultura es necesaria y recíproca. No podríamos concebir una noción de cultura substanciada, es decir, sin las particularidades, los accidentes o especificidades de sus integrantes, ni fuera de contexto; así como

sobre su propia existencia: emplea estos conceptos –a decir de Gandler- para sustituir algunos aspectos de las relaciones sociales, por lo que se presentan de entrada como si fueran momentos de la realidad, cuya existencia escapa al uso ideológico burgués. Gandler, Stefan. *Producir y significar. Sobre Bolívar Echeverría. Definición de cultura. Curso de filosofía y economía, 1981-1982* en www.lit.polylog.org México, 2003

²¹ Del It. *civilitas*. Se le define tradicionalmente como el estado avanzado de una sociedad que posee unidad histórica y cultural. Se clasifican en independientes y dependientes, según representen modelos históricos, culturales y técnicos considerados por los historiadores. Cfr. Microsoft Encarta Biblioteca Premium2007.

²² Echeverría, Op. cit., p. 145

²³ Cfr. Salcedo Aquino. Op. cit, p. 113

tampoco serían viables (por lo cual son verdaderamente impensables) individuos o miembros que sobrevivieran como mónadas, ajenos a los sentidos socio-históricos. Resultan imposibles miembros extraños o distanciados radicalmente de una tradición y de proyectos comunes. Para los seres humanos, la realización como humanos es dentro de un entorno. Un entorno se mantiene gracias a sus integrantes vivos y partícipes. Recordemos que así lo habíamos planteado también en el primer capítulo del presente trabajo, al referirnos a la interpretación vitalista en la consideración de las relaciones que se establecen entre el contexto y las necesidades de los seres humanos: no existen productos autónomos ni independientes del todo en la realidad, se trata de complejos procesos vivos, interrelacionados, intensos y según Kandinski²⁴, hasta dolorosos, que se sintetizan y se manifiestan a través de sus aspectos tangibles. En el enfoque vitalista el ser humano posee una visión del mundo, pero ella se ha ido construyendo gracias a su tiempo, a su época y a su ambiente²⁵ y el ser humano la mantiene como experiencia vital, como experiencia profunda en su ser, “nuestras raíces se alimentan de la atmósfera de ideas que nos envuelve, es el llamado *entorno vital*”, asevera Larrañaga.

Termino este apartado con una cita de Aristóteles expuesta en su *Política*, y en la cual considero que podemos sintetizar las relaciones cultura e individuo como ser social y parte de lo afirmado por Kandinski:

“La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y cualquier animal gregario, es clara. Pues la naturaleza como decimos, no hace nada en vano. Sólo el hombre, entre los animales, posee la palabra. La voz es una indicación del dolor y del placer; por eso, la tienen también los otros animales (pues su naturaleza alcanza hasta tener sensación de dolor y de placer e indicarse esas sensaciones unos a otros). En cambio, la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto, Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto y las demás valoraciones. La participación comunitaria en éstas, forma la casa familiar y la ciudad”²⁶

Podemos finalizar aclarando que en el manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto señalado por Aristóteles se halla la idea del tipo peculiar de racionalidad a la cual hemos aludido anteriormente. La racionalidad se patentiza en la palabra, no como una serie de ideas inconexas, sino dentro de su mejor expresión que es el diálogo. Por eso, habla Aristóteles de la necesaria participación comunitaria: ella precisa de la acción práctica y del discurrir.

En el siguiente apartado hablaremos del multiculturalismo. Uno de los requisitos que ha de tener presente es inexcusablemente el del diálogo, que –diremos en forma breve- integra –en primera instancia- una relación dialéctica entre habla

²⁴ Wassili. Kandinski. *De lo espiritual en el arte*, Ediciones Coyoacan, Colecc. Diálogo Abierto, México, 1995, 134 pp.

²⁵ Cfr. Larrañaga, Ignacio. Nota 9 del Capítulo 1. Las nociones de Henri Bergson pueden interpretarse en este sentido del contexto. Si bien, desde la hermenéutica no se vincula estrechamente con la idea de fuerza creadora o la fuerza que impele al espíritu individual, si se matiza la imposibilidad de desarrollarse o de ser fuera de él.

²⁶ Aristóteles, *Política*, España, Gredos.

y escucha (estado/culturas; grupos dominantes/grupos dominados, mandar/obedecer, unidad/diversidad, etc.); en segunda instancia enfrenta una serie de retos a trabajar, como lo es la diversidad, la cual tratándose entre seres humanos y culturas exige ser reconocida y comprendida, no aniquilada o fusionada en lo semejante, el reto de su viabilidad para sociedades tan peculiares como la nuestra. Por cuestiones de espacio y de tiempo, presentaré un esquema de los modelos multiculturalistas, para centrarme en la propuesta de los doctores Beuchot y Salcedo Aquino acerca de una de las vertientes de multiculturalismo y que es el pluralismo cultural. Quiero aclarar que estos temas son muy amplios y requieren de un espacio mayor para su tratamiento; aquí me limito a presentar sus rasgos generales –que me han parecido bastante interesantes. Para revisar el análisis acucioso sobre este tema puede remitirse el lector a las obras publicadas en los últimos años de Mauricio Beuchot, Francisco Colom, Will Kymlicka, León Olivé, Alejandro Salcedo, Ambrosio Velasco o Luis Villoro, entre muchos otros, algunas de sus obras (que han sido referencias muy útiles para el presente trabajo) se encuentran citadas en la bibliografía.

II. Del multiculturalismo

Orígenes

Francisco Colom²⁷ expresa que Canadá ha sido uno de los pioneros en la consideración del fenómeno del multiculturalismo y ha creado agencias estatales específicas para resolver los problemas y/o demandas, así como acomodar los grupos de intereses de las minorías (no sólo en el sentido estadístico, sino de ejercicio de poder) interpretando oficialmente al multiculturalismo desde las coordenadas de las etnias, para lo cual ya han establecido constitucionalmente los derechos culturales de tales minorías. El multiculturalismo es entendido –en términos de A. Fleras y J. Elliot²⁸- en Canadá, como una variante democrática de las políticas de integración, es decir, una doctrina oficial con su correspondiente conjunto de prácticas y políticas públicas gracias a la cuales las diferencias etnoraciales se incorporan formalmente como un componente integral del orden político, social y simbólico, recordando según Colom, que en el contexto de la formación de identidad nacional de Canadá, las políticas multiculturales nacieron y contaron con respaldo oficial.

Versiones de *multiculturalismo* según su definición

Ahora bien, tanto el doctor Beuchot²⁹ como el doctor Salcedo Aquino señalan distintas versiones de multiculturalismo. Ambos coinciden en dos primeras formas:

²⁷ Colom, Francisco. *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Anthropos Editorial, 1998, p. 13s en www.books.google.com.mx

²⁸ Citado por Colom, Francisco. Op. cit, p. 13.

²⁹ Cfr. Mauricio Beuchot Puente, *Interculturalidad y derechos humanos*, p.14ss

multiculturalismo liberal y multiculturalismo comunitario; aunque Beuchot ya los clasifica como tipos de pluralismo. Sendos pensadores aclaran que en las mezclas entre ellos, hay vertientes de interpretación. Salcedo Aquino, por su parte, subraya también la existencia de las versiones del multiculturalismo pluralista y el multiculturalismo analógico, cuyo exponente es el propio Beuchot.

Podemos generalizar que el multiculturalismo significa la existencia de muchas comunidades culturales en una comunidad más amplia. Es decir, minorías, etnias, naciones, pueblos, etc. conformando una comunidad política. Al no intentar hacerlas una y dominar como un grupo hegemónico, podríamos estar hablando ya, en sentido riguroso de <multiculturalidad>.

Así, el multiculturalismo trata de ocuparse de las problemáticas resultantes por las diferencias entre lenguas, cosmovisiones, etc. y que confluyen (o ¿chocan?) en un mismo territorio. México es un país con estas características, es un país multicultural, pero aún más, la mayoría de los países son así pues la diversidad cultural es intrínseca a los estados, sólo que a lo largo de América Latina o en Los Balcanes se aprecian como más patentes las divergencias porque se encuentran a flote las exigencias de su reconocimiento y respeto en la urgencia de hacer posible la convivencia intercultural respetando las diferencias dentro de una intrincada y conflictiva red de intereses –a favor de la globalización o a favor de regionalismos, lo cual ha generado³⁰ –por parte del primero violencia hacia la particularidad y las diferencias, y por parte del segundo, violencia hacia las semejanzas.

Multiculturalismo relativista

Salcedo Aquino habla también de un multiculturalismo relativista³¹ que “en sentido amplio, es una reacción de resistencia de culturas minoritarias o de grupos inmigrantes con otra cultura de origen ante la amenaza de perder la identidad”, ve en sentido negativo el diálogo y termina en una homogeneización en contra de la autonomía de los individuos. Este quizá sea uno de los más peligrosos, pienso, pues al oponerse al diálogo incurre en aquél sentido negativo de pertenencia que apuntábamos más arriba: traspasa los sanos límites de los integrantes y los presiona para mantenerse cohesionados en pro de la identidad de grupo; siendo rigurosos, atenta contra las diferencias de los individuos y cae en la intolerancia, en la incomprensión hacia lo que no le pertenece o no está de acuerdo con los valores que sostiene en su interior. Como afirma este pensador, exalta los derechos de la colectividad y demerita la individualidad.

³⁰ Cfr, Salcedo Aquino, Alejandro. Op. cit., p.112ss

³¹ Ibidem, p. 48s

Multiculturalismo factual

Frente a este tipo de multiculturalismo, propone Salcedo Aquino el multiculturalismo factual. Menciona³² que no se trata de algo normativo, sino de un hecho social: como ya habíamos señalado al inicio de este apartado, es la presencia de grupos diversos con códigos culturales distintos dentro de una misma sociedad o comunidad más amplia, también denominadas comunidades multiétnicas y significa en términos de Salcedo, una nueva serie de conflictos, exigencias, división y cambio a revisar. Este tipo de multiculturalismo replantea las problemáticas derivadas de la integración de las diferencias y es precisamente la urgencia entre las comunidades.

Diferencia entre multiculturalismo e interculturalidad. La propuesta de Salcedo Aquino y la de Beuchot.

Salcedo aclara que es preciso distinguir entre multiculturalismo e interculturalidad, la cual es precisamente el carácter normativo de aquél e integra los ideales, valores o principios en el plano formal, que puede interpretarse (o desvirtuarse) de variadas maneras por parte de los estados. Para delimitar las interpretaciones y aplicaciones de esta normatividad será preciso retomar el carácter ya señalado de la frónesis aristotélica, actualizada por Beuchot en la hermenéutica analógica. La postura teórica de Salcedo al respecto se desarrolla a favor del pluralismo cultural, del cual hablaré más adelante.

Por su parte según Beuchot, el término multiculturalismo, es de origen liberal, por lo que actualmente para hablar de esta diversidad dentro de una comunidad mayor, se prefiere la noción de interculturalidad o pluralismo cultural. La denominación interculturalidad pretende como principio la estrecha relación entre culturas, el intercambio entre ellas; procurando no caer en el asimilacionismo y con ello, la eliminación de la diversidad, o bien, el segregacionismo o la exclusión donde el valor crucial (antivalor) sería la intolerancia. Mientras que el pluralismo cultural trabajaría por evitar tales extremos, procurando la mediación. Por eso, la propuesta de un pluralismo cultural abierto o analógico esbozado por él mismo, Beuchot, es viable e interesante. Con este tipo de pluralismo se trata de esclarecer la pro-porción (ana-logos) en la que dentro de una cultura *deben* aceptarse ciertos valores y otros criticarse. Eso es lo que me parece interesante y crucial, se necesita determinar aquí un criterio de racionalidad para lograrlo, lo cual significa, precisar la proporción en la que debe respetarse la diferencia y procurarse la semejanza entre las culturas.

Afirmo –con Beuchot- como lo ha manifestado de continuo, a lo largo de sus obras, que para ello ha de analizarse, considerarse con sumo cuidado el contexto. Precisamente ver cómo y en qué medidas se pueden compaginar los intereses de grupo con los intereses de los miembros, los derechos de las comunidades con los derechos humanos, los particulares. Con apoyo de la analogía se trabajaría de continuo por el rescate de la diferencia hasta cierto límite, sin afectar la semejanza que cohesiona al interior de una comunidad; e incluso en esa misma

³² Ibid. P. 50

relación se necesita trabajar en las relaciones entre comunidades sin que alguna domine o sobre otras; asimismo en cuanto a las relaciones entre los pueblos y etnias en sus relaciones con el Estado, para no incurrir en la desproporción. En general, Beuchot y otros pensadores han trabajado arduamente por desarrollar y aplicar la hermenéutica analógica a las problemáticas actuales, como es ésta del multiculturalismo y desde mi punto de vista es una postura teórica bastante viable aunque necesita precisar cómo procede la analogía en ciertas situaciones y aclarar los criterios para servirse adecuadamente de la *frónesis*, que si bien Beuchot ha destacado sus bondades, implica revisar sus sentidos, no sólo en Aristóteles, sino desde Platón mismo.

En el siguiente apartado esbozaré lo tocante al pluralismo cultural, siguiendo la propuesta desarrollada por Salcedo Aquino.

III. Viabilidad del pluralismo cultural.

Ya hemos señalado como para Beuchot, el pluralismo es una versión de multiculturalismo: es más abierto y analógico; se trata de un pluralismo con un relativismo limitado al retomar los aspectos positivos de los otros multiculturalismos,³³ así como ser crítico ante los aspectos negativos. Acepta y replantea los derechos de las comunidades: derecho a la sobrevivencia, a la reproducción y a la prosperidad, aunque para cada comunidad se resuelvan en forma diferente. El pluralismo es esa versión de mediación posibilitada por la analogía: ni sólo universalidad, ni diversidad a ultranza. Esto matiza incluso su nombre y por supuesto, sus características, ya no es un pluralismo y ya, sino que lo hemos de referir como pluralismo cultural análogo, también trabajado por Beuchot. Reconoce³⁴ las diversidades culturales y acepta un grado limitado de universalización (de semejanza), es decir una universalidad análoga, proporcionada, lo cual lo logra gracias a su mejor recurso, el diálogo, los logos que discurren³⁵, los logos que se contraponen, se sopesan (prudencialmente) y se ponderan, considerando tanto el contexto como la tradición. Así, al referirse a los derechos de las comunidades, se refiere a los derechos analogados: la verdad es análoga, no universalista ni equívoca, la justicia es justicia análoga (justicia distributiva), procura no irse a los extremos; y el análisis a las demandas de autonomía es incluso, análogo. Lo anterior en cuanto a la parte teórica, en sentido riguroso. (Hasta aquí retomo a Salcedo Aquino).

³³ Cfr, Op. cit..p. 75ss

³⁴ Cfr. Op. cit.. p. 81ss

³⁵ Me llama la atención la propuesta de Salcedo Aquino, al respecto de cómo procede la analogía, pues para el diálogo concluye señalando que se trata de un asunto transdisciplinario. Me parece que hacia los años ochenta era exaltada la interdisciplinariedad; hacia los noventa se hablaba de multidisciplinariedad. Mientras que en años recientes, se refiere precisamente a la transdisciplinariedad, lo cual se relaciona –si bien entiendo- con el entrecruce diacrónico y sincrónico de las distintas disciplinas que intervienen en el análisis crítico de algún asunto.

Federalismo cultural. Un pluralismo *de hecho*

En lo que podríamos considerar el aspecto *de hecho* dentro del pluralismo cultural, es bastante interesante la propuesta de Ambrosio Velasco Gómez. Tras distinguir los tipos de federalismo como el territorial, desarrolla un federalismo cultural, que es la expresión concreta del pluralismo cultural desarrollado teóricamente por Mauricio Beuchot y al cual le faltaba precisamente su complemento práctico ante las específicas circunstancias mexicanas. Sin embargo, no se queda allí. Cabe destacar que tanto las propuestas de Mauricio Beuchot sobre hermenéutica analógica, sobre pluralismo cultural, y otras, así como ésta de Ambrosio Velasco acerca del federalismo cultural ya se continúan, analizan y critican al nivel internacional, lo cual las enriquece ampliamente. En los debates acerca del multiculturalismo, la mundialización y la globalización son un referente necesario. Sintetizo en lo que sigue, la propuesta de Ambrosio Velasco por cuanto al federalismo delibera.

Ambrosio Velasco habla de un federalismo cultural y lo propone para una nación como México dadas sus características³⁶. Define al federalismo cultural como una forma de organización estatal que incluye, como el federalismo en general, la distribución del poder político en diferentes subunidades para evitar la concentración del poder y contribuir a la consolidación de la democracia. Como federalismo cultural es más afín –continúa Velasco- a una democracia republicana donde se valora la diversidad cultural, además de permitir su representación política. Esto es, reconoce el valor del pluralismo cultural. En el federalismo cultural –como en la concepción republicana- se postula como valor fundamental la libertad política y la autonomía del ciudadano por lo que éste *participa* de las decisiones colectivas en donde surgen las leyes que han de restringir su libertad individual para posibilitar el desarrollo de la compleja vida social. El reto de este federalismo es compaginar la autonomía de las comunidades con la soberanía nacional.

Este pensador afirma que el federalismo cultural replantea la democracia, la descentralización financiera y administrativa adecuada para el desarrollo y consolidación de una nación multicultural (entre las que incluye a nuestro país) donde los pueblos indígenas puedan ejercer su autonomía y ser reconocidos como parte fundamental de la nación, contra el federalismo territorial que en la actualidad excluye a las comunidades de la vida <democrática> de México, por eso es que siempre reencuentran exigiendo reconocimiento y autonomía. Desde la perspectiva de Velasco Gómez tales demandas sí podrían satisfacerse al esforzarse por convergir jurisdicciones políticas con grupos étnicos dentro del marco de la pluralidad cultural. Así, se enriquecería la identidad nacional y la vida democrática desde la comunidad y el municipio, propiciaría la cohesión social y, por ende, la estabilidad política en los municipios.³⁷

³⁶ Velasco Gómez, Ambrosio. *Multiculturalismo, nación y federalismo* en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, mayo-agosto, año/vol. XLVII, no. 191, México, UNAM, p. 68-85. Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal, Universidad Autónoma del Estado de México.

³⁷ Ambrosio Velasco consigna en su artículo que es justo lo que ha estado haciendo el EZLN pero que para el estado aún no se ha trabajado y continúa como una asignatura pendiente.

Velasco Gómez desarrolla su propuesta partiendo del análisis crítico del pluralismo cultural, que ya hemos mencionado. La búsqueda de inclusión de las comunidades en México no ha necesitado explorar todas las vías, tiene muy claro que la solución a las demandas de las comunidades se encuentra en el pluralismo cultural con matices de federalismo cultural, como el que se ha señalado (pero parece que al gobierno no le interesa esta propuesta), por lo que se da cuenta que no necesita caer en falsas democracias, en la asimilación o en la exclusión ni rozar con los exterminios. Si sólo escuchamos la propuesta del capitalismo, de la globalización o de la mundialización, jamás podremos comprender los intereses de las comunidades y las alternativas que proponen para subsistir. Algunas comunidades ni siquiera se plantean que están en peligro de desaparición, pues desde su interior se perciben cohesionadas, transmiten y defienden sus sistemas de valores y de creencias, más bien las amenazas las reconocen porque han sido replegados territorialmente y desde el centralismo se les ha ido exigiendo el abandono de lo propio, se han ido infiltrando ideologías para que sientan el rechazo y se les ha limitado económicamente, con lo cual si se enfrentan a graves problemas para subsistir; en la medida en que se les aísla y se frena su desarrollo.

El federalismo cultural comprende que lo que demandan las comunidades es su inclusión y reconocimiento. Lo resume certeramente Ambrosio Velasco: “No se trata de un estado multinacional, sino de una nación multicultural y un estado auténticamente federal”. Es significativo delimitarlo en estos términos, pues las comunidades no pretenden constituirse independientes del territorio nacional o conformarse fuera de lo que es México, -como se rumoraba en décadas anteriores acerca de Chiapas³⁸, sino sólo desarrollarse con la autonomía que les es necesaria, baste recordar que estas comunidades ni siquiera postulan para sí el término de soberanía (en el sentido del poder a ejercer por el alto mando y que es propia del estado), emplean la noción de *autonomía* que destaca, como ya hemos señalado, la descentralización financiera y administrativa.

Autonomía

Pensemos que *autonomía* proviene del griego *autos* y refiere a mismo; y, *nomos*, norma; lo cual significa regirse uno mismo por sus leyes. Se trata de la libertad de los individuos, gobiernos, nacionalidades, pueblos y otras entidades capaces de asumir sus intereses mediante normatividades y poderes propios por lo que se oponen a toda dependencia y subordinación, aunque si suele reconocerse que para ciertas actividades es donde ya no se quieren mantener algunas dependencias.

Estoy de acuerdo con Ambrosio Velasco quien apunta que en México es necesaria, como plantea la Sexta Enmienda del EZLN, la edificación desde abajo de una organización independiente del Estado y de su sistema de partidos que responda a sus propias necesidades y requerimientos; que escoja sus medios,

³⁸ A este respecto, el diccionario español define la autonomía como la “Potestad de ciertos Entes territoriales para regirse por órganos y normas propios en el marco de un Estado mayor. Los Estados federales garantizan la autonomía de sus miembros” en www.elmundo.es.

espacios y tiempos para librar su resistencia contra el poder establecido; que lleve a cabo una campaña "muy distinta a las electorales", que "ni se rinde ni se vende" y que "está dispuesta a luchar, entre todos los riesgos que implica, por la construcción de una fuerza de los pueblos y los ciudadanos organizados, pensantes y actuantes..."³⁹

³⁹ Velasco Gómez, Ambrosio. *Ibidem*.

Conclusión

La situación mundial ha hecho urgente y emergente dar cuenta de la problemática entre universalismos y pluralismos, no resuelta por la modernidad. En sus variantes de univocidad/equivocidad, yo/otro(s), absoluto/relativo, tolerancia/intolerancia, justicia, respeto, igualdad, equidad, igualdad, entre otros aspectos, nos ha permitido darnos cuenta de la complejidad y de las contrariedades de las relaciones entre individuos, así como las relaciones entre grupos o comunidades y de éstas con el Estado. Las exigencias por la globalización, las demandas de las comunidades y los derechos de los individuos incrementan la complejidad y hasta dificultan las vías de solución, sin embargo considerar la problemática, nos permite formarnos como seres críticos ante el mundo en que vivimos y esforzarnos por reflexionar y asumir o postular criterios y/o modelos integradores, que no asimilacionistas o de exclusión de los miembros de los grupos o de las comunidades, e incluso de todos aquellos donde se reconoce la diversidad por sobre la semejanza. El presente trabajo me permitió realizar un acercamiento a estos temas, plantearlos en sus caracteres más generales y ampliar el material de reflexión de los temas que aquí han quedado pendientes y que –por supuesto- son bastantes e interesantes. El tratamiento aquí abordado me permitirá manejar este material con alumnos de bachillerato, dentro del apartado sobre Problemáticas contemporáneas en Filosofía. Aunque reconozco que esta investigación y las reflexiones planteadas son apenas el comienzo de fructíferas discusiones pendientes, en cuanto a las ideas generales como por cuanto a las nociones derivadas de ellas.

CONCLUSIONES

Gracias a la revisión de los temas abordados a lo largo de los cinco capítulos anteriores me he podido percatar claramente de la gran relevancia del empleo de la hermenéutica para la adecuada *interpretación y comprensión de los textos*, en el entendido de que la relación entre interpretar y comprender es necesaria, recíproca, indisoluble y como tal, ineludible.

Estimo conveniente que recordemos aquí, brevemente, que la noción de “texto” se emplea desde la hermenéutica en sentido bastante abierto: como la compleja, la imbricada trama de algún sector del mundo susceptible de *leerse* como si fuera un escrito en el cual podemos detenernos para reflexionarlo, analizarlo, criticarlo, esto es, para desmembrar su carácter cualitativo con la finalidad de ver qué tiene que decirnos y para qué quiere decirnoslo.

Ahora bien, me doy cuenta de que la serie de elementos implicados para alcanzar un pertinente acercamiento al texto, como son la consideración de la *tradición*, el ubicar en su justa dimensión al *contexto* sin arribar a ultranza en el relativismo, la necesidad de tener presente el papel de la *analogía* dado el carácter simbólico del lenguaje es crucial en el camino o proceso interpretativo. Me parece que he adquirido la plena conciencia de las asombrosas dificultades implícitas para llevar a cabo todo acto de comprensión dado que ha pasado por el cariz de la interpretación, sea cualquiera que haya sido el tema o problema al cual hemos pretendido acercarnos, más aún, cuando una de mis intenciones radica precisamente en no perderme en el mar de la moda (que yo califico como fácil, engañosa y peligrosa) de aceptar sin más los relativismos, como son el relativismo moral, gnoseológico y lógico. Coincido por completo con Mauricio Beuchot en la idea de que si bien la interpretación se ofrece como una serie de posibles caminos a recorrer no todos son válidos ni merece emplear nuestro tiempo en el recorrido de algunos donde antes de permitirnos el acercamiento al texto, nos alejarán de él y ocasionarán equívocos. Percibo que desde que comenzó a desarrollarse el pensamiento humano ha estado presente el relativismo como bastante sugestivo para tratar de explicarse y comprender el mundo cambiando de una postura a otra en cualquier momento, pero asevero que ello ocurre con la intención de no comprometerse con afirmaciones acerca del ser de las cosas, del ser de las personas y del ser del mundo en general. La hermenéutica como hermenéutica analógica funciona como una especie de <candado> ante los relativismos interpretativos, por eso correcta y atinadamente es denominada un “arte”., esto es, el conjunto de herramientas pertinentes para la comprensión de los textos.

A lo largo del presente trabajo me he podido percatar de que aún con su complejidad y sus limitaciones, la hermenéutica, ya como hermenéutica analógica, es la más adecuada para posibilitar el acto de comprensión del discurso del otro, de quien no es yo, no importando la distancia en el tiempo ni el espacio, siempre y cuando me esfuerce por tener en cuenta su contexto y la compleja trama de su tradición. Lo anterior, no sólo, para los discursos dentro de

las denominadas ciencias sociales, ciencias del espíritu o ciencias humanas, sino aún dentro de las llamadas ciencias duras o ciencias de la naturaleza. He podido observar cómo esquemas que pretenden total rigor y sistematicidad y que incluso aparecen como bastante rigurosos a la mirada de la ciencia positiva como el modelo del análisis funcional ofrecido por Robert K. Merton, de quien nos ocupamos a lo largo del Capítulo 2, presentan contradicciones que es preciso enfrentar. Guiada por el instrumental teórico desarrollado y proporcionado por la hermenéutica me pude percatar de una (entre otras, fuera de mi alcance) de las contradicciones de dicha teoría y que es resultante de la noción de anomia. Mientras que para Merton la anomia (mal que padece una sociedad por desviación de las normas jurídicas, morales o de cualquier clase) es excepcional en el desarrollo de las sociedades tal y como él las concibe y construye, la anomia para situaciones específicas como la de México y la mayoría de los países latinoamericanos parece ser el común denominador a lo largo de la vida cotidiana, dados los elevados índices de corrupción, de delincuencia, de falta de educación formativa o de prostitución junto con la imposibilidad de adaptarse <correctamente> a los cambios propios de toda sociedad, reaccionando alterada y hasta patológicamente a ellos.

La utilidad de la hermenéutica se hace patente al hacernos tener presente de continuo, la polisemia de los términos. La distinción entre univocidad, equivocidad y ambigüedad que centra en la fuerza de los significados oscuros, imprecisos y, en ocasiones, hasta confusos me permitió vincular el tema de lo inefable, donde pude reconocer las situaciones de lo no dicho, lo no aclarado y hasta el no poder terminar de explicar, argumentar sobre un asunto como parte de lo inefabilidad del mundo más que como una incapacidad personal (y de cualquier ser humano) de decirle todo al otro, clara y llanamente.

En particular, la presencia de lo inefable me pareció fascinante en sus vertientes del debilitamiento y hasta la ausencia de la palabra: la oscuridad no sólo ronda y acecha al pensamiento y al mundo, es ella parte indisoluble de la comunicación humana de ahí el encanto por las expresiones del mito y las ideologías. Considero que la necesidad humana de búsqueda de explicación/comprensión del mundo se enfrentó ya con la frontera del lenguaje, esto es, la inefabilidad, por lo cual, se desarrolló un juego muy interesante entre las producciones de la fantasía, las emociones y la naciente sistematicidad de la razón discursiva cuyo resultado halló campo fértil para la generación de las narraciones míticas y posteriormente las teorías filosóficas en su denodado esfuerzo por hacer madurar a la razón hasta llevarla a su sentido actual. Dando cuenta que lo inefable, esto es, que un grado de ocultamiento es substancial al mundo y a su argumentación, las construcciones ideológicas aprovechan y hasta desvirtúan tal inefabilidad llegando a provocar daño o violencia entre grupos como bien puede apreciarse dentro de ciertas prácticas políticas y religiosas, por quebrantar y entorpecer no sólo las reglas de construcción e interpretación de los discursos gracias a su hábil manejo del lenguaje, sino hasta las reglas para posibilitar la convivencia entre los miembros de dichos grupos. Así, reafirmo que la necesidad de la hermenéutica se convierte en una virtud definitiva, haciéndose acompañar por la *phronesis*: ya porque en sí, la expresión sea oscura, ya porque deliberadamente se haya incrementado *lo no dicho* con fines políticos.

En cuanto al pensamiento filosófico desarrollado en México a través del Grupo Hiperión, me parece que es conveniente ahondar en algunos comentarios acerca de su esfuerzo, intenciones y alcances. Ya han pasado más de cincuenta años del surgimiento del Grupo y observo que muchas de sus pretensiones teóricas no pudieron cumplirse. A decir de Ricardo Guerra en su artículo *Una historia del Hiperión* pretendían:¹

- a) "...el conocimiento de uno mismo, de nuestro pueblo."
- b) "...actualizar la filosofía en México."
- c) " crear una filosofía nuestra."
- d) " operar transformaciones morales, sociales y religiosas..."
- e) "...orientar la educación, la cultura y la política."

Acerca de la pretensión en el primer inciso, considero que la totalidad de los miembros del Grupo no alcanzó su objetivo de ahondar en el conocimiento de lo mexicano, ni como individuos ni como pueblo. Más bien sus escritos incurrieron en generalizaciones muy abstractas, que si bien decían de las personas como humanos, no profundizaban como mexicanos. Me parece que difícilmente un habitante de la región tarahumara de la sierra de Chihuahua, un maya de Yucatán o un nativo de la huasteca hidalguense o potosina podría sentirse identificado en las obras teóricas de los miembros del Hiperión que señalan que en tanto que mexicanos "casi no son de este mundo" o tienen el "proyecto de vivir en lo imaginario" como lo asevera Ricardo Guerra; o más aún, con afirmaciones tan fuertes como la de Emilio Uranga en cuanto a la ontologitud del <ser> como "accidentalidad" que más que hablar del mexicano en particular denotó al ser humano en general. Bien podría pensarse que en una construcción teórica semejante se encontraba la pretensión de erradicar la frontera que en sentido negativo se había establecido acerca de los mexicanos en comparación con habitantes de otras naciones, sin embargo su acercamiento a los caracteres propios para resaltar su valor no fueron abordados en sentido estricto y poco a poco sus reflexiones fueron dejándose de lado para abordar temas filosóficos de carácter universal con el instrumental teórico tradicional. Esto, quizá, como una tarea mucho más modesta pero valiosa. Los estudios sobre lo mexicano no aportó elementos epistemológicos realmente nuevos para un profundo conocimiento de nosotros mismos. Y en cuanto al conocimiento como pueblo, no contó con rigurosos estudios, se trató de reflexiones personales -nuevamente- en abstracto que dejaron de lado la realidad misma y que lindaron más con lo ideológico que con lo filosófico. Sin embargo, mención aparte merecen los esfuerzos de Luis Villoro y –quizá- de Jorge Portilla. De Villoro podemos apreciar su prolífica, rigurosa y sistemática producción acerca tanto de lo mexicano como de lo filosófico en general; desde que pertenecía al Hiperión se documentaba ampliamente en torno al tema que iba a abordar, de ahí su extenso trabajo de análisis sobre lo cultural y que hasta la actualidad lo ha llevado a ser una de las voces más importantes en cuanto a los asuntos del multiculturalismo en México y que inició con el análisis de las concepciones sobre el indígena mexicano a lo largo de nuestra historia desde la llegada de los españoles a tierras mexicanas

¹ Cfr. Guerra, Ricardo. "Una historia del Hiperión" en *Los Universitarios*, periódico mensual publicado por la Dirección General de Difusión Cultural de la UNAM, México, D.F., número 18, octubre de 1984.

hasta el indigenismo moderno en *Los grandes momentos del indigenismo en México*, que me parece debe tomarse en cuenta como un significativo aporte para el logro del conocimiento de lo mexicano. Por otro lado, en su obra *Fenomenología del relajó*, Jorge Portilla logra tanto para sí mismo como para los mexicanos <comprender hasta el límite de mis (las) posibilidades un tema que está vivo en nuestra comunidad>. Se trata de adentrarse en el contenido teórico de la obra para tomar conciencia plena, precisamente, de lo mexicano conociéndose mejor a sí mismos. Es, en ese sentido que con Portilla y con Villoro si se cumple la pretensión de autognosis.

En relación a la pretensión del segundo inciso, la intención puede variar dependiendo de la interpretación que se le confiera al término <actualizar>. Actualizar puede ser entendido en el sentido de estudiar las últimas tendencias del pensamiento europeo y adaptarlo a las circunstancias mexicanas para posibilitar su comprensión, lo cual implicaría asumir también la metodología para lograr dicha comprensión, lo que por supuesto, se aprecia como coercitivo dada la disparidad entre ambas sociedades, pues la realidad europea no correspondía –ni corresponde actualmente- a la realidad en México, nuestras necesidades y formas de resolverlas varían bastante: las características de nuestra historia, de nuestra idiosincrasia y, en general, de nuestra vida en general como mexicanos difiere de la europea. Aunque nos consideremos dentro del conjunto occidental, nuestra occidentalidad no es semejante a la de los países europeos, en México, como sabemos, es muy peculiar.

Actualizar también puede referirse a la hipótesis de que el Grupo *Hiperión* haya percibido que en su época la filosofía en México cursaba un serio rezago y los esfuerzos de los miembros del Hiperión consistirían en ayudar a ponerlos al día. La filosofía mexicana apenas estaba surgiendo si pensamos en las características establecidas por Nicholas Rescher en el sentido de un proceder que pretende responder grandes preguntas con ciertas particularidades: coherencia, congruencia y consistencia, es decir, con un carácter crítico, riguroso y sistemático enraizándose en el análisis de las propuestas contradictorias. Con excepción de Villoro, en el Grupo Hiperión no fructificó el proceder de este tipo. Debió fomentarse la investigación en fuentes inéditas, archivos, fondos bibliográficos públicos y privados, estatales o federales, bibliotecas o instituciones que resguardaran materiales acerca de lo mexicano, o bien, ofrecer información para descubrir, rescatar, comentar, analizar lo propio, lo cual no ocurrió.

Así, puedo apreciar que la pretensión señalada en el inciso b aunque siendo tan amplia, tan ambiciosa y tan ambigua, no se realizó si tenemos presentes las anteriores acotaciones.

Por lo que toca al tercer inciso, esa pretensión también implica una serie de problemas. ¿Qué significaba crear una filosofía mexicana, una filosofía nuestra? ¿Cómo determinar que las producciones del pensamiento filosófico conformarían una filosofía propia a las necesidades de México: su idiosincrasia, sus intereses, sus metas y aspiraciones? Los méritos teóricos de los integrantes del Grupo Hiperión no se niegan pues de hecho, fueron una <esperanza> en su momento; su entusiasmo contribuyó a despertar y a desarrollar la confianza en la capacidad de pensar por uno mismo. Pues como ya lo había señalado Samuel Ramos en el

ambiente familiar y social se respiraba la inseguridad, la desconfianza, esto es, el sentimiento de inferioridad proveniente de la fuerza negativa histórica, la fuerza del sometimiento. En lo que sí contribuyeron –en alguna medida los filósofos del *Hiperión*, fue en la construcción de un movimiento de la conciencia aunque no sistemático para alcanzar su propia realización con la idea de lograr algo más y mejor. Esta idea ya se encontraba en filósofos anteriores a ellos como una semilla latente pidiendo ser cultivada, cuidada y que en su florecimiento se aprovecharan al máximo sus frutos intelectuales para beneficio de todos los mexicanos, como ocurrió con José Vasconcelos, pero en su obra era evidente la necesidad de la vuelta a las raíces del pensamiento griego clásico tal y como él lo aclaraba en sus escritos. En los integrantes del *Hiperión* encontramos la sólida creencia de sentirse excepcionalmente capaces, como afirmaba José Gaos² de crear la filosofía original mexicana resultado del talento intelectual que confiaban poseer y hasta los llegó a comparar con Aristóteles y Hegel³. Me parece que ello les generó una confianza excesiva y en años posteriores se vieron rebasados por lo que nos damos cuenta que quizá por ello ya no continuaron produciendo la misma cantidad y calidad de obras; incluso lo que más se les llegó a criticar era su falta de sistematicidad y como consecuencia, les faltó bastante proyección para justificar con rigor la valía de los temas que abordaban hasta el punto de que ellos mismos fueron abandonando los temas sobre lo mexicano. Ricardo Guerra señaló:⁴

“Descubrimos, algunos al menos, que si bien habíamos aportado cosas, no tenía mayor importancia continuar con este trabajo.”

Nos damos cuenta que Emilio Uranga abandonó por completó su línea de reflexión, decepcionado y desilusionado, quizá reconociendo lo que siempre se le había criticado, el emplear una terminología demasiado abstrusa, intrincada, difícil.⁵

Puedo afirmar que la duración del Grupo Hiperión fue bastante breve en comparación con la dimensión de las metas planteadas; sus propósitos resultaron desmedidos aunque loables. Parece que el entusiasmo al conformar el Grupo los llevó a formular los objetivos sin percatarse de las dimensiones de sus propias intenciones. Guerra afirma⁶ que el fracaso llegó al Grupo debido a dos cuestiones: primero, por la metodología a emplear, la fenomenología que los llevó a sostener concepciones y tesis que realmente no correspondían a la realidad ni a las necesidades concretas del mexicano, ni a la historia de México, ni a las condiciones del país; determinaron en sus primeros trabajos el aspecto ontológico pero no ayudaron a los mexicanos a resolver lo que ellos esperaban. La segunda cuestión fue el emplear sólo la fenomenología sin recurrir a otros métodos, por ejemplo, el histórico con la finalidad de obtener comprensiones más completas de los problemas en el país de modo que las reflexiones filosóficas incidieran en la realidad de México. Guerra atribuyó el fracaso del *Hiperión* incluso no sólo a la aplicación de un solo método –el fenomenológico-, sino quizá a su impericia

² Gaos, José. *En torno a la filosofía en México*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 92.

³ Díaz Ruanova. p. 188

⁴ Guerra, Ricardo. Op. cit., p. 15

⁵ Díaz Ruanova. Op. cit., p. 187

⁶ Cfr. Guerra, Ricardo. Op.cit., p. 17

filosófica para emplearlo a las condiciones mexicanas, es decir, para dar razones de los problemas cruciales.

“En todos estos niveles, el Hiperión, a pesar de los valores que le son indiscutibles, se equivocó y cayó en graves errores”⁷

De tal forma, en cuanto al punto del inciso c, se aprecia cómo no les fue posible cumplir con su objetivo.

En cuanto a la intención postulada en el inciso d, comparte la confusión propia del inciso anterior. ¿A qué se refería el grupo *Hiperión* con llevar a cabo <transformaciones> morales, sociales y religiosas? El enunciado fue emitido por Uranga y lamentablemente por parte de los integrantes al grupo no se aclaró ni hubo explicación al respecto y, como resultante, en su momento no se observó tal transformación si se pretendían acciones concretas tendientes a tal fin.

Por último, en relación al inciso e, pretendían “orientar la educación, la cultura, la política en México”. Vinculando este objetivo con el anterior, la ambigüedad presente en ésta y las anteriores pretensiones me lleva a considerar lo siguiente: Tocante a la política no se logró en la medida en que tampoco hubo cambios en el ámbito social; cuando algunos de los integrantes del grupo pretendieron incidir en lo político y social, el grupo se disolvió. El mismo Ricardo Guerra afirmó:

“no había una comprensión histórica de la realidad y de la historia entera de México... no se logró encarnar ni las ideas, ni los temas, ni las preocupaciones... la presencia del grupo fue puramente intelectual.”⁸

Ahora bien, tocante a su incidencia en la educación, no me parece claro qué transformación intentaron; pero incurren en la misma falta de raíz: la ausencia de comprensión de la realidad mexicana. Al no poseer una visión de conjunto de la historia se vieron imposibilitados a ofrecer alternativas cercanas a las necesidades de la población en México; el análisis fenomenológico para la elucidación de “lo mexicano” se constituyó como una mínima aportación y hasta en una aportación vacía para el conjunto de los mexicanos por no encarnar ni las ideas ni los temas ni las preocupaciones que demandaban en el desarrollo concreto como país.⁹ El Grupo *Hiperión* divulgó muchas ideas en sectores de población minoritaria (como ha ocurrido generalmente con la filosofía) y no logró incidir en “el pueblo”, pues por ejemplo, ¿de qué le servían las disquisiciones fenomenológicas acerca del relajo o qué podía decirle la accidentalidad para resolver su vida cotidiana? Me parece que desde la filosofía tenemos muy claro las posibilidades y los límites de la filosofía misma y este tipo de preocupaciones por <aterrizar> el pensamiento abstracto implica reconocer que puede errar en las pretensiones originarias del pensamiento humano. Aprecio que el problema radica en que los pensadores del Hiperión tenían como un objetivo expreso diferenciarse de la tradición filosófica de mantener su alejamiento del común de los individuos y quizá en sus amplios ideales creyeron que el problema de accesibilidad del

⁷ Idem.

⁸ Idem

⁹ Idem

pensamiento filosófico a la mayoría era una necesidad histórica que sí podrían salvar. Así pues, puede concluirse que tampoco pudieron “orientar la educación”. Con la cultura ocurrió algo similar. Permítaseme reiterar la falta de conocimiento y comprensión ya señalados -a excepción de Luis Villoro, quien se dio cuenta desde su muy temprana vida intelectual de la necesidad de considerar las peculiaridades de los pueblos, de sus variopintos integrantes, de las culturas e identidades diversas, plurales.

Aunque hasta este punto, he expresado que los integrantes del Grupo *Hiperión* no pudieron cumplir los objetivos planeados, es preciso aclarar que su obra y su quehacer teórico en torno a “lo mexicano” si tuvieron sentido y presentan una vigencia que es preciso conocer y/o retomar. Quiero señalar –como lo fui haciendo a lo largo de las conclusiones de cada capítulo- que las investigaciones, reflexiones y análisis que me han ocupado hasta el momento las retomaré a lo largo de mi quehacer docente cotidiano, en temas referentes a la Ontología y la Historia de la Filosofía, primordialmente. Aclararé lo siguiente: si bien el Grupo *Hiperión* fracasó en relación a los objetivos trazados quizá imputable a su juventud, a su insuficiente erudición acerca de la cultura e historia mexicanas, su exigua comprensión de los problemas de México, su limitada perspectiva filosófica o la breve duración del grupo, fracasó por excederse en sus proyectos, más no por carecer de esfuerzo intelectual; en parte se rebasaron a sí mismos como ocurre con la mayoría de los jóvenes quienes confían demasiado en sus capacidades y pretenden <comerse el mundo en un solo bocado>; les faltó objetividad y realismo; sus ansias de originalidad y de querer aportar algo a la filosofía mexicana se desbordaron.

De entre todos los participantes mención aparte merece el trabajo realizado por Luis Villoro, quien, tomando mesuradamente sus pretensiones dentro de la filosofía ha sido bastante prolífico en las investigaciones que sobre el indígena se desarrollaron desde la llegada de los españoles a México hasta el indigenismo contemporáneo. Es preciso reconocer que los planteamientos iniciados por los miembros del Grupo *Hiperión* incluyendo a Villoro, actualmente se han constituido como el germen de problemas que se indagan por muchos pensadores mexicanos y justo en la actualidad se dispone ya de una metodología más definida que permite realizar reflexiones igual de rigurosas pero dando cuenta –a cada paso- de los límites de la razón.

Los esfuerzos intelectuales del Grupo *Hiperión* llevaron a aportaciones muy interesantes que han allanado el camino a los jóvenes interesados en lo mexicano en particular y en la inserción del pensamiento mexicano dentro del discurso del multiculturalismo y del pluralismo, que destacan en el ámbito internacional e intentan comprender las contradicciones patentes en los discursos como resultado de las contradicciones que se enraízan en la naturaleza humana y por ende, en sus producciones: relaciones sociales, formulaciones políticas y, en general formulaciones culturales.

Gracias al desarrollo del cuarto y quinto capítulos he podido observar que las demandas de comprensión de las comunidades, de los pueblos y de las naciones son la expresión actual de demandas de comprensión del individuo como ser valioso que exige ser escuchado y que en su momento no fueron satisfechas, por

supuesto teniendo presente que sólo somos seres individuales al ser seres sociales con necesidades compartidas y en la medida en que formamos parte no sólo de pueblos o comunidades sino de un Estado con instituciones más o menos sólidas, nuestra obligación más ingente es reflexionar y actuar para mantener la diversidad –como fuente de subsistencia- ante la globalización que intenta la homogeneización de lo humano y que me parece es así una seria amenaza sobre lo que somos.

En este punto, considero que la hermenéutica analógica nos otorga la guía para integrar proporcionalmente lo valioso de lo universal y lo valioso de lo particular (de los pueblos o comunidades y de los individuos) recordando que a través de la analogía de proporción se le dan a las situaciones sus justas dimensiones. También en cuanto a la necesidad de la tradición y la integración de lo nuevo. A través de la analogía es posible determinar el peso que ha de conferirse al análisis sociopolítico y a la reflexión filosófica. La realidad sociopolítica en México se entiende en sentido negativo y es la fuente del análisis filosófico, que es su sentido positivo. Cabe aclarar que ello no implica sólo dedicarse a realizar filosofía de la política o de lo social, sino más bien como uno de los acicates del pensamiento racional, es el punto de partida de reflexiones filosóficas de carácter humano (no sólo mexicano) y por ende, de carácter universal. Se trata de un juego entre el análisis de lo propio y lo ajeno, lo particular y lo universal, lo peculiar y lo general, lo común y lo analógico.

En la realidad de nuestro país y me parece que en la realidad de todos los países de América, la analogía siempre está presente, se reciben las influencias y las corrientes de Europa y Estados Unidos principalmente y es preciso esforzarse por emplearlas con ventaja para comprender nuestra situación como mexicanos, ello sólo es gracias a la analogía; de otra forma, sin el criterio analógico nos veremos absorbidos por tales influencias y otras más (venidas de Oriente) y no nos enriqueceremos como individuos, como cultura y como Estado. Emplear la analogía significa reflexionar sobre el sentido de nuestro país y así, encauzar las acciones personales y comunitarias para obtener las mayores ventajas a corto y largo plazo, pues por la analogía podemos dar cuenta de los problemas que compartimos con otros, las soluciones que se han empleado y las que novedosamente pueden llevarse a cabo desde nuestras peculiaridades, tanto las que han sido propuestas por otros como las que como mexicanos y desde México vayan surgiendo o reinventándose.

La analogía, como podemos apreciar, implica lograr la visión del conjunto y la visión de las particularidades, tanto hacia fuera del país como hacia adentro del mismo con la idea de no quedarnos en el discurso ni en la asimilación acrítica de todo cuanto venga del exterior. Eso es justamente lo que le hace falta a los gobernantes y a los dirigentes en general: desarrollar un criterio analógico para lograr resolver los problemas asertivamente pasando del plano teórico al plano práctico, lo cual equivale a no repetir acríticamente los modelos de otras naciones o gobiernos, esto es, con base en el discernimiento obtenido por la analogía. Pensemos cómo compartimos con otros seres humanos de Europa o de los Estados Unidos la búsqueda de la justicia, hacer uso de la libertad, encontrar la verdad y postularla a los demás. Sin embargo, nos percatamos que muchas de las maneras de resolver problemas no son precisamente las más adecuadas a tal

magnitud que los ha llevado a vivir contradicciones muy difíciles de enfrentar, por ejemplo todas las resultantes del *American's way of life*, que encarna la idealización de cómo ha de vivirse y sólo considera ciertos sectores de la población (clases media, media alta y alta) determinada por la riqueza desmedida de zonas como Hollywood o Beverly Hills (considerados por algunos como ofensiva para los pueblos que invade y para regiones como las de Afganistán, Ruanda y Somalia, entre otras) confrontándose con la pobreza, la discriminación y delincuencia extrema cotidianas, como ocurre en ciertas zonas neoyorkinas. Es preciso entonces, aprovechar las ventajas ofrecidas por la analogía: retomar y aplicar sólo lo que a la luz de la razón y considerando cada situación particular en México convenga de las alternativas propuestas por los sistemas estadounidenses o europeos, entre otros.

No se trata de traer y copiar los modelos extranjeros para forzarlos a resolver lo que se pueda, sino de emplear la hermenéutica analógica y junto con el auxilio de la *phrónesis*, reestructurar los que consideremos convenientes para auxiliarnos en algunas situaciones conflictivas mexicanas; es la vía de la proporcionalidad o analogía donde las alternativas se asumen mesuradamente, lo particular se vincula a lo abstracto; lo general se replantea y se adapta lo necesario a lo concreto.

Hace muchos años, allá por la Edad Media, los consejeros del Papa recomendaron a éste, desterrara a los judíos de Roma. Según ellos, resultaba indecoroso que aquellas personas vivieran tan ricamente en el corazón mismo del mundo católico. Así pues, se redactó y fue promulgado un edicto de expulsión, para general consternación de los judíos, que sabían que, dondequiera que fuesen, no podrían esperar un trato mejor que el que les obligaba a salir de Roma. De manera que suplicaron al Papa que reconsiderara su decisión. El Papa que era un hombre ecuánime, les hizo una propuesta un tanto arriesgada: debían elegir a alguien para que discutiera el asunto con él mismo en público y, si salía victorioso del debate, los judíos podrían quedarse.

Los judíos se reunieron a considerar la propuesta. Rechazarla significaba la expulsión. Aceptarla significaba exponerse a una derrota segura, porque ¿quién iba a vencer en un debate en el que el Papa era juez y parte a la vez? Sin embargo, no había más remedio que aceptar. Ahora bien, resultaba imposible encontrar a un voluntario dispuesto a debatir con el Papa: la responsabilidad de cargar sobre sus hombros el destino de los judíos era más de lo que cualquier hombre podía soportar.

Pero, cuando el portero de la sinagoga se dio cuenta de lo que ocurría se presentó ante el Gran Rabino y se ofreció como voluntario para representar a su pueblo en el debate. “¿El portero?” exclamaron los demás rabinos cuando lo supieron. “¡Imposible!”

“Esta bien” dijo el Gran Rabino “ninguno de nosotros está dispuesto a hacerlo; de manera que, o lo hace el portero o no hay debate”. Y así, a falta de otra persona, se designó al portero para que celebrara el debate con el Papa.

Llegado el gran día, el Papa se sentó en un trono en la Plaza de San Pedro, rodeado de sus cardenales y en presencia de una multitud de obispos, sacerdotes y fieles. Al poco tiempo llegó la pequeña comitiva de delegados judíos, con sus negros ropajes y sus largas barbas, rodeando al portero de la sinagoga.

Quedaron el uno frente al otro, y el debate comenzó. El Papa alzó solemnemente un dedo hacia el cielo, y trazó un amplio arco en el aire. Inmediatamente, el portero señaló con énfasis hacia el suelo. El Papa pareció quedar desconcertado. Entonces volvió a alzar su dedo con

mayor solemnidad aún y lo mantuvo firmemente ante el rostro del portero. Éste, a su vez, alzó inmediatamente tres dedos y los mantuvo con la misma firmeza frente el Papa, el cual pareció asombrarse de aquel gesto. Entonces el Papa deslizó una de sus manos entre sus ropajes y extrajo una manzana. El portero, por su parte, sin pensarlo dos veces, introdujo su mano en una bolsa de papel que llevaba consigo y sacó de ella una delgada torta de pan. Entonces el Papa exclamó con voz potente: “El representante judío ha ganado el debate” Queda revocado, pues, el edicto”.

Los dirigentes judíos rodearon inmediatamente al portero y se lo llevaron, mientras los cardenales se apiñaban atónitos en torno al Papa. “¿Qué ha sucedido, Santidad?” le preguntaron. “Nos ha sido imposible seguir el toma y daca del debate...” El Papa se enjugó el sudor de su frente y dijo: “Ese hombre es un brillante teólogo y un maestro del debate.

Yo comencé señalando con un gesto de mi mano la bóveda celeste, como dando a entender que el universo entero pertenece a Dios; y él señaló hacia abajo con su dedo, recordándome que hay un lugar llamado “infierno” donde el demonio es el único soberano. Entonces alcé yo un dedo para indicar que Dios es uno. ¡Imagínense mi sorpresa cuando le vi alzar a él tres dedos indicando que ese Dios uno se manifiesta por igual en tres personas, suscribiendo con ello nuestra propia doctrina sobre la Trinidad! Sabiendo que no podía vencer a ese genio de la teología, intenté, por último, desviar el debate hacia otro terreno y para ello saqué una manzana, dando a entender que, según los más modernos descubrimientos, la tierra es redonda. Pero al instante, él sacó una torta de pan ácimo para recordarme que, de acuerdo con la Biblia, la tierra es plana. De manera que no he tenido más remedio que reconocer su victoria...”

Para entonces, los judíos habían llegado ya a su sinagoga. “¿Qué es lo que ha ocurrido?”, le preguntaron perplejos al portero, el cual daba muestras de estar indignado. “¿Todo ha sido un montón de tonterías!” respondió. “Veréis: el Papa hizo un gesto con su mano como para indicar que todos los judíos teníamos que salir de Roma. De modo que yo señalé con el dedo hacia abajo para darle a entender con toda claridad que no pensábamos movernos. Entonces, él me apunta amenazadoramente con un dedo, como diciéndome: “¡No te me pongas chulo!” Y yo le señalo a él con tres dedos para decirle que él era tres veces más chulo que nosotros, por haber ordenado arbitrariamente que saliéramos de Roma. Entonces veo que él saca su almuerzo, y yo saco el mío”.

Cito la siguiente historia, a manera de ejemplo:

Los judíos de una pequeña ciudad rusa esperaban ansiosos la llegada de un rabino. Se trataba de un acontecimiento poco frecuente, y por eso habían dedicado mucho tiempo a preparar las preguntas que iban a hacerle.

Cuando, al fin, llegó y se reunieron con él en el ayuntamiento, el rabino pudo palpar la tensión reinante mientras todos se disponían a escuchar las respuestas que él iba a darles.

Al principio no dijo nada, sino que se limitó a mirarles fijamente a los ojos, a la vez que tarareaba insistentemente una melodía. Pronto empezó todo el mundo a tararear. Entonces el rabino se puso a cantar y todos le imitaron. Luego comenzó a balancearse y a danzar con gestos solemnes y rítmicos, y todos hicieron lo mismo. Al cabo de un rato, estaban todos tan enfrascados en la danza y tan absortos en sus movimientos que parecían insensibles a todo lo demás; de este modo, todo el mundo quedó restablecido y curado de la fragmentación interior que nos aparta de la Verdad.

Transcurrió casi una hora hasta que la danza, cada vez más lenta, acabó cesando. Una vez liberados de su tensión interior, todos se sentaron, disfrutando de la silenciosa paz que invadía el recinto. Entonces pronunció el rabino sus únicas palabras de aquella noche: <Espero haber respondido a vuestras preguntas>.

Cuando le preguntaron a un derviche por qué daba culto a Dios por medio de la danza, respondió: <Porque dar culto a Dios significa morir al propio yo. Ahora bien, la danza mata al yo; cuando el yo muere, todos los problemas mueren con él; y donde no está el yo, está el Amor, está Dios>.

* * * *

El maestro se sentó con sus discípulos en el patio de butacas y les dijo: <Todos vosotros habéis oído y pronunciado muchas oraciones. Me gustaría que esta noche vierais una>.

En aquel momento se alzó el telón y comenzó el ballet.

BIBLIOGRAFÍA

Capítulo UNO

Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, Edit. Herder, México, 2004, 191 pp.

Beuchot, Mauricio. *Abducción y analogía*, Edit. UNAM, México, s.a., 7 pp.

Carvajal, Luis González. *Ideas y creencias del hombre actual*, s.p.i.

Eco, Humberto y Sebeok, Thomas. (Eds). *El signo de los tres*, Edit. Lumen, España, 1989, 332 pp.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*, Barcelona, Edit. Ariel, 2004, 4 vols.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método*, Edit. Sígueme, Salamanca, 1988, 691 pp.

Henriquez, Raúl. *Introducción al estudio de la arquitectura occidental*, UNAM, México, 1988, 229 pp.

Horkheimer, M y Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos filosóficos*, Edit. Trotta, Madrid, 1994.

Kandinski, Wassily. *De lo espiritual en el arte*, Ediciones Coyoacan, Colección Diálogo Abierto, México, 1995, 134 pp.

Kandinski, Wassily. *Punto y línea sobre el plano*, Ediciones Coyoacan, Colecc. Diálogo Abierto, México, 1995.

Larrañaga, Ignacio. *El hermano de Asís*, Edic. Paulinas, Madrid, 1980, 429 pp.

Mello, Anthony de. *La oración de la rana*, Editorial Sal Terrae, Santander, España, 1988, vol, 1.

Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*, Buenos Aires, FCE, 2001.

Sánchez Vázquez, Adolfo. "La definición del arte", en *Antología de estética I*, México, CCHN-UNAM, 1989, 340 pp.

Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*, Edit. Gedisa, Barcelona, 1986

Vela, Arqueles. *El arte y la estética*, s.p.i.

Zea, Leopoldo. *Introducción a la filosofía. La conciencia del hombre en la Filosofía*, UNAM, México, 1991, 257 pp.

Zubiri, Xavier. "Sobre el problema de la filosofía", parte I, *Revista de Occidente*, núm 115, 1933.

Capítulo DOS

Acevedo, Cristóbal. *Mito y conocimiento*, Universidad Iberoamericana, México, 1993, 482 pp.

Cassirer, Ernst. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. (1944), México. F.C.E., 1963, 335 pp.

Dijk, Teun A. van. *Ideología*. (1998), España, Gedisa, 1999, 473 pp.

Frankfort, H. *El pensamiento prefilosófico*, Vol. II. Los hebreos. México, F.C.E, Colección Breviarios.

Jessi, Furio. *Mito*, Barcelona, Edit. Labor, 1976, 164 pp.

Merton, Robert K. *Teoría y estructura sociales*, México, F.C.E, 1949.

Puech. *Las religiones antiguas I*, vol. 1, México, Siglo XXI, 1977, Colecc. Historia de las religiones.

Rescher, Nicholas. *La tarea de la filosofía*, tomado de *La lucha de los sistemas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995, págs. 31-36 (fragmento). Publicado por la revista Enlaces, sección Ideas.

Rodríguez, Pepe. *Dios nació mujer*, BARCELONA, Ediciones B, 1999, págs 136-160

Sandoval González, Víctor M. y Torres, Javier. *Antología de Estética I*, México, CCH-Naucalpan-UNAM, 1989, 340 pp.

Capítulo TRES

Beuchot, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, México, Editorial Herder, 2004, pp. 191

De Mello, Anthony. *La oración de la rana*, Editorial SAL TERRAE, Santander, 1988, págs. 8-9

Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 2004, 4 vols.

Merton, Robert K. *Teoría y estructura sociales*, México, FCE, s/a

Rescher, Nicholas. *La tarea de la filosofía*, tomado de *La lucha de los sistemas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995, págs. 31-36 (fragmento) publicado en Revista ENLACES, sección *Ideas*.

Rodriguez, Pepe. *Dios nació mujer*, Barcelona, Ediciones B, 1999, págs. 136-160.

Sandoval González, Víctor y Torres, Javier. *Antología de Estética 1*, México, CCH Naucalpan, UNAM, 1989, págs. 31-41

Capitulo CUATRO

Díaz Ruanova, Owaldo. *Los existencialistas mexicanos*, Edit. Rafael Jiménez Siles, México, 1982

Mi México lindo Enciclopedia, España, Ixpamex-MMII Ediciones CREDIMAR, 2002, 4 vols.

Guerra, Ricardo. *El grupo Hiperión*, en *Los Universitarios*, periodico mensual publicado por la Dirección General de Difusión Cultural de la UNAM, num. 18, octubre de 1984

Gaos, José. *En torno a la filosofía mexicana*. (s.p. i.)

Gaos, José. *Obras completas. XVII Confesiones profesionales. Aforística*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1982, 265 pp.

Larroyo, Francisco. *La filosofía Iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones*, México, Edit. Porrúa, 1978, 304 pp.

Lida, Clara E. *La España perdida que México ganó*, (págs 1-4) artículo publicado por el Colegio de México

Ponce, Armando. 6 de marzo de 2008 en latinoamericanos.wordpress.com

Ponce Armando. *El grupo Hiperión*, abril 06, 2007 artículo publicado en la revista Per Se. El grupo Hiperión-Filosofía.com, 2 pp.

Quezada, Abel. *Filosofía del relajo y relajo de la filosofía*, artículo publicado en La Jornada Semanal, domingo 31 de agosto de 2003, no. 443

Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa – Calpe, S. A. Colección Austral, 1992, 145 pp.

Reyes, Juan José. *Jorge Portilla por los caminos de la libertad*, ensayo, 13 de diciembre de 2003

Saladino García, Alberto. "José Gaos ante la condición humana", Universidad Autónoma del Estado de México, p. 277ss., artículo publicado en Saladino García (compilador). *Humanismo mexicano del siglo XX*, tomo I, UAEM, 2005, Segundo Tercio, pp 259-280

Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*, México, Edit. Porrúa y Obregón, 1952

Capítulo CINCO

Aristóteles. *Política*, España, Editorial Gredos, s/a

Beuchot Puente, Mauricio. *Hermenéutica analógica y educación*, Conferencia presentada en el 25 aniversario de la Universidad Iberoamericana Laguna, publicada en Revista Acequias, México, Universidad iberoamericana Torreón, 2007.

Beuchot Puente, Mauricio. *Hermenéutica, Analogía y Símbolo*, Edit. Herder, México, 2004, 191 pp.

Beuchot Puente, Mauricio. *Interculturalidad y derechos humanos*, México, siglo XXI editores, 2007 en books.google.com.mx/books

Colom, Francisco. *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, México, Anthropos Editorial, 1996, 316 pp. En www.books.google.com.mx

Ferrater Mora, José María. *Diccionario filosófico*, España, Editorial Ariel. 1994, 4 vols.

Gandler, Stefan. *Producir y significar. Sobre Bolívar Echeverría. Definición de cultura. Curso de filosofía y economía, 1981-1982*, en www.lit.polylog.org México, 2003

Kandinski, Wassily. *De lo espiritual en el arte*, Ediciones Coyoacán, Colección Diálogo Abierto, México, 1995, 134 pp.

Linn, Dennis, Linn, Sheila Fabricant y Linn, Mathew. *Pertenecer. Lazos entre la sanación y la recuperación*, México, Editorial Patria, 1992, 310 pp.

Salcedo Aquino, Alejandro. *Multiculturalismo, Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México, UNAM-Plaza y Valdez Editores, 2001, 178 pp.

Salcedo Aquino, Alejandro. *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México, Editorial Torres Asociados, 2000, pp. 80

Sandoval González, Víctor M. y Torres, Javier. *Antología de Estética I*, México, CCH-Naucalpan-UNAM, 1989, 340 pp.

Savater, Fernando. *Política para Amador*, España, Ariel, 1992, 233 pp.

Velazco Gómez, Ambrosio. *Multiculturalismo, nación y federalismo* en Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, mayo-agosto, año/vol. XLVII, no. 191, México, UNAM, p. 68-85. Red de Revistas Científicas de América Latina y El Caribe, España y Portugal, Universidad Autónoma del Estado de México.

