

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CHIAPAS
FACULTAD DE HUMANIDADES**

**Tesis para obtener el grado de:
Maestro en Estudios Culturales**

Presentado por: Raúl Peza Salazar

**FILOSOFÍA Y CULTURA
EN EL MÉXICO DEL SIGLO XX**

**Director: Dr. Raúl Trejo Villalobos
Co-directora: Dra. Amalia Xóchitl López Molina**

Noviembre 2018





FACULTAD DE HUMANIDADES CAMPUS VI
COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO
ÁREA DE TITULACIÓN

F-FHCIP-TM-016

AUTORIZACIÓN/IMPRESIÓN TESIS MAESTRÍA

Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. Noviembre 22 del 2018
No. Oficio: CIP/524/2018

C. RAÚL PEZA SALAZAR

Promoción: SEXTA

Matrícula: M110126

Sede: Tuxtla Gutiérrez, Chiapas

Presente.

Por medio del presente, informo a Usted que una vez recibido los votos aprobatorios de los miembros del **JURADO** para el examen de la **Maestría en: ESTUDIOS CULTURALES**

para la defensa de la Tesis intitulada:

FILOSOFIA Y CULTURA EN EL MÉXICO DEL SIGLO XX

Se le **autoriza la impresión de Seis ejemplares y tres electrónicos (CD's)**, los cuales deberá entregar:

- Una tesis y un CD: Dirección de Desarrollo Bibliotecario de la Universidad Autónoma de Chiapas.
- Un CD: Biblioteca de la Facultad de Humanidades C-VI.
- Cinco y un CD: Área de Titulación de la Coordinación de Investigación y Posgrado de la Facultad de Humanidades C-VI, para ser entregadas a los Sinodales.

Sin otro particular, reciba un cordial saludo.

ATENTAMENTE

"POR LA CONCIENCIA DE LA NECESIDAD DE SERVIR"

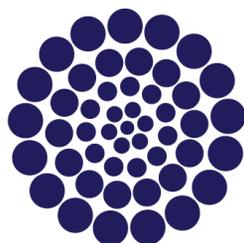
DR. LUIS ERNESTO CRUZ OCAÑA
COORDINADOR (A) DE INVESTIGACIÓN Y POSGRADO



POSGRADO DE HUMANIDADES
CAMPUS VI
COORDINACIÓN DE
INVESTIGACIÓN Y POSGRADO

C.c.p.- Expediente/Minutario.

Esta investigación fue posible gracias al apoyo otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT), a través de la beca número 789157, durante el periodo de agosto de 2016 a julio de 2018. Esta tesis es el producto final del proceso de desarrollo en la Maestría en Estudios Culturales (MEC) de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), Facultad de Humanidades, Campus VI.



CONACYT

Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

Dedicado

A mi familia, mis amigos, compañeros, maestros, maestras y a todos los que hacen posible la maestría en Estudios Culturales en el estado de Chiapas.

AGRADECIMIENTOS

Al comité tutorial de la línea “Formación humana y cultura” por el apoyo brindado, sus observaciones, correcciones y el seguimiento de para la elaboración de la investigación sobre la filosofía y la cultura en México desde el marco de los estudios culturales. Asimismo a mi coordinador y co-directora por estar pendiente de los tiempos y los plazos para la entrega de los respectivos avances y presentación de los mismos en los eventos correspondientes.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	7
Cultura como palabra y concepto filosófico.....	9
Estudios culturales de la escuela de Birmingham	13
Tradición Latinoamericana de los estudios culturales	15
Genealogía de los estudios culturales latinoamericanos	17
CAPÍTULO 1. LA HERMENÉUTICA COMO PROCESO TEÓRICO-METODOLÓGICO PARA LA RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA MEXICANA	22
1. 1 Fundamentos teóricos, epistémicos y metodológicos de la hermenéutica	23
1.1.1 Hermenéutica Psicológica	24
1.1.1.1 La comprensión como <i>fundamento</i> de las ciencias humanas o del espíritu	25
1.1.1.2 Historia de la hermenéutica de la antigüedad a la modernidad	26
1.1.1.3 Propositiones y aporías de la hermenéutica romántica.....	29
1.1.1.4 Relación y conexión de la hermenéutica con la filología y la historia.....	31
1.1.2 Hermenéutica fenomenológica	32
1.1.2.1 La función narrativa	33
1.1.2.2 Similitud de la función narrativa con la metáfora, el psicoanálisis, la simbólica y otros problemas	37
1.1.2.3 Supuestos teóricos y metodológicos de la hermenéutica fenomenológica.....	40
1.1.3 Hermenéutica analógica	45
1.1.3. 1 La hermenéutica como disciplina cognoscitiva.....	46
1.1.3.2 La propuesta analógica.....	50
1.2 Fundamentos teóricos epistémicos y metodológicos de la Historia	56
1.2.1 Las categorías de la razón histórica	57
1.2.1.1 Vivencia y autobiografía	57
1.2.1.2 Comprensión e interpretación	62
1.2.2 Historia de la filosofía con orientación analógica	69
1.2.2.1 Perspectivas Analítica y hermenéutica.....	70
1.2.2.2 Fundamentación analógica de la historia de la filosofía	73
1.2.3 Nociones teóricas de la historia cultural	75
1.2.3.1 Redescubrimiento de la historia cultural	76

1.2.3.2 La tradición de la historia cultural.....	78
1.2.3.3 Cuestiones a las que se enfrenta la historia cultural.....	83
1.3 El procedimiento metodológico para la relación entre la cultura y la filosofía mexicana por medio de la hermenéutica analógica.....	86
1.3.1 Fuentes para la contextualización.....	88
1.3.1.1 Fuentes de la historia de la cultura y la historia de la filosofía	88
1.3.1.2 Fuentes del concepto de filosofía	90
1.3.1.3 Fuentes del concepto de cultura	92
CAPÍTULO 2. HISTORIA, CULTURA Y FILOSOFÍA	94
2.1 Historias de la cultura mexicana.....	95
2.1.1 Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo XX.....	96
2.1.2 Las generaciones de la cultura mexicana en el siglo XX.....	101
2.1.2.1 La teoría de las generaciones.....	102
2.1.2.2 La Generación de 1915	103
2.1.2.3 La Generación de 1929	105
2.1.2.4 La generación del 1950	107
2.1.2.5 La Generación de 1968	109
2.2 Historias de la filosofía mexicana	111
2.2.1 El esbozo histórico de la filosofía en México: Siglo XX	112
2.2.1.1 Las fuentes y la condición actual de la filosofía en México y Latinoamérica.....	113
2.2.1.2 La filosofía en las últimas décadas del siglo XIX	115
2.2.1.3 La filosofía en el siglo XX	118
2.2.1.4 Corrientes filosóficas en el siglo XX	123
2.2.2 Historia de la filosofía mexicana en el siglo XX.....	125
2.2.2.1 Los inicios: positivismo y antipositivismo.....	126
2.2.2.2 El Ateneo de la juventud y Antonio caso	128
2.2.2.3 José Vasconcelos, el casismo y el orteguismo	130
2.2.2.4 Samuel Ramos y el Neokantismo.....	132
2.2.2.5 Los transterrados	133
2.2.2.6 Eduardo García Máynez y la profesionalización de la filosofía.....	134
2.2.2.7 Leopoldo Zea y el grupo “Hiperión”.....	135
2.2.2.8 Filosofía Cristiana y Filosofía Marxista.....	137

2.2.2.9 La filosofía analítica.....	139
CAPÍTULO 3. LA FILOSOFÍA COMO OBJETO DE PENSAMIENTO EN EL MÉXICO DEL SIGLO XX	141
3.1 Padres fundadores: Caso y Vasconcelos	142
3.1.1 La filosofía como metafísica	143
3.1.1.1 El pensamiento religioso	143
3.1.1.2 La metafísica fundada en la experiencia	146
3.1.1.3 Los problemas metafísicos	148
3.1.2 La filosofía como tipo de pensamiento	151
3.1.2.1 Expresiones del pensamiento	151
3.1.2.2 Lo distintivo de la filosofía	153
3.2 Generación del 15: Ramos y Gaos	156
3.2.1 Filosofía como antropología filosófica	157
3.2.1.1 El hombre como problema central de la filosofía	158
3.2.1.2 Origen de la noción de realidad.....	158
3.2.1.2 Supuestos metafísicos del idealismo	159
3.2.1.3 La base Ontológica del conocimiento.	160
3.2.1.4 La variación de las categorías	161
3.2.1.5 La intuición y las categorías.....	161
3.2.1.6 Teoría de los objetos	162
3.2.2 Filosofía como confesión personal.....	163
3.2.2.1 Nociones de filosofía y el descubrimiento de los conceptos y valores	164
3.2.2.2 La crítica de Husserl al Psicologismo y los tipos de objetos.....	165
3.2.2.3 Los valores y los objetos ideales	166
3.2.2.4 La unidad de la humana y lo abstracto como algo concreto.....	167
3.2.2.5 La filosofía como actividad humana y la filosofía de la filosofía	168
3.3 Generación del 29: Zea y Sánchez Vásquez.....	169
3.3.1 La filosofía como compromiso.....	170
3.3.1.1 Compromiso y responsabilidad.....	170
3.3.1.2 Dos actitudes frente al compromiso	171
3.3.1.3 Compromiso y responsabilidad de Hispanoamérica	175
3.3.2 La filosofía como praxis	177

3.3.2.1 Modos de hacer la filosofía	177
3.3.2.2 Modos de usar la filosofía	179
3.3.2.3 Las tres vías para llegar a la filosofía	181
3.3.2.4 ¿Qué significa filosofar?	182
3.4 Generación del 50: Uranga y Villoro	185
3.4.1 La filosofía como búsqueda desinteresada de la verdad	186
3.4.1.1 La filosofía como confesión	186
3.4.1.2 Cuatro avisos	188
3.4.2 La filosofía como reforma del entendimiento	193
3.4.2.1 Reforma del entendimiento	194
3.4.2.2 Dos rasgos de la reforma del entendimiento	194
3.4.2.3 El tránsito a la ideología.....	197
3.5 Generación del 68: Dussel y Beuchot.....	199
3.5.1 La filosofía como práctica-política.....	200
3.5.1.1 La acusación.....	200
3.5.1.2 Función política del filósofo.....	202
3.5.2 Filosofía como construcción de sentido	202
3.5.2.1 Planteamiento y panorama	203
3.5.2.2 Sentido, tradición e innovación	205
3.5.2.3 Pluralismo cultural y experiencia del mestizaje	206
3.5.2.4 Universalidad y particularidad	208
CAPÍTULO 4. EL CONCEPTO DE CULTURA EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO MEXICANO	210
4.1 Interpretación cultural de José Vasconcelos de Iberoamérica desde su historia y las razas.....	211
4.1.1 La cultura como raza y mestizaje	212
4.1.1.1 Iberoamérica hacia la constitución cultural en una raza cósmica.....	212
4.1.1.2 Iberoamérica como interpretación cultural.....	218
4.1.1.3 Sociología iberoamericana	220
4.2 Interpretación cultural de Samuel Ramos de México desde su carácter histórico y psicológico	221
4.2.1 Cultura como imitación e inferioridad	222
4.2.1.2 La imitación de Europa en el siglo XIX	225

4.2.1.3 La influencia de Francia en el siglo XIX	230
4.2.1.4 Psicoanálisis del mexicano.....	232
4.2.1.5 La cultura criolla	234
4.2.1.6 El "abandono de la cultura" en México.....	235
4.2.1.7 El perfil de la cultura mexicana.....	236
4.2.1.8 El perfil del hombre.....	238
4.2.1.9 La educación y el sentimiento de inferioridad	240
4.2.1.10 Orientación del pensamiento	241
4.3 Reinterpretación cultural de Octavio Paz de México desde su carácter histórico y psicológico	242
4.3.1 La Soledad como rasgo universal de las culturas	243
4.3.1.1 El pachuco o de la rebeldía y la soledad	244
4.3.1.2 Máscaras o del disimulo	247
4.3.1.3 La muerte o del festejo a la vida.....	249
4.3.1.4 Malinche o de la chingada.....	252
4.4 La interpretación teórica para el destino cultural de México de Luis Villoro.....	254
4.4.1 De la singularidad cultural a la Multiculturalidad	255
4.4.1.1 Condiciones de la interculturalidad.....	255
4.4.1.2 Multiculturalismo y derecho	258
4.4.1.3 Del estado homogéneo al Estado plural	262
CONCLUSIONES.....	265
1. Estudios culturales, Historia de la cultura e historia de la filosofía en México	265
2. Sobre las nociones de filosofía, cultura en México y la investigación documental	270
BIBLIOGRAFÍA.....	274

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación consta de una breve introducción, cuatro capítulos y las conclusiones. En la introducción se aborda de manera general: el contenido total de la investigación; la cultura como palabra y concepto filosófico; estudios culturales ingleses o de Birmingham; genealogía y tradición de los estudios culturales en Latinoamérica y México.

Por contenido general se está entendiendo los cuatro capítulos que componen el cuerpo de la investigación:

El primer capítulo está enfocado en el desarrollo del método empleado para la investigación. Dicho método es la hermenéutica analógica desarrollada por Mauricio Beuchot, pero también se abordan la hermenéutica de Dilthey y Paul Ricoeur. Y dado a la importancia de la historia, la historia de la filosofía y la historia de la cultura para la investigación y el proceso interpretativo fue necesario su desarrollo. De esta forma queda constituido este primer apartado de la investigación con el método y las disciplinas necesarias para su realización. Para interpretar se requiere situar en primer lugar los textos en su contexto político y social lo cual lo permite la historia; el contexto histórico cultural se logra por medio de la historia cultural; y, dado que trabajamos de manera estricta con textos de carácter filosófico se hace indispensable recurrir a la historia de la filosofía. Por tanto se posee el método, las disciplinas auxiliares para situar en el contexto histórico cultural e histórico filosófico los textos a trabajar. ¿Qué textos? Aquellos en los que los filósofos Mexicanos del siglo XX tratan el concepto de filosofía y aquellos en los cuales se trata el concepto de cultura.

El segundo capítulo está enfocado tanto en la historia de la filosofía como en la historia de la cultura en el siglo XX Mexicano. Este capítulo cumple la función de mostrar la puesta en práctica de dos formas de hacer la historia de la filosofía en México y dos formas de hacer historia cultural en México. Y las dos formas de hacer la historia de la filosofía que se abordan son una elaborada por Gabriel Vargas Lozano y otra hecha por Mauricio Beuchot. Y las dos formas de hacer la historia cultural que se abordan son las de Carlos Monsiváis y Enrique Krauze. Asimismo estos cuatro textos tienen la función de situar en contexto a los autores y en cuyas obras se tratan los conceptos de filosofía y

cultura en el siguiente capítulo. Dado que de otra forma se correría el riesgo de estar tratando dichos conceptos de forma sincrónica o sin tomar en cuenta su contexto histórico y cultural.

El tercer capítulo está enfocado en los conceptos de filosofía que se han ido elaborando a lo largo de cinco generaciones de filósofos en el siglo XX en México. El criterio que se ha seguido para escoger a los filósofos es según a la generación a la cual pertenecen. De modo que esta capítulo sigue el esquema generacional marcado en el anterior por Krause: padres fundadores, la generación del 15, la generación del 29, la generación de medio siglo y la generación del 68. Los filósofos cuyos conceptos de filosofía se abordan son: José Vasconcelos, Antonio Caso, José Gaos, Samuel Ramos, Leopoldo Zea, Adolfo Sánchez Vázquez, Emilio Uranga, Enrique Dussel, Luis Villoro y Mauricio Beuchot.

En el último capítulo se aborda el concepto de cultura que se han trabajado en el pensamiento filosófico mexicano. Los autores que se abordan son: José Vasconcelos, Samuel Ramos, Octavio Paz y Luis Villoro. Sin embargo, no sólo brindan un concepto de cultura, sino además una interpretación de la realidad concreta del contexto al que tratan de aplicar dichos conceptos.

¿Hasta aquí podría objetarse que es lo que tratamos de probar con esta investigación? Se trata de encontrar la relación que ha existido entre filosofía y cultura a lo largo del siglo XX en México. En otras palabras de probar que no existe separación entre la filosofía y la cultura, sino que ambas se tienen a transformarse de manera mutua.

Lo que sigue es con el fin de situar el trabajo de investigación dentro del campo de los estudios culturales que de hecho en Latinoamérica tienen una larga tradición. Partir por el concepto de cultura es con el fin de tener una noción general de que es la cultura desde la perspectiva de la filosofía. Traer a cuentas los estudios culturales como los entiende la escuela de Birmingham de la mano de Stuart Hall es para situarse mejor en el contexto de dichos estudios. Y la genealogía y tradición de los estudios culturales latinoamericanos es sencillamente para señalar que lo que se está haciendo es continuar con una labor que tiene siglos en nuestro contexto.

Cultura como palabra y concepto filosófico

En la Obra *Filosofía de la cultura*¹ editada por David Sobrevilla, esté en la Presentación de la obra como en el ensayo Idea e historia de la filosofía de la cultura En Europa e Iberoamérica relata de forma sintética y cronológica la transformación de la palabra cultura a su empleo como concepto filosófico.

La cultura como idea tiene poco más de dos mil años, en tanto que problema filosófico es aún reciente porque la apertura a su reflexión se da con los neokantianos. David Sobrevilla en su texto Idea e *Historia de la Filosofía de la Cultura, en Europa e Iberoamérica* explica de forma breve los sentidos de la cultura. En sentido directo la palabra cultura significa cultivo o cuidado, en tanto que en sentido figurado es más amplio por tener sentido: *objetivo, subjetivo, histórico, antropológico, descriptivo y normativo*. Asimismo existen las nociones de la cultura denominadas como *cultas, oficiales o académicas, de elites o de masas (superior o refinada, mediocre y brutal²) subculturas, contracultura*. No desarrollaré dichos sentidos en este texto salvo que sea en estricto necesario para el posterior planteamiento del problema de investigación.

Sobrevilla hace una breve exposición y afirma que la cultura en tanto que palabra que designa formación o educación fue empleado por Cicerón; el sentido dado a la palabra por el romano se pierde en la edad media sustituida por *moderatio* o *perfectio*. Y es hasta el siglo XVI que la palabra recupera su sentido original de la mano de Juan Luis Vives quien emplea la expresión “cultura animi”. En adelante a lo largo de cuatro siglos la palabra es empleada por diversos pensadores como: Francis Bacon para quien la “cultura animi” era parte de la ética; Pufendorf que considera a la cultura como algo opuesto al *status naturalis* o *barbaries*; el iluminismo de la mano de Voltaire, Montesquieu y Turgot tiene el mérito de haber formulado el sentido objetivo³ de la cultura; Iselin, Condorcet y Hegel seguirán el camino trazado por Voltaire; el aspecto histórico y filosófico de la cultura humana lo plantearan Adelung, Jenisch, Kroeber, Kluckhohn y Herder primero en emplear algunos principales sentidos que designa la palabra cultura; D. Jenish, Gustav Klemm y Hernst Von Lasaulx quien continua entendiendo la cultura como la formación espiritual que comprende

¹ Sobrevilla, David (2006). *Filosofía de la cultura*. Madrid, Trotta

² Diferenciación realizada por Edward Shils

³ Es decir, que posee leyes que le son propias.

lenguaje, religión constitución, arte y ciencia que debe ser aumentado; aunque el verdadero fundador de la historia de la cultura fue Jakob Burckhardt entendiéndola esta como “la historia del mundo en sus estados”.

La idea de una filosofía de la cultura dista mucho de la mera concepción de lo que designa la palabra cultura. La reflexión acerca de qué es y cómo opera la cultura en términos filosóficos va más lejos. David Sobrevilla la define esta reflexión como: “la reflexión filosófica sobre los elementos y dinámica de los fenómenos culturales, la fundamentación de los conceptos extraídos de los mismos y la evaluación y crítica de dichos fenómenos desde una perspectiva filosófica” (2006, p. 19). Existen dos líneas en relación a la filosofía de la cultura: *la filosofía práctica de la cultura* y *la filosofía teórica de la cultura*. Esta última se divide en dos variedades: *Reflexión sobre la cultura* que consta de la *analítica cultural* y la *dinámica cultural*; y la *crítica filosófica de los fenómenos culturales*. Es importante señalar la distinción que hace David Sobrevilla entre el trabajo filosófico y el científico del que menciona: “en tanto no es empírico sino conceptual y en cuanto en correspondencia no analiza y critica los fenómenos culturales como meros hechos sino tratando de examinarlos, fundamentarlos, evaluarlos y finalmente de criticarlos desde el punto de vista filosófico” (2006, p.20).

Es inaprensible mencionar el interés que tuvo para el neokantismo la cultura, aunque David Sobrevilla únicamente se ocupa de mencionar a Windelband, Rickert y Cassirer. Para el primero la filosofía de la cultura “no tiene la tarea de formular el proyecto de cultura *postulada* o *propuesta*, sino que debe limitarse a comprender la cultura históricamente *pre-existente* o *dada*” (2006 p. 20). El segundo sostiene que “las ciencias históricas tienen por tema la cultura y sus productos y se oponen a las ciencias naturales tanto en lo relativo a sus objetos como a su método” (2006, p. 20). Y el más importante, Cassirer quien convierte la crítica de la razón en una crítica de la cultura, es decir, “un examen de las formas culturales (simbólicas) existentes como manifestaciones espirituales” (2006, p. 21). Los conceptos simbólicos son los objetos de las ciencias culturales y enseñara a interpretarlos para descifrar su contenido.

Es importante mencionar a Georg Simmel quien en la última etapa de su vida dedica sus reflexiones a la filosofía y crítica de la cultura. Expresa con constancia la distinción entre cultura objetiva y subjetiva: la primera “es el camino del alma hacia sí misma” y la

segunda “las formás que la vida produce a través de nosotros” (Sobrevilla, 2006, p. 23). Mientras que Dilthey distingue entre ciencia del a naturaleza y espíritu; y las del espíritu en dos tipos de ciencias: “de los sistemas de la cultura” y “de la organización externa de la sociedad”. Heidegger por otra parte emplea el término cultura tan sólo para criticarla, y manifiesta que esta sólo ha sido posible en un cuarto estadio de la metafísica moderna.

La escuela de Francfort recupera las ideas de Marx y las replantea, sin apartarse “de la tesis del condicionamiento de las formas culturales por parte de las relaciones económicas de una sociedad” (Sobrevilla, 2006, p. 25); merito en buena medida de Max Horkheimer, además sostiene que la orientación y tiempo de los procesos económicos no puede ser explicado únicamente por procesos económicos, interviene además “el conocimiento de cómo todos los factores culturales han formado el carácter de miembros de dicha sociedad” (2006,p. 25). Por otra parte, Herber Marcuse de ocupa principalmente de carácter afirmativo de la cultura adquirido por la cultura tardoburguesa, y separa la “cultura” como algo espiritual con valores propios de la “civilización”; sostiene asimismo, que lo característico de la cultura tardoburguesa es haber separado “las funciones utópicas e ideológicas”. Mientras que Walter Benjamin ve de manera positiva a la cultura de masas a diferencia de Marcuse, sin embargo, la cultura de masas aleja el arte de la religión y lo aproxima a la política; este arte que era cuasi religioso antes de la época técnica. Y Theodor W. Adorno que es el único en emplear un método genuino de origen marxista para el análisis y critica de la cultura, aplica la categoría de “mercancía” a la obra de arte de manera precisa.

En la filosofía de la cultura española destacan tres figuras importantes Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Luis Díez del Corral. El primero señala que España no era parte de Europa y que debía africanizarse, que debía afirmar sus propios valores. Ortega por otro lado, cuya obra es atravesada por el binomio cultura/vida plantea que la realidad del hombre es la cultura en un primer periodo; influido por la fenomenología plantea un vínculo funcional entre cultura y vida; en un tercer periodo propone a la vida como principio al que debe subordinarse la cultura; y por último, plantea una dialéctica balanceada entre cultura y vida. Y por último, Díez del corral, sostiene que Europa entra segura a la época para encontrar después su declive, su cultura ha sido expropiada por otras culturas, mientras al mismo tiempo era alienada por sí misma.

En cuanto a Latinoamérica, Leopoldo Zea reflexiona la condición de la cultura occidental y las culturas periféricas o marginales, sostiene que la mayor preocupación la cultura americana ha sido la originalidad. La ruptura entre Europa y América solo puede ser subsanada plantea Zea mediante la igualdad a partir de la propia peculiaridad. Mientras que Salazar Bondy entiende por cultura “el nombre de un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las sollicitaciones y conflictos que provienen del mundo y de la existencia” (Sobrevilla, 2006, p. 30); su tesis central es que una cultura dominada, siempre será inauténtica. Por otra parte, Juan Carlos Scannone, al contrario de la filosofía de la liberación, pone mayor énfasis en la cultura popular, su propuesta es la filosofía inculturada cuya categoría principal es “la sabiduría popular que media entre la cultura, la religiosidad, los símbolos y la narrativa populares, por un lado, y el pensamiento filosófico, por el otro. Y por último Rodolfo Kusch que entendía a la cultura como una totalidad que comprende el “ser” y el “estar”; y encuentra que lo nuevo de la cultura americana es lo indígena y lo popular y que “la pregunta por un pensamiento popular encubre la posibilidad de descubrir un pensamiento propio”.

Mientras que hay una corriente de la filosofía de la cultura más especulativa que es parte de lo que hemos considerado, existe también otra tendencia más influida por la ciencia. En la que destacan Arnold Gehlen, K. Popper y Jesús Mosterín. El primero sostiene que “el hombre es un ser inacabado y desvalido que puede mantenerse en vida gracias a las realizaciones producto de su actividad” a diferencia de los animales que son acabados y especializados. En tanto que Popper plantea su teoría de los “tres mundos”, en el “mundo tres” pese a que el hombre crea objetos materiales estos tienen cierta objetividad por sí mismos y cierto grado de autonomía. Y por último Mosterín que sostiene que la cultura es básicamente información que puede ser transmitido de dos modos: genética o por aprendizaje social, en tal caso se habla de cultura. La unidad básica de transmisión de información en las computadoras o sistemas informáticos son los bits, en tanto que entre individuos serán los *Memes*.

La preocupación filosófica por la filosofía de la cultura es relativamente nueva y empezó apenas hace poco menos de siglo y medio. Lo se ha hecho es dar cuenta del desarrollo del tema de estudio a lo largo de dos mil años de historia, primero como palabra y posteriormente como problema filosófico. El interés que en esto trae es poder conocer el

origen y empleo del concepto de cultura así como las distintas definiciones y consideraciones que se han hecho al respecto. El problema de la cultura como problema filosófico posee sus propios temas además de distintas vertientes. Hasta aquí se dado cuenta de la cultura en la tradición Filosófico-literario apoyado en David Sobrevilla. Existen además las vertientes de la tradición antológica que tratan más bien la relación que existe entre la relación de cultura y sociedad; se trató además en cierta medida la tradición marxista, que por supuesto ha faltado profundizar sobre todo en la consideración de Gramsci de cultura y hegemonía.

Lo que se ha hecho hasta ahora es únicamente hablar del aspecto histórico filosófico de las distintas reflexiones que se han hecho en torno al tema de la cultura la cual es aún más profunda. Es un tema amplio que incluso posee sus subtemas que no trato de momento.

Estudios culturales de la escuela de Birmingham

El ensayo *Estudios Culturales: Dos paradigmas*⁴ de Stuar Hall publicado en la revista Colombina de Sociología, traducido por Mirko lauer y revisado y adaptado por J. E. González, Ph. D. el autor señala cual fue la ruptura del cual surgieron los Estudios Culturales. Hall apertura su ensayo señalando que la reconfiguración del conocimiento se da por medio de pequeñas rupturas significativas que se reagrupan en torno a esquemas distintos de premisas y de temas. Lo que en consecuencia trastoca las interrogantes, mostrando la compleja articulación que hay entre pensamiento y realidad histórica. Articulación reflejada en las categorías sociales del pensamiento y la dialéctica entre conocimiento y poder que dota de sentido al registro de tales rupturas.

Los Estudios Culturales emergen en tales circunstancias. Dos obras delimitan el nuevo territorio *Uses of Literacy* de Richard Hoggart y *Culture and Society* de Raymond Williams. La primera obra se propone una "crítica práctica" o "lectura" de la clase trabajadora como si fueran "textos". Mientras que la segunda obra funda la tradición de la tendencia: "cultura y sociedad". Otras obras que continúan la ruptura son: *The Long Revolución* la manera de pensar del tipo "cultura y sociedad" no podía llevarse a cabo en

⁴ Rev. colomb. soc., Número 27, p. 233-254, 2006. ISSN electrónico 2256-5485. ISSN impreso 0120-159X.

una tradición empírica y particularista. Williams se mueve de manera parcial de esa tradición para poder desarrollar mejor sus conceptos y argumentos. *Politics and Letters* del Williams también sigue esta tendencia. *The Making of The English Working Class*, de E. P. Thomson también pertenece a este momento aunque aparece después, aunque al igual que las otras obras fue pensada dentro de tradiciones históricas definidas: la historiografía marxista inglesa, la historia económica y del trabajo. Pero su ruptura se dio al subrayar asuntos como la cultura, la conciencia y la experiencia y el énfasis en la Agencia, además del evolucionismo tecnológico, el reduccionismo economicista y el determinismo organizacional.

Las obras principales de las que emergen los estudios culturales según Stuart Hall son: *Uses of Literacy* de Richard Hoggart y *Culture and Society* de Raymond Williams y aunque aparece un poco después *The Making of The English Working Class*, de E. P. Thomson. A estos hay que añadir *The Long Revolution*, *Politics and Letters* de Williams.

Como la cultura fue el ámbito de convergencia de los nuevos estudios, y debido a los problemas que presenta su definición. Hall se apoya en dos formas distintas de conceptualizar la cultura que aporta Williams en *The Long Revolution*. La primera nos dice "vincula a la cultura con la suma de todas las descripciones disponibles a través de las cuales las sociedades confieren sentido a, y reflexionan sobre, sus experiencias comunes" (p. 236). Esta conceptualización toma y reelabora la connotación del término cultura con el ámbito de las ideas, mientras que la segunda conceptualización es deliberadamente antropológico, y hace hincapié en ese aspecto de la cultura que se refiere a las prácticas sociales: "la cultura como toda una forma de vida" (p. 237). Williams lo entiende de modo más documental (descriptivo, etnográfico), mientras que para Hall lo "importante del argumento reposa sobre las interrelaciones activas entre elementos o prácticas sociales normalmente sujetos a separación" (p. 237). Esto lo lleva en este contexto a entender la Teoría de la cultura como "el estudio de las relaciones entre elementos en una forma total de vida". Lo cual implica que la cultura imbrica las prácticas sociales y la suma de sus interrelaciones. Y en consecuencia se resuelve señala Hall, "la cuestión de qué es lo estudiado, y cómo se estudia". De tal forma que el análisis de la cultura se vuelve "el intento de descubrir la naturaleza de la organización que es el complejo de estas relaciones", que parte del "descubrimiento de patrones característicos" (p. 237).

En opinión de Hall las líneas de los Estudios Culturales que más se aproximan a cumplir los requisitos de ese campo son aquellas que han intentado "pensar hacia adelante" partiendo de los mejores elementos de los esfuerzos culturalistas y estructuralistas. Aunque estas últimas dos no bastan como paradigmas autosuficientes de estudio, gozan de una centralidad pese a sus divergencias y convergencias, por dirigirse hacia lo que debe ser el problema medular de los Estudios Culturales. Ambos devuelven al ámbito de los conceptos de cultura e ideología y plantean problemas que se derivan de pensar la especificidad de las prácticas y las formas de unidad articulada que constituyen; sin desentenderse de la metáfora base/estructura. Insisten en que esta cuestión es el corazón del problema y que su solución permitirá a los Estudios Culturales superar su incesante oscilación entre idealismo y reduccionismo. Además de que confrontan aunque de forma opuesta la dialéctica entre las condiciones y la conciencia. Y plantean la relación entre la lógica del pensamiento y la "lógica" de los procesos históricos.

Tradición Latinoamericana de los estudios culturales

En la obra *Entorno a los estudios culturales. Localidades y trayectorias*⁵ editada por Nelly Ricard, Martín Barbero colaboro con el ensayo Notas para hacer memoria de la investigación cultural en Latinoamérica. En este ensayo Barbero sostiene que en América Latina se hacían Estudios Culturales antes de recibir esa etiqueta. No niega la influencia externa que se ha tenido, pero sostiene que se ha construido una tradición con sus propios referentes teóricos. Para desarrollar esta noción de una tradición propia Barbero lo secciona en las siguientes tres etapas: 1. Los cimientos, 2. Los procesos, y 3. Las prácticas.

Barbero se sitúa lo que llama la etapa de los cimientos en el periodo que va de los años treinta a los cincuenta del siglo XX. Señala como referentes claves de esta etapa al mexicano Alfonso Reyes y su obra *Notas sobre la inteligencia americana*, que "constituye uno de los cimientos de nuestros Estudios Culturales, pues fue el primero en plantearse que las transformaciones de lo que somos pasan por las transformaciones de la lengua, de sus

⁵ Nelly Richard (editora) (2010). *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago de Chile: ARCIS/CLACSO.

oralidades y de sus escrituras" (2010, p. 134). Otro de los que contribuyeron al cimiento fue el cubano Fernando Ortiz por sus trabajos de antropólogo e historiador y su obra *El contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar* cuya contribución es el estudio pionero acerca de la sedimentación de los modos de sentir análogo a lo que R. Williams llamó "estructura del sentimiento". El tercero es José Carlos Mariátegui con sus obras *Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana*, *Temas de nuestra América*. Es el primero en cuestionar de forma sociopolítica los mitos comunes que componen a los indoamericanos. Para Mariátegui, según Barbero, "lo que los mitos tienen de originario y fundante es la otra cara de los que tienen de invención y creatividad. Poca gente nos ha dicho tan claro como Mariátegui que ¡o inventamos o nos inventan! (2010, p. 135)".

La segunda etapa que Barbero llama "los procesos" lo situó en los años que van de los cincuenta a los setenta. En esta también encuentra una triada compuesta por José Luis Romero con obras como *Bases para una morfología de los contactos culturales, Latinoamérica, las ciudades y las ideas*. La ruta de investigación que Romero traza permite establecer relaciones de fondo entre la cultura, la política y la economía por medio de la tipología histórica de las ciudades. El segundo es Paulo Freire y la teoría de la dependencia. Freire elabora el método para llegar a la emancipación de los analfabetos de por vida y muestra que la otra cara de la teoría socioeconómica de la dependencia era la sociocultural. Para Barbero aunque parezca extraño poner en la genealogía latinoamericana de los Estudios Culturales a la teoría de la dependencia, lo hace porque: "ha sido nuestra primera teoría social, la que trató de elaborar una idea de desarrollo que posibilitara a los latinoamericanos reconocerse no en el subdesarrollo (...), sino desde el adentro de nuestras complicidades con la dominación" (2010, p. 136). El último de esta etapa es Ángel Rama que según Barbero hizo dos aportes básicos: "una historia de la ciudad letrada y el despliegue de la idea de transculturación" (2010, p. 137). La primera ilustra el lugar de los letrados en la sociedad colonial y un orden de los signos que reflejaban el lugar que correspondía a todos los ámbitos de la vida; lo segundo, Rama buscó comprender la totalidad creadora de la cultura literaria hispanoamericana.

La tercera etapa Barbero lo llama tiempo de las prácticas que corresponde a los últimos años del siglo XX. La originalidad de América Latina sigue siendo poder pensar

juntos la diferencia cultural y la desigualdad social o bien la diversidad y la interculturalidad. Esta etapa lo divide en dos:

El primero lo situó en el encuentro organizado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en Buenos Aires, octubre de 1983. Este encuentro se caracterizó por tener tres ámbitos de estudio hasta entonces desconectados: sociólogos, politólogos e historiadores, el de los investigadores de comunicación y el de la "crítica cultural". De esto se generó una comunidad de investigadores a la que se sumaron Renato Ortiz, Norbert Lechner, Nelly Ricard o Hugo Achugar.

El segundo, fue el encuentro llevado a cabo diez años después, que junto a investigadores latinoamericanos y norteamericanos, el cual fue convocado por N. García Canclini y Frederic Jameson en la Universidad Metropolitana Iztapalapa, de Ciudad de México. En este encuentro se plantearon las contradicciones socioeconómicas y tensiones políticas abiertas por la globalización. El encuentro permitió acercarse a la vastedad del campo temático de esos estudios en los EE.UU, que sin embargo, compartía la misma apuesta metodológica: "la de reconstruir el campo de lo cultural transdisciplinariamente, con todo lo que esa apuesta implicaba no sólo en términos cognitivos sino *académicos*, de política académica, como lo evidenció el campo académico de "las humanidades" en no pocas universidades norteamericanas después de los acontecimientos del *11s* " (2010, p. 140). Además de eso se evidencio tensiones ya atravesadas en las relaciones Norte/Sur como la emigración o asimetrías de la cultura popular al pasar del castellano al inglés. Asimismo dos notas distintivas son la lectura de género y el diseño de políticas culturales tanto nacional como local.

Genealogía de los estudios culturales latinoamericanos

En la presentación del *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*⁶, Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin plantean una breve genealogía acerca del origen de este campo en Latinoamérica y en México. Los autores mencionan que el concepto es de tradición británica, pero tiene su propia tradición en Latinoamérica que se remonta a la

⁶ Szurmuk, Mónica e Irwin, Robert McKee (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI-Instituto Mora.

ensayística del siglo XIX y el ensayo crítico del siglo XX. Ellos sitúan cuatro momentos importantes en el desarrollo de los estudios culturales que son: 1. La tradición ensayística del siglo XIX y XX. 2. La recepción de los textos de la Escuela de Frankfurt, del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham y los del posestructuralismo francés. 3. La relación vertical (sur-sur) con desarrollos intelectuales y proyectos académicos de otras áreas geográficas como los estudios del subalterno y el poscolonialismo. 4. El desarrollo de una agenda de investigación en estudios culturales latinoamericanos en Estados Unidos.

En el primer punto, Szurkuk y Mckee, señalan que del periodo de 1820-1960 las constelaciones cognoscitivas en torno a los que giraron los textos fueron: neocolonialismo, modernidad y modernización, el problema nacional, lo popular, y el eje identidades/alteridades/etnicidades. Mismo periodo en el que profesionaliza la literatura y el periodismo y la interpretación de la realidad política y social sigue vigente. Respecto a los temas o líneas que siguió la tradición ensayística continental destacan: la identidad latinoamericana, la idiosincrasia, diferencia racial y mestizaje, la transculturación y la heterogeneidad, la modernidad, etc. Y algunas de las figuras más significativas que señalan son: Andrés Bello, Sarmiento, José Martí, José Enrique Rodó, Manuel González Prada, Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, José Carlos Mariátegui, Fernando Ortiz, Antonio Candido, Roberto Fernández Retamar, Ángel Rama y Antonio Cornejo Polar. Figuras con alcance continental como: Ezequiel Martínez Estrada para el Río de la Plata, Octavio Paz para México, Aimé Césaire para el Caribe francófono, Darcy Ribeiro y Gilberto Freyre para Brasil.

Para Szurkuk y Mckee, la cronología planteada muestra que existe una continuidad en cuanto a preocupaciones y temas. Y el hecho de que los Estudios Culturales se presenten siempre como una práctica de intervención política es acorde a lo planteado por la tradición ensayística Latinoamericana. Ellos sostienen que estos textos crearon una práctica intelectual que puede llamarse estudios culturales adelantados a su tiempo (*avant la lettre*), es decir, una interrogación multidisciplinaria por el modo de significar la cultura en contextos amplios.

El segundo punto que concierne a la recepción de los textos de la Escuela de Frankfurt, del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham y los del

posestructuralismo francés. Se menciona que los críticos que se cita como culturalistas adelantados a su tiempo (*avant la lettre*) se encuentran: Carlos Altamirano, Carlos Monsiváis, Renato Ortiz, Beatriz Sarlo, etc. Ellos trabajaron en diálogo con los modelos de análisis culturales europeos ya mencionados. Sin embargo, señalan Szurkuk y Mckee los

Estudios Culturales en contraposición al enfoque en obras de artes de la cultura letrada, se ha enfocado en formas de cultura "baja", popular y masiva; en estos buscan, espacios de resistencia.

Respecto al tercer punto, destaca la obra *Orientalismo*, de Edward Said que es importante para dos campos fundamentales dentro de los Estudios Culturales: el poscolonialismo y los estudios del subalterno. Son fundamentales las obras de Aimé Césaire, Franz Fanon y Albert Memmi; de estos es el segundo el que más eco llega a tener en América Latina por sus obras: *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra* cuya introducción es realizada por Jean Paul Sartre.

Los estudios poscoloniales surgen como rama de los estudios culturales en la academia norteamericana recogiendo preocupaciones y textos surgidos en África, Asia, Caribe y América Latina. Obras que se vuelven materia prima para pensadores del tercer mundo educados en instituciones del primer mundo como: Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha y Edward Said. Ellos combinaron las enseñanzas de las Escuelas de Birmingham y el posestructuralismo francés. Mientras que en Latinoamérica el proyecto de estudios subalternos latinoamericanos lo lideraron John Berley e Ileana Rodríguez que se originó en la academia norteamericana tras la derribo sandista.

El cuarto punto concierne al desarrollo de una agenda de estudios culturales latinoamericanos en estados unidos. Aunque los Latinoamericanos tienen claro e incluso pueden justificar que habían estado haciendo estudios culturales adelantados a su tiempo. Szurkuk y Mckee sostienen que el carácter de "importado" o "extranjera" que se suele atribuir a los estudios culturales, se debe más al hecho de que su organización disciplinar se realizó en estados unidos. Fueron organizados en dialogo con los estudios culturales anglófilos, el posestructuralismo francés, el poscolonialismo, los estudios del subalterno y movimientos locales por los derechos civiles.

Respecto a los estudios culturales en México, la relativa estabilidad del país desde 1920 ha permitido promover y apoyar la cultura. Desde la época de José Vasconcelos la

cultura ha tenido una fuerte promoción por parte del estado mediante la política cultural y múltiples instituciones. Sin embargo, la promoción por parte del gobierno ha implicado una falta de independencia, pese a esto se ha posibilitado la infraestructura de producción y diseminación cultural.

Los estudios culturales en México se han desarrollado en diálogo con fenómenos intelectuales y culturales locales, tienen una fuerte tradición de investigación sobre culturas subalternas que se ancla con preponderancia en la antropología.

México es un país que ha albergado refugiados, entre estos destacadas figuras del campo de los estudios culturales en América Latina como: Néstor García Canclini autor de la obra *Culturas híbridas* en el que pone en diálogo a la crítica literaria limitada lo culto y las áreas interesadas sólo en lo popular, la comunicación y "la cultura masiva"; Jesús Martín Barbero autor obras como *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, *Oficio de cartógrafo: travesías latinoamericanas de la comunicación de la cultura* y *Al sur de la modernidad: comunicación, globalización y multiculturalidad*. Para Barbero el público latinoamericano no es víctima pasiva de la propaganda ideológica, sino también es interlocutor con los productores culturales. Sigue de cerca a Williams, pero al mismo tiempo va desarrollando sus propios conceptos.

Ellos fueron colegas de Carlos Monsiváis y José Manuel Valenzuela Arce. El primero, como cronista publicó sagaces observaciones sobre la vida política, cultural, sexual y cotidiana de los mexicanos. Aplicó una crítica aguda y teóricamente informada a la alta cultura y a la cultura popular: fue de los primeros en reconocer el peso de la industria cultural y los ritos comunitarios en la esfera pública mexicana tomándolos con seriedad. Entre sus obras destacan: *Escenas de pudor y liviandad*, *Los rituales del caos* y *Aires de familia*. Las obras de Monsiváis son indispensables para un acercamiento a la cultura mexicana. Del segundo, destacan sus publicaciones sobre la cultura fronteriza, popular urbana, los jóvenes. Entre sus obras destacan la coordinación de la edición de *Los estudios culturales en México*, sus monografías, *Nuestros piensos: culturas populares en la frontera México-Estados Unidos* y *Vida de barro duro: cultura popular juvenil y graffiti*.

En conclusión es posible notar en estos autores que se ha expuesto la tradición de los estudios culturales con carácter multidisciplinario tiene una larga tradición en Latinoamérica. Esta tradición sobre todo de carácter ensayístico se perpetúa por todo el

siglo XX. Según se trate como una tradición o se exprese a modo de genealogía o se les llame adelantados a su tiempo es innegable la práctica de los estudios culturales. Esto significa que existe una vertiente propia que seguir desarrollando y al cual acudir. Lo cual no implica negar la influencia de los aportes extranjeros que por supuesto son importantes; sin embargo, tampoco se trata de tenerlos como los únicos referentes que existen.

Los estudios culturales ingleses se desarrollan con la finalidad de dar solución al contexto en el que sus investigadores se desenvolvían, fueron en su momento una ruptura. Lo mismo representa la tradición ensayística latinoamericana que no tiene nada que envidiar a lo que se ha realizado en otro contexto. Tener en cuenta que ambas tendencias han empleado herramientas aportadas por las diversas disciplinas que estudian la cultura entre ellas la filosofía. Herramientas propias o desarrolladas en su contexto, como tomando prestado de otros lugares que como el caso de los ingleses que toman del resto del continente; y como sucede con Latinoamérica que toma de Europa en general y a lo funde con su idiosincrasia.

Finalmente situar a la cultura como palabra y concepto filosófico como apertura de la introducción es con el fin de mostrar que a los estudios culturales les antecede una tradición. Esta tradición ha consistido en la consideración de la cultura por la filosofía y del cual han surgido diversas escuelas de las que resulta la ruptura de los estudios culturales. Ruptura que no sólo se dio en Inglaterra, sino también en Latinoamérica y con mucha anticipación. Latinoamérica tiene una multitud de problemas que deben ser estudiados desde la perspectiva de los estudios culturales; sin embargo, estos estudios pueden ni deben desentenderse de la tradición filosófica en general y de la cultura en nuestro contexto. Asimismo no pueden tratarse o no debieran tratarse dichos problemas sin tener presente nuestra basta tradición en los estudios de la cultura. Porque cada vertiente de los estudios culturales responde a su contexto y para lo cual tiene como fuente su propia tradición. De modo que si se desea dar solución real a los problemas propios del contexto latinoamericano o desde la particularidad de las naciones latinoamericanas, es necesario recurrir a la tradición propia.

CAPÍTULO 1. LA HERMENÉUTICA COMO PROCESO TEÓRICO-METODOLÓGICO PARA LA RELACIÓN ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA MEXICANA

El propósito de este capítulo es exponer los fundamentos teóricos y metodológicos que dotan de carácter epistémico a la investigación. Para esta finalidad en los primeros dos apartados se exponen de manera sintética los fundamentos teóricos y epistemológicos de la Hermenéutica y la Historia. Con el propósito de responder a la siguiente cuestión: ¿cómo el *corpus* teórico y epistémico de la hermenéutica y la historia pueden validar la investigación y cuál será el procedimiento que se seguirá para aplicar el método? Antes de responder a cabalidad estas cuestiones hay que orientar y precisar la teoría hacia la investigación; y además el área del conocimiento al que corresponde.

Pesé estar circunscrita, la investigación, al campo de los Estudios Culturales no sigue la orientación metodológica común inclinada a las ciencias sociales, sino a las ciencias humanas con tendencia documental y teórica. Las fuentes de esta investigación teóricas, históricas y culturales se circunscribe a las humanidades o ciencias humanas de ahí que el método principal sea la Hermenéutica que se complementa con la Historia. Estas ciencias antaño conocidas como las *artes liberales* cuya *validez* no era cuestionable hasta el auge del positivismo. Por la carencia de un método apropiado para fundamentar la validez del *corpus* epistémico las ciencias humanas fueron relegadas al status de *pseudociencia* en la perspectiva de las ciencias positivas. Sin embargo, no faltaron hombres perspicaces que se ocuparan de este problema como W. Dilthey, P. Ricouer y M. Beuchot.

Este primer capítulo se divide en los siguientes tres apartados: *Fundamentos teóricos, epistémicos y metodológicos de la Hermenéutica* en el que se exponen algunos de los aportes más importantes de los filósofos que se acaban de mencionar; *Fundamentos teóricos epistémicos y metodológicos de la Historia* que incorpora aportes de los filósofos ya mencionados además de aportes de propuestas de investigadores como R. Trejo Villalobos y P. Burke; y para finalizar, *El procedimiento metodológico para la relación entre la cultura y la filosofía mexicana por medio de la hermenéutica analógica* en el que se expone la forma en la cual se aplica la teoría expuesta en los primeros dos apartados y

las fuentes principales de la investigación referidos a la Historia de la filosofía y cultura como los conceptos de cultura y filosofía en el pensamiento mexicano del siglo XX.

1. 1 Fundamentos teóricos, epistémicos y metodológicos de la hermenéutica

La hermenéutica como ciencia y arte tiene sus orígenes en Grecia. Esta disciplina se ha cultivado a lo largo de más de 2000 años y se ha ido perfeccionando hasta nuestros días. La idea de compilar en un *corpus* los descubrimientos sobre a la aplicación técnica de la interpretación no es nueva. Dilthey en su ensayo *El surgimiento de la hermenéutica*⁷ aporta datos históricos valiosos sobre el origen de la hermenéutica y su evolución; sin embargo, no toma en cuenta los aportes hechos a la hermenéutica por de los medievales, que por fortuna Beuchot si recupera para su propuesta.

Este apartado no sólo suministra los fundamentos de la hermenéutica en general, sino que también es una propedéutica y un recorrido diacrónico de manera implícita sobre esta disciplina. Dilthey traza la historia de la hermenéutica de Aristóteles hasta Scheleiermacher, la tradición es continuada por Heidegger, Gadamer y Ricouer que le incorpora aportes fenomenología y estructuralista Ricouer da una nueva perspectiva. La continuidad ininterrumpida se completa con Beuchot no sólo por tomar en cuenta a los medievales, sino porque su propuesta está enraizada en muchos de los aportes de la escolástica.

Las partes que integran este apartado son: *La Hermenéutica Psicológica* expone los aportes hechos por Dilthey plasmados en su ensayo *Acerca de la interpretación*⁸ y un complemento *Añadidos a los manuscritos*⁹; *La hermenéutica fenomenológica* aborda los resultados de treinta años de investigación de Ricouer sé que recuperan de su ensayo *Acerca de la interpretación*¹⁰; y *La hermenéutica Analógica* aborda la exposición general

⁷ Dilthey W. (2000). El surgimiento de la hermenéutica en *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.

⁸ Dilthey W. (2000). El surgimiento de la hermenéutica en *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.

⁹ Dilthey W. (2000). Añadidos a los manuscritos en *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.

¹⁰ Ricoeur, P. (2002). *Acerca de la interpretación* en *Del texto a la acción*. México: FCE

que hace Beuchot en su ensayo *Construcción y método de la hermenéutica en sí misma*¹¹ y su propuesta Analógica en *Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica*¹². Estas partes como ya se mencionó no sólo cumplen la función de suministrar los presupuestos teóricos, epistémicos y metodológicos que fundamentan la investigación, sino que además cumplen una finalidad propedéutica. Es decir, que son un acercamiento a la historia de la hermenéutica en general y los aportes de algunos de los principales exponentes del método y disciplina filosófica. Sin embargo, hay que advertir que se ha puesto más atención a los conceptos y categorías necesarios para la fundamentación de la investigación en general. Asimismo hecho el esfuerzo de mostrar que no sólo existe una continuidad histórica, sino también de las ideas en el sentido que volviéndose obsoletas van siendo remplazadas por las más nuevas.

1.1.1 Hermenéutica Psicológica

La corriente psicológica de la hermenéutica nominada así Ricouer por su énfasis de Dilthey en fundamentar los supuestos teóricos en procesos psicológicos. También es nominada Hermenéutica Romántica o modelo equivocista por Beuchot por dar predominio a la subjetividad, actitud característico del romanticismo, además de pertenecer su principal exponente, Scheleiermacher, a esta corriente. Este romántico recupera la *exegesis* y le hace importantes contribuciones con la finalidad de interpretar textos bíblicos. Es importante destacar que Scheleiermacher estaba versado en el idealismo que era conocedor de las obras de Kant, Hegel, Platón y Aristóteles de quien recupera la hermenéutica. Las ciencias positivas y sociales en el siglo XIX, cuestionan la *validez* epistémica de las ciencias del espíritu haciendo que filósofos como Dilthey vean la manera de proveerles un fundamento.

Este subapartado consta de las siguientes partes: *La comprensión como fundamento de las ciencias humanas o del espíritu; Historia de la hermenéutica de la antigüedad a la modernidad; Propositiones y aporías de la hermenéutica romántica;* y finaliza con *Relación y conexión de la hermenéutica con la filología y la historia.* El subapartado *Las*

¹¹ Beuchot, Mauricio (2015). Construcción y método de la hermenéutica en sí misma en *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM/Ítaca.

¹² Beuchot, Mauricio (2015). Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica en *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM/Ítaca.

*categorías de la razón histórica*¹³ amplía el acercamiento que existe entre la historia y la hermenéutica como método de esta disciplina, desde la perspectiva de Dilthey. También algunas nociones de la estructura del mundo del espíritu se amplían en ese apartado que no sólo suministra las categorías de la razón histórica. El motivo por el que no se han presentado juntas las nociones de ambos apartados es porque el de las categorías compagina mejor con el contenido del otro apartado.

1.1.1.1 La comprensión como *fundamento* de las ciencias humanas o del espíritu

Dilthey aborda el problema acerca del fundamento de las ciencias del espíritu planteando dos cuestiones: si es posible un conocimiento científico sobre las personas individuales y sus obras; y, qué medios se poseen para lograrlo. La ciencia histórica moderna tenía por fundamento el supuesto de que la *comprensión* posterior de los individuos podía adquirir *carácter objetivo*. Las ciencias sistemáticas del espíritu dependían de la posibilidad de que esa *comprensión* de las singularidades ajenas pudiera adquirir carácter de *validez universal*.

El objeto de las ciencias del espíritu es la *experiencia interna*: realidad interna inmediata o conexión de vida vivida desde dentro; de difícil concepción objetiva, debido que solo permite al individuo hacerse consciente de su propia individualidad en la comprensión con otros. Lo cual se da sólo en hechos sensibles exteriores: ademanes, sonidos y acciones; y al transferir materia, estructura y rasgos de la propia vitalidad para completar la individualidad ajena mediante su *reproducción*. Sin embargo, la cuestión es cómo puede una conciencia configurada individualmente llevar otra ajena mediante el proceso de *reproducción* hasta el conocimiento objetivo. ¿Qué clase de proceso es el que lo permite? Dilthey responde que lo llama: *comprender* y lo define como “el proceso en el cual, a partir de unos signos dados sensiblemente conocemos algo psíquico de lo cual son su manifestación” (Dilthey, 2000, p. 25). Este *comprender* abarca desde el balbuceo de un niño hasta el *Hamlet* o la *Crítica* de la razón; el espíritu humano constante en sus rasgos fundamentales se expresa en manifestaciones sensibles fijadas en forma objetiva, y precisa de *interpretación* en un proceso homogéneo y unitario.

¹³ Que es el primer subapartado de la segunda parte de este capítulo.

Los diversos grados del *comprender* están condicionados por el grado de interés y la atención. Sin embargo, sólo cuando las manifestaciones de la vida se fijan de forma duradera, la atención puede convertirse en un proceso técnico que puede alcanzar un grado controlable de objetividad: *comprender técnico* denominado *exégesis* o *interpretación*. El lenguaje como expresión de la interioridad humana completa, exhaustiva y objetivamente comprensible constituido en literatura permite la comprensión de la vida espiritual y de la historia. Cualquier *interpretación* de monumentos o acciones transmitidos históricamente sólo pueden madurar en conexión con la *filología*, arte que parte de la interpretación y el tratamiento crítico de los vestigios conservados por escrito. La obra de un genio genuino siempre es verdadera expresión de su vida anímica, por tanto siempre verdadera, susceptible de una *interpretación* objetiva y completa; además aclara monumentos y acciones históricas contemporáneas de una época.

La *interpretación* es un virtuosismo transmitido por contacto personal o por la obra del virtuoso. Arte que procede mediante reglas, y de la necesidad de fundamentar la exposición de sus reglas origino la ciencia *hermenéutica*: “*disciplina de la interpretación de monumentos escritos*” (Dilthey, 2000, p. 33).

Los análisis de la *experiencia interna* y del *comprender* posibilitan una *interpretación* universalmente válida; y ambos dan a las ciencias del espíritu la prueba de la posibilidad y límites de un conocimiento de *validez universal* en tanto que en su origen son hechos psíquicos. Resuelto la cuestión con la que partió el ensayo, ahora Dilthey prueba la regularidad histórica de la hermenéutica. Partiendo del virtuosismo del filólogo, la regulación, ordenación de acuerdo a la condición de la ciencia en cada época y establecimiento de las reglas a partir del análisis del comprender.

1.1.1.2 Historia de la hermenéutica de la antigüedad a la modernidad

Para Dilthey la hermenéutica griega surge por una necesidad didáctica de interpretar a Homero y otros poetas. En la ilustración griega, la *interpretación* se fortaleció con los sofistas, la escuela de oradores, y en su contacto con la retórica¹⁴ aplicada a la elocuencia.

¹⁴ “Teoría general de la composición de textos escritos” (Dilthey, 2000, p. 39).

Son relevantes las contribuciones de Aristóteles en sus obras, *La retórica*, la *Retórica a Alejandro* y la *Poética*.

Prosigue con la filología alejandrina que mediante un sofisticado sistema de signos crítico catalogaba textos y desechaba apócrifos. Destacaron por el empleo y contribución a la filología Aristarco, Hiparco y Zenodoto. La antagonía entre la escuela alejandrina y la de Pérgamo forzó la importancia de una *interpretación* más correcta. Crates de Malos contribuyó a la escuela de Pérgamo llevando de los estoicos el principio de interpretación alegórica.

El antagonismo entre las escuelas teológicas alejandrina y antioquena es un momento fructífero para la interpretación. En su complicada situación ante sus enemigos (judíos y gnósticos) la iglesia cristiana empleo la *interpretación* alegórica que apoyados en Filón, Justino e Irineo intentaron establecer reglas para su delimitación y manejo. De la escuela alejandrina destaca Tertuliano quien se apoyó en Justino e Irineo. De la escuela de Antioquía destaca Teodoro a quien se opusieron Filón, Clemente y Orígenes. De la lucha surgieron las primeras teorías hermenéuticas conocidas: Filón refiere la existencia de *Cánones y nómoi tes allegaría*.

En el renacimiento la filología, la *hermenéutica* y la crítica se superan formando dos corrientes: la de los escritos clásicos o regulación clásico-filológica que se designó *ars crítica*, en la que destacan Scioppus, Clericus y Valesius; y escritos bíblicos que aportan la constitución definitiva de la *hermenéutica*, de las que es insigne *Clavis de Flacius* (1567) que contenía: las *reglas* de *interpretación* encontradas hasta entonces, y prometía que su empleo técnico permitía una “compresión universalmente válida”. Dilthey atribuye a Flacius, ser el primero en captar la significación del principio psicológico; y además, emplear de forma metodológica los conocimientos de retórica sobre un producto literario. Para Flacius y Malanchton los escritos están hechos acorde a reglas y se comprenden conforme a reglas, son “un autómata lógico, disfrazado con estilo, imágenes, y tropos” (2000, p. 55).

La obra de Flacius es superado por Bawngarten en su obra *Nachrichten von einer Hallischen Bibliothek*. Junto a Bawngarten se forman Michaelis y Semler: el primero, agrega la intuición histórica a la *interpretación*; y el segundo, prepara una *hermenéutica* teológica reduciéndola a dos partes: *interpretación* por uso lingüístico y circunstancias

históricas. De esto último se deriva la liberación de la *interpretación* del dogma, y se fundada la escuela histórico-gramático. Ernesti plasma en el *Interpres* la nueva *hermenéutica*, del que se sirve Schleiermacher. Sin embargo, la comprensión y el tejido de pensamiento adolecen de un defecto, señala Dilthey, son ahistórica. La *hermenéutica* clásica y la bíblica aun marchaban separadas. El Wolfiano Meier captó la necesidad de la universalidad de ambas hermenéuticas aunque no la concretó en su *Arte universal de interpretación*, en 1757. Fue Schleiermacher quien completó esta labor mediante su virtuosismo de la *interpretación* filológica y su genuina capacidad filosófica.

Antes de Schleiermacher: la *hermenéutica* eran reglas aisladas que nutriéndose del virtuosismo filológico cobró conciencia de la forma en que debían operar la *interpretación* gramática, histórica, estético-retórica y real del asunto en el proceso interpretativo. Él dedujo del análisis del *comprender*, la posibilidad de una *interpretación* universal con sus medios auxiliares, límites y reglas: un *comprender* activo entendido como un producir que partiendo de signos escritos comprende la totalidad de la obra y de esta forma la intención y la índole espiritual del autor. Sin embargo, llevar el *comprender* a *interpretación* universal requirió de una nueva intuición psicológico-histórica: que la individualidad opera hasta en la piel, las palabras sueltas, y su mayor expresión es la forma externa e interna de la obra literaria. *La vida* posee el *comprender* y la *interpretación*, y logran cumplimiento en la *exegesis* técnica de obras de poderosa vitalidad y su interconexión en el espíritu de sus autores. Otra importante condición para una hermenéutica universal lo posibilitó la nueva tendencia del espíritu alemán que se volvía de la producción poética a la comprensión *a posteriori* del mundo histórico. Intuición psicológico-histórico nacida de los amigos de Schleiermacher: Schiller, Wilhelm von Humboldt y los hermanos Schlegel.

El virtuosismo filológico de Schleiermacher y su capacidad filosófica instruida en la filosofía trascendental le permitieron los recursos para la concepción y solución general del problema *hermenéutico*; lo que permitió el surgimiento de la ciencia general y la técnica de la *interpretación*. Sin embargo, esta *hermenéutica* opina Dilthey, es poco efectiva, de ahí que sólo destaque las siguientes proposiciones que permitirán su desarrollo posterior: la *universalidad* de la naturaleza humana posibilita una comunidad para el habla y la *comprensión* entre el hombre, y las diferencias responden tan sólo a los procesos de grados anímicos; el análisis del *comprender* y el análisis de la producción de obras escritas

permiten fundamentar el establecimiento de *reglas* para la *interpretación*; a la formación técnica del proceso de *comprender* se le llama *interpretación* y abarca la totalidad de la *vida* refiriéndose a todo género discursivo y escrito; la lógica del *comprender* tiene conexiones de cooperación constantes de saberes gramáticos, lógicos e históricos, y además la operación conjunta entre: inducción, aplicación de verdades universales al caso particular, y procedimientos comparativos; asimismo, hay en la técnica interpretativa una dificultad o circularidad que va de lo singular a la totalidad, singularidad que debe presuponer ya totalidad de la obra; el fin de la *hermenéutica* es “comprender al autor mejor de lo que él se ha comprendido así mismo” (Dilthey, 2000, p. 73).

Para Dilthey la *hermenéutica* tiene dos tareas: una es equilibrar la práctica filológica y la práctica vital dentro de sí; la otra tarea es, fundamentar de manera teórica la *validez* universal de la *interpretación* sin la que la historia no puede sostenerse frente a la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica. Asimismo la hermenéutica conectada con el aspecto lógico, epistemológico y metodológico de las ciencias del espíritu, debe unir la filosofía y las ciencias históricas en la fundamentación de estas ciencias.

1.1.1.3 Propositiones y aporías de la hermenéutica romántica

Anticipándose a las posibles críticas Dilthey plantea las proposiciones y aporías a la hermenéutica que desarrolla. Se plantean seis proposiciones que comprenden lo siguiente:

1. En sentido amplio el *comprender* es parte del *conocer*;
2. a este conocer se llega a partir de manifestaciones sensibles de la *vida* anímica captables, cuya comprensión debe tener características comunes.
3. Las manifestaciones que fijadas por escrito, permiten un *comprender* técnico: la *interpretación*.
4. La interpretación fijada en reglas de *validez universal*, permite una teoría preceptiva del *comprender*: la *hermenéutica*.
5. El *Comprender* entendido en forma extensa es el procedimiento fundamental para las ciencias del espíritu, y cuyo análisis epistemológico, lógico y metodológico es tarea capital en la fundamentación de éstas.

6. Tarea sólo relevante al hacerse consciente la dificultad que hay en el *comprender* respecto al ejercicio de una ciencia de *validez universal*.

Las aporías de manera sintética comprenden lo siguiente:

- a) La consciencia es individual y encerrada en sí: subjetiva.
- b) Captar lo ajeno, ya involucra por sí un problema gnoseológico.
- c) Entonces, cómo validar en forma objetiva y universal una individualidad ajena captada en la sensibilidad.

A esta última aporía, Dilthey responde que es posible si ya está contenido en la vitalidad que la capta, pues las funciones y partes constitutivas son comunes, y cuyas disipaciones difieren sólo en grado de vigor; incluso el mundo exterior es común en la imaginación. Por tanto, en la vitalidad hay una facultad que permite, la vinculación: la transposición.

La comparación permite ir de lo singular al todo y del todo a lo singular: la comprensión sale del todo, y el todo de lo singular. Dado que la comprensión de los estados anímicos sólo se da desde estímulos externos, vuelve imprescindible el medio; siempre que el *comprender* sea posible en este ámbito no difiere llevado al extremo del *explicar*. El *explicar* a su vez supone el culmen del comprender. Ambas son cuestiones con un problema *gnoseológico* común: la validez de un saber obtenido a partir de experiencias. Sin embargo, aquí son en específico experiencias en las ciencias del espíritu: “la estructura como conexiones, vida anímica, lo vital, lo conocido, a partir de lo cual, lo singular” (Dilthey, 2000, p. 89).

El análisis del *comprender* es un problema gnoseológico capital en las ciencias del espíritu; la *hermenéutica* parte de ese problema, y se propone solucionarla. Problema que sitúa a la *hermenéutica* en relación con las grandes cuestiones de las ciencias del espíritu: su constitución y legitimidad. Solución que conduce al problema lógico de la hermenéutica, el mismo en ciencias de la naturaleza y del espíritu: inducción, análisis, construcción, comparación. La inducción se realiza sobre la base de un saber de una conexión que es la estructura de la vitalidad anímica: una conexión real vital individual y subjetiva. Sin embargo, es el método comparativo la que completa esta inducción para llegar a la comprensión de lo singular como un todo (conexión), y determina lo singular haciendo objetiva su concepción mediante regulaciones con otros singulares.

El símil de la realidad es la vitalidad interna situada detrás de la *forma interna* de la obra singular y detrás de la conexión de estas obras. “Con ello, la conexión de la filología con la forma suprema del comprender histórico. La interpretación y la representación histórica, son dos lados del ahondamiento entusiasta. Tarea infinita” (Dilthey, 2000, p. 91).

El conjunto de conocimientos y su especificación debe transmitirse a la metodología, cuyo objeto es la formación histórica del método y su especificación en los ámbitos individuales de la *hermenéutica*. La conexión es el método de la genialidad creativa, que ha encontrado reglas abstractas condicionadas subjetivamente; es decir, la deducción de una regulación universal a partir de un fundamento gnoseológico. Los métodos hermenéuticos tienen conexión con la crítica literaria, filológica e histórica, lo cual conduce a la explicación de fenómenos singulares. Entre la interpretación y la explicación hay sólo una diferencia de grado: el comprender es una tarea infinita. Dada la imposibilidad de separar *captación* y *valoración*, la crítica literaria es inmanente al proceso hermenéutico. La crítica literaria antecede a la filológica: surge de lo incomprendible y lo carente de valor, pasó a ser una vertiente estética de la filología y se auxilia en ella; al igual que la historia, que era parte de la crítica, se volvió crítica histórica y se amplió a otros ámbitos.

1.1.1.4 Relación y conexión de la hermenéutica con la filología y la historia

Dilthey a diferencia de Bockh, sostiene que lo conocido y lo producido no difieren, porque en la producción operan todas las fuerzas espirituales en conjunto, conteniendo más que sólo conocimiento. La filología es la conexión que permite la comprensión de lo histórico; la conexión orientada al conocimiento de lo singular. La dificultad de los conceptos se resuelve en el curso de las disciplinas: filología e historia. Esto dado la radical diferencia entre el conocimiento de lo singular y el conocimiento de la conexión sistemática universal de las ciencias del espíritu. El desarrollo de filología e historia dificulta delimitar y demarcar sus límites. Concebir todo el proceso de conocimiento de lo singular como una conexión; pero, si es posible distinguir *comprender* y *explicar* en el uso lingüístico; las intuiciones universales actúan en el conocimiento de todo comprender lo singular de forma análogo a la deducción (asunto no resuelto): la diferencia es sólo en grados. La aplicación consciente y metodológica de las intuiciones universales para conocer lo singular, es donde

el explicar participa del conocimiento de lo singular. Sin embargo, lo singular no se diluye en lo universal, y si fuera así la psicología sería la base tanto de estas como de las otras ciencias sistemáticas.

Los preceptos del procedimiento interpretativo son idénticos al de la lógica y la estética, además fortalece la energía del movimiento espiritual del cual es expresión. Y son más profundos en su conexión histórica restringida al procedimiento vigente dando origen a la hermenéutica y a la crítica para la estética, retórica, ética y política. La fundamentación de fines ha derivado en una fundamentación histórica que debe contener todas las direcciones precedentes dentro de los fines de la interpretación y la crítica.

En esta donación de fines hay una dialéctica interna a través de direcciones limitadas históricamente y sus fórmulas permite a este pensamiento lograr la universalidad ligada siempre al pensar histórico: se torna creativo al elevar la actividad del ser humano en la sociedad por encima de los límites de su lugar y momento. En la tarea sistemática de la hermenéutica se conectan el estudio histórico de la preceptiva hermenéutica y el proceder interpretativo.

1.1.2 Hermenéutica fenomenológica

El acercamiento de Ricoeur a la fenomenología en un primer momento, posteriormente al estructuralismo le permite hacer importantes aportes a la hermenéutica. Lo que continuación exponen son los resultados de aproximadamente treinta años de investigación del filósofo francés. La hermenéutica fenomenológica llamada así por la tradición a la cual es adepto Ricoeur, se aparta de las nociones planteadas por la Hermenéutica Psicológica o romántica. Esta superación de la subjetividad y el acercamiento al texto, parte del distanciamiento de la posibilidad de la transparencia del sujeto para su conocimiento como plantea la fenomenología. Texto frente al cual como plantea Dilthey se pueden tomar dos actitudes: *explicar* o *comprender*. La primera actitud heredada de las ciencias naturales, se desplaza en la noción de Ricoeur a modelos propios de la lingüística; y la segunda actitud se aleja de la noción psicológica de la comprensión que era el sentido dado por Dilthey.

Este subapartado consta de las siguientes partes: *La función narrativa; Similitud de la función narrativa con la metáfora, el psicoanálisis, la simbólica y otros problemas; y*

finaliza con los *Supuestos teóricos y metodológicos de la hermenéutica fenomenológica*. Algo notable en este apartado es que posee muchas nociones relacionadas con la historia que por supuesto han sido seleccionadas de manera arbitraria. Estas nociones son imprescindibles para la fundamentación teórica de la investigación, además de que complementan y compaginan bien con las del segundo apartado de este capítulo. Las nociones de historia que plantea Dilthey están más próximas a la subjetividad, es decir, la contribución de Ricouer es la incorporación de los nuevos descubrimientos en narrativa, lingüística y otras disciplinas. Todo esto nos da por resultado un subapartado con alta densidad teórica, sin embargo, se ha hecho el esfuerzo por exponerlo de la mejor manera.

1.1.2.1 La función narrativa

Ricouer trata la *función narrativa* mediante dos ciclos o juegos de problemas: En el primero de los ciclos trata la *función narrativa* partiendo por el acto de *relatar*, reúne las formas y modalidades dispersas del juego de relatar, y la temporalidad y la narrativa o el traslado de la intriga a la historiografía. En el segundo ciclo trata la validez de la *trama* partiendo por el ataque estructuralista, la escritura como modo de experimentación y la referencia común de historia y ficción.

Las investigaciones sobre el *acto de relatar*¹⁵ responden a preservar la amplitud, diversidad e irreductibilidad de los usos del lenguaje; asimismo, son aproximaciones a los filósofos analíticos opuestos al reduccionismo lógico con pretensión de verdad y sentido para los usos no lógicos del lenguaje.

El acto de relatar se sigue ramificando en géneros literarios, planteando problemas por la importante dicotomía que divide el campo narrativo en relatos con pretensión de verdad y relatos de ficción. Ante esto se plantea la hipótesis de la unidad *funcional*: el carácter *temporal* es la cualidad común de la *experiencia humana*. Experiencia que está marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar. Lo temporal es relatable y sólo así conocido. La presunta reciprocidad entre narratividad y temporalidad¹⁶ es un problema inmenso en relación al empleo real y potencial del lenguaje que conjunta: epistemología

¹⁵ Expuesto en el primer capítulo de *De l'interprétation. Essai Sur Freud*, Freud. Una interpretación de la cultura.

¹⁶ Tema de *Temps et récit*, Tiempo y narración.

histórica, crítica literaria aplicada a la ficción, y teorías del tiempo. Y al tratar la cualidad temporal de la experiencia aplicada a estas como referente común los constituye en un solo problema: ficción, historia y tiempo.

El texto es el parámetro buscado en el lenguaje que posee la misma condición de la narratividad: marcar/delimitar, articular/ordenar y clarificar/explicar, constituyendo así la unidad lingüística y el medio apropiado entre la vivencia temporal y el acto narrativo. En términos de unidad lingüística un texto es una expansión de la primera unidad de significado¹⁷ actual: la oración o instancia del discurso¹⁸ que aporta un principio de organización transracional aprovechado por el acto de relatar en todas sus formas.

Conforme a la noción aristotélica, Ricouer llama *poética* a las leyes de composición sobre añadidas a la instancia de discurso para conformar un texto: relato, poema o ensayo. Sin embargo, la cuestión es identificar la característica principal del acto de relatar o el *tipo de composición verbal* que constituye a un texto en relato. Aristóteles lo designa como *mûthos* "fabula" o "intriga". Ricouer aclara que el estagirita está entendiendo *mûthos* como operación o estructuración. Exigiendo hablar de *puesta-en-intriga* que consiste en selección y combinación de acontecimientos y acciones relatados, convirtiendo a la fábula en una historia "completa y entera". Permitiendo comprender una acción como: comienzo sólo en una historia que inaugura; desarrollo cuando provoca un cambio de fortuna; y, final cuando concluye un curso de acción.

La idea anterior –dice Ricouer– la toma como hilo conductor de la investigación en el orden de la historiografía y la ficción. Intriga cuyo rasgo fecundo es la *inteligibilidad*. Carácter que se muestra en el conjunto de combinaciones de transformación *en o de* extracción de historia de los acontecimientos¹⁹, y media entre historia y acontecimiento. La intriga es “la unidad inteligible que compone circunstancias, fines y medios, iniciativas o consecuencias no queridas” (2002, p. 18). La inteligibilidad de la intriga permite afirmar que la *comprensión* constituye la competencia para seguir la historia.

¹⁷ Un monema es una secuencia mínima o una transformación abstracta de fonemas que provoca cambios de significado sistemático y regular allí donde se añade o aplica. Una definición clásica y no tan explícita es que un monema es la unidad mínima de significado de la lengua o de la primera segmentación o articulación.

¹⁸ Instancia de discurso en el sentido Benvenista, según Ricouer. “La presencia del locutor en su enunciación hace que cada instancia de discurso constituya un centro de referencia interna” (Benveniste, 2004, p. 85) Benveniste, Émile (2004). *Problemas de lingüística general II*. México: Siglo XXI.

¹⁹ Ricouer no lo está entendiendo como suceso, sino como componente narrativo.

Ricouer alude a tres problemas que plantea el traslado de intriga²⁰ a la historiografía. Primero: pretender que la historia moderna conservó y mantuvo el carácter narrativo en las antiguas crónicas es causa perdida. Porque romper el vínculo entre historia y relato, implica la pérdida de especificidad de la historia entre las ciencias humanas. El error básico de oponer historia y relato procede del desconocimiento del carácter *inteligibilidad* que la intriga confiere al relato; se ve sólo el carácter episódico y no la configuración, fundamento de la intangibilidad, además del desconocimiento de la distancia instaurada entre relato y experiencia viva: "la vida es vivida, la historia es relatada" (Ricouer, 2002, p. 18).

Segundo: desconocer la *inteligibilidad* del relato priva de comprender cómo se incorpora la explicación histórica en la comprensión narrativa: de explicar más se relata mejor. El error de los exponentes de modelos nomológicos²¹ es desconocer el funcionamiento (y no tanto su naturaleza) de las leyes que el historiador adopta de otras ciencias sociales; asimismo no advierten que "revisten un significado histórico al incorporarse a una organización narrativa previa que ya puso su sello en los acontecimientos como aporte al progreso de una intriga" (Ricouer, 2002, p. 19).

Tercero: no hay tanto distanciamiento entre historiografía e historia narrativa, aun como historia de larga duración²² sigue ligada al tiempo y da cuenta del cambio: que vinculan una situación inicial con una final. Ligada la historia al tiempo y al cambio, queda sujeta a la acción de los hombres: historia como historia de hombres. Por tanto, no puede romper con el relato, porque no puede desligarse de la acción; y "la trama es precisamente la unidad narrativa básica que ordena estos ingredientes heterogéneos en una totalidad inteligible" (Ricouer, 2002, p. 19).

Segundo ciclo, la validez de la trama. Respecto al problema de la validez de la noción de trama en el análisis de los relatos de la ficción, Ricouer deja de lado el ataque estructuralista contra una interpretación del relato, según la cual está sobrestima la cronología aparente.

²⁰ Ricouer continúa en la noción aristotélica.

²¹ "la discusión de los modelos nomológicos en historia cuestiona la autonomía de la racionalidad historiográfica respecto de la competencia narrativa" (Ricouer, 2008, p. 461). Ricouer, Paul (2008). *Tiempo y Narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo XXI.

²² Historia social, económica, cultural.

En cambio se concentra en los críticos que a partir de la evolución de la novela contemporánea consideran la escritura como modelo de experimentación, lo cual amenaza las normas y paradigmas tradicionales²³. Este cuestionamiento a partir de la escritura casi desaparece la noción de trama y le restó valor en la descripción de hechos narrativos. Para Ricouer confunden *paradigma*²⁴ (sedimento de la práctica narrativa) y obra singular. La tradición se constituye por la alternancia entre innovación y sedimentación (aquí es donde se desvían los que objetan). Sin embargo, este desvío sólo es posible en una cultura tradicional que produce expectativas en el lector y que el escritor estimula y frustra (relación paradójica que no se da en un vacío paradigmático). Esto es sólo concebible en un juego con reglas, en consecuencia, hay una imaginación regulada.

Referencia común de historia y ficción al fondo temporal de la experiencia humana plantea un problema considerable. Sólo la historia parece referirse a lo real, por el contrario el novelista ignora la prueba material: asimetría irreductible entre lo real histórico y lo irreal ficcional. Ricouer acepta y se apoya en la asimetría para percibir el entrecruzamiento o el quiasmo²⁵ entre ambas referencias de ficción e historia excluyendo así la necesidad de nombrar la referencia. "De una manera u otra todos los sistemas simbólicos contribuyen a *configurar* la realidad" (Ricouer, 2002, p. 20). Las tramas forman nuestra confusa, informe y muda experiencia temporal, y es la capacidad de ficción en la que reside la fusión referencial de la trama²⁶.

La fábula imita la acción al construir con los recursos de la ficción esquemas de inteligibilidad, en ella se configuran las posibilidades de la acción poniendo a prueba su coherencia y plausibilidad. Experimentación con paradigmas que depende de la imaginación productora, suspendiendo la referencia (la acción sólo es imitada). "Ficción es *fingire*, y *fingire* es hacer. El mundo de la ficción, en esta fase de suspenso, no es más que el mundo del texto, una proyección del texto como mundo" (Ricouer, 2002, p. 21).

La suspensión referencial sólo es un momento intermedio entre la precomprensión del mundo de la acción y la transfiguración de la realidad cotidiana que lleva a cabo la ficción. El mundo del texto colisiona con el mundo real para *rehacerlo* (negando o

²³ Además de los tramas de herencia decimonónica.

²⁴ "son tipos de tramas surgidas de la sedimentación de la práctica narrativa misma" (Ricouer, 2002, p. 20).

²⁵ repetición e inversión del orden de palabras.

²⁶ Remite al vínculo entre *mûthos* y *mímesis* Aristotélica, fabula como imitación de la acción.

confirmando), esto es comprensible por la des-composición o re-composición de la relación con lo real; relación que dota al lenguaje un carácter *peligroso*²⁷. La referencia de la historia está relacionada con la referencia *productora* del relato de ficción: lo real pasado es real, aunque inverificable. En consecuencia, el discurso histórico sólo refiere al pasado de manera *indirecta*. He ahí el parentesco con la ficción: la imaginación. El historiador configura tramas que autorizan o prohíben documentos, pero que nunca contienen, combinando la coherencia narrativa y la conformidad con los documentos. "Este vínculo complejo permite caracterizar el estatuto de la historia como interpretación" (Ricouer, 2002, p. 22). De este modo Ricouer deja despejado el camino para investigar el entrecruzamiento entre modalidades referenciales asimétricas: igualmente indirectas o mediatas, de ficción e historia. "Gracias a este juego complejo entre la referencia indirecta al pasado y la referencia productora de la ficción, la experiencia humana, en su dimensión temporal profunda, no cesa de ser reconfigurada" (Ricouer, 2002, p. 22).

1.1.2.2 Similitud de la función narrativa con la metáfora, el psicoanálisis, la simbólica y otros problemas

Ricouer situó la *función narrativa* en su obra. Labor que muestra la falta de relación que hay entre los problemas que plantea la *función narrativa* y los analizados *La metáfora viva*. El *relato* se clasifica entre los *géneros* literarios que incluye entre sus subgéneros a la historia con pretensión de ciencia; y la *metáfora* se clasifica como *tropos*²⁸ o figura del discurso que caracterizaría solo a la *poesía lírica* de pretensión descriptiva débil o nula. Problemas que se tratan en dos grupos de observaciones: el *sentido* inmanente; y, el referente extralingüístico.

En el nivel del sentido:

a) El género narrativo y el tropo metafórico tienen como vínculo común su *pertenencia al discurso*: uso del lenguaje igual o superior a la oración. La metáfora ha sido llevada del análisis de la palabra a la oración²⁹. La metáfora es un trabajo con el lenguaje

²⁷ El lenguaje es peligroso al modo de Nietzsche, Hölderlin y Walter Benjamín

²⁸ Figura del discurso.

²⁹ En las investigaciones contemporáneas; pues la noción clásica lo definía por la transferencia del nombre de una cosa a otra por semejanza.

que consiste en atribuir a sujetos lógicos predicados incompatibles; es una predicación extraña que destruye la coherencia o la pertinencia semántica de la oración instituida por el léxico. Por tanto es una atribución impertinente, lo que explica la torsión que las palabras experimentan. Este *efecto de sentido* salva la pertinencia semántica de la oración. La metáfora se identifica en la nueva pertinencia semántica por la resistencia de las palabras en su empleo y su incompatibilidad para una interpretación literal. El enunciado metafórico se caracteriza por la rivalidad entre la nueva pertinencia metafórica y la falta de pertinencia literal.

b) El análisis de la metáfora como oración o predicación extraña, permite comparar la teoría del relato y teoría de la metáfora: ambas se relacionan con la *innovación semántica*. El relato se establece en la escala del discurso³⁰. La operación metafórica requiere la oración o predicación; sin embargo, en realidad requiere el contexto de un poema entero que hilvane las metáforas entre sí. Por tanto, hay paralelismo entre relato y metáfora: en el nivel discurso/oración y discurso/secuencia. Paralelismo que permite percibir la *innovación semántica* en el relato y la metáfora: *nueva* congruencia en la predicación y *nueva* pertinencia en la puesta-en-trama, ventanas abiertas acerca del enigma de la creatividad.

c) Metáfora y puesta-en-trama privilegia el funcionamiento de su matriz inteligible: *imaginación productora* y *esquematismo*. Ambos producen innovación en medio del lenguaje revelando una imaginación regulada. Producción regulada que en la producción de intrigas se expresa por un pasaje incesante entre la invención de intrigas singulares y la constitución por sedimentación, de una tipología narrativa; poniendo en juego una dialéctica entre la conformidad y el desvío de normas inherentes a toda topología narrativa. Dialéctica que corresponde al surgimiento de una nueva pertinencia semántica en las metáforas nuevas. Si metaforizar es percibir lo semejante –Ricouer pregunta– ¿Qué es percibir lo semejante?³¹ La similitud consiste en la *aproximación* creada entre términos primero alejados que súbitamente aparecen *próximos*: un cambio de distancia en el espacio lógico y un nuevo parentesco genérico entre ideas heterogéneas. Operación sintética de acercamiento que permite a la imaginación productora entrar en juego como su

³⁰ Secuencia de oraciones.

³¹ Vuelve a la noción de metáfora planteado por Aristóteles en la Poética.

esquematación. La imaginación –dice– es la capacidad que produce nuevas especies lógicas por asimilación predicativa y producirlas pese a la diferencia y resistencia a la asimilación entre los términos. Comparable a la asimilación predicativa, la trama se revela como un *tomar conjuntamente*: integra acontecimientos y coordina factores *heterogéneos* como las circunstancias o diversos avatares; la intriga es síntesis de esta heterogeneidad.

d) El carácter *inteligible* de la innovación semántica revela un nuevo paralelismo entre relato y metáfora. Ricoeur plantea que existe un vínculo semejante entre comprensión y explicación en el ámbito poético. "Comprender, pues, es hacer o rehacer la operación discursiva encargada de la innovación semántica" (Ricoeur, 2002, p. 25) Mediante esta, el lector o autor hace la metáfora, se le superpone una explicación intelectual con punto de partida distinto del dinamismo de la oración y rechaza la irreductibilidad. La homología estructural de la lengua, de fonema a texto, inscribe la explicación de la metáfora en una semiótica general cuya unidad básica es el signo. Análogo a la función narrativa, la explicación es segunda en relación a la comprensión. "La explicación, concebida como una combinatoria de signos, por lo tanto como una semiótica, se construye sobre la base de una comprensión de primer grado que se asienta sobre el discurso como acto indivisible y capaz de innovación" (Ricoeur, 2002, p. 25). Doble esbozo de la relación entre explicar y comprender que contribuye al desarrollo de la hermenéutica contemporánea³². Sin embargo, es pertinente exponer antes la conspiración entre la teoría de la metáfora y del relato para aclarar el problema de la referencia.

El referente extralingüístico:

Del análisis precedente se extrajo: el *sentido* del enunciado metafórico y la estructura predicativa interna de su *referencia*: sus pretensiones de alcanzar una realidad extralingüística o su pretensión de decir la verdad. La función narrativa situó –a Ricoeur– frente al problema de la referencia poética: la ficción narrativa imita la acción humana al contribuir a remodelar sus estructuras y dimensiones según la configuración imaginaria de la intriga. La ficción puede rehacer la realidad práctica, el texto aspira con intención a un horizonte de realidad nueva llamado mundo que transfigura el mundo de la acción al intervenirle dándole nuevas formas. El estudio de la metáfora permite –a Ricoeur– tener más claro esto, y lo extiende al conjunto de las producciones imaginativas, la ficción. Sólo

³² Tercer apartado del ensayo.

la metáfora permite percibir, la conjunción entre los dos momentos constitutivos de la referencia poética.

Primero el lenguaje admite una función poética al desplazar la atención de la referencia hacia el mensaje mismo: el acento en el mensaje a expensas de la referencia³³. La función poética privilegia el mensaje a expensas de la función referencial que es descriptivo. Sustitución del movimiento centrípeto de la función referencial por el centrípeto del lenguaje: celebrándose en el juego de sonido y sentido. La suspensión de la relación del discurso con lo real constituido, es el primer momento constitutivo de la referencia poética. Esto acentúa el mensaje por sí mismo, pero sólo es un reverso o condición negativa de la función referencial del discurso más disimulada y liberada del valor descriptivo. El discurso poético da aspectos, cualidades y valores de la realidad al lenguaje, posible sólo por el juego complejo de enunciado metafórico y de la transgresión regulada de los significados. La capacidad de redescipción metafórica de la realidad es comparable a la función mimética asignada a la función narrativa: la primera, rige en el campo de los valores sensoriales, emocionales, estéticos y axiológicos; el segundo, el campo de la acción y de sus valores temporales.

Las implicaciones filosóficas de la teoría de la referencia indirecta, es tan importante como la dialéctica entre explicar y comprender –que Ricoeur– los incorpora de inmediato al campo de la hermenéutica filosófica. La función de transfiguración de lo real conocida en la ficción poética implica dejar de identificar experiencia y experiencia empírica. El lenguaje poético lleva al lenguaje aspectos del *Lebenswelt*³⁴ y *In-der-Welt-Sein*³⁵ (Heidegger), exigiendo reconsiderar el concepto verdad: limitada a coherencia lógica y verificación empírica. Y tomar en cuenta la pretensión de verdad vinculada con la acción transfiguradora de la ficción. No hablar de real, verdad, y ser, sin intentar previamente –dice– hacer explícitos los presupuestos filosóficos de toda la empresa.

1.1.2.3 Supuestos teóricos y metodológicos de la hermenéutica fenomenológica

³³ Predominante en el lenguaje descriptivo.

³⁴ Husserl

³⁵ Heidegger

Ricouer da cuenta de la tradición filosófica que a la que pertenece que no es otra que la fenomenología y le incorpora los análisis anteriores:

Procede primero con los rasgos caracterizan la tradición a la que pertenece: *reflexiva, fenomenológica, y hermenéutica*. La filosofía reflexiva procede del cogito cartesiano que tiene como problemática central: la posibilidad de la autocomprensión. Entiende esta como el acto de volverse sobre sí y captar en claridad intelectual y responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones de dispersión y olvido como sujeto. De este reconocimiento de un sí mismo, dan cuenta la fenomenología y la hermenéutica que implican una transformación radical en el programa de la filosofía reflexiva. Reflexión vinculada al deseo de transparencia absoluta de la coincidencia de ensimismarse volviéndolo un saber indudable y más fundamental que los saberes positivos; y, sin embargo, cada vez más alejado del horizonte para la fenomenología y la hermenéutica conforme se trata de satisfacer la condición.

Según Ricouer, Husserl en sus momentos más idealistas concebía la fenomenología como una autofundamentación radical en la más completa claridad intelectual; mediante la aplicación de la *epoché* a la actitud natural se abre un ámbito en el cual se excluye la pregunta sobre todo lo que es en sí. Esta liberación fáctica del sentido es el campo privilegiado de la experiencia fenomenológica: lugar de la intuitivita o la indudable inmanencia del yo. Esto es lo que hace de la fenomenología una filosofía reflexiva.

En su ejercicio concreto, la fenomenología ya daba cuenta de la imposibilidad de la transparencia del sujeto. Pero el gran descubrimiento de la fenomenología al aplicarse su propio método es la intencionalidad: "el *acto* de referirse a algo sólo se logra a través de la unidad identificable y reidentificable del *sentido* referido (*noema* sobre la que se depositan *constituciones*³⁶ [Husserl])" (Ricouer, 2002, p. 29). Los estudios de la *constitución* ponen de manifiesto la imposibilidad del proyecto de autofundamentación radical; este horizonte de inmediatez inalcanzable es incluso designado por el mundo de vida, el *Lebenswelt* sólo se presupone, subentiéndose así la idea conductora de la fenomenología.

Resultado paradójico de la fenomenología lo que vuelve comprensible la incorporación de la hermenéutica conservando su ideal. La hermenéutica inicia como una fusión de la exégesis bíblica, la filología clásica y la jurisprudencia en la época de

³⁶ De los entes.

Schleiermacher. Posible sólo por la pregunta acerca del comprender que desemboca en el problema fenomenológico por excelencia: el sentido intencional de los actos noéticos. Aunque tenían preocupaciones distintas: la fenomenología en el plano cognitivo y perceptivo y la hermenéutica en el plano de la historia y las ciencias humanas (Dilthey), compartían un problema fundamental: la relación entre el *sentido* (su *inteligibilidad*) y el *sí mismo* (su *reflexibilidad*). El círculo hermenéutico se presenta entre el sentido objetivo de un texto y su precomprensión por un lector singular caso particular de la conexión y la correlación noético/noemática (Husserl).

El *lebenswelt* se vuelve condición previa para la hermenéutica postheideggeriana adquiriendo el *Verstehen* significado ontológico (Heidegger). Subordinándose la relación sujeto-objeto (defendido por Husserl) a un vínculo ontológico más primitivo que cualquier relación cognoscitiva. La interpretación (de textos) por tanto es sólo el desarrollo, la explicitación del comprender ontológico solidario de un previo ser arrojado.

Sin embargo, la subversión que la hermenéutica aplica a la fenomenología apela a la *reducción* mediante el que se escinde el *sentido* del fondo de existencia (Husserl); adquiriendo este un significado epistemológico derivado: distanciamiento y olvido del arraigo primario del comprender. Distanciamiento que presupone la existencia del sujeto antes de situarse ante los objetos. La hermenéutica (heideggerina y postheideggeriana) aunque heredera de la fenomenología, también es su inversión al ser su realización.

Inversiones de consecuencias filosóficas considerables y no perceptibles si se limita sólo a señalar la inaccesibilidad a la transparencia del sujeto por su finitud. Esta ontología de la comprensión tiene consecuencias positivas para la epistemología. Ricouer resume las consecuencias³⁷: toda autocomprensión es mediada (por signos, símbolos y texto) y coincide con la interpretación aplicada a los términos mediadores. En esta transición la hermenéutica se libera de manera progresiva del idealismo con el que se intentó identificar (Husserl) a la fenomenología. Sigamos pues las fases de esta emancipación.

Mediación a través de los *signos* que afirma la condición lingüística de la experiencia humana: la percepción y el deseo se dicen (Hegel, Freud). En consecuencia, al ser la palabra primero escuchada que pronunciada, se vuelve el camino más corto entre mí y yo mismo como palabra del otro, recorriendo así el espacio abierto de los signos.

³⁷ Yendo de la primera pregunta a la segunda, planteada al principio de esta tercera parte.

Mediación a través de los *símbolos*: son las expresiones de doble sentido incorporadas por las culturas para la dominación de los *elementos, dimensiones y aspectos* del cosmos. Estas se añaden a símbolos universales, a los propios de cada cultura y a los creados por un pensador particular u obra singular: confundíendose el símbolo con la metáfora viva; y sin embargo, a la inversa es posible que no exista creación simbólica que no se arraigue en el acervo de toda la humanidad. En la *Simbólica del mal* Ricoeur reduce la hermenéutica a la interpretación de símbolos o explicación de sentido segundo de expresiones de doble sentido. La definición anterior ahora es estrecha, por dos motivos que llevan de la mediación a través del símbolo al de textos: simbolismo tradicional o privado desarrolla su multivocidad sólo en contextos apropiados como en un texto entero (poema); y, además da lugar a interpretaciones rivales o en oposición polar según la reducción del símbolo que pretenda la interpretación. Asimismo "este conflicto de interpretaciones se produce igualmente en el nivel de un texto" (Ricoeur, 2002, p. 32). Por tanto la hermenéutica no se define sólo por la interpretación de símbolos, aunque hay que mantener la como etapa del reconocimiento lingüístico de la experiencia y definición más técnica de la hermenéutica como interpretación textual. Contribuye además la ilusión del autoconocimiento intuitivo, al imponerle un rodeo por los símbolos transmitidos permitiendo acceder a la existencia y la palabra.

Mediación a través de los *textos*: parece más limitada, y parece reducirse a la esfera interpretativa de escritura y texto en detrimento de lo oral, sin embargo, lo que pierde en extensión lo gana en intensidad; esto porque la escritura otorga recursos originales al discurso (identificándolo con la oración y lo caracteriza a través de series de oraciones como relato, poema o ensayo) y además adquiere una triple autonomía semántica: intención, recepción y circunstancia. Liberada así la escritura del diálogo cara a cara y convirtiéndose en condición del *devenir texto* del discurso, cuyas implicaciones para la tarea interpretativa debe indagar la hermenéutica.

Culmina así el ideal de la transparencia del sujeto para sí. Signos y símbolos alternándose y ampliándose mediando a través de los textos que se alejan de la intersubjetividad dialógica. La intención deja de ser inmediata, reconstruyese junto al significado del texto. La intención se vuelve en sí misma un problema hermenéutico; el lector es resultado de la lectura y el don del texto (abordada y recibida). La hermenéutica

deja de definirse por la estética de la percepción (falacia *intentional* o *affective*). La comprensión de sí se da ante el texto que aporta condiciones de un sí mismo distinto del que lee. Ambas subjetividades (autor y lector) pierden prioridad en el sentido de una presencia originaria de uno ante sí mismo.

Liberada de la supremacía de la subjetividad, la tarea de la hermenéutica consiste en reconstruir el doble trabajo del texto: la dinámica interna que rige la estructuración de la obra y proyección externa o mundo verdadero del texto. Se ha recorrido el camino desde el supuesto de la filosofía como reflexión, fenomenología y la mediación a través de: símbolos, signos y textos. La filosofía hermenéutica asume estas exigencias y renuncia a una mediación total.

Finalmente Ricouer incorpora los resultados de los análisis anteriores a la tradición a la que se adhiere. Parte aplicando la última definición de hermenéutica a las conclusiones del segundo apartado. Dos tareas tiene la hermenéutica: reconstruir la dinámica interna del texto y restituir la capacidad de la obra de proyectarse.

La primera corresponde a los análisis orientados a empalmar comprensión y explicación en el plano de sentido de la obra. En el análisis del relato como metáfora rechaza la reducción de la comprensión a intropatía (ilusión romántica: congenialidad entre autor y lector en la obra) y la explicación a combinatoria abstracta (ilusión positivista: objetividad textual independiente de autor y lector). A esto Ricouer opone la dialéctica de la comprensión (estructuración del texto en la subjetividad) y la explicación (operación de segundo grado incorporado en la comprensión). De esta forma se preservar el diálogo entre la filosofía y las ciencias humanas.

Se ha situado con anterioridad, el análisis del sentido de los enunciados metafóricos y del sentido de las tramas narrativas en el trasfondo teórico del *Verstehen* (comprender) en su uso epistémico (Dilthey y Weber); a estos se ha aplicado la distinción entre *sentido* y *referencia* permitiendo atenerse a este logro de la filosofía hermenéutica que no lo abole su desarrollo posterior (Heidegger y Gadamer). Ricouer situó los análisis sobre la referencia de los enunciados metafóricos y de las tramas narrativas en el marco de la ontología hermenéutica. Análisis que presuponen que el discurso no es para sí, sino que trata de llevar al lenguaje una experiencia: modo de vivir y estar-en-el-mundo. Empeño de quebrar el

cierre del lenguaje sobre sí heredado de *Sein und Zeit* (Heidegger) y *Wahr und Methode* (Gadamer); sin embargo, hay un añadido analítico que hacía falta.

El signo del empeño ontológico en la teoría del lenguaje dota de alcance ontológico a la pretensión referencial de los enunciados metafóricos, lo cual supone que ver algo es poner de manifiesto su ser-como haciendo de este el referente último del enunciado metafórico (tesis con sello ontológico posheideggerino). Sin embargo, la constitución del ser-como no es separable del estudio de los modos referenciales del discurso y requiere un tratamiento propiamente analítico de referencia indirecta (sobre la base del concepto de "referencia partida" de Ramón Jakobson). La tesis sobre la mimesis expresa el deseo de enlazar la precisión del análisis con la constatación ontológica. Preocupación que se suma a la expuesta respecto a la no oposición de comprender y explicar en el plano de la dinámica immanente de los enunciados poéticos. Ambas inquietudes muestran el deseo por el progreso de la filosofía hermenéutica y la búsqueda de interés por ella de parte de los filósofos analíticos.

1.1.3 Hermenéutica analógica

Las dos hermenéuticas que se acaban de exponer son importantes y no dejan de serlo sus contribuciones a la disciplina en general. Sin embargo, para los requerimientos de esta investigación se ha optado por la hermenéutica analógica de Beuchot. Esto no significa que lo expuesto con anterioridad no tenga valor, por el contrario amplía nociones y prepara al iniciado en la disciplina para su manejo teórico. La finalidad propedéutica no es sólo para aquel que tenga acceso a este trabajo, sino también para aquel que lo realiza, porque esa teoría hace comprensible a la hermenéutica de manera general. Además de que como vimos con Ricoeur queda aún más claro las nociones acerca de la relación entre Hermenéutica e Historia.

Este subapartado consta de dos partes: *La hermenéutica como disciplina cognoscitiva* que una exposición general acerca de la hermenéutica que Beuchot sistematiza y que aquí se reproduce una forma muy sintética; mientras que *La propuesta analógica* expone las nociones de Beuchot sobre noción de una hermenéutica analógica, además de aclarar que entiende por analogía y la forma en que funciona.

1.1.3. 1 La hermenéutica como disciplina cognoscitiva

A diferencia de Dilthey y en cierta medida Ricoeur la sistematización de la hermenéutica como disciplina cognoscitiva no es tan desarrollada o explícita como enseña lo plantea Beuchot. Sin embargo, antes de abordar su propuesta metodológica, hay que hacer la exposición de la hermenéutica como disciplina cognoscitiva. Como disciplina la hermenéutica tiene como primer problema definirse o delimitarse, distinguirse e identificarse. Comienzo que implica aprehender el acto de interpretar en su peculiar proceso para que muestre el tipo de pregunta que plantea y el camino por el cual la responde.

La hermenéutica es el arte y ciencia de interpretar textos hiperfrácticos y polisémicos. Asociada a la *sutileza* busca superar la univocidad, evitar la equivocidad y lograr la analogía para hablar el sentido auténtico, vinculado a la intención del autor plasmado en el texto. En la interpretación convergen: texto, autor y lector o intérprete. La hermenéutica descontextualiza, recontextualiza, y contextualiza mediante una labor elucidatoria y hasta analítica.

El objeto de la hermenéutica es el texto susceptible de ser textualizado, decodificado y contextualizado con la finalidad de comprender. El acto interpretativo al contextualizar involucra supuestos antropológicos, éticos y hasta metafísicos.

Es ciencia y arte por la construcción ordenada su *corpus* de conocimientos y su disposición en reglas de procedimientos aplicados a la interpretación. Emparentada con la lógica, la *hermeneia* da comprensión a lo tratado en un proceso de argumentación. Por tanto, la hermenéutica posee carácter de ciencia, arte y lógica.

Emilio Betti distinguió tres tipos: intransitiva o *recognitiva*; transitiva o reproductiva o representativa o *traductiva*; y, la *normativa* o dogmática. Ortiz-Osés le objeta que la *recognitiva* y *normativa* son *traductiva*: finalidad fundamental hermenéutica. En consecuencia, Beuchot clasifica por grados (partes) a la hermenéutica: uno busca la teoría del interpretar (hermenéutica *docens*) y otro lo enseña a hacer (hermenéutica *utens*).

En la hermenéutica coexisten la teoría (hermenéutica *pura*) y la práctica (hermenéutica *aplicada*) por su generalidad y amplitud; su practicidad lo obtiene de la teoría que es su fin

primordial. Análogo a ética, prudencia, y emparentada con lógica adquiere aspecto formal y material: “contenido vivo que se conoce y se ordena en lo concreto de la interpretación” (Beuchot, 2015, p. 22).

Charles Sanders Peirce toma de la escolástica los términos *docens* y *utens* aplicados a la lógica, de igual modo Aranguren³⁸ los aplica a la ética; y Beuchot habla de hermenéutica *docens* (doctrina o teoría general del interpretar) y *utens* (metodología o las reglas de interpretación). El carácter de arte (secundariamente) que posee la hermenéutica se deriva de su estatuto epistemológico de ciencia (principalmente), es arte en la medida que es ciencia.

Ortiz-Osés expone el método hermenéutico en tres pasos o modos de *sutileza*, que a su vez traslada a la semiótica³⁹, y que Beuchot modifica de la siguiente manera: sustituye la *subtilitas intelligendi* por la *implicandi*, y le asigna la sintaxis (como dimensión semiótica), porque sin esta no hay semántica y pragmática. Además del traslado de los pasos (sutilezas) a la semiótica se les asocia con tres modos de verdad en el texto, arreglo que guarda la siguiente estructura⁴⁰:

1. La *subtilitas implicandi* / sintáctica: significado textual (Verdad sintáctica)
2. La *subtilitas explicandi* / semántica: significado intertextual (Verdad semántica)
3. La *subtilitas applicandi* / pragmática: significado contextual (Verdad pragmática)

El primer paso permite ir al significado textual, intratextual (incluso intertextual.), por tanto sin este paso no hay análisis: la implicación es sintáctica (reglas formación y

³⁸ José Luis López Aranguren.

³⁹ 1. La *subtilitas intelligendi*/semántica (significado textual)

2. La *subtilitas explicandi*/sintaxis (significado intertextual)

3. La *subtilitas applicandi*/pragmática (significado contextual)

⁴⁰

Sutileza/ <i>subtilitas</i>	Dimensión Semiótica	Significado	Acción	Verdad	En el texto
<i>Implicandi</i>	Sintáctica	Textual	Reglas de Formación/transformación o gramaticales	Sintáctica	Coherencia Intratextual/intertextual
<i>Explicandi</i>	Semántica	Intratextual	Explicación-comprensión Referente real/imaginario	Semántica	Correspondencia realidad/mundo posible
<i>Applicandi</i>	Pragmática	Intertextual	Aplicación: Intencionalidad hablante/autor/lector	Pragmática	Convención interprete/autor

transformación o gramaticales). El segundo paso (semántica) permite ir al significado del texto como referencia (explicación-comprensión: referente real o imaginario). El tercer paso (pragmática), implica a las diversas intencionalidades hablante, escritor, autor y los inserta en su contexto histórico-cultural. Pasos que coinciden con tres tipos de verdad en el texto:

- a) Verdad sintáctica: como pura coherencia intratextual o intertextual.
- b) Verdad semántica: correspondencia real o posible.
- c) Verdad Pragmática: convención entre intérpretes sobre la interpretación.

La *subtilitas*, es el método en sus tres dimensiones, cuya aplicación es la traducción o traslado al sujeto la posible intención del autor. Esto, después de una labor sintáctica o implicativa, y tras la explicación-comprensión del mundo del texto, y con la aplicación pragmática se llega a la objetividad del texto (intención del autor o *intentio auctoris*). Metodología viva que se construye y amplía, enriqueciendo sus pautas mediante praxis y teoría⁴¹. Esta "(...) reúne, como lo hacía Pierce, la inducción y la deducción en la abducción, en la hipótesis interpretativa que tiene que argumentarse para ser aceptada" (Beuchot, 2015, p. 27). La forma en que la abducción funciona en la interpretación es emitiendo hipótesis interpretativas frente al texto. De ahí que Pierce la viera en el acto interpretativo como abductivo⁴². (Esquema de Pierce) El intérprete enfrenta un *presentamen* (signo o texto), para elaborar una interpretación (por abducción) del que resulta un *interpretamen*. Según esté se da la intención o sentido del signo o texto, produciendo la extensión o referencia u objeto designado por ese signo. El interpretante es un signo de segunda instancia, que puede originar otros, sólo detenido por el contexto. Por tanto, hay tres tipos de interpretante: inmediato (posible comprensión adecuada del signo), dinámico (hecho o acto) y final (resultado final o ideal). En tanto que, "el interpretante puede ser un concepto, un acto o un hábito" (Beuchot, 2015, p. 27); y el objeto al que conduce puede ser un objeto inmediato (representación del signo) u objeto dinámico (lo inmediato que determina la representación del signo).

En el acto interpretativo confluyen autor, lector y texto. La prioridad al lector produce una lectura subjetivista y al autor a una lectura objetivista; y la exageración hacia

⁴¹ Aprioridad y aposterioridad, análisis y síntesis, inducción y deducción.

⁴² Hipotético-deductivo, conjetura-refutación, ensayo-error (Popper).

el lector conlleva arbitrariedad y caos, y hacia el autor conlleva lo inalcanzable o inconseguible. Respecto al texto (y al autor a quien el texto pertenece más que al lector) hay dos movimientos: uno de acercamiento (inmiscuir la subjetividad) y otro de distanciamiento (permite cierta objetividad si se interpreta lo que quiere el autor). Esto origina un conflicto de intencionalidades (ambigüedad) entre lo que se quiere decir, leer y las ideas o conceptos. Por tanto hay que "llegar a una mediación prudencial y analógica en la que la intención del autor se salvede con la mayor objetividad posible, pero con la advertencia de que nuestra intencionalidad subjetiva se hace presente" (Beuchot, 20015, p. 29).

Hablar de una "intención del texto" implica, situarla en el entrecruce de autor y lector; respetando al autor, y sin embargo, el texto rebasa la intencionalidad del autor al encontrarse con la del lector, que le hace decir algo más (al interpretarlo en situación concreta). Por consiguiente, la verdad del texto abarca la verdad de autor y lector viviendo en tensión entre la dialéctica de ambos; y, es admisible concederles, pero no sacrificar a ninguno.

Al enfrentarse al texto, primero hay que buscar el contexto del texto tratando de conocer ahí la intencionalidad del autor, lo cual exige conocer: identidad, momento histórico, factores psicosociales o culturales y motivos; asimismo, los destinatarios. El mensaje puede cambiar, no decir lo que decía en el momento preciso para un destinatario al que no fue dirigido. Por tanto, dado el protagonismo del autor y lector, el grado de conocimiento de ambos, dará una mejor interpretación: del autor (Histórico: crítica textual, tradición, etc.) y lector (psique, sociología, tradición contrastando con la del autor).

El autor es el que imprime un mensaje en el texto y además imprime a su mensaje una intencionalidad (Beuchot, 2015, p. 30). Mientras que Foucault, distingue autor y escritor, aunque Beuchot distingue con Eco tres autores: empírico (deja el texto con errores e intenciones a veces equivocadas), ideal (construido a partir de quitar o modificar deficiencias) y liminal (con puntos ciegos e inconscientes) reductible al empírico. Asimismo puede hablarse de lector empírico (el que lee e interpreta, con sesgo subjetivo) y lector ideal (el que mejor capta la intención del autor).

Hay además un código que el intérprete emplea para descifrar el texto que ha sido codificado, es decir, el lenguaje empleado para escribirlo. Asimismo se habla de canal de

comunicación, etc. Existe por tanto en el texto un contenido o significado que realiza una intención o intencionalidad con un doble aspecto de: connotación y denotación, intensión o extensión o sentido y referencia. Por tanto, el texto tiene en condición normal sentido (entendido o comprendido) y referencia (apunta a un mundo real o ficticio).

El destinatario del texto es el lector, para Perelman, todo discurso está dirigido a un auditorio concreto y definido o abstracto. Mensaje no siempre dirigido al hermeneuta, que lo vuelve un lector intruso, no pretendido por el autor, sin posesión de las claves de decodificación corriendo el riesgo de no entender el mensaje. Lo que implica, emplear más la contextualización del texto para evitar la equívocidad.

En el acto interpretativo se comprende y contextúa el texto enfrentado. Y lo primero que surge es la pregunta interpretativa, que requiere una respuesta interpretativa que es un juicio interpretativo: tesis o hipótesis por comprobar mediante una argumentación interpretativa. La pregunta interpretativa es un juicio prospectivo que se hace efectivo al responder. Para está hay un proceso, comenzando como hipotético o hipótesis, convertido en tesis alcanzada por des-condicionalizar la hipótesis: ver su cumplimiento efectivo. Esto es, un razonamiento o argumento de abducción (Pierce) o conjetura y refutación (Popper) o hipotético-deductivo; constituye la argumentación interpretativa y las premisas o argumento que son el cumplimiento de las conjeturas o hipótesis o condiciones por procedimiento de modus ponens (Carnap), tollens (Popper) o abductivo o retroductivo (Pierce) y se llega a la conclusión que es la tesis o hipótesis referida y probada.

Como actividad humana la interpretación puede constituirse en hábito y virtud: virtud mixta teórica-práctica. Es posible aprender la *virtus hermeneutica* y puede ayudar a incrementar la virtud interpretativa de aquel que ya lo tenga iniciado: un "aumento interno o una *intensio* de esa virtud" (Beuchot, 2015, p. 35) de buen interprete; y mucho más a aquel que no lo es por naturaleza.

1.1.3.2 La propuesta analógica

Habiendo expuesto de manera sintética la hermenéutica como disciplina cognoscitiva en general ahora hay que ocuparse de la noción analógica de la hermenéutica. Sin embargo,

antes de centrarse en estas nociones, hay que abordar otros dos modelos hermenéuticos que son el univocista y el equivocista o hermenéuticas extremas.

Históricamente la hermenéutica se ha caracterizado por establecer el significado intencional del autor y su interpretación infinita (Eco), esto exige una solución intermedia: la analogía que media entre la equivocidad (sentido diverso) y la univocidad (sentido idéntico). Esta abarca el sentido en parte idéntico y en parte distinto, con predominio de la diversidad, y se da sólo donde hay polisemia. Tanto el relativismo extremo (diversidad total) como la interpretación única (identidad total) le resultan peligrosos, sin embargo, según se exalte la diferencia (postura equivocista/toda interpretación válida) o la identidad (postura univocista/una sola interpretación): la analogía aporta un ingrediente de mismidad con predominio de la diferencia que le permite elección, comprensión, reducción polisémica entre dos interpretaciones rivales.

Univocismo y equivocismo se autorrefutan por caer ambas en afirmaciones con pretensión de verdad que resultan paradójicas (no hay interpretación/todo es relativo); la postura relativista (equivocista) incluso va contra la pretensión pragmática de validez. En consecuencia, un relativismo extremo instalada en la equivocidad es pragmáticamente inconsistente por encerrar contradicción performativa; y, un absolutismo absoluto instalada en una completa univocidad puede no ser autocontradictorio, pero inalcanzable al humano. Sin embargo, un relativismo relativo es análogo porque implica la existencia de límites: hay entes relativos (mayoría: singulares y contingentes) y absolutos (universales y necesarias: ideas, valores etc.). Esta extensión de la diversidad y la restricción de la universalidad son ambas propiedades que permiten la analogía. Al problema del relativismo hermenéutico se responde conjuntando el relativismo moderado con el conocimiento análogo del ser. Los universales (factor de identidad, igualdad o semejanza) se concretan en lo singular que es factor de diversidad y que predomina sobre lo universal e idéntico. La analogía evita que el conocer se vuelva un monolito tanto como mismidad, diferencia o relativismo (monolito atomizado). El modelo análogo es intermedio entre lo unívoco y equivoco, con preponderancia de lo diverso y lo idéntico como subsecuente; propio en lo diverso y semejante sólo de modo impropio.

En la "hermenéutica positivista" o modelo univocista el aspecto que predominó en el siglo XIX fue la científicista, que admitía sólo una interpretación reduccionista científica

unívoca y sin admitir ambigüedad (negaba la hermenéutica). Esta actitud que dio paso al positivismo lógico en el siglo XX: sostenía que la validez (significado y verdad) interpretativa de un enunciado dependía de la experiencia implicando su verificación empírica o sintética; sin embargo, ese criterio resulto inverificable de forma empírica y tautológica al carecer él mismo de significado. Poniéndose los enunciados de la ciencia en tela de juicio del que no se recuperó ni con modificaciones, ajustes, parches (Hempel), verificación abierta (Reichenbach); o incluso el combate de Wittgenstein y Popper. Los escolásticos ya advertían que universales son más falibles que los particulares.

En la hermenéutica Romántica o modelo equivocista daba predominio a la subjetividad, además estaba emparentada con la subjetividad absoluta del idealismo. Schleiermacher es su mejor exponente, conocedor de Kant, Hegel, Platón y Aristóteles, de este último retoma la hermenéutica. Este modelo proponía sumergirse por empatía en el texto, autor y su contexto fusionando las subjetividades; aparentando ir a la máxima objetividad caía en un subjetivismo más avanzado autorefutándose. Ideal schleiermachiano de identificación con el otro que descansa en la idea de autotransparencia del sujeto, en una ontología de la presencia plena ahistórica (Vattimo). Esta hermenéutica esconde dentro univocidad al determinar que la racionalidad y la interpretación son fijadas y limitadas por la cultura particular y local. La hermenéutica positivista pretende la máxima objetividad y la hermenéutica romántica logra la máxima objetividad por medio de la máxima subjetividad (sentimiento/empatía).

El modelo analógico se inspira en la analogía aristotélica, tiene sentido de igualdad y preponderancia propiamente diverso para signos o textos, tendencia hacia lo equivoco que la hace parecer inadecuada; sin embargo, tiene conciencia de la diversidad de significado o interpretaciones, sin renunciar a la uniformidad en lo estable y reconocible manteniendo la posibilidad de un conocimiento racional. Porque lenguaje y discurso analógico para Aristóteles y los medievales es estrategia (con dosis de estratagema) para cercar, determinar y delimitar el significado sin cerrar la interpretación.

La interpretación analógica es también conciencia de finitud, una filosofía de lo infinito. Las interpretaciones pueden ser potencialmente infinitas, por serlo los significados, pero la mente del hombre es finita, por tanto conoce sólo segmentos finitos y apresables de la interpretación. Ámbito determinado por el contexto, y cuyo marco de referencia la

recibible de la comunidad (de intérpretes), en dialogo interpretativo. La comunidad es limitada, finita, y ayuda a determinar el segmento de interpretación que semióticamente se acerca más a la verdad interpretativa. En busca de la *intentio auctoris*, interviene lo *intentio lectoris* (Eco), y la *intentio textus* es híbrida de los dos al recoger al lector en diálogo con ella y la del autor. El lector debe enriquecer sin distorsionar. ¿Qué es la interpretación analógica? Aquella que está más cerca de lo equívoco sujetando y tensionando el sentido hacia la univocidad que a su vez tiende hacia lo equívoco: el límite lo fija el respeto y la obediencia a la finitud del hombre, sobre todo en las ciencias humanas. Esto es admitir que la realidad tiende a la equivocidad y sólo colabora con el conocimiento analógico. Lo análogo tiende a lo equívoco forzado a la univocidad.

La analogía es proporción o igualdad proporcional, otorga a cada uno la porción que le corresponde, pues ella misma es análoga. Existen cuatro tipos de analogía: la de desigualdad (casi univoca), la de proporción impropia o trópica (la metáfora), la de atribución (interpretación principal y secundaria) y la de proporción (democracia de sentido). La hermenéutica analógica es una propuesta metodológica y un modelo teórico de la interpretación con sus propios presupuestos ontológicos y epistemológicos que llega a una tesis metodológica. El *significado analógico* está presente en la designación de variedad de entidades con porciones de igualdad y diferencia (predominando). Este modelo admite un rango variabilidad (sin caer en univocismo o equivocismo se desliza de uno a otro) con limite brindando conocimiento aceptable.

La variabilidad (limitada) valida del significado permite tener muchas interpretaciones con niveles de validez determinadas por el intérprete, volviéndose la intencionalidad el criterio de verdad o validez interpretativa. En la determinación del significado se habla de la conjunción o encuentro de autor y lector; la recuperación de la intención del autor la intención del autor debe hacerse en delicado equilibrio para no perder la objetividad aunque exista una mezcla. Sin embargo, se debe limitar la autointerpretación del lector en la interpretación. Esto rompe el círculo hermenéutico, la interpretación no termina como empieza, superando los supuestos y prejuicios, permitiendo progreso.

En la convergencia (autor/lector) el acto prudencia dota consenso permitiendo comprensión y entendimiento. Prudencia que se relaciona con la captación de paradigmas

basados en “parecidos de familia⁴³”. El carácter analógico del paradigma se debe a que surge en un contexto y debe ser conmensurable con su antecedente al traducirlo; y el aspecto intersubjetividad se debe al auxilio en la comunidad para la adecuación con la verdad de la traducción o la interpretación. La intersubjetividad vuelta criterio único para cribar la objetividad alcanzable, evitándose el solipsismo y el relativismo. Mientras que la creatividad y tradición se complementan siempre que sea con apego crítico.

¿Qué es la interpretación analógica? Beuchot no aporta un método definido⁴⁴ sólo indicaciones y lineamientos. Esta hermenéutica advierte la imposibilidad de una interpretación perfectamente univoca del texto, sin caer en equivocismo; sin embargo, aporta una interpretación intermedia con predominio de la diferencia mostrando que cada texto es distinto. Una actitud analogista frente al texto involucra: referencia y sentido predominando este último. Por tanto se admite el análisis objetivo y se asume la carga de ficción (reconstrucción del hecho), desplazándose hacia la comprensión del sentido dotado al texto a nivel humano (simbólico). La comprensión implica diferenciar el contexto con la mejor precisión para evitar extremos y simplismos en la interpretación. Está debe resultar diferenciada, matizada y consiente, he ahí lo decisivo de matizar, enfatizar y la atención a los detalles, más a la diferencia que a la semejanza. Con textos e interpretaciones del mismo texto, cuidando en lo sumo lo intratextual e intertextual, como las diferencias de sentido o interpretación.

La interpretación analógica lleva implícito los modelos de proporcionalidad y atribución, el dialogo le dota de objetividad en la intersubjetividad y con la distinción le permite ser diferenciada, matizada, rica y compleja. Sin embargo, la distinción al ser dilemático (Pierce) producto de una enumeración insuficiente que se supera con sutileza, permitiendo interpretaciones pertinentes evitando equivocidad y univocidad junto a sus consecuencias. El dilema en la elección de interpretaciones rivales se supera con analogía mediando y enfatizando sus bondades y con sutileza encuentra una interpretación que las sintetice y les dé continuidad. Además de encontrar una postura moderada, intermedia, congruente, consistente y resistente a las dos, y límites a la sutileza para evitar la progresión infinita y extravíos en las interpretaciones: prudencia (*phrónesis*). Y finalmente, la feacidad

⁴³ Wittgenstein.

⁴⁴ Gadamer advierte que no es apropiado definir uno.

las interpretaciones debe radicar en originar otras más adecuadas en la cadena de similitud de modo que la proporcionalidad contribuya a la creación. "La analogía es, así, mediadora entre extremos. Distinguiendo, une" (Beuchot, 2015, p. 62).

El modelo analógico evita la lucha entre hermenéutica y pragmática con tendencia objetiva (derivada del positivismo lógico). La hermenéutica heredera del romanticismo cuya característica es el predominio a la subjetividad, niega (con su trasfondo científicista) la posibilidad de alcanzar mediante la subjetividad la intelección del hablante en forma pura. Asimismo priorizaba el mundo de vida abierta por el texto y accedida por el sentimiento, atribuía la explicación a las ciencias naturales y la comprensión a las ciencias del espíritu (Dilthey). Dualidad cuestionada y sin fusionar (complementar) por Gadamer y Ricoeur con el modelo hermenéutico del conocimiento; Ricoeur insiste en la necesidad de mantener siempre un resquicio de diferenciación entre ambas (comprensión/explicación).

El legado de Aristóteles es que el conocimiento (y la interpretación) se presenta en el re juego de la intelección, el razonamiento y el sentimiento; es decir, conjunta la intuición y la argumentación. El raciocinio explicativo también es aplicativo lo que conduce a la comprensión, fusionando así explicación y comprensión. El estructuralismo enseña que hay una causalidad estructural (Ricoeur), por ser la explicación causal, por tanto es explicativo; pero es intuitiva y comprensiva lo que la acerca a la comprensión y la explicación. Asimismo hay una intencionalidad captable intuitivamente y a la vez de explicación, aproximándose de nuevo comprensión y explicación. En consecuencia, el trabajo de la razón está al servicio de la intelección, permitiendo al intelecto ocupar un puesto estructural de rango más elevado que el discurso; está en función o servicio de la comprensión o intelección. En la hermenéutica se fusiona comprensión y explicación, en el límite, sin mezcla, conservando su especificidad, pues aun ahí predomina la intelección sobre la razón (ciencia o discurso). La intelección es conocimiento de lo simple y la ciencia conocimiento de lo complejo, que es preparado para ser visto como simple a la luz superior o abstracción más elevada: la intelección que siempre es el culmen.

1.2 Fundamentos teóricos epistémicos y metodológicos de la Historia

Este apartado empieza con los aportes de Dilthey a la fundamentación de la historia y que además se complementa como ya se había mencionado con el apartado dedicado su hermenéutica. Estas contribuciones se han puesto aquí por compaginar con las otras partes de este apartado que son disciplinas cuya medula implica la historia. La hermenéutica está relacionada y conectada con la historia en el sentido que le es imprescindible para la contextualización. Sin embargo, las disciplinas aquí abordadas como la historia de la cultura y la historia de la filosofía tienen como aspecto medular la historia o están más próximas a ella.

En cuanto a la fundamentación teórica de la historia de la filosofía y la historia cultural obedece al carácter de las fuentes de la investigación dado que se circunscriben a estas categorías. Por un lado tenemos a la historia de la filosofía y la historia cultural de México en el siglo XX de la mano de los investigadores en cargados de plasmarlo. Pero todo esto no deja de estar conectado con la hermenéutica y en consecuencia con el apartado anterior. Todo con la finalidad de contextualizar el concepto de cultura y el de filosofía.

Las partes que integran este apartado son: *Las categorías de la razón histórica* en el que se recuperan los aportes de Dilthey, plasmados en su ensayo *Los esbozos para una crítica de la razón histórica*⁴⁵; *Historia de la filosofía con orientación analógica* es la recuperación sintética de la propuesta teórica hecha por R. Trejo Villalobos en su ensayo *La hermenéutica analógica como historia de la filosofía*⁴⁶; y para terminar, *Nociones teóricas de la historia cultural* versa sobre los aportes teóricos y notas sobre la historia cultural desde la perspectiva de P. Burke. Nociones plasmadas en su obra *¿Qué es la historia cultural?* (2016) del que únicamente se exponen las ideas relevantes contenidas en la *Introducción*⁴⁷ y los primeros dos ensayos: *La gran tradición*⁴⁸ y *Problemas de la historia cultural*⁴⁹.

⁴⁵ Dilthey, Wilhelm (2000). Los esbozos para una crítica de la razón histórica en *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.

⁴⁶ Trejo Villalobos, Raúl (2017). "La hermenéutica analógica como historia de la filosofía". En Conde Gaxiola, N. (Coord.). *Aspectos de la hermenéutica analógica* (pp. 59-83). D.F. México: Torres y asociados.

⁴⁷ Burke, Peter (2016). Introducción en *¿Qué es la historia de la cultura?* Barcelona: Paidós.

⁴⁸ Burke, Peter (2016). La gran tradición en *¿Qué es la historia de la cultura?* Barcelona: Paidós.

⁴⁹ Burke, Peter (2016). Problemas de la historia cultural en *¿Qué es la historia de la cultura?* Barcelona: Paidós.

1.2.1 Las categorías de la razón histórica

Kant no presentó una crítica de la razón histórica y Dilthey se propuso hacer una cuyas categorías fueran propias del mundo espiritual y no tomadas prestadas de las ciencias de la naturaleza. Aunque la noción de que hay una distinción tajante entre el mundo natural y el mundo humano o espiritual no es nueva. Es a partir de Dilthey que se hace un esfuerzo por dotar al conocimiento propio del mundo espiritual de un fundamento válido de manera universal o de carácter científico en términos kantianos.

¿Cuál es la importancia entonces de los aportes de Dilthey para esta investigación en curso? La importancia radica en que sus fuentes son como él lo llama, parte del espíritu objetivo o la cultura. Aunque Dilthey señala que dicho espíritu objetivo permea al hombre en su formación, también advierte que este es solo conocido a cabalidad mediante sus obras. Obras como la biografía o la autobiografía permiten el conocimiento objetivo de las manifestaciones del espíritu. Si queremos ser más radicales podemos apelar a la noción de Gaos de que toda obra es una autoconfesión del que la elabora, sin embargo, esto lo dejaremos para más adelante. Y precisamente son las obras las que desde la perspectiva de Dilthey permiten un comprender que posibilita una interpretación con validez.

Este subapartado consta de las siguientes partes: *Vivencia y autobiografía* y *Comprensión e interpretación*. La primera suministra las categorías de la razón histórica y la segunda los elementos de la comprensión con una mayor aproximación entre la hermenéutica y la historia.

1.2.1.1 Vivencia y autobiografía

Para Dilthey la tarea de una crítica de la razón histórica es tratar de encontrar cómo la forma en que la estructura del *mundo espiritual* permita un saber objetivo de sí mismo. Labor sólo realizable identificando los logros individuales que operando en conjunto permiten la *conexión* del *mundo espiritual*, su participación en la estructuración de su curso histórico y su sistema. Además este trabajo debe la mostrar las dificultades que presenta la dependencia recíproca entre verdades.

La búsqueda de un *saber objetivo* que parta del *mundo espiritual* involucra de forma directa el problema del conocimiento. Dado que Kant no ofreció una epistemología de la historia. Dilthey se propone realizar esta epistemología en el marco de las categorías kantianas. La categoría central de Dilthey es el *comprender* que consiste en el encuentro del yo y la totalidad del mundo espiritual, permitiendo la cooperación conjunta de los descubrimientos de las ciencias del espíritu. En consecuencia el saber y objeto son uno mismo, manteniéndose constante en todos los niveles de objetivación. Proceso que permite reconocer la objetividad del *mundo espiritual* que se crea en el sujeto. La cuestión es, en qué medida esto puede contribuir a solucionar el problema del conocimiento en general. Kant enfrentó el problema partiendo de los fundamentos de la lógica formal y las matemáticas, considerando que las condiciones del conocimiento estaban en las leyes y formas del pensamiento, con primacía en el juicio que aportaba las categorías.

Dilthey deriva categorías del mundo histórico de la *vivencia*. Él entiende a las categorías como los conceptos que designan los modos de captación de los objetos contenidos en los predicados y comprenden las reglas de referencia. Algunas categorías se originan en la captación *del mundo espiritual*, y su *entorno de validez* es aplicable a toda parte donde haya *vida espiritual*. A estas corresponde una conexión dinámica como *fuerza*, *valor*, etc. Los predicados universales adquieren así el carácter de categorías del mundo espiritual.

La *temporalidad* es una de las categorías fundamentales contenidas en la vida⁵⁰. La *temporalidad* no se agota en la ciencia natural matemática y las relaciones abstractas que fundamentan la doctrina kantiana de la fenomenalidad del tiempo; es además, un constante devenir pasado, presente y futuro. El presente está contra puesto al recuerdo y al futuro porque sus representaciones sólo están ahí para el que vive el presente; existe siempre y sólo está lo que brota en él. Nuestra realidad plena la vivimos en el presente. Las partes del tiempo se distinguen de forma cualitativa y cuantitativa. La fuerza del recuerdo hacia el pasado es según su valor para la conciencia y hacia el futuro según el estado de ánimo. Ante el pasado el comportamiento es pasivo por su carácter inalterable, y mientras que el futuro se asume con más actividad, libertad. Del presente junto a la categoría de *realidad*

⁵⁰ Aquí se está entendiendo como mundo de vida o mundo espiritual.

efectiva, brota la *posibilidad* que es una vivencia del tiempo irreductible a la idealidad. La identidad carece de sentido para las ciencias del espíritu.

La imposibilidad de conocer el tiempo, tiene como consecuencia que el presente no es lo que vivimos, sino el presente vuelto pasado que se presenta con fuerza en este. Lo recordado adquiere presencia que es englobado en el presente, su unidad de presencia y su significado unitario lo hacen la unidad mínima que se denomina *vivencia*. La noción de vivencia también es aplicable a unidades más abarcantes de partes de la vida que están vinculados por un significado común para el curso de la vida. Esto último ocurre aun sí hay interrupción por algún proceso.

La vida transcurre en el tiempo, su esencia no puede ser captada, y lo único que permanece fijo es la relación estructural en su forma. La presencia del pasado siempre está sustituyendo la vivencia inmediata. El tiempo no es observable, dado que al observarse queda fijado por la atención y es destruido. El fluir mismo del tiempo no es vivible, se vive sólo la consistencia de lo experimentado. Se viven la transformación de cualidades individuales en otras, y aquello que experimenta permanencia y transformación. Las vivencias individuales de las que consta el curso de vida están en mutua conexión interna por la estructura con otras partes; todo lo espiritual tiene *conexión*. Por tanto está es una categoría propia de la vida que es captada a consecuencia de la *unidad de la conciencia*. Esta *conexión* es a consecuencia de que la vida misma es una *conexión estructural*. Es una categoría abarcante, un modo de proposición que abarca el todo y las partes de toda realidad efectiva.

Para Dilthey es sobre el suelo de lo mundo físico que aparece la vida espiritual. Y es la *vivencia* la que permite salir del mundo de los fenómenos físicos y entrar al reino de la realidad efectiva espiritual. Realidad que es el objeto último de las ciencias del espíritu, y su reflexión y valor gnoseológico es independiente del estudio de sus condiciones físicas. Su saber emerge del espíritu objetivo.

Conforme aumenta el carácter de ser consciente, va apareciendo la intelectualidad de la vivencia, este encierra en sí rendimientos elementales del pensamiento. La conciencia de lo diferente se da a partir de la transformación de un estado de cosas internos. Esta posibilidad de asignar predicados universales a las vivencias, es lo que da el punto de arranque a las categorías de las ciencias del espíritu.

Más allá de la temporalidad de la vida, está la comprensión que se lleva a cabo por categorías propias ajenas al conocimiento natural; este precisa del concepto de *finalidad* que esta categoría recupera de la vida humana.

Las categorías formales son expresiones abstractas para modos lógicos de relación que son inherentes al pensar primario y condiciones formales para el comprender y el conocer; y que además constatan, pero no construyen *a priori*. Sin embargo, las categorías reales entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza difieren, y por tanto ninguna categoría de esta última puede reclamar validez en las ciencias del espíritu.

Las *biografías* ilustran en qué sentido las partes de la vida de la humanidad se enlazan en un todo y cuáles son las categorías con las que se da la comprensión de ese todo. Dichas categorías son: *significado*, *valor*, *sentido* y *fin*. Todas estas categorías guardan relación entre sí y se configuran a partir de la infinita posibilidad de la realización de los valores vitales, permitiendo comprender las vidas. Se destaca que el sentido de la vida se encuentra en la configuración y desarrollo del curso de vida. En definitiva cada vida tiene su propio sentido que se encuentra en una conexión de significado en el que cada presente recordable tiene su propio valor y una relación hacia un sentido del todo.

Dilthey afirma que la *autobiografía* es la mejor forma en la que la vida se hace comprensible. La comprensión avanza hacia lo producido por un curso vital al hacerse exterior o sensible en la *autobiografía*. En ella se resuelven la captación y representación de la conexión histórica, por ser una selección de aquello que es digno de ser presentado del curso vital; lo digno de presentación mantiene una conexión, es una comprensión antes que simple copia del curso de la vida.

La *autobiografía* es autorreflexión del hombre acerca de su curso vital, renovándose en cada individuo. En ella se encuentran las raíces de todo captar histórico, al ser potencia y extensión de la propia vida y la energía de la meditación sobre esta; le otorga una segunda vida a la tenue sombra del pasado.

Lo que para Dilthey permite la conexión que enlaza las partes individuales del curso vital para lograr la comprensión son las categorías universales como *valor*, *finalidad* y *significado*; existen, conceptos más abarcantes como *configuración* y *desarrollo de la vida* condicionadas todas por el punto de vista desde el que se capte el curso vital.

La categoría de *significado* conecta la vida transcurrida en el recuerdo. Mientras que en el presente según se enfrenta al futuro emerge la categoría de *finalidad*; la vida se interpreta como la realización de una *finalidad* suprema a la cual se subordinan todos los fines individuales. Dilthey advierte que no hay conmensurabilidad entre estas categorías dado que todas permiten el comprender. Sin embargo, respecto a la comprensión del curso de vida, si existe una diferencia y es que los valores sólo se realizan en el presente. Aparecen yuxtapuestos y separados, permitiendo sólo la comparación entre sí. Incluso la categoría de *finalidad* está vedada de poder establecer la conexión de la vida, por su carácter de *posibilidad*. Sólo la categoría de *significado* supera esta diferencia o la subordinación de las partes de la vida. La historia al ser recuerdo pertenece a la categoría del *significado* que es la más propia del pensar histórico.

La categoría de la *fuerza* surge en conexión con las categorías del *hacer* y el *padecer*, que fundamentan el principio de causalidad; sin embargo, en las ciencias del espíritu es aplicable a lo *vivable*. Esta categoría surge al encarar el futuro, adquiriendo manifestaciones como la elección de la realización de algo entre muchas posibilidades.

El concepto de *conexión* es decisivo en las ciencias del espíritu. En el intento de la historia por comprender y expresar transformaciones emplea conceptos con carácter dinámico. Lo que se fija en el objeto es lo que da validez independiente del tiempo, por ser parte de su forma lógica. Los conceptos de las ciencias del espíritu deben expresar la libertad de la vida y de la historia. Como expresan Hobbs "movimiento constante", Leibniz y Wolf, conciencia del progreso.

Estas categorías se restringen al ámbito de las ciencias del espíritu al proceder del vivir mismo. Son la expresión de las formas estructurales de la vida misma expresadas en ella por sus operaciones formales y se fundan en la unidad de la conciencia. El sujeto de estas categorías es el curso de vida que acontece en un cuerpo distinto de las relaciones de intención e inhibición de éstas y del mundo sensible. Estas predicaciones acerca de la conexión vital con carácter universal tienen su trasfondo en el espíritu objetivo y como su continuo correlato la captación de otras personas.

En conclusión captación e interpretación más perfecta de la vida es la *autobiografía*. Esto se debe a que es el propio sí mismo el que capta su curso: sustratos humanos y su

implicación en las tramas históricas. Esta reflexión de sí es orientación y fundamento para producir un cuadro histórico que es a su vez su límite.

1.2.1.2 Comprensión e interpretación

La comprensión y la interpretación son para Dilthey el método de las ciencias del espíritu. Unifican las funciones y abren un mundo. La comprensión de manifestaciones de vida y personas ajenas se da en la constante interacción del vivir y la autocomprensión. Hay que advertir que no se trata de construcciones lógicas y análisis psicológicos, sino de análisis con orientación epistemológica. Se trata de fundamentar el saber histórico en la comprensión de otros.

Dilthey entiende por manifestaciones de vida las expresiones que mientan o significan algo y aquellas que sin esa intención son de carácter espiritual y lo hacen comprensible. Estas manifestaciones de vida generan variación en los modos y logros del comprender. Se dividen en tres clases: la primera la constituyen conceptos, juicios, confirmaciones mayores del pensamiento, estas están desligadas de la vivencia donde aparecen y están adecuadas a la norma lógica. Son además comunes a todos los individuos en todo tiempo y persona. La conexión es más perfecta, al estar dirigido al mero contenido del pensamiento; sin embargo, ajena al trasfondo y la plenitud de la vida anímica para el que lo capta. La vida de la que ha brotado no tiene lugar, y esto es propio de su carácter, el no contener exigencia alguna de retraerse a la conexión anímica.

Una segunda clase de manifestaciones son las acciones. Las acciones carecen de la intención de comunicar, pero esa intención está implícita y relacionada con su finalidad que es lo que la relaciona con lo espiritual. Dilthey separa la acción como tal de la situación de la vida anímica que la produce por ser la expresión de esta la conexión vital misma que es fundamento de la situación; y, sin embargo, expresa sólo una parte del ser, porque aniquila sus posibilidades al desatarse de motivos ocultos de la conexión vital. La acción sólo permite determinar aspectos del interior del que surge al discutir cómo enlaza circunstancias, fines medios y conexión vital.

Una tercera clase de manifestaciones se encuentra en la expresión de la vivencia. Esta tiene una particular relación con la vida de la que brota y la comprensión que produce

al poder contener más conexión anímica que la introspección; extraída de oscuras profundidades por la conciencia. Dilthey advierte que pesé a eso sólo con reservas puede servir de fundamento a la comprensión al caer bajo los juicios de falsedad o veracidad, y no de verdad y error; esto debido al disimulo, mentira o engaño que rompen la relación entre expresión y lo espiritual expresado. Y, sin embargo, existe una diferencia que es la base para el máximo significado que alcanza para las ciencias del espíritu. Al ser lo que brota de la vida cotidiana inherente a sus intereses, y su interpretación está determinado por el momento. Los intereses prácticos pueden volver engañoso toda expresión y variar la interpretación por el cambio de posturas. Y no es sino al desprenderse las grandes obras de su creador que acaba el engaño, al no poder simular e incluso decir algo de su autor. Esto permite la comprensión técnica al quedar fijada, visible y permanente. Permitiendo un espacio en los confines entre el saber y la acción en el que la vida se revela en una profundidad vedado a la observación, la reflexión y la teoría.

La comprensión tiene su crecimiento en la vida práctica por la necesidad del mutuo entendimiento surgiendo así sus formas elementales. Por forma elemental se está entendiendo la interpretación de manifestaciones aisladas de la vida, que se representa desde el punto de vista como razonamiento por analogía. Razonamiento mediado por la relación entre manifestaciones de la vida y su expresión. Dilthey hace analogía entre estas formas elementales como los gestos, los actos elementales que componen acciones con las letras que forman palabras y estas frases, expresión de la proposición. La comprensión elemental se retrae a la conexión vital en su conjunto, constitución del sujeto permanente de las manifestaciones vitales.

Este proceso del *comprender elemental* está basado en la relación fundamental entre la expresión y lo que expresa; es un razonamiento que no va del efecto a la causa. Ni debe considerarse un procedimiento del efecto a algún fragmento de la conexión vital que lo posibilite; Dilthey advierte de no inmiscuir esta relación aunque este contenido en el estado de cosas.

Hay por tanto relación entre manifestaciones vitales y lo espiritual dominante en el comprender; y, sin embargo, las manifestaciones dadas en los sentidos no se hunden en lo espiritual. La no contraposición entre gesto y susto, sino más bien unidad se debe a la relación fundamental de la expresión con lo espiritual.

Dilthey entiende por *espíritu objetivo* las múltiples formas de la objetivación sensible de la comunidad que hay entre los individuos. Este es pasado presente de forma permanente y duradera; alimento del sí mismo desde la infancia. Además de medio en el que se da la comprensión de otras personas y sus manifestaciones de vida por contener en sí algo común al yo y al tú; importante consecuencia para el proceso del comprender. Esto es facilitado por el orden articulado que contiene en sí el espíritu objetivo. Este orden común que existe entre la manifestación de la vida y lo espiritual es lo que explica su presencia en la captación de las diferentes manifestaciones de la vida; y, que sin un proceso deductivo consciente que tenga como base la relación entre expresión y lo expresado estos se funden formando una unidad en la comprensión.

La construcción lógica de la comprensión elemental, se deduce en el carácter común dada en la conexión de la expresión y lo expresado en un caso individual; manifestación que es expresión de algo espiritual deducido por analogía mediante una serie infinita de casos en la comunidad, permitiendo una alta probabilidad de enunciar el predicado del sujeto.

La diferencia entre formas elementales y superiores de la comprensión es lo que justifica la separación de interpretación pragmática e histórica; esta se atribuye a una relación propia de la comprensión en sus formas elementales y compuestas.

El tránsito a las *formas superiores del comprender* está implícito en las elementales. La frecuencia de la incertidumbre entre una manifestación dada de la vida y el que comprende es en medida de la distancia entre estas. Las incertidumbres surgidas por la distancia entre una manifestación dada de la vida y el que comprende deben eliminarse.

Un primer tránsito a las formas superiores surge al partir el comprender de la conexión normal de la manifestación de la vida y de lo espiritual que se expresa en ella. Las dificultades o contradicciones con lo conocido inducen al examen como la actitud hermética o el trato en la vida práctica. De la relación entre expresión y expresado se pasa a la relación entre la multiplicidad de las manifestaciones vitales de otra persona y la conexión interna que se halla en su fondo; por un razonamiento inductivo se va de las diversas manifestaciones de la vida al conjunto de la conexión vital. Se da por supuesto el saber acerca de la vida anímica y de las relaciones entre/con el medio y las circunstancias.

Sin embargo, el argumento deductivo construido sobre el conocimiento inductivo de una conexión psíquica sólo infiere posibilidad o expectativa; está imposibilitada de certeza.

Dilthey advierte que no todas las *formas superiores del comprender* descansan sobre la relación fundamental de lo efectuado hacia lo que efectúa; una parte de estas se basa en la relación de expresión y expresado. La comprensión de las creaciones espirituales se endereza sólo en las conexiones que las partes singulares de una obra constituyen un todo; y, su máxima aportación al saber del mundo espiritual se presenta cuando se hace valer su forma en toda su autonomía. Es en la aceptación consciente del espectador de lo captado como un fragmento de la realidad ha surgido artísticamente y con un plan, comprende la relación de las manifestaciones vitales expresadas; se pasa entonces, a un comprender en el que domina la relación entre una creación y el creador.

Las *formas de la comprensión superior* tienen en común que partiendo de manifestaciones dadas mediante razonamiento inductivo permiten comprender la conexión de un todo. Relación fundamental desde lo exterior a lo interior o de la expresión y lo expresado, o bien de lo efectuado hacia lo que lo efectuó. Este procedimiento se basa en el comprender elemental, pero se distingue al tener otro rasgo más que hace visible la naturaleza del comprender superior.

El *objeto del comprender* es siempre lo *individual* que es en el mundo espiritual un valor por sí mismo; para Dilthey, el único valor por sí mismo. Un quehacer que es un caso de lo universal humano y un todo individual; la persona que por estímulo propio intenta comprender. A este se abre la comprensión de los individuos abarcando a los seres humanos y sus creaciones. Este es el logro más propio del comprender para las ciencias del espíritu. "El espíritu objetivo y la fuerza del individuo determinan conjuntamente el mundo espiritual. Sobre la comprensión de ambos se basa la historia" (Dilthey, 2000, p. 179).

Es en virtud de lo común y la afinidad recíproca que podemos comprender a los otros; este proceso presupone la conexión de lo universal humano con la individuación, explayándose hacia la multiplicidad de las exigencias espirituales, viviendo de manera interior la marcha hacia la individuación. En semejanza al orden articulado por tipos implícito en el espíritu objetivo, la humanidad contiene, de alguna forma, un sistema ordenado; este conduce de la regularidad y estructura de la humanidad universal hasta los tipos mediante los cuales el comprender capta a los individuos. Sin embargo, el principio de

la individuación reside en la acentuación de los momentos singulares, aun en desconocimiento de su expresión psicológica. Al poner la transformación de la vida psíquica y de su situación por las circunstancias en tanto que principio externo de la individuación, y en tanto que principio interno, la variación por medio de las diversas acentuaciones de los momentos de la estructura permiten comprender a los seres humanos y sus obras: la vida. El comprender sólo trata la presentación esquemática y simbólica, en ella las pretensiones por medio de formas lógicas quedan vedadas.

La postura del comprender superior frente a su objeto está determinada por su tarea de encontrar una *conexión de vida* en lo dado. Posibilidad que la conexión de la propia vivencia le permite por su constante experiencia está siempre presente y dispuesta con todas las posibilidades que le son inherentes. La constitución que se da en la comprensión Dilthey lo llama *transponer-se*, sea en un humano o una obra. Haciéndose validar la relación de que la vivencia contiene más de lo que reside en la conciencia del poeta o del artista, y, por ello, evocan también más. La conexión anímica se vive como propia al transferir del propio sí-mismo a un complejo dado de manifestaciones vitales.

Es en base al *transponer* (reproducir o revivir) que se da el modo supremo en que la totalidad de la vida psíquica es efectiva en el comprender. El *comprender* es operación inversa al curso de la efectuación, el convivir perfecto que le está ligado permite su marcha en la línea del acontecer mismo, con el curso de la vida; ampliando el proceso del colocarse dentro o transposición. *Revivir* es crear en la línea del acontecer marchando con la historia de la época, sucesos lejanos o lo ocurrido en el alma de alguien cercano; la culminación es alcanzada cuando el acontecimiento es fijado en una obra permanente para nosotros.

El triunfo del *revivir* es que, en él, los fragmentos de un curso se complementan de tal modo que creemos tener ante nosotros una continuidad. Dilthey se desentiende de una explicación psicológica del *revivir*, y su relación con la simpatía y la endopatía aunque estas refuercen su energía. Le interesa sólo el rendimiento del proceso que descansa en dos momentos. Todo hacerse presente del modo más vivo medio y una situación externa estimula en nosotros el revivir. La fantasía puede fortalecer o disminuir el énfasis de los modos de comportamiento, fuerzas, sentimientos, aspiraciones, orientaciones de ideas contenidos en nuestra propia conexión vital.

El *revivir* permite una significativa adquisición de entidades espirituales, gracias al historiador y al poeta. El curso de vida, la configuración de su esencia determina la continuación del desarrollo de cada ser humano, sin embargo, el comprender le abre un ancho campo de posibilidades que no están presentes en la determinación de su vida efectiva. Pese a la determinación del interior se puede vivir en la imaginación muchas otras existencias, y ante la limitación de las circunstancias, se abren bellezas extrañas del mundo en regiones de la vida que jamás pueden alcanzar. La comprensión del arte y de lo histórico permite al hombre atado y determinado por la realidad de la vida transponerse en libertad. Efecto de la historia, que no han sido capaces de ver quienes recientemente tratarán de minimizarla se amplía y profundiza en los siguientes niveles de la conciencia histórica.

Reproducir y *revivir* lo extraño y lo pasado muestran que la base del *comprender* es la particular genialidad personal. Tarea importante y duradera que es el fundamento de la ciencia histórica, que convertida en técnica evoluciona con el desarrollo de esta ciencia. Además está vinculada a las manifestaciones fijadas de modo permanente a las cuales la comprensión puede volver de forma constante. A este comprender técnico se le llama interpretación. El lenguaje se da la expresión completa, exhaustiva y la posibilidad de una captación objetiva de la vida espiritual. El comprender técnico culmina en la interpretación de los vestigios de la vida humana contenidos en la escritura. Técnica que además es la base de la filología. Y la ciencia de esta técnica es la hermenéutica.

La interpretación de los restos que llegan hasta nosotros lleva ligada, interna y necesariamente su propia crítica que al aparecer dificultades orientan a su depuración. Historia, interpretación y crítica cada vez han desarrollado nuevos recursos para resolver su tarea. Y su transmisión se da por contacto personal con los más virtuosos y la tradición de sus logros. Sin embargo, si la hermenéutica la ha plasmado en reglas, es obedeciendo a condiciones históricas y a la regulación artística al ser concebida como un hacer que puede ocurrir según reglas. A esto se suma el periodo del nacimiento de la conciencia histórica alemana, que substituyó a la regulación hermenéutica, por una doctrina ideal (Schlegel, Schleiermacher y Boeckh) fundamentando este nuevo comprender, sobre una intuición de la creación espiritual, al modo de Fichte, y acorde al pensamiento de Schlegel al bosquejar su ciencia de la crítica. Intuición de la creación basada en la frase de Schleiermacher que

implica la comprensión del autor mejor que el mismo. Paradoja que para Dilthey, es susceptible de ser fundamentada psicológicamente.

La hermenéutica está entrando en una conexión que asigna a las ciencias del espíritu una tarea nueva y significativa. Siempre ha defendido la seguridad del comprender frente al escepticismo histórico y a la arbitrariedad del subjetivismo. Su tarea (en los días de Dilthey) es buscar una relación con la tarea universal y epistemológica, de presentar la posibilidad de un saber de la conexión del mundo histórico y encontrar los medios de su realización. Aclarado el significado fundamental de la comprensión, ahora al ascender desde las formas lógicas de la comprensión, hay que determinar el grado de universalidad que se puede alcanzar en ella.

Es a partir del carácter de la vivencia, acceso interior a la realidad efectiva, que se constata el valor de la efectividad de las proposiciones de las ciencias del espíritu. Elevada la vivencia al carácter consciente contenida en las realizaciones elementales del pensamiento, advierten sólo relaciones contenidas en la vivencia; y, el pensar discursivo lo representa. La comprensión en un primer momento se basa en la relación de la expresión hacia lo expresado en ella. Relación contenida en cada vivencia caracterizada como una comprensión; y, vivida en su carácter propio. El estrecho ámbito de la vivencia se sobrepasa al interpretar las manifestaciones de la vida, que resulta ser el rendimiento central del comprender para la estructuración de las ciencias del espíritu; comprensión, que sin embargo, no es un mero trabajo mental, porque la transposición, reproducción y la revivencia apuntan a la totalidad de la vida anímica que es efectiva en este proceso. Hay una conexión con la vivencia misma, que es un acceso interior a toda la realidad psíquica efectiva en una situación dada. Semejante la vida misma, en cada comprensión hay algo de irracional, vedada a la fórmula de realizaciones lógicas. Dilthey agrega una última seguridad con total carácter subjetivo, inherente al revivir, que se niega a la sustitución por ningún examen del valor cognoscitivo de las deducciones en las que puede ser presentado el proceso de comprensión. Tales son los límites impuestos al tratamiento lógico del comprender por la propia naturaleza de éste.

El comprender se aparta de toda analogía con las leyes y formas del conocer por basarse en la relación de las manifestaciones de la vida hacia lo interior alcanzando en ellas su expresión. De su procedimiento, primero se desprende el trabajo previo gramático e

histórico que sirve para orientar en el contexto de lo fijado ante el lector. Mientras que las formas elementales del comprender se expresan algo espiritual en manifestaciones afines de la vida que son comunes en otro caso. Sin embargo, estas en la realidad afectiva son representaciones de algo universal; hay referencia común de lo particular a lo particular. Y esta relación se hace aún más evidente cuando no se deduce un nuevo caso a partir de la relación entre una serie de manifestaciones de la vida individuales afines y lo psíquico, de lo cual son expresión, sino que los hechos individuales más complicados constituyen el objeto de la deducción por analogía. Dilthey advierte que tanto el razonamiento por analogía y el razonamiento inductivo tienen sólo validez relativa en el proceso del comprender; son únicamente justificación para un grado, delimitado de algún modo, de expectativa en el nuevo caso para el que se deduce un grado acerca del cual no es posible dar ninguna regla universal, y que sólo puede estimarse a partir de las circunstancias, que son distintas cada vez.

El proceso del comprender que se ha fundamentado es inductivo. Inducción de la cual no se derivan leyes sino que infiere una estructura o un sistema ordenado a partir de una serie incompleta de casos como parte de un todo. Inducciones comunes a las ciencias de la naturaleza y del espíritu. Todo probar en el proceso de la comprensión reúne las palabras en un sentido y el sentido de los miembros singulares de un todo en su estructura. Y señala, el carácter multívoco de las palabras, la relación sintáctica y el valor de composición de los miembros del todo son determinados-indeterminados.

1.2.2 Historia de la filosofía con orientación analógica

La relación de este apartado con el de la hermenéutica analógica es evidente, sin embargo, se ha puesto en el lugar y orden asignado por concernir más al ámbito histórico. Es decir, que ya implica la aplicación de la teoría de la hermenéutica analógica a la solución de la siguiente cuestión: ¿Es posible fundamentar la historia de la filosofía en la teoría analógica? La respuesta a dicha pregunta es afirmativa como se verá a continuación. Por supuesto no sin antes mostrar otros intentos por fundamentar la historia de la filosofía en otras corrientes teóricas o desde la misma hermenéutica. Los filósofos que hacen estos intentos

por fundamentar la historia de la filosofía, tratan de responder a cuestiones acerca de la importancia de esta disciplina para la filosofía en general.

En términos de esta investigación la historia de la filosofía si es importante para la filosofía en general. No es de extrañarse que en el segundo capítulo se empleen historias de la filosofía para contextualizar tanto los autores de los conceptos de filosofía que se abordan en el tercer capítulo. Y una historia de la filosofía de corte analógica nos ha parecido un tanto más coherente, y no por esto restar importancia a otras propuestas. Coherente por no pretender univocidad, pero si la mayor aproximación a la verdad y al mismo tiempo mantener la diferencia sin inclinarse hacia la equivocidad.

Los apartados de este subapartado son: *Perspectivas Analítica y hermenéutica* que presenta la propuesta de una historia de la filosofía de corte analítico y la propuesta de una historia de la filosofía de corte hermenéutico; y, *Fundamentación analógica de la historia de la filosofía* está centrada en la propuesta de una historia de la filosofía de corte hermenéutico analógico. Este apartado además permite tener una noción más clara de qué es una historia de la filosofía que implica e incluso como debe elaborarse. Esto facilita de alguna manera el manejo del contenido de las historias de la filosofía.

1.2.2.1 Perspectivas Analítica y hermenéutica

Desde Aristóteles se advierte la contradicción interna de la noción "Historia de la filosofía": la historia (pasajera/particular) y la filosofía (eterno/absoluto). De ahí la declaración de su inexistencia o bien invalidez y legitimidad en tanto disciplina o parte de la filosofía; y, constituido como disciplina (ya dos siglos), se ataca su fundamento teórico. Constitución que partió como prácticas y técnicas dispersas, seguido de una unificación técnica, culminando en una ciencia reflexiva con diversos fundamentos teóricos. De manera análoga a la historia de la filosofía, la hermenéutica tiene una extensa tradición con múltiples teorías⁵¹: una de estas es la hermenéutica analógica propuesta por Mauricio Beuchot. La idea de Trejo Villalobos es hacer de la Hermenéutica Analógica el fundamento teórico de la Historia de la Filosofía. Idea cuyo desarrollo se expone enseguida:

⁵¹ “Desde Heidegger y Gadamer hasta Vattimo, Eco y Ricouer, pasando por Foucault, Rorty y otros” (Trejo Villalobos, 2017, p. 61.).

Hay otras posturas aparte de la analógica como la analítica o la pura hermenéutica. En *La filosofía y su historia*, obra de Jorge J.E. Gracia, presenta una teoría general sobre la historiografía filosófica, su tesis es que: la Historia de la Filosofía hay que hacerla forma filosófica. García con el fin de definir la naturaleza de la Historia de la filosofía la segmenta en Historia, Filosofía e Historia de la Filosofía a esta última le atribuye tres significados: serie de ideas filosóficas del pasado; relato de ideas filosóficas del pasado; y disciplina del conocimiento que se puede definir como formulación, explicación y justificación de reglas con las que se producen relaciones de ideas filosóficas del pasado (historiografía filosófica). Historia que debe hacerse con proposiciones descriptivas, interpretativas y valorativas con lo dicho por filósofos del pasado.

Sobre la Filosofía y su Historia, García sostiene que: el estudio de la Historia y la Filosofía son compatibles; y, el estudio de la Historia de la Filosofía es innecesaria para la Filosofía, y aunque si a la inversa. En consecuencia: Filosofía e Historia de la Filosofía son distintos y sólo tienen relación (*necesidad/utilidad*) unilateral; y sin embargo, para García debería darse esta relación porque proporciona un panorama más amplio al filósofo.

Respecto a la justificación y valor de la Historia de la filosofía para García hay dos perspectivas: una negativa, sostiene que mata la creatividad y el descubrimiento, además de ser irrelevante y una pérdida de tiempo; otro afirmativa, que enfatiza el aspecto retórico (inspiración, apoyo y respetabilidad), pragmático (arte de razonamiento, fuente de información, verdad y terapia), teórico (dialéctico, dialógico, y dimensión cultural). García se situó en la dimensión cultural (modificada) de esta última, por parecerle la más efectiva, por librar a la filosofía de provincialismos conceptuales facilitando la comprensión y límites de las ideas propias. A esto agrega dos razones: la localización espacio/temporal y cultural de las proposiciones; y, que la relación cultura/filosofía se da porque esta última depende del lenguaje.

Gracia termina planteando dos cuestiones sobre el tema que viene tratando. Primero trata la interpretación de textos como tarea central del historiador de la filosofía y los tipos de texto, autor, audiencias, asimismo la naturaleza, propósito y factores que implica la interpretación. Segundo, en lista, clasifica, y critica las metodologías (de cómo hacer Historia de la Filosofía) que han existido sin concatenación y visión de conjunto exaltando:

lo histórico, descriptivo, valorativo. Y termina proponiendo su metodología cuyo enfoque es el “marco conceptual⁵²”.

La postura hermenéutica la sostiene Sánchez Meca en su obra *La historia de la filosofía como hermenéutica*. Obra que apertura con tres conceptos propuestos por Émile Bréhier sobre la Historia de la Filosofía, y muestra sus inconsistencias. Conceptos: 1. Historia interna (obras racionales superpuestas); 2. Historia externa (obras filosóficas como hechos culturales); 3. Historia crítica (buscar fuentes y conectar influencias 'sufridas, asumidas o elegidas'). Inconsistencias: el seguimiento de conceptos e influencias supone el riesgo de perder unidad de las obras filosóficas y sistemas⁵³. Para Sánchez Meca hacer de la filosofía y su historia una unidad requiere superar la definición monódica de la verdad, y acceder a un significado intersubjetivo que acoja el diálogo y la transmisión de ideas. Idea que conduce la revisión crítica que realiza de algunas historias de la filosofía y su propuesta.

Para la crítica divide las historias de la filosofía en dos grupos: historia *interna*⁵⁴ o historia filosófica de la filosofía (critica su ahistoricidad e inpluralidad) e historia *externa*⁵⁵ historia histórica de la filosofía (critica que fetichiza el texto y diluye lo filosófico). La propuesta: historia de la filosofía como hermenéutica. Esta integra: la ontología fundamental y la hermenéutica heideggeriana (tiempo y lenguaje en el *Da-sein*), y las nociones de tradición, prejuicio, autoridad, historia efectual Gadamerianas; las críticas epistémicas al positivismo de Wittgenstein, Kuhn y Feyerabend; la relación de la historia con la narración y la ficción, aunado a los análisis sobre el texto que elabora Ricoeur; y concilia polémicas en hermenéutica contemporánea⁵⁶.

Este concepto nuevo de Historia de la Filosofía como disciplina científica y académica se caracteriza según Sánchez Meca por:

- a) Evitar tipologías interpretando las tradiciones filosóficas.
- b) Interpretar los textos filosóficos como mundos de posibilidad para actualizar los problemas filosóficos.
- c) Permitir al historiador de la filosofía interpretar, explicar y comprender.

⁵² Conceptos, problemas, soluciones, argumentos, objeciones y valoraciones.

⁵³ Por tanto, considera Sánchez Meca debe tomarse sólo como parte del método de la historia de la filosofía.

⁵⁴ Aristóteles, Kant, y Hegel.

⁵⁵ Dilthey, Marx, Lovejoy y la de la escuela de los Annales.

⁵⁶ Como la noción de tradición de Gadamer y la crítica de las ideologías de Habermas.

d) El dialogo, la dialéctica (pregunta/respuesta), la autorreflexión y la dinámica (acercamiento/alejamiento) del intérprete respecto a las obras filosóficas.

En consecuencia, al manifestarse la correlación entre tradición e interpretación como relación interna en la obra, es esta la que implica el sentido en el cual el intérprete (historiador de la filosofía pasando por el comprender, explicar e historiar) debe ponerse.

En semejanza a García, finaliza tratando el método. Primero, presenta en orden diacrónico técnicas y métodos empleados en la elaboración de la historia de la filosofía. Segundo, retoma la interpretación, comprensión la praxis historiadora (historización de obras filosóficas). Tercero, aborda el problema de la periodización. Aunado a esto se pueden hacer dos afirmaciones sobre la Historia de la Filosofía: 1.- que es una mediación entre pasado y presente; y, 2. no hay nada de extraño en plantearla como recepción, interpretación y reinterpretación de obras filosóficas poniendo de manifiesto su actuación sobre el horizonte de pensamiento de una época, afectando y contribuyendo a su formación.

1.2.2.2 Fundamentación analógica de la historia de la filosofía

Respecto al sentido y posibilidad de la historia de la filosofía desde la hermenéutica analógica. Trejo Villalobos concluye que García y Sánchez Meca pese a diferir en sus puntos de partida, coinciden en que la Filosofía y la Historia de la Filosofía forman parte de la misma actividad; asimismo que una parte importante de esta actividad es la interpretación de textos; y, que el sentido de la Historia de la Filosofía es la comunicación y el dialogo. Sin embargo, ambas posturas son estrechas o extensas en los términos sobre la historia y la interpretación. Y con el fin de aportar a la Historia de la filosofía se exponen algunas ideas de la Historia y la Hermenéutica Analógica.

Primero, como apertura Mauricio Beuchot si ha estado pendiente de la Historia de la Filosofía cuestionándose por su importancia para hacer Filosofía y el método adecuado para su realización⁵⁷. Él la considera importante y propone la hermenéutica y la teoría de la argumentación como método, sostén y dialogo en el interior de la Historia de la Filosofía. En otras obras⁵⁸ aborda y amplía nociones sobre la filosofía de la historiografía, la

⁵⁷ En el artículo titulado *Filosofía e historia de la filosofía* (1988).

⁵⁸ *Historia de la filosofía en el México Colonial* (1996) Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación (2009).

Hermenéutica para el estudio de la Historia de la Filosofía y como instrumento de análisis. Al emplear las herramientas hermenéuticas⁵⁹ para: la crítica epistemológica y metodológica, la distancia⁶⁰, superación de la distancia entre explicar y comprender, la apertura entre sentido y referencia, y la crítica de las ideologías. Además de la labor de la hermenéutica y la filología: edición, traducción, notas, introducción y comentario a textos.

Segundo, se exponen tres nociones del acto interpretativo: a) Los elementos del acto interpretativo; b) Sujeto histórico (lector/interprete); c) El pensamiento analógico.

a) Los elementos del acto interpretativo. Este acto tiene tres elementos: autor, texto y lector, y según lo que se favorezca será la interpretación: autor (objetiva), lector (subjetiva); pero una interpretación analógica recupera la intencionalidad del autor y del lector fusionándolas en el texto cuya verdad comprende el significado fijado por el autor y el significado que aporta el lector. b) Sujeto histórico (lector/interprete). Para Beuchot, la hermenéutica analógica ayuda a replantear la noción de sujeto (subjetividad), y propone un sujeto analógico, cuya onticidad y sustancialidad está en el seno del devenir histórico; asimismo es narrativo, ético, político, ontológico y epistemológico, y puede asumir su responsabilidad en la historia mediante la conciencia y la acción. A esto agrega Beuchot que la memoria es asunto hermenéutico y por tanto es conocimiento del pasado y resignificación de lo insignificante. c) El pensamiento analógico. Es un modo de ser, conocer y vivir que busca la medida, moderación y proporción sin caer en la trivialidad y la tibieza.

Tercero, dos notas sobre: lo más filosófico de la operación historiográfica y lo más histórico-filológico de la filosofía hermenéutica. Primero, Beuchot menciona (apoyado en Gaos) que dicha operación investigativa consiste en recopilar, criticar, comprender, explicar, reconstruir y expresar el contenido de los documentos y hechos memorables reelaborándolas en relatos históricos; la comprensión (hermenéutica) y la explicación (etiología) de la historia son lo propiamente filosófico de la historiografía y que la hermenéutica fusiona en algo unitario como aspectos complementarios. Segundo, lo que complementa y unifica la Historia de la Filosofía es el aspecto teórico y práctico de la hermenéutica que son dos grados dentro de la misma disciplina. Noción a la que Beuchot

⁵⁹ Se aproxima a Ricouer.

⁶⁰ Entre emisor y receptor.

llega, tras la crítica que Ortiz-Osés realizó a Emilio Betti quien distingue tres tipos de hermenéutica (*recognitiva, traductiva y normativa*) y este las unifica o reduce a la *traductiva*.

Para dar rumbo hacia una historia de la filosofía Analógica Trejo Villalobos apertura mencionando que para Carlos Pereda la relación entre Historia de la Filosofía y la Filosofía no se debe presuponer. Pero su objeción, implica que considera la Historia de la Filosofía⁶¹ y la Filosofía como disciplinas distintas. Desde la postura hermenéutica hay otro supuesto: la Historia de la Filosofía y la Filosofía como aspectos de la disciplina filosófica. La hermenéutica analógica permite hablar de una Historia de la Filosofía unívoca (separación en dos disciplinas) y otra equivocada (dos aspectos de una sola). Sin embargo, una Historia de la Filosofía Analógica resuelve estas disyuntivas aunque se acerque más a la postura equivocista. Esta postura concibe a la Historia de la Filosofía y a la Filosofía como aspectos de una misma disciplina y establece límites entre la historia internalista y externalista; además de establecer una serie de relaciones entre los actantes del proceso hermenéutico.

1.2.3 Nociones teóricas de la historia cultural

Precisar qué es la historia cultural es difícil dado que existe una variedad de definiciones para la disciplina que lleva más de dos siglos practicándose. El interés en esta disciplina como sucede con la historia de la filosofía es que sus presupuestos teóricos ayudan al investigador a comprender mejor la historia de la cultura. Permitiendo discernir que las historias de la cultura constituida en textos por algún autor siguen ciertos lineamientos y reglas que les precede una teoría. Pesé que se advierte poco historia de la cultura e historia de la filosofía pueden ser muy útiles al investigador de los Estudios Culturales, siempre y cuando abierta algo básico: que ninguna idea o movimiento social o tendencia cultural son ahistórico.

Este subapartado se divide en las siguientes partes: *Redescubrimiento de la historia cultural*; *La tradición de la historia cultural*; y, *Cuestiones a las que se enfrenta la historia cultural*. Este apartado es en buena medida teórico e histórico, cumple la finalidad de

⁶¹ Aunque innecesaria a la Filosofía según Gracia y en principio Beuchot, es útil.

responder a la cuestión qué es la historia cultural de una forma muy sintética. Todo con la finalidad de tener una mejor comprensión de las historias de la cultura propios del contexto de esta investigación. Y forma parte del entramado global del capítulo porque las nociones sobre esta disciplina permiten una mejor contextualización que mientras más precisa sea mejor será la interpretación. De ahí que Hermenéutica, Historia, Historia de la filosofía e historia de la cultura al menos a lo que esta investigación concierne no pueden verse como disciplinas distanciadas. Todas cumplen una función como veremos en el apartado final de este capítulo.

1.2.3.1 Redescubrimiento de la historia cultural

La *historia cultural* tras quedar en el olvido, se redescubre en la década de los 70's y desde entonces es reconocida en mundo académico. P. Burke menciona su propósito es explicar este redescubrimiento y la labor de los historiadores culturales, atendiendo variantes, debates y conflictos, además de preocupaciones y tradiciones compartidas. Asimismo tratar de conjugar dos enfoques opuestos en esta disciplina: uno *interno* (resolver problemas propios) y un enfoque *externo* (historiador en época). Trata primero, el resurgimiento de la *historia cultural* y la reacción contra enfoques pasados. Visión que permite acceder a lo inaccesible del pasado para otros historiadores, y la noción de las culturas como totalidades remedia la fragmentación de la disciplina en especialidades. Después trata, la conexión del origen de la *historia cultural* con un "giro cultural" más amplio en las ciencias sociales⁶². Los estudiosos de estas han pasado de asumir una racionalidad inmutable hacia valores profesados por grupos, lugares y periodos particulares.

En la actualidad la distinción cultural ha cobrado relevancia en política y economía, ahora se habla de "choque de civilizaciones"⁶³; además del éxito internacional de los estudios culturales en el mundo. Giro que es parte de la *historia cultural* de última generación, apartado de la academia y vinculado al cambio de percepción formulado en expresiones cada vez más corrientes⁶⁴. El concepto de cultura ha sustituido al de sociedad en el uso cotidiano, dificultando delimitar que sí es y que no, y sucede igual con la historia.

⁶² Incluyendo los estudios culturales.

⁶³ Samuel P. Huntington

⁶⁴ Cultura del miedo, pobreza... asimismo "guerra culturales" (USA) y multiculturalismo (en muchos países).

La cuestión: ¿qué es historia cultural⁶⁵? Carece de respuesta definitiva, aunque hay una variedad. Para solucionarlo Burke propone pasar de los objetos a los métodos de estudio, que también tienen variedad y controversia por trabajar de manera: intuitiva, cualitativa, significativa, práctica, representativa, descriptiva; asimismo como historia política y relato. El común denominador se preocupa por la interpretación simbólica, conscientes o no de que los símbolos están por doquier, en consecuencia una aproximación más al pasado. Esta es una situación de confusión (desaprobación) o de diálogo (fascinación); sin embargo, la historia cultural puede carecer de esencia⁶⁶, pero posee una historia propia: actividad de leer y escribir hija de su tiempo⁶⁷.

La labor de los historiadores culturales individuales se inserta en la variedad de tradiciones culturales, que se definen atendiendo a criterios nacionales como: la tradición alemana que tuvo importantes contribuciones desde el s. XVIII y ausente los últimos cincuenta años, y vástago de esta, la holandesa sigue floreciendo; la tradición inglesa se resistía al estudio de la cultura (la historia cultural tendrá porvenir) en contraste con la tradición norteamericana donde la han hecho descendientes alemanes siguiendo y adaptado su tradición (y transformándola en el proceso); la tradición francesa⁶⁸ evita el término “cultura” y emplea civilización, sus aportes relevantes lo han hecho los investigadores asociados a la revista *Annales* a lo largo de cuatro generaciones con: Marc Bloch y Lucien Febvre, Fernand Braudel, Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie y Alain Corbin. La conclusión abrupta de movimientos o tendencias se debe a la exageración de los enfoques de los fundadores por parte de generaciones posteriores; dándole la tarea a las generaciones siguientes de constatar que aquellos, si tenían ciertas ideas relevantes.

Para Burke su experiencia en el cultivo de diversos enfoques de la historia de la cultura que ha examinado, le permite afirmar que éstas siguen generando ideas. Además aborda de forma cronológica algunos de los principales modos en que solía escribirse, se escribe o puede escribirse o debería escribirse en el futuro la *historia cultural*. Haciendo el esfuerzo por orientar un campo fragmentado hasta donde le alcanzan sus conocimientos,

⁶⁵ Cuestionó planteada por el historiador alemán Karl Lamprecht en 1897.

⁶⁶ Para fraseando a Sartre.

⁶⁷ Fuente de la iniciativa de Burke para emplear historia cultural de la historia cultural como ejemplo de tradición cultural en perpetua transformación, constantemente adaptada a las nuevas circunstancias.

⁶⁸ Tradición nominada “resistencia” al estilo alemán.

buscando equilibrio entre periodos históricos, diferentes partes del mundo y las producciones de diferentes departamentos académicos⁶⁹.

1.2.3.2 La tradición de la historia cultural

La historia de la cultura (*Kulturgeschichte*) se cultiva en Alemania desde 1780. En el siglo XIX se empezó a emplear más el término *culture* o *kultur* en Alemania y Gran Bretaña, y los franceses emplearon *civilisation*. Siglo que dio obras relevantes como *Culture and Anarchy*⁷⁰ (1869) *Primitive Culture*⁷¹ (1871) y el conflicto en Alemania entre Iglesia y Estado denominado "lucha por la cultura"⁷² (*Kulturkampf*).

La época "clásica" o período "clásicos" por centrarse los historiadores culturales en los "clásicos" abarca de 1800 a 1950, incluye obras como: *Kultur der Renaissance in Italien*⁷³ (1860) y *Herfsttij der Middeleeuwen*⁷⁴(1919) que llevan implícito la idea del historiador como el que pinta el "retrato de una época". Los historiadores culturales se ocupaban de la conexión entre diferentes artes, analizando la relación de estas con "el espíritu de la época" o *Zeitgeist*.

Ciertos historiadores alemanes describían su labor como *Geistesgeschichte* "historia del espíritu, mente o cultura", leían cuadros o poemas específicos como evidencia de la cultura y el periodo de su creación. Proceder que ampliaba la noción de hermenéutica que en principio era la interpretación de textos bíblicos que se expandió a objetos y acciones. No es casual que Burckhardt y Huizinga siendo académicos escribieran para el gran público; y que la historia cultural se desarrollara cuando Alemania era una comunidad cultural más que política, incluso que historia cultural y política fueran opuestas; sin embargo, en Prusia la historia política era dominante. Leopold Von Ranke tachaba la historia cultural de marginal y de aficionados, por no basarse en documentos oficiales de los archivos ni contribuir a la tarea de construcción del Estado.

⁶⁹ Incluidos departamentos de arte, arquitectura, geografía, literatura, música y ciencia, así como de "historia" a secas

⁷⁰ Matthew Arnold

⁷¹ Edward Tylor

⁷² Guerra de culturas.

⁷³ Jacob Burckhardt

⁷⁴ John Huizinga

La producción académica de Burckhardt abarca desde la Grecia Antigua, primeros siglos del cristianismo, Renacimiento italiano hasta al pintor flamenco Pedro Pablo Rubens; cambió los acontecimientos por evocar la cultura pasada resaltando elementos recurrentes, constantes y típicos. Mediante intuición se empapaba del arte y literatura de un periodo estableciendo generalizaciones con el fin de ilustrar con una prosa vivida.

Mientras que Huizinga abarcaba desde la India antigua hasta Occidente, Francia del siglo XII, Holanda del siglo XVII y Estados Unidos de su tiempo. Crítico de la interpretación que hacía Burckhardt del renacimiento y un seguidor de su método. Para Huizinga el objetivo del historiador cultural es retratar patrones de la cultura, descubriendo “temas”, “símbolos”, “sentimientos”, “formas” y “reglas”. Esto lo practica en la obra *El otoño de la Edad Media* centrándose en las formas o patrones de conducta. Para Burke su aproximación a la historia cultural era en esencia “morfológica” y que su programa no era tan abstracto, al resumirse en forma concisa. Sin embargo, para Huizinga las personas dan forma a la idea de una época y no las descripciones generales que se limitan a crear un desierto llamado “historia”.

En la época que va de la sociología a la historia del arte las grandes contribuciones en este periodo lo hicieron estudiosos al margen de los departamentos de historia como: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* de Max Weber en el que analiza las raíces culturales del sistema económico de Europa occidental y Estados Unidos. Esta obra consiste en una explicación cultural del cambio económico enfatizando el papel del espíritu o valoración (valores) protestantes en la acumulación de capital y el desarrollo comercial e industrial; además de argüirse que confucianismo y el cristianismo son hostiles al capitalismo.

Norbert Elías discípulo de Weber escribe *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939); inspirado en *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) de Freud, en el que expone el sacrificio individual requerido en la cultura en las esferas del sexo y la agresividad. Elías Basándose en Huizinga, mostró las presiones sociales que favorecían el autocontrol en las cortes europeas en el siglo XV y XVI con la centralización gubernamental o domesticación de la nobleza guerrera.

Aby Warburg original e influyente en la historia cultural de estilo alemán no siguió ninguna carrera académica, contó con una fortuna que le permitió conseguir los libros que

necesitaba que: incluían filosofía, psicología, antropología e historia cultural de Occidente desde Grecia antigua hasta el siglo XVII. Tuvo como meta construir una "ciencia de la cultura" (*Kulturwissenschaft*) general, evitando lo que nomino "vigilancia fronteriza" en los límites entre disciplinas académicas. Además era admirador de Burckhardt y de sus "infalibles generalizaciones intuitivas", sin embargo, su obra fue más rica y fragmentaria, convencido de que "Dios está en los detalles". Realizó ensayos del renacimiento y se ocupó en la tradición clásica.

La idea de *esquema* es estimulante para los historiadores culturales, al ser imposible percibir o recordar sin estos (según algunos psicólogos y filósofos); incluso Karl Popper aduce que todo se observa mediante hipótesis o sin un "prejuicio" o *Vorurteil* según Hans-Georg Gadamer. En *Europäisches Literatur und lateinisches Mittelalter* (1948) dedicado a la memoria de Warburg, Ernst-Robert Curtius demostró que los *topoi* o lugares comunes retóricos tenían una perdurable relevancia.

La idea de esquema cultural alcanza su culmen en la obra de Ernst Gombrich, autor de la biografía intelectual de Warburg. En su *Kunst und Illusion* (1960), cuyo tema central es: "verdad y estereotipo", "fórmula y experiencia" o "esquema corrección". Las innovaciones culturales ocurren –según Burke– por pequeños grupos y no tanto por individuos. Warburg se reunía con eruditos en su biblioteca de Hamburgo, núcleo del después Instituto Warburg formado por interesados en la historia de los símbolos y la tradición clásica como: Ernst Cassirer, autor de *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), y los historiadores de arte Fritz Saxl, Edgar Wind y Erwin Panofsky.

Panofsky elaboró una hermenéutica visual que distinguía la "iconografía" y una "iconografía" más general, capaz de descubrir la cosmovisión de una cultura "condensada en una obra". Asimismo aplica este enfoque iconológico en su conferencia "*Gothic Architecture and Scholasticism*" (1951) centrado de forma explícita y autoconsciente en las posibles conexiones entre diferentes ámbitos culturales. Panofsky partía de la observación de que la arquitectura gótica y la filosofía escolástica asociada con Tomás de Aquino surgieron al mismo tiempo, en los siglos XII y XIII, y en el mismo lugar, en París o alrededor. Ambos movimientos se desarrollaron en paralelo. Sin embargo, el objetivo de la conferencia no se reducía a trazar un paralelismo entre arquitectura y filosofía, Panofsky defendía asimismo la existencia de una conexión entre ambos movimientos; mediante la

propagación del “hábito mental” de la filosofía a la arquitectura, y mediante un “ápice de evidencia” demostró que algunos arquitectos franceses del siglo XVIII pensaban y obraban en términos escolásticos.

En la época de la gran diáspora el instituto Warburg se trasladó a Londres cuando Hitler llegó al poder en 1933. Cassirer, Panofsky y Ernst Kantorowicz se fueron a Estados Unidos. Ellos fueron parte de la gran diáspora en mayoría judía de la década de 1930 que incluía científicos, escritores, músicos e intelectual. Esto implicó transmisión y transformación de las tradiciones culturales, tema predilecto de Warburg.

A principios del s. XX en Estados Unidos la palabra clave era "civilización" como en *The rise of American Civilization* de Charles y Mary Beard (1927). El movimiento de la “Nueva Historia” empezó con los cursos sobre "civilización" en la década de 1920 y a mediados de siglo las universidades requerían cursos de "civilización occidental". Sin embargo, una tradición más fuerte que la historia cultural fue la historia de las ideas que ejemplifica *The New England Mind*, de Perry Miller (1939) y el círculo de Arthur Lovejoy⁷⁵ en torno al *Journal of the History of Ideas*⁷⁶ (1940).

En la década de 1930 al margen de los departamentos de historia se escribía historia intelectual y cultural, las contribuciones más importantes fueron: *The Seventeenth-Century Background*, de Basil Willey (1934), *The Elizabethan World Picture*, de E. M. W. Tillyard (1943) y *Victorian England*, de G. M. Young (1936). Excepciones al énfasis en las ideas fueron: Las principales excepciones al énfasis en las ideas fueron: *The Making of Europe*, de Christopher Dawson (1932); *Study of History* de Arnold Toynbee (1934-1961) centrado en veintiún "civilizaciones"; y *Science and Civilization in China* (1954) de Joseph Needham.

Diáspora que también fue importante para el desarrollo de la historia cultural en Gran Bretaña. Encuentro que benefició a Frances Yates especialista en Shakespeare que a finales de la década de 1930 entra en el círculo de Warburg y se inició en sus técnicas; este también benefició a un grupo de marxistas cuya preocupación era la relación entre cultura y sociedad.

⁷⁵ Universidad Johns Hopkins

⁷⁶ Proyecto para vincular la filosofía, la literatura y la historia.

Antes de la diáspora ya había cierto interés por la relación entre cultura y sociedad en Estados Unidos y Gran Bretaña. La pareja Beard es un ejemplo estadounidense temprano. En Oxford, Charles Beard contribuyó a fundar el Ruskin Hall (educación superior para la clase trabajadora) y al volver a Estados Unidos se volvió una celebridad con *An Economic Interpretation of the Constitutions of the United States* (1913). Junto a Mary Ritter Beard (líder sufragista y defensora de los estudios de la mujer), Charles Beard escribió *Historia de la civilización de los Estados Unidos de Norte América* (1927). La llegada de los emigrados Centroeuropeos intensificó la conciencia de la relación entre cultura y sociedad entre intelectuales británicos y norteamericanos. En el primero fue crucial la influencia de los húngaros Karl Mannheim, Arnold Hauser y Frederick Antal que inmigraron a Inglaterra en la década de 1930.

Mannheim admirador de Marx e interesado en la sociología del conocimiento que abordó de modo histórico. Estando en Alemania influyó a Norbert Elias y Erwin Panofsky. Antal aborda la cultura como expresión o "reflejo" de la sociedad, figuran sus discípulos británicos: Francis Klingerder, autor de *Art and the Industrial Revolution* (1947), Anthony Blunt y Jhon Berger. Arnold Hauser, marxista más ortodoxo, tuvo relevancia en la difusión del enfoque del grupo, al escribir *Social History of Art* (1951) ligando la cultura a la economía, al conflicto y al cambio social. El encuentro no fue pasivo, había grupos capaces de recepción y encuentro, intelectuales marxistas británicos activos entre 1930 y 1940 dentro y fuera de la academia como: Roy Pascal autor de *Aeschylus and Athens* (1941); y, F. R. Leavis, autor de *The Great Tradition* (1948) interesado en la relación entre cultura y entorno.

La idea de la "cultura popular" (*Volkskultur*) surge en Alemania al mismo tiempo que la "historia cultural", por intelectuales de clase media y dejada en mano de anticuarios, folcloristas y antropólogos. Fue hasta 1960 que lo abordaron historiadores académicos. En 1959 se publicó *The Jazz Scene* de Eric Hobsbawm que estudiaba la música, público y al jazz como negocio y protesta social. Sin embargo, el estudio más influyente de los 1960 fue *Making of the English Working Class* de Edward Thompson (1963): que analiza el papel de la cultura popular en el proceso de la formación de clases mediante los cambios económicos y políticos. Con la fundación de la revista *History Workshop* en el que

publicaba artículos y comunicación de su seminario inspiró a escribir la historia e historia cultural “desde abajo”.

Para Burke la preocupación por la historia de la cultura popular surge, explica de manera interna y externa: La primera, por el hermetismo del gremio al sostener que sólo los suyos son innovadores excluyendo tendencias paralelas, disciplinas y lo ajeno a la academia. Esto implicó la exclusión de gente corriente y la cultura de la historia de política y económica. Mientras que los externos al tener un cuadro más amplio permitieron el surgimiento de la cultura popular en 1960 en coincidencia con los “estudios culturales”. Los problemas que suscita la cultura popular cada vez son más evidentes.

1.2.3.3 Cuestiones a las que se enfrenta la historia cultural

La historia cultural ha generado sus propios problemas, lo que implica no dejar de leer a los clásicos como Burckhardt, Huizinga y otros. Por tanto cuestionar y estudiar sus fuentes, métodos y presupuestos en su integridad.

Los clásicos tienen carencias en el modo de manejar las evidencias de la historia cultural, por ejemplo, en el *El otoño de la Edad Media* de Huizinga usaba las mismas fuentes siempre. Hay que evitar sucumbir ante la tentación de tratar los textos y las imágenes como reflejos no problemáticos de su tiempo. Burckhardt en su libro *Grecia*, defendía la relatividad de la fiabilidad de las conclusiones de otros historiadores culturales; sin embargo, advertía la exageración, la incertidumbre y mentiras en la propia historia política griega. Y repara en que en la historia cultural hay un grado primario de certeza, al constar el material transmitido sin intención, desinteresado o involuntario por fuentes y monumentos. Para Burke en términos relativos tiene cierta razón, por no advertir que los testigos no saben lo que dicen saber, pero sería imprudente creer que todo es desinteresado y sin intención. Por eso advierte que: "los historiadores culturales necesitan practicar la crítica de las fuentes preguntándose por qué llegó a existir un determinado texto o imagen" (Burke, 2016, p. 36).

Por su método Burckhardt y Huizinga son tachados de impresionistas o anecdóticos, por enfatizar sólo aquello que les interesaba. Burke señala que advertimos o recordamos sólo aquello que nos interesa, algo que los historiadores culturales deben

reflexionar. Sin embargo, la historia cultural no está condenada a ser impresionista. Como alternativa esta lo que los franceses llaman “historia serial” o análisis de una serie cronológica de documentos que en muchos ámbitos resulta adecuado. Método que igual se puede emplear para analizar testamentos, estatutos, panfletos políticos e incluso imágenes.

La *lectura subjetiva* de textos, como refiere Clapham es un problema aún más difícil de resolver. Para lo cual hay una alternativa y es el "análisis de contenido" que consiste en la elección de un texto o corpus de textos, analizar la referencia a un tema o temas y analizar su asociación con otros (covarianza). Para Burke este método es mecánico y consume tiempo en su aplicación, y el traslado de palabras de un tema a otro es complejo; las palabras cambian sus significados según los contextos y las asociaciones pueden modificar el contenido de los temas. Sin embargo, este método combinado con métodos literarios tradicionales puede ser una alternativa a la objeción de la lectura subjetiva que señala Clapham. Con el “análisis del discurso” sucede algo semejante al prestar más atención a esquemas verbales, géneros literarios y formas narrativas.

El problema de las *presuposiciones*, lo destaca Ernst Gombrich en su conferencia "*In Search of Cultural History*", esta constituye una crítica de Burckhardt, a Huizinga y a los marxistas; a Hauser en particular, por edificar su historia cultural sobre "cimientos hegelianos", en específico la idea de *Zeitgeist*.

La principal crítica marxista al enfoque clásico de la cultura es carecer de contacto con bases económicas o sociales. Una segunda crítica es por sobrestimar la homogeneidad cultural e ignorar los conflictos culturales. Edward Thompson califica al término clásico de cultura de "término aglutinador" y tender a nociones que se exceden en sensualidad y holismo. Para Burke “es preciso trazar distinciones entre las culturas de las clases sociales, las culturas de hombres y mujeres, y las culturas de diferentes generaciones que viven en la misma sociedad” (2016, p. 39). Otra útil distinción la hace Ernest Bloch, con la idea de "zonas temporales" implicando que, no todas las personas viven el mismo *Ahora*, llevando un elemento previo que produce interferencia. Esta "contemporaneidad de lo no contemporáneo" socava la asunción de una época como unidad. Burke termina afirmando que: “esta tesis podría ilustrarse desde la historia de la propia historia cultural, toda vez que el enfoque clásico, la historia social de la cultura y la historia de la cultura popular han coexistido durante mucho tiempo” (2016, p. 39).

El enfoque mismo es problemático. Ser historiador marxista de la cultura es paradójico, por implicar dedicarse a aquello que Marx desestimó como mera "superestructura". Edward Thompson fue criticado por correligionarios marxistas al publicar su obra *La formación de la clase obrera en Inglaterra* (1963) tachado de "culturalismo" por centrarse en las experiencias y las ideas. Él los criticó de "economicismo". Tensión entre ambas posturas que en ocasiones fue creativa alentando a una crítica desde dentro de los conceptos marxistas como base económica/social y "superestructura" cultural; estas Raymon Williams las tilda de "rígida", prefiriendo estudiar "relaciones entre elementos en la totalidad de un modo de vida", atraído por la noción Gramsciana de "hegemonía cultural": aceptación de las ideas de la clase dominante por parte de las "clases subordinadas" (*classi subalterni*). En *Whigs and Hunters* (1975) Thompson escribe que la idea de Williams explica mejor la formulación entre cultura y sociedad.

Otro problema, al prescindir de las nociones de *base* y *superestructura* el marxismo corre el peligro de perder sus cualidades distintivas. "La crítica de Thompson a las "nociones holísticas" parece volver imposible la historia cultural o la fragmenta". En consecuencia Burke se cuestiona "¿Es posible estudiar la culturas como totalidades sin hacer falsas asunciones sobre la homogeneidad cultural?" (2016, p. 41). Hay dos respuestas: una es el estudio de las tradiciones culturales; y, la otra, tratar las culturas erudita y popular como "subculturas", sin separarlas o volverlas autónomas.

La cultura como idea implica la idea de *tradicición*. Noción que libera a los historiadores culturales de asumir a las épocas o edades como unidad u homogeneidad. Aby Warburg y Ernst-Robert Curtius trabajaron la *tradicición*. Esta parece casi evidente, pero su noción tradicional presenta dos problemas paradójicos indesligables. Primero, "la aparente innovación puede enmascarar la persistencia de la tradición" y a la inversa "los signos externos de la tradición pueden enmascarar la innovación" (Burke, 2015, p. 41). Lo transmitido cambia de una generación a otra; sin embargo, los historiadores culturales siguen interesados en la "recepción".

Finalmente la noción de "*cultura popular*" se ha vuelto tema de debate por parte de teóricos como Michel de Certeau y Stuart Hall, e historiadores como Roger Chartier y Jaques Revel. Problema que debe definirse: "¿Quiénes forman "el pueblo"? ¿Todo el mundo o sólo los que no son la élite?" (Burke, 2015, p. 43) La última cuestión implica una

categoría residual corriendo el riesgo de homogenizar lo excluido; sería preferible guiarse de los historiadores y teóricos recientes, pensar en las culturas populares en plural o “subculturas”. Otro problema es el de la exclusión de las élites, en ciertos periodos. Según Burke resulta más problemático porque las personas de alto status o altas cotas de poder no difieren necesariamente de la gente corriente en cuanto a su cultura.

Para Roger Chartier etiquetar como “populares” a objetos y prácticas culturales” es prácticamente imposible. La cultura erudita y popular interactúa, motivo por el cual los estudiosos renuncien a esos objetivos. Sin embargo, a falta de estos es difícil describir las interacciones entre lo erudito y lo popular. Burke considera que lo mejor es emplear ambos términos sin volver muy rígida la posición entre ambas inscribiéndolos en un marco más amplio.

El término “cultura” resulta más problemático que el de "popular", Burckhardt ya atinaba que la historia cultural es un "concepto vago". Pasó de referirse a la "alta" cultura para extenderse "hacia abajo" (cultura popular) y hacía los lados (objetos y prácticas). Último uso que no es novedoso porque T.S. Eliot en 1948 lo emplea en sus *Notes Towards the Definition of Culture*, y Bronislaw Malinowski, en su artículo *Encyclopaedia of the Social Sciences* en 1931; y en 1871, Edward Tylor en su obra *Cultura primitiva* empleaba una definición de cultura en sentido etnográfico amplio. Según Burke los historiadores de la última generación se han apropiado de esta noción antropológica: “la época de la "antropología histórica" y de la " nueva historia cultural" (2016, p. 45).

1.3 El procedimiento metodológico para la relación entre la cultura y la filosofía mexicana por medio de la hermenéutica analógica

A lo largo de los dos apartados anteriores de este capítulo se ha planteado la teoría básica que sustenta la investigación. Lo que antecede a este apartado y lo que sigue son el fruto de arduas reflexiones de filósofos que componen el *corpus* teórico. Del mismo modo las fuentes de las que se nutre el resto de la investigación son producto del trabajo de investigación y reflexión tanto de filósofos como de historiadores de la cultura. La cuestión es ¿cómo aplicar esa teoría para poder hacer una interpretación que sea lo más próximo a la verdad según el criterio de la hermenéutica analógica?

Desde la perspectiva de la hermenéutica psicológica o romántica la comprensión está más orientada al sujeto o al autor. Mientras que la hermenéutica fenomenológica nos presenta una orientación con más preponderancia del texto. La hermenéutica analógica nos plantea que debe haber una mediación entre autor, texto e intérprete o lector. Ninguno de los tres elementos debe tener preponderancia, sino que debe buscarse el equilibrio entre ellos. ¿Por qué mantener el equilibrio? Porque la prioridad al lector tiende a una lectura subjetivista que produce arbitrariedad y caos, mientras que hacia el autor tiende a una lectura objetivista que conduce a lo inalcanzable. Mientras que acercarse al texto implica inmiscuir la subjetividad y distanciarse permite objetividad si se interpreta lo que quiere el autor; sin embargo, esto puede producir ambigüedad, por eso Beuchot propone mediación prudencial y analógica en la que la intención del autor se salvaguarde con la mayor objetividad posible, pero con la advertencia de que nuestra intencionalidad subjetiva se hace presente" (20015, p. 29).

Nos enfrentamos no sólo al problema de encontrar la “intención del texto” o de los textos que se abordaran, sino además de hacer que digan algo más, es decir, interpretándolos desde su situación concreta. Lo que a continuación se presenta es el esquema exigido por la hermenéutica analógica para la interpretación. Porque enfrentar al texto implica: primero, buscar el *contexto del texto* con el objetivo de conocer ahí la intencionalidad del autor, lo que implica conocer la identidad, momento histórico, factores psicosociales o culturales, motivos y los destinatarios. Hay que advertir además que pesé a la cercanía histórica de las fuentes que se abordan no significa que el mensaje que contienen este dirigido al lector de este siglo. El segundo factor al enfrentarse al texto es el *protagonismo del autor y lector*, lo que exige tener cierto conocimiento de ambos, para una mejor interpretación. Del autor un conocimiento histórico, crítica textual, tradición a la que pertenece, etc.); y del lector su psique, sociología, tradición contrastando con la del autor.

Surge ahora la cuestión de la pregunta interpretativa: la hipótesis de la investigación es que a lo largo del siglo XX ha existido una correlación bilateral entre el pensamiento filosófico y el cultural; es decir, que tanto la filosofía ha incidido en la cultura como la cultura ha permeado en las reflexiones filosóficas.

Los siguientes apartados obedecen a la estricta necesidad de la contextualización de los autores y las fuentes de los conceptos de filosofía y cultura.

1.3.1 Fuentes para la contextualización

Conforme a la exigencia de la hermenéutica analógica para la contextualización primero se exponen las fuentes para dicha labor que son las que corresponden al contexto cultural y filosófico. Seguido de la contextualización se exponen las fuentes de los conceptos de filosofía y finalmente las fuentes de los conceptos de cultura. De esta forma las obras son abordadas teniendo en cuenta su contexto histórico, cultural y filosófico.

Toda obra es abordada teniendo en cuenta que su autor pertenece a un momento histórico específico de ahí que se recurra a la teoría de las generaciones. La *teoría de las generaciones* nos permite situar con más precisión el momento histórico en el que se desarrolló el autor, asimismo advertir que corrientes o procesos sociales lo influyen. Si esto no fuera suficiente, se ha procurado emplear las obras específicas de los autores que elaboran tanto los conceptos de cultura como los de filosofía. Es decir, que no se emplean comentarios a las obras de terceras personas sino que se recurre a la fuente directa del autor de los conceptos en sus obras.

La necesidad de recurrir a las obras de primera mano es para tratar de hacer una interpretación más próxima a las ideas del autor evitando la influencia de interpretaciones ya realizadas sobre estas. De esta forma se pretende estar lo más próximo a las intenciones o motivos que llevaron a los autores a esbozar sus obras y lograr una mejor comprensión de sus ideas. Por supuesto siempre es una aproximación sin pretensión de univocidad.

1.3.1.1 Fuentes de la historia de la cultura y la historia de la filosofía

En primer lugar se aborda la historia de la cultura porque permite situarse en el contexto histórico cultural del país en general para detectar sus procesos y corrientes de influencia. Precisar que no hay pensamientos que surjan de la nada, sino que siempre está influido por su tiempo. Lo que entendemos por cultura en México es producto de una multitud de influencias culturales tanto del actual territorio nacional como de otras latitudes. Y aunque tratamos con algo en suma complejo, hay dos autores (no significa que sean los únicos) que lo tratan sistematizar y sintetizar empleando los métodos que consideraron adecuado.

El primero es Carlos Monsiváis que ha dedicado múltiples obras al estudio de la cultura en México entre las que destaca *Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo*

XX⁷⁷ (2010). En esta *Historia mínima* se expone de manera cronológica lo más relevante de la historia cultural de México a lo largo del siglo XX en treinta y nueve apartados enfocados en los procesos: educativos, culturales (la noción de cultura como fenómeno cultural y social), artísticos, cinematográfico, etc.

El segundo es Enrique Krauze quien empleando la *teoría de las generaciones* traza el proceso cultural de México basándose en aquellos que lo realizaron más que en movimientos y tendencias como Monsiváis. Otro dato relevante es que Krauze se basa de manera estricta en movimientos de alta cultura mientras que Monsiváis toma en cuenta también a los movimientos de baja cultura. La obra de Krauze en la que se apoya la investigación para contextualizar es *Cuatro estaciones de la cultura mexicana*⁷⁸ (1981). En este ensayo Krauze segmenta el proceso cultural en las siguientes cuatro generaciones: del 15, 29, 50 y 68 que corresponden a los cuatro apartados principales del texto.

Con ambas obras *Historia mínima* y *Cuatro estaciones* es posible adentrarse al proceso histórico cultural de México en el siglo XX. Hay que aclarar que no son las únicas obras que se han dedicado al tema, sin embargo, se encuentran entre los más importantes. Ambos sitúan a los autores que aborda la investigación en su momento histórico cultural permitiendo de esta forma tenerlos bien ubicados y no errar en su comprensión según sus circunstancias. Sin embargo, no es suficiente dado que estos autores cultivaron la filosofía y por tanto se requiere un acercamiento más preciso desde de la historia de las ideas para completar el contexto.

En segundo lugar se aborda la historia de la filosofía para poder situar con mayor precisión a los autores cuyas obras se abordan en la investigación. Como sucede con la historia de la cultura que ya mencionamos, estos no son los únicos que han trazado una historia de la filosofía en México, sin embargo, si son los dos más relevantes en la actualidad. Estas historias permiten un mejor acercamiento a las corrientes filosóficas en las que se cultivaron y cultivaron los autores. Estas obras incluso exponen de forma muy sintética algunas de las ideas más relevantes de estos filósofos y su contribución a la filosofía en México.

⁷⁷ Monsiváis, Carlos (2010). *Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo XX*. México, D.F.: El Colegio de México.

⁷⁸ Krauze, Enrique. 'Cuatro Estaciones de la cultura mexicana'. *Vuelta* 60 (noviembre. 1981) 27-42.

El primero es Gabriel Vargas Lozano cuya obra, *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*⁷⁹ (2005) expone de forma cronológica y muy sintética la historia de la filosofía en México a lo largo del siglo XX. El *Esbozo* consta de una nota introductoria elaborada por Jaime Labastida, unas notas introductorias y tres grandes apartados: I. Ensayos, II. Reseñas de libros, y III. La batalla por *Sophia*. Para los fines metodológicos de la investigación se ocupa sólo un ensayo del apartado I. *Ensayos*⁸⁰ que es el *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX)*. En la primera parte se enfoca en los filósofos más destacados desde su momento histórico y el segundo está más enfocado en las corrientes cultivadas en el siglo XX.

El segundo es Mauricio Beuchot cuya obra, *Filosofía mexicana del siglo XX*⁸¹ (2008) expone de forma cronológica la historia de la filosofía en México en el siglo XX con más énfasis en los filósofos y sus ideas. Es importante destacar que esta obra también toma en cuenta las corrientes a las que se adherían los filósofos y los grupos que formaron o formaban parte. A diferencia del *Esbozo* y como sucede con la *Historia mínima* si se ocupa la totalidad de la obra *Filosofía Mexicana del Siglo XX* que son ocho capítulos.

Estas cuatro obras cumplen la finalidad de aportar primero de una forma amplia el contexto cultural, después de un acercamiento más específico a una parte de la cultura que es la filosofía. Y por último un acercamiento a las ideas que se cultivaron en el contexto.

1.3.1.2 Fuentes del concepto de filosofía

A teniéndonos a lo anterior y al esquema exigido por la hermenéutica analógica para la contextualización en seguida se exponen las fuentes de los conceptos de filosofía. Es importante mencionar que también se recupera la *teoría de las generaciones* para poder ordenar a los autores de cuyas obras se extraen los conceptos. A continuación se expone los autores y las obras según el esquema de las generaciones.

A la generación de los *padres fundadores* pertenecen José Vasconcelos y Antonio Caso. La obra de Vasconcelos del cual se recupera el concepto de filosofía es *Historia del*

⁷⁹ Vargas Lozano, Gabriel (2005). *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. México: CCANL-UANL.

⁸⁰ Vargas Lozano, Gabriel (2005). I. Ensayos en *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. México: CCANL-UANL.

⁸¹ Beuchot, Mauricio (2008). *Filosofía mexicana del siglo XX*. D.F. México: Torres y Asociados.

*pensamiento filosófico*⁸² (1937) en específico del ensayo introductorio *Las maneras del pensamiento filosófico*. Mientras que la noción de Caso es extraído de la obra *Problemas filosóficos*⁸³ (1973) en específico del ensayo contenido en esa obra *Perennidad del pensamiento religioso y especulativo*.

De la generación del 15 se ha recuperado el concepto de filosofía de Samuel Ramos y José Gaos. La obra de Ramos del que se recupera su noción de filosofía es *Hacia un nuevo humanismo*⁸⁴ (1900) en específico del ensayo *Sobre el concepto de filosofía*. La idea de filosofía que sostuvo Gaos lo la obra *Dos ideas de la filosofía pro y contra la filosofía de la filosofía*⁸⁵ (1940) en específico del ensayo *Filosofía, personalidad*.

Leopoldo Zea y Adolfo Sánchez Vázquez pertenecen a la generación del 29. La obra de Zea del que se extrae su concepto de filosofía es *La filosofía como compromiso y otros ensayos*⁸⁶ (1952) en específico del ensayo *La filosofía como compromiso*. Mientras que el concepto que desarrolla Sánchez Vázquez se la puede rastrear en dos ensayos contenidos en la obra *Filosofía y circunstancias*⁸⁷ estos son: *Modos de hacer y usar la filosofía* y *¿Qué significa filosofar?*

De la generación del 50 o medio siglo se ha escogido a Emilio Uranga y Luis Villoro. La noción de filosofía de Uranga la podemos encontrar en su obra *¿De quién es la filosofía?*⁸⁸ De manera específico en la *Introducción* y del ensayo *los Cuatro avisos*. El concepto de filosofía que creo Villoro lo podemos encontrar en su obra *El concepto de ideología y otros ensayos*⁸⁹ (1985) en específico en el ensayo *Filosofía y dominación*.

A la generación del 68 corresponden Enrique Dussel y Mauricio Beuchot. La noción de Dussel se encuentra en la obra *Historia de la filosofía y filosofía de la*

⁸² Vasconcelos, José, "Introducción. Las maneras del pensamiento filosófico". En *Historia del pensamiento filosófico*, México, Ediciones de la Universidad Nacional de México, 1937, pp, 5-23.

⁸³ Caso, Antonio, "Perennidad del pensamiento religioso y especulativo". *Problemas filosóficos*. En *Obras completas, Tomo II. México, UNAM, 1973, pp, 1-24*.

⁸⁴ Ramos, Samuel, "Sobre el concepto de filosofía". *Hacia un nuevo humanismo*. En *Obras Completas, Tomo II, México, UNAM, 1990, pp, 15-26*.

⁸⁵ Gaos, José, "Filosofía, personalidad". En *Dos ideas de la filosofía. Pro y contra la filosofía de la filosofía, México, La casa de España en México, 1940, pp, 135-192*.

⁸⁶ Zea, Leopoldo, "la filosofía como compromiso". En *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México, Tezontle, 1952, pp, 11-37.

⁸⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo, "Modos de hacer y usar la filosofía", "¿Qué significa filosofar?" En *Filosofía y circunstancias*, Barcelona, Anthropos, pp, 47-58 y 413-420.

⁸⁸ Uranga, Emilio, "Introducción". "Cuatro avisos". En *¿De quién es la filosofía?* Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, pp, 13-51.

⁸⁹ Villoro, Luis, "Filosofía y dominación". En *El concepto de la ideología y otros ensayos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985, pp, 135-152.

*liberación*⁹⁰ (1994) en específico en el ensayo *La función práctico-política de la filosofía*. Y finalmente la noción de Mauricio Beuchot la podemos encontrar en su obra *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*⁹¹ (2002) en específico en el ensayo *Sobre el futuro de la filosofía*.

Tenemos por tanto un total de diez autores cada uno según su generación y las obras en las que plasmaron sus nociones de filosofía. La teoría de las generaciones resulta útil a la labor interpretativa al poder delimitar en el tiempo la génesis de las ideas al situar a los autores en un lapso de tiempo específico. Lo que en consecuencia permite una mejor contextualización de los autores, obras e ideas que contienen. De modo que se mantiene el esquema contextual primero en el marco de la historia de la cultura, historia de la filosofía, y de un modo más específico los autores y sus ideas. A continuación aplica el mismo esquema pero al concepto de cultura elaborado en el territorio nacional por los pensadores que tuvieron interés en el tema.

Es importante señalar que a cada parte del esquema contextual corresponde un capítulo de la investigación. De esta forma se va de lo general a lo específico. Lo que concierne a la historia de la cultura e historia de la filosofía corresponde al segundo capítulo. Mientras que las nociones de filosofía corresponden al tercer capítulo de la investigación y finalmente los conceptos de cultura que se han elaborado en México corresponden al cuarto capítulo.

1.3.1.3 Fuentes del concepto de cultura

Uno de los primeros filósofos que trata de esbozar un concepto de cultura tomando en cuenta el contexto iberoamericano y dicho sea de paso el Mexicano Vasconcelos. Las nociones de Vasconcelos las podemos encontrar en las obras: *La raza cósmica*⁹² (2003), *Indología: Una interpretación de la cultura Ibero-Americana* y *Bolivarismo*⁹³ y

⁹⁰ Dussel, Enrique, "La función práctico-política de la filosofía". En *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1994, pp, 97-111.

⁹¹ Beuchot, Mauricio, "Sobre el futuro de la filosofía". En *Universalidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*. Morelia, Jitanjáfora Editorial, 2002, pp, 179-201.

⁹² Vasconcelos, José (2003). *Raza Cósmica*. México D.F.: Porrúa.

⁹³ Vasconcelos, José (¿??). *Indología: Una interpretación de la cultura Ibero-Americana*. Barcelona.: Mundial de librerías.

*monroísmo: temas iberoamericanos*⁹⁴ (2011). No se ha aislado el concepto de una sola obra dado que Vasconcelos lo va redefiniendo y extendiendo a lo largo de estas tres obras.

El segundo concepto de cultura lo encontramos en la obra *El perfil del hombre y la cultura en México*⁹⁵ (1994) de Ramos.

Octavio Paz plasma su noción de cultura en su obra el *Laberinto de la soledad*⁹⁶ (1998).

Y finalmente Luis Villoro presenta su concepto de cultura en la obra *Los retos de la sociedad por venir*⁹⁷ (2007).

⁹⁴ Vasconcelos, José (2011). *Bolivarismo y monroísmo: Temas iberoamericanos*. México D.F.: Trillas.

⁹⁵ Ramos, Samuel (1994). *El perfil del hombre y de la cultura en México*. México: Espasa Calpe.

⁹⁶ Paz, Octavio (1998). *El laberinto de la soledad*. Madrid, España: FCE

⁹⁷ Villoro, Luis (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México, D.F.: FCE.

CAPÍTULO 2. HISTORIA, CULTURA Y FILOSOFÍA

Este segundo capítulo consta de los siguientes dos apartados: *Historias de la cultura mexicana* e *Historias de la filosofía mexicana*. Ambos capítulos cumplen con la función de mostrar dos formas de hacer tanto la historia de la filosofía en México como la historia de la cultura. Además de la finalidad de permitir contextualizar a los autores de los conceptos de filosofía y cultura que se abordan en los capítulos siguientes. Contextualización es requisito indispensable para el proceso de interpretación hermenéutica como ya se había mencionado.

El primer apartado lo constituyen las *Historias de la cultura mexicana* elaboradas por Carlos Monsiváis y Enrique Krauze. El trabajo que elabora Monsiváis contempla los aspectos principales de la alta cultura sin dejar de lado la cultura popular. Lo que él llama historia mínima es una síntesis diacrónica de la historia cultural a lo largo del siglo XX que incluye: poesía, narrativa, artes plásticas, pintura, arquitectura, teatro, asimismo aspectos de la cultura como la educación y la cultura misma como fenómeno; a esto agrega la influencia o presencia de corrientes o movimientos externos: como el modernismo, el marxismo, nacionalismo, Freud etc. Además incluye los contextos políticos y sociales a lo largo del siglo XX. Mientras que el trabajo elaborado por Krauze trata la historia de la cultura por medio de la teoría de las generaciones que recupera de José Ortega y Gasset. Circunscrito al siglo XX Krauze habla de cuatro generaciones: la generación del 15, del 29, de medio siglo y del 68. Estas por lo regular están divididos en dos o tres grupos que llama de los hermanos menores y mayores, ósea los que están operando en un determinado tiempo y son sustituido por otro grupo. Esta Krauze hace especial énfasis en los autores o en las personalidades en primer lugar y enseguida se ocupa de las obras, grupos que forman y corrientes a las que se adhieren.

El segundo apartado está centrado en las historias de la filosofía elaborados por Gabriel Vargas Lozano y Mauricio Beuchot. Ambos trabajos, al igual que las obras del apartado anterior, son ejemplos de cómo puede elaborarse la historia de la historia de la filosofía en México. Vargas Lozano se retrae hasta la entrada el positivismo a México y abarca todo el siglo XX de la historia de la filosofía. Su trabajo está dividido en dos grandes apartados: en el primero a borda de forma diacrónica la historia de la filosofía tomando

como referencia a los pensadores más destacados; y en el segundo apartado las corrientes más importantes que se han cultivado en México. Mauricio Beuchot se circunscribe de manera estricta al siglo XX y sigue un esquema expositivo en el que va tomando a los filósofos más representativos, sus obras y sus doctrinas filosóficas que desarrollaron. Sin embargo, Beuchot fija un criterio que es importante destacar y es que se centra únicamente en los filósofos que ya han muerto. Mientras que Vargas Lozano, a diferencia de Beuchot incorpora en su historia de la filosofía a los filósofos que aún están activos en el campo filosófico. Pesé a sus diferencias ambos brindan el panorama básico de la historia de la filosofía en el siglo XX en México como Monsiváis y Krauze en la cultura.

2.1 Historias de la cultura mexicana

Dos formas distintas de tratar la historia de la cultura que no escapan de algunos de los criterios que habíamos visto con Burke. Krauze centrado en la alta cultura y es que el método lo limita a ella, mientras que Monsiváis puede sondear en la baja y alta cultura al mismo tiempo. Son dos modos de enfrentarse a la sistematización de un mismo contexto nada fácil por tratarse de la realidad humana siempre compleja por donde se le encare. Sin embargo, ambos suministran una idea mínima, una aproximación a una realidad histórica cuyos efectos aun permean la actualidad. La cultura que como van descubriendo ambos autores se ha hecho a modo para una nación que vio en la cultura un elemento importante para su desarrollo.

Se empieza con lo planteado a finales del primer capítulo que es la contextualización para una mejor comprensión. Ante la pregunta ¿cómo se ha hecho historia de la cultura del México del siglo XX? Hay dos respuestas con dos métodos distintos de la mano de Monsiváis y Krauze que se trataran a continuación. Hay que dejar claro que no son los únicos que han tratado la cultura, sin embargo, estos dos están entre los más importantes. Además desde la perspectiva de los estudios culturales latinoamericanos pesé a no proponerse hacer estudios culturales Monsiváis es uno de los más importantes en el campo al menos en México. Y sin duda no se puede minimizar el aporte de Krauze al estudio de la cultura aunque no sea tan notorio su aporte como el de Monsiváis que dedico diversas obras al tema en cuestión.

2.1.1 Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo XX

En la nota introductoria a su obra *Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo XX*⁹⁸, Monsiváis menciona que está es una versión corregida y extendida de las *Notas sobre cultura mexicana* que entrego al Colegio de México en 1977. Por los cambios de percepción lo primero que de los cambios primordiales que realiza es lo que concierne al nacionalismo. Esta obra no tendencia nacionalista, sin embargo, Monsiváis aclara que el interés por lo nacional no de jade acrecentarse. Asimismo menciona que ha habido una interrelación recíproca entre cultura y sociedad, haciendo irrefutable el papel de la cultura en general.

Monsiváis también toma en cuenta la "presencia" de elementos extranjeros sin las cuales no es posible hablar de cultura mexicana. Asimismo señala que salvo por el teatro y el cine, prescinde del examen cada vez más indispensable de la cultura popular; y, tampoco considera con detalle a la prensa. Sin embargo, añade notas sobre el marxismo, las consecuencias de las teorías de Freud y la fotografía.

Agrega además respecto a los movimientos y creadores que no se ocupa de los que corresponden a las últimas décadas del siglo XX; y su revisión de las obras individuales se limita a aquellos que nacieron antes de la década de 1940. Por tanto, el término de esta obra llega aproximadamente hasta 1980.

La obra en cuestión no presenta una estructura definida, y es algo que Eugenia Huerta, la editora tenía presente como menciona en la nota a la edición. Monsiváis le corrobora a la editora que tiene razón respecto a la ausencia de estructura. Pesé a ello la obra si bien por los temas y corrientes que trata no posee una estructura específica, si posee un orden cronológico. Orden que abarca los primeros ochenta años del siglo XX. Si bien los capítulos en su totalidad no poseen un orden o una concatenación si poseen cronología que obedece a hechos políticos, sociales y culturales. La introducción del positivismo a México sucede en un momento específico de la historia en este contexto, se mantuvo unas décadas y luego fue remplazado por otra corriente. Hechos sociales que repercutieron en el

⁹⁸ Monsiváis, Carlos (2010). *Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo XX*. México, D.F.: El Colegio de México.

contexto político y cultural como la revolución mexicana o la represión del 68 son momentos específicos de la historia. Sin embargo, cuando hablamos de la educación, la cultura, la poesía, el arte, etc. Estos son continuos y variables. Por otra parte los movimientos empiezan en un momento específico y se prolongan algún tiempo, a veces hasta por décadas. ¿Cómo estructurar entonces el texto para poder sintetizarlo sin dejar de corresponder a la idea de Monsiváis de una historia mínima?

Krause resuelve este problema en relación a la forma de estructurar la historia de la cultura mexicana empleando la teoría de las generaciones. Con esta teoría pone especial énfasis en los personajes y las corrientes que crearon o a la que se adhirieron y los efectos de sus obras en el contexto cultural. En el caso del texto de Monsiváis lo que se hará es reelaborar la estructura siguiendo como pauta las partes constitutivas del contexto cultural como: 1. La educación, 2. La narrativa, 3. La poesía, 4. Las artes plásticas, 5. El arte indígena, 6. El teatro, 7. El cine, 8. La arquitectura y 9. La fotografía; asimismo como no es posible ya según nuestro autor hablar de cultura sin ya no la influencia, sino la presencia de elementos extranjeros también se abordan algunos como: el modernismo, el positivismo, nacionalismo, el marxismo, Freud, y el feminismo. Sin embargo, dichas influencias o presencias estarán sujetas a las partes constitutivas de la cultura y no se hará una exposición independiente de las mismas.

Contexto cultural. A finales del siglo XIX y principios del siglo XX la cultura gira en torno al a imitación de la forma de vida Francesa que se utiliza como modelo civilizatorio y de exorcismo contra la barbarie. El esnobismo y la imitación se vuelven técnicas para “saltar etapas”. La elite social adopta estilos y tendencias, mientras una minoría ilustrada lee a Víctor Hugo, Balzac, Baudelaire, Rimbaud. En ningún momento se aspira a la autonomía entendido como aislamiento, Monsiváis señala que “la tradición se importa y se asimila, y otra depende de los estímulos locales” (2010, p. 16).

La vida cultural se estabiliza a principios del siglo XX con grupos de escritores, ateneos, librerías y jóvenes con gran ambición intelectual. La publicación de la revista Savia Moderna, la Sociedad de Conferencias, y el Ateneo de la juventud, más tarde Ateneo de México, la fundación de la Universidad Popular Mexicana contribuyen a la cultura. Y en especial el Ateneo que José Vasconcelos califica como “el primer centro libre de cultura”, pese a no ser uno ser una ruptura absoluta frente al positivismo. Los más destacados

ateneístas fueron: Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Julio Torri, Alfonso Reyes y Antonio Caso.

En la mitología cultural anterior al 68, menciona Monsiváis, 1915 es un año definitivo. La revolución actúa con poder y se transparenta el nuevo valor de la inteligencia. Antonio Caso dicta sus cursos y cursos a los que asiste el grupo de “Los siete Sabios”. La Revolución para Lombardo Toledano es un redescubrimiento de México. La minoría cultural reconocía sus límites, no existía un público preparado y crítico, y era difícil publicar y disponer de tiempo para el estudio y la reflexión. El índice de analfabetismo excedía los 70 por ciento.

La década de 1920 es la temporada de apertura del Jazz en la Ciudad de México. La revolución se extingue como lucha de facciones. Aparecen las primeras nociones de Freud, Marx y Einstein; se asoman Picasso, Dadá y el futurismo; la épica revolucionaria y el arte, el escepticismo y el “cinismo”; y, el cine, la radio, los discos irrumpen en la juventud. La poesía mantiene su centralidad, pero disminuye su papel de religión para las multitudes.

El nacionalismo cultural Monsiváis lo rastrea hasta Ignacio Miguel Altamirano para quien la novela y la poesía debían surgir del suelo nacional. Este movimiento surge por la desilusión que estimula la primera guerra mundial y la situación de la cual Europa emerge de ella. Él define al nacionalismo cultural como “una técnica de resarcimiento que saca a flote, indistintamente, la resistencia antiimperialista, el orgullo ante posesiones y yacimientos artísticos y el compromiso de atender las urgencias expresivas de una nación nueva o diferente” (2010, p. 212). Con obras de tendencia nacionalista están: Mariano Azuela, Martín Luis Guzmán, José Vasconcelos, Juan Rulfo, Samuel Ramos, Octavio Paz, etc. Asimismo se da un nacionalismo en la música, la danza y en el arte; como también un nacionalismo retrospectivo que pretendía volver a la edad de oro del colonia, que no es sino una suerte de criollismo.

La década de 1950 empieza en la cultura algunas técnicas de publicidad moderna. El público es reducido pero ya no se reduce a escritores o círculos de ilustrados. Monsiváis menciona que “leer, asistir al teatro y a conciertos, intereses en las novedades editoriales es responsabilidad de quienes le atribuyen a la cultura el ingreso a otro modo de vida (2010, p. 355)”. Las revistas culturales son influidos por Cuadernos Americanos, y a las publicaciones literarias como El Hijo Pródigo y Tierra Nueva se añaden suplementos

culturales como *El nacional*, *México en la Cultura y Novedades*. El Fondo de Cultura Económica se vuelve una editorial indispensable. La continuidad de las ediciones se perpetúa y da importancia al libro situación del que no había gozado antes. Al peso cultural de las publicaciones contribuye la *Revista Mexicana de Literatura*. Al frente de la Difusión Cultural de la UNAM, Jaime García Terrés, entiende la autonomía como el patrocinio de la creación libre. La difusión de la UNAM se vuelve el instrumento de las vanguardias. A esto se suma la *Revista de la Universidad* y el grupo de escritores la Casa del Lago de la UNAM. De esta vanguardia solo dos grupos se desarrollaran fuera de los espacios universitarios: el teatro de Alexandro Jodorowsky y el del a revista *Nuevo Cine*. Monsiváis enfatiza que: “antes del auge de las industrias culturales, la UNAM es el mayor espacio formativo del público de las artes y las humanidades” (2010, p. 360).

En la década de 1960 los sectores ilustrados en un periodo que va de 1959 a 1968 se alejan de los usos devotos de la tradición. Se ponen por metal a modernidad y el afán de brillantez. Ecllosionan los suplementos, revistas, happenings, conferencias-show, entrevista a intelectuales de televisión, modas literarias nacionales y extranjeras, etc. El provincialismo se vuelve un término peyorativo por excelencia. Hay un periodo de fe culturalista en 1965 con el cine experimental, los happenings teatrales, polémicas sobre el realismo etc. Y sin embargo, el contexto no deja de estar lleno de conflictos, movimientos, represión, asesinato, manifestaciones, invasión a las universidades. Para Monsiváis hasta 1968, se concentró en defender la crítica para corregir el autoritarismo, en la oposición al México tradicional y en el nacionalismo de la desesperanza.

En esta década también apareció el fenómeno del *boom*. El hecho que se observa entre la década de 1960 y 1970 es que los lectores identifican novela y modos de vida. Los libros se vuelven métodos para desligarse de las tradiciones opresivas.

En 1867 los liberales tenían dos tareas: construir la nación y comprender la nacionalidad. Tarea que sólo con la educación podían llevarla a cabo y de esta forma forjar el destino de la nación. Labor en la cual destacaron Gabino Barreda y Justo Sierra. Gabino Barreda convence a Juárez de adoptar el positivismo para que adoptado a las exigencias educativas del liberalismo se obtengan la tradición cultural y el método educativo que urge.

A este repertorio ideológico se oponen el clero y la milicia. Barreda ofrece un plan de gobierno basado en la libertad, el orden y el progreso a partir de su discurso inaugural

del 16 de septiembre de 1867. Tanto Barreda como Sierra se atienen a la consigna de que Educar es poblar, haciendo de lo primitivo y conglomerado difuso una nación. “En su proyecto, el positivismo es la fuerza reguladora que ajusta los actos individuales a los principios científicos del Estado, la paz es el triunfo de los más aptos. Estos cambios se gestan en la capital mientras que el clero sigue al mando de la educación sobre todo en provincia. Justo Sierra defiende la educación laica hasta su muerte, y una de sus más grandes contribuciones a la educación es la fundación de la Universidad.

En 1917 la constitución de la República en el artículo tercero hace obligatorio, gratuito y laica la educación. En 1920 Vasconcelos es nombrado rector de la Universidad Nacional de México. Un año después Obregón lo nombra secretario de educación pública. En lo cuantitativo a penas se alfabetizan trescientos mil personas según Monsiváis, pero en lo cualitativo la educación adquiere una importancia sin precedentes. Vasconcelos también patrocina la fuerza didáctica de la pintura. La prioridad básica señala Monsiváis es “disminuir en el menor tiempo posible el analfabetismo. Educar es establecer los vínculos nacionales” (2010, p. 118). Vasconcelos deja la Secretaría en 1924, había con más de cien “misioneros” y unas mil escuelas rurales federales. A partir de 1924 los secretarios de Educación pública privilegian la educación como un elemento de desarrollo nacional.

En 1929 como candidato a la presidencia Vasconcelos emociona a los estudiantes. La imposición del examen escrito a los estudiantes de Derecho lleva a la huelga. Sin embargo, ante lo que pedían los estudiantes Portes Gil proclama la autonomía de la Universidad, que para entonces significaba sólo nombrar rector y directores de las escuelas.

En 1934 se daría una polémica con consecuencias relevantes y es la que se dio entre Lombardo Toledano y Antonio Caso por el pensamiento único y la libertad de cátedra. Se impuso Caso sobre Toledano y por tanto triunfo la libertad de cátedra.

Si de 1920 a 1940 fue el tiempo de la mística del magisterio o con sentido de misionero, para el gobierno de Manuel Ávila Camacho la mística y sus practicantes ya estorban. Desaparecido el apóstol de la educación, aparece el burócrata de la Federación. Profesores y la educación son sometidos al criterio de los sexenios. La Sección IX de 1956-1958 lleva acabo su lucha contra la reducción del magisterio.

Aun con el triunfo de la burocratización de la educación los maestros defienden la laicidad. El triunfo en lo tocante a la educación sexual recibe pocos ataques de la derecha y

el sector clerical. Sin embargo, la aparición de los Libros de Texto Gratuitos reactivaría el fundamentalismo conservador.

2.1.2 Las generaciones de la cultura mexicana en el siglo XX

El método empleado por Krauze le permite estructurar su trabajo de una forma definida. Mientras que Monsiváis al tratar de apresar toda la realidad histórica cultural, se ve obligado a segmentar y no por ello deja de capturar esa realidad. Por supuesto el orden diacrónico se mantiene impecable en ambos trabajos. Aunque como Krauze menciona en los primeros párrafos de su ensayo, la realidad mexicana se presta a modo de genealogía para la aplicación del método de las generaciones. Esta propiedad del contexto es lo que le permite un orden impecable de las personalidades más relevantes que contribuyeron a la construcción de la alta cultura nacional.

Hay que tener muy presente que lo que Krauze presenta es una radiografía muy ordenada del contexto cultural, mientras que Monsiváis trata de ponerle algo de carne a los huesos. Monsiváis no sólo toma en cuenta los movimientos y personalidades sino que también relaciona hechos políticos y sociales que estaban ocurriendo a la par de los acontecimientos culturales. Quizás estas sean las diferencias más notables entre ambos trabajos que tratan de presentar la realidad cultural nacional a lo largo del siglo XX. Otro punto importante que le permite la extensión de su trabajo, es que Monsiváis como Vargas Lozano se retrae al siglo XIX para poder tratar de dotar de sentido el curso que toma el siglo XX. Krauze por su parte está circunscrito de manera estricta al siglo XX y a las generaciones que en esta se desarrollaron.

Ambas reconstrucciones de la historia cultural permiten una contextualización más completa de los autores que se abordaron en el capítulo III Y IV. Permiten situarlos con precisión permitiendo reafirmar porque se les ha elegido como los más representativos del siglo XX. Son autores cuyas ideas tuvieron impacto en el contexto cultural y filosófico a lo largo del siglo XX y algunos incluso lo siguen teniendo en el siglo XXI. Y es algo que no sólo es palpable en la historia cultural, sino también en el contexto filosófico como se podrá ver en la segunda parte de este capítulo. Por ahora veamos de forma sintética cómo Krauze aplica la teoría de las generaciones al contexto cultural del siglo XX Mexicano.

2.1.2.1 La teoría de las generaciones

De la existencia de generaciones no hay duda, es su definición lo que genera dificultad. ¿Es acaso coetáneo, recuerdos y visión del mundo comunes? Huizinga realiza dos críticas a este concepto, uno por el lado aritmético y otro por el "antropomórfico". Sin embargo, hay ámbitos culturales en los que la teoría generacional funciona dentro de sus lineamientos como sucede "cuando un mundo cultural se cierra en sí mismo" haciendo significativo "las relaciones entre hijos y padres intelectuales" (Krauze, 1981, p. 27). Esquema en el que encaja el apartado cultural de México contemporáneo y aún del porfiriano que permitieron la sucesión de generaciones en cada disciplina y territorio cultural.

Un importante aporte que hace el enfoque generacional, según Krauze, es "el de la problemática histórica de la cultura" (1981, p. 27). Krauze recupera de Ortega y Gasset la importancia de la *sensibilidad vital* en la historia, para aplicarlo a la redefinición del concepto de generación aplicado a la cultura. Generación son aquellos que comparten experiencias comunes y decisivas que superan las diferencias ideológicas; comparten la huella dejada por un acontecimiento histórico importante; un *ethos* peculiar impreso en la juventud arrastrada de forma colectiva toda la vida que permite afirmar su individualidad ante los padres culturales, y, de rechazar y continuar una herencia. Según Krauze para Octavio paz "una generación literaria es una sociedad dentro de la sociedad, y a veces, frente a ella" (1981, p. 28); en Paz, la clave es "el temple". Y aquello que Paz ve en dos movimientos: continuación y ruptura (que para Krauze son eslabones de las cuatro etapas de Ortega). Sin embargo, Ortega plantea que son cuatro etapas: creación, conservación, crítica y destrucción. Método histórico que situaba la identificación en un intervalo de 15 años entre maestro-alumno sucediéndose en convivencia no siempre fácil, en un ciclo total de 60 años.

Krauze plantea que durante los primeros años del siglo XX convivieron en el escenario cultural tres generaciones: la crepuscular del modernismo, la revolucionaria del Ateneo y la Juvenil de los Siete Sabios. De estos, dos corresponden a la etapa porfirista. La generación que funda el nuevo ciclo nació entre 1891 y 1905, que es bautizada por uno de sus representantes⁹⁹ como Generación del 1915 cuya vocación fue el descubrimiento de

⁹⁹ Manuel Gómez Morín

México; los nacidos entre 1906 y 1920, la Generación del 1929 relacionada con la reconstrucción, el vasconcelismo y la autonomía universitaria; los nacidos entre 1921 y 1935, la Generación de Medió Siglo relacionada con una revista; y, por último la Generación de 1968 cuya marca consta a los nacidos entre 1936 y 1950. Familia cultural integrada por: "padres fundadores e inquisitivos; hijos revolucionarios-institucionales; nietos críticos y cosmopolitas; bisnietos iconoclastas" (Krauze, 1981, p. 28). Krauze advierte que la convivencia con una generación es más decisiva que la fecha de nacimiento para situar; esto se aplica de igual forma a la extranjería; y, sin embargo, están aquellos que resultan únicos e inclasificables.

Para Krause la utilidad hermenéutica del método generacional radica en operar "aislando, reduciendo la materia histórico-cultural a temperamentos y relaciones de familia. Es el método socio-histórico por excelencia" (1981, p. 28). Virtud que consiste en recoger los momentos en que los autores hablan de sí, lecturas, identidad, padres e hijos intelectuales; abarca temas como modas, sucesiones, vigencias, tensiones y parricidios; ve, la cultura como genealogía, la familia cultural *in vitro*, en el diván.

Krauze advierte que con la teoría o método¹⁰⁰ se propone dos objetivos históricos: primero, la personalización cultural o situar; y segundo, inverso al primero, construir un cuadro de "tipos ideales" o perfiles cercanos a cada generación, intento que se da sobre todo con las dos últimas generaciones. Es un intento por armonizar los temas de una generación a otra.

2.1.2.2 La Generación de 1915

Su marca fue contemplar la Revolución sin participar en ella, sin embargo, la heredan como único horizonte de interés y responsabilidad. Su vocación es reconstruir el país. La Revolución les es llamada, oportunidad de ordenar, actuar y encauzar. Aprovechan los vacíos en todos los ámbitos para incorporarse a la vida pública, les mueve hacer algo por México. Frente al despliegue de convicción que los rodea, prefieren la responsabilidad.

¹⁰⁰ El método Ortegiano, según Krause lo han empleado para el análisis de la cultura mexicana Wigberto Jiménez Moreno y Luis González; a estos, se suma el historiador colombiano Germán Posada. Asimismo lo han empleado en para sus escritos literarios Monsiváis y José Emilio Pacheco. Con modestia Krauze señala que su trabajo es sólo un esbozo y se muestra consciente de sus limitaciones.

Buscan y encuentran en la técnica un saber aplicable de inmediato a la vida y la toman por emblema. Esta actitud asumida degeneró en polémicas con la generación anterior al tildarlos de improvisados, destacan las polémicas sostenidas entre: Vasconcelos y Gómez Morín, Antonio Caso y Samuel Ramos, y la más celebre entre Caso y Lombardo, además de Tamayo y los muralistas.

De la "violencia creadora" acuñada por Vasconcelos conservan la creación. Dejan la huella en México de sus fundaciones desplegando su obra por tres decenios: los veinte en lo económico; en los treinta en lo social y político; en los cuarenta las revistas, editoriales, institutos, partidos políticos; y en los cincuenta Cosío Villegas funda las fábricas de historia; y, Arnaldo Orfila funda la Editorial Siglo XXI.

Generación que se caracteriza por ser fundadora en docencia (educación socialista), legislación social (reparto agrario), ideología (marxismo) y crítica. Lombardo Toledano es el gran fundador de esta generación, destacan también la crítica social, psicológica y moral de Silva Herzog, Ramos, Palacios Macedo, Bassols, Gómez Morín; y, ninguno supera al seco, claro y profundo veredicto de Cosío Villegas sobre el fracaso de la Revolución Mexicana en *La crisis de México* (1947).

Examinan el nacionalismo cultural, herencia de la generación anterior, buscan sentido: nombran, profundizan y distinguen con claridad. Aunado a la *Fundación* va la *Autognosis* los representa. Tarea que abordan ensayistas, pintores, filósofos, antropólogos e historiadores: Gamio, M. Othón de Mendizábal, Alfonso Caso, Samuel Ramos y Jorge Cuesta, Xavier Icaza, Gregorio López y Fuentes, Ermilo Abreu Gómez, Rufino Tamayo, Rodolfo Usigli, Silvestre Revueltas, Carlos Chávez.

A los Contemporáneos los guío según, Krauze, el orden, la depuración y el rechazo a la improvisación, y los situó como la segunda promoción del 1915 que son en esencia literatos y crítica en pugna los hermanos mayores. Grupo formado por: Novo, Villaurrutia, Cuesta, Pellicer, Gorostiza, Owen, Torres Bodet, González Rojo, Ortiz de Montellano, Nandino.

Para finalizar Krauze señala dos grupos nacidos en la misma zona de fechas que desempeñó un importante papel intelectual en México: los Estridentitas (Lizt Arzubide, Maples Arce, Arqueles Vela, Quintanilla) símbolos del impulso de vanguardia, aunque

menos culta y lograda que los Contemporáneos; el segundo grupo, los Transterrados venidos de España finales de los treinta de los que destacan Gaos y Pedroso.

2.1.2.3 La Generación de 1929

El primer grupo se identificó con abuelos revolucionarios y en rechazo de los padres fundadores; y en oposición al establishment en momento, buscando la acreditación de la historia como auténticos revolucionarios. A falta de armas para participar en la virtual guerra entre callistas y Cristeros, emplean la palabra y promueven la oratoria: López Mateos, Brito Rosado, Gómez Arias, González Rubio. Los primeros conflictos con la Generación del 1915 estallan por "los reconocimientos trimestrales" introducidos por Leal y Bassals. Afilan su crítica contra los Siete Sabios; se sentían los herederos de la revolución y no los circunspectos maestros del 1915. Veneran y siguen a Vasconcelos. Ante el auténtico sacrificio, al ser asesinado Topilejo y Germán del Campo, se disuelven. Tienen por incuestionable a la Revolución, dirigiendo sus reparos tan sólo a los jefes. En los treinta se vuelven "Los Cachorros de la Revolución", y entre el 48 y 70 su misma encarnación institucional.

Es una generación menos crítica que los hombres del 1915. Identifican su propio progreso con el de la nación, tratando de construir un país según su propia condición y abandonan de esta forma las raíces agrarias de la revolución por la industrialización. Muchos se vuelven pragmáticos, sistemáticos, progresistas, triunfalistas, keynesianos, industrialistas; el ambiente es "científico" y tecnocrático", la crítica y la duda escasea.

Un buen porcentaje estudia en el extranjero. Integran por décadas la élite de la clase política. Destacan en campos científicos sociales como Víctor Urquidí, José Iturriaga; historia literaria como José Luis Martínez y Antonio Acevedo Escobedo; el impulso científico permea el filosófico destacando García Máynez, Antonio Gómez Robledo, Francisco Larroyo, Guillermo Héctor Rodríguez, Miguel Bueno, J. M. Terán Mata. Gaos entona y enriquece la autognosis heredada de la Generación del 1915, abriendo la vía de la historia del pensamiento mexicano. La institucionalización de los cuarenta favorece el clima cultural. La filosofía voltea hacia el porfiriato para su estudio. Son los años de Zea,

O'Gorman, Zavala y Andrés Iduarte (exiliado) que interpretan y reconstruyen la historia americana.

Análogo a la Generación del 1915, la del 29 tiene una segunda promoción literaria y crítica. Son adolescentes que participan en las huelgas del 29 y Vasconcelismo, los oradores descienden, y estos ascienden en contra de la novedad ideológica del siglo, la fe de los treinta, el marxismo. Destacan José Revueltas, Efraín Huerta, Octavio Paz, José Alvarado, Octavio Novaro, Enrique Ramírez y Ramírez, esperan el arribo del socialismo. La antropología filosófica (Scheler) permea el ambiente, *La revista del Occidente*, *Cruz y Raya*, y la llegada de Heidegger. Una buena se vuelven "institucionales del marxismo, que obstruye la su vitalidad cultural, la LEAR es un ejemplo del que sólo algunos se salvan como Cabada, Campobello, Leopoldo Méndez.

Algunos encuentran salida en el periodismo del que Alejandro Gómez Arias es representativo en el que confluyen con antiguos oradores vasconcelistas que mantienen su convicción. Mantienen la propuesta social de los treinta: proyecto nacional y popular del cardenismo. Se distinguen José Alvaro, Fernando Benitez, Enrique Ramírez y Ramírez, Francisco Martínez de la Vega, Gastón García Cantú. Una revista los representa: *Siempre!* que se remonta al vasconcelismo.

La literatura ofrece camino de salvación para algunos como Mauricio Magdaleno, Elena Garro; el cine con Magdaleno y Julio Bracho; otros optan por la literatura proletaria como Turrent Rozas; otros se rezagan a la provincia como Henestrosa y De la Cabada, Yáñez, Rulfo, Arriola; difícil de clasificar son Efrén Hernández y Neftalí Beltrán, poetas como Margarita Michelena, Pita Amor, Carmen Toscano, en igual dificultad están Francisco Tario, Manuel Ponce que introduce a la poesía católica; muertos prematuros como Vega Albela, Quintero Álvarez o abandonan la poesía Solana, López Malo, poetas jóvenes como Chumaracero, Calvillo, González Durán que hacen poesía hermética y personal. Pocos como Octavio Paz mantienen el ascenso debido a las tensiones de los treinta; poeta y crítico fundamental eslabón entre los jóvenes y sus rechazados padres intelectuales los Contemporáneos: Luis Cardoza y Aragón.

Practican el periodismo doctrinario demonio que los abandonaría, salvo por algunos aspectos están con Cárdenas. Su apoyo al régimen va más allá de lo verbal por su talante práctico destacan: Efraín Huerta, Octavio Paz, José Revueltas.

El temple de las dos promociones de esta generación fue rebelde o revolucionario, identificarse con los abuelos los indujo al reverso de la revolución, se institucionalizaron. Primogénitos de la revolución no la negaron ni la criticaron, aprovecharon la estabilidad. Los artistas mantuvieron la chispa de la revolución por fidelidad con el muralismo, como ocurrió en otras áreas culturales; para algunos otros esto significo adherirse a la estructura política e ideológica del estalinismo o la institucionalidad lombardista. Para Krause los revolucionarios institucionales del 29 fueron auténticos "intelectuales orgánicos": consolidan, legitiman y encarnan el sistema mexicano. Sin embargo, la corriente científica corrió con suerte al tener una clara continuidad y reconocimiento de los trabajos jurídicos, filosóficos, históricos y científicos en las camadas siguientes.

2.1.2.4 La generación del 1950

Wigberto Jiménez Morelo bautiza esta generación, y es la más heterogénea de las cuatro. Parten con un primer grito atemperado organizando un Congreso de Crítica de la Revolución Mexicana en octubre de 1945. Se origina en ellos la duda ¿Ha muerto la Revolución Mexicana? No hay respuesta afirmativa, el presidente del Congreso José Rogelio Álvarez salvo señalar la inmoralidad, carencia de necesidades materiales, analfabetismo y confusión ideológica. Mientras la educación dogmática es desacreditada por Jaime García Terrés y Emilio Uranga. El resultado final es un recuento de promesas incumplidas. Noyola Estudiante del Colegio de México reclama mayor impulso a la socialización del reparto agrario. Reyes Heróles al que se deben dos puntuales mayores de la legitimización estatal: una tesis sobre la continuidad del liberalismo y la actual reforma policia.

Con Alemán a cargo del régimen la generación paga su último tributo y proceso de autognosis de treinta años con la influencia de la fenomenología y el existencialismo. Participan jóvenes como Luis Villoro, Luis González, Pablo González Casanova; un grupo el Hiperión conformado por Villoro, Zea, Uranga, Portilla, Guerra, Mc-Gregor. Al correr el proceso riesgo de caer en el ensimismamiento o en solipsismo se abren a una comunidad más amplia; aunque esta tendencia venia ya dada con los transterrados. El dinero es otro factor debilita el nacionalismo, al permitir a las instituciones culturales financiar estudios

en el extranjero. La UNAM es clave para esta generación que puede estudiar fuera, al volver los acoge y les permite dedicarse de forma profesional a sus disciplinas; acto que institucionaliza la cultura al volverse una innovación viable económicamente, y con esto la crítica.

Los primeros exponentes conservaron devoción institucional, sin embargo, los siguientes la pierden. Tienen un temple burlesco, ácido, irreverente e insatisfecho. Son cautos. En política su objetivo son los Cachorros de la Revolución señalándolos y exhibiéndolos, crítica nacida del temple de inconformidad. Su mayor exponente Carlos Fuentes y los representa el poema de Jorge Hernández Campos: "El presidente".

En el ámbito político e intelectual, son marcados por la Revolución Cubana, algunos jóvenes se pronuncian afirmando que México vivía sólo una seudorevolución; y otros en la defensa de esta creen defender la revolución mexicana y se acercan a Cárdenas. El grupo se radicaliza con Flores Olea, González Pedrero, Villoro, López Cámara al intento de crear una agrupación política independiente: el M.L.N. Dos revistas atestiguan el cambio: *Revista Mexicana de Literatura* y *el Espectador*.

Se conciben ligados a los movimientos populares, interpretando su deber la expresión clara y apasionada de las necesidades del pueblo. El movimiento estudiantil del 68 los toma por sorpresa, y se percatan de que su extremismo podía conducir a la desaparición de la Universidad. Con la llegada de Luis Echeverría cuyo programa no dista ni del resumido por Fuentes, que no es otro que el viejo proyecto cardenista se integran al servicio del estado; estaban siguiendo las ideas de Vicente Lombardo Toledano. Con su integración cesa el espacio crítico, y para rematar con el golpe a Excélsior de Julio Scherer el ejecutivo expropia la crítica. La incorporación al régimen los desorienta, y es con lentitud que algunos recobran su distancia crítica y su voz; una buena parte permanece a la expectativa.

Una de las claves de su agotamiento responde a la distancia histórica que tenían con la Revolución Mexicana; asimismo la internacionalización de México tras la Segunda Guerra. El mundo campesino y obrero les era ajeno. Hay que agregar la profesionalización que contribuyó al enclaustramiento en la academia distanciándolos del contacto cotidiano con la práctica política o económica estatal o privada; se limitaban a observar y criticar las

circunstancias externas. Una crítica extrema debido a las distancias que los separaban, por tanto esta se hacía desde afuera u otras realidades.

Sin embargo, siguieron dentro del esquema de la revolución, como nietos distraídos y desmemoriados. Aunque hubo quienes al aplicar sus instrumentos teóricos y experiencia práctica a problemas de la realidad mexicana como el campo, lograron dibujar un auténtico proyecto mexicano como Gabriel Zaid con *El progreso improductivo*, Gonzáles pedrero con *La riqueza de la pobreza*, y Leopoldo Solís con *Alternativas para el desarrollo*. Su destino es paradójico, al poseer temple crítico y ser incapaces de ejercerlo contra el estado; y sin embargo, también puede ser una oportunidad según Krauze.

Su destino político es incierto, pero su obra cultural no tuvo precedentes. Y en filosofía introdujeron pulcritud, lógica, hondura, rigor, profesionalismo como Fernando Salmerón, Luis Villoro, Ramón Xirau, Alejandro Rossi, Hugo Margáin, Miguel León Portilla, Luis González.

La apertura al cosmopolitismo permitió a esta Generación dar frutos en ámbitos como la lingüística, demografía, Artes Plásticas, la poesía; aunque a los economistas les faltó ser menos gerentes públicos y más intelectuales de la economía; a los politólogos su agrafía; los sociólogos se les reprochan haber roto el equilibrio entre fundamentación empírica y el compromiso ideológico. Inserto en el contexto de la burocratización académica su obra corre el peligro de la incompreensión e indiferencia. Sin embargo, en la arena cultural, tienen un doble as el de la crítica y el del conocimiento, que no se ha empleado como debiera.

2.1.2.5 La Generación de 1968

Comparten la negatividad contra la sociedad industrial. "La onda" es una expresión literaria de este proceso, que asume de forma sórdida la realidad cotidiana; a esto se suma otra variante "La espiga amotinada", proponiendo una poesía social y de protesta. Esta nueva generación desdeña el cosmopolitismo; ven a la revolución como un fósil antediluviano, y el autoritarismo del régimen los convence de ello. La izquierda se vuelve para ellos casi catecismo, Marcuse desplaza a Sartre, Althusser esparce su teología, y el Che Guevara es el héroe de la década.

Su intelectual representativo es Carlos Monsiváis, su padrino. Otra figura importante es José Emilio Pacheco, que con Monsiváis recogen la sensibilidad literaria y la actitud crítica de la Generación de Medio Siglo, imprimiéndole un mayor énfasis social y nacional. El trio lo completa Elena Poniatowska, los distingue a todos la pérdida de creencias.

Su secuela es el ascenso de la primera generación de masas de la historia Mexicana, porque las otras generaciones son sujetos de elite que no rebasan los centenares. La transformación de la actitud, una buena parte o su mayoría no se ha incorporado al aparato estatal; viven en zonas grises con relativa independencia como universidades, el periodismo, los partidos de oposición.

El estado les apaciguo el ánimo con más financiamiento a la educación superior. La burocratización académica y cultural de la década los convierte en la nueva clase académica. Sin embargo, tienen claro su unidad ideológica designándose de izquierda y militando en ella siendo anticapitalistas y antinorteamericanos sin distinguir la mentalidad conservadora de la liberal; no hay matiz de ideología política. De manera moral se identifican con los campesinos aunque lo vuelven obrero. Descreen el valor autónomo de la cultura, poblándose así la vida cultural de apasionados, sobre emotivos, románticos, honorables, transgresivos, insobornables, iconoclastas, perseverantes, que transitan del nihilismo al dogma; viven en términos de Ortega, el "extremismo". Y un periódico los influye: *Unomásuno* el primer diario de la generación.

Su elite intelectual descuida la poseía, la narrativa y las artes visuales a favor de la politización como el reportaje, la crónica, el ensayo teórico, la caricatura, el periodismo militante y doctrinario; realizan una verdadera ruptura. Evitan las identificaciones generacionales por parecerles que ninguno fue lo suficientemente revolucionaria; si acaso, hay cierto acercamiento a los Contemporáneos de quienes tienen la noción de que asumieron riesgos y peligros.

Los distingue otro rasgo y es el enclaustramiento: la elite habla y escribe para su público y ese público cautivo en el campus sigue sólo a sus elites; la visión cosmopolita es tabú. Pese a todo sus órganos de difusión como *Unomásuno* o *Proceso* que permitían la discusión, el pensamiento, el debate, reportajes descarnados sobre la miseria y la

marginación o críticas a los usos y abusos de la burguesía mexicana. Otro de sus logros es la lucha feminista. Al arco se integra, *Razones*, herencia de Daniel Cosío Villegas.

Además del periodismo prueban su solvencia en la ciencia y la historia. Se genera una nueva conciencia histórica que cuestiona al leviatán que gobierna, y en consecuencia repensar el pasado y las versiones anteriores. Aparecen obras pioneras como *Zapata* de John Womack Jr, *La revolución interrumpida* de Adolfo Gilly, la trilogía de Jean Meyer sobre los cristeros. Las hipótesis tambalearon y surgieron nuevas: hubo varias revoluciones.

Esta generación es la que inicia la Historiografía Crítica contemporánea. Buscaron el rigor, sin creer que la convicción pudiera obstaculizar la objetividad. Dudaban de los dogmas y santones, aun de la historia contemporánea, descreyendo incluso del moralismo crítico de la generación que los precedió, desencantándose de todo.

Sin embargo, no ha sido fácil porque la vía intelectual y científica se presenta poco gloriosa; la militancia adelanta la venganza del agravio del 68, sino contra sus autores, si contra los nuevos enemigos reales o imaginarios. Motivo por el cual la mayoría de la elite de esta generación ha preferido la militancia cultural y política en la prensa, las aulas, los sindicatos y los partidos; continuando lo iniciado donde empezó, en la vida pública.

2.2 Historias de la filosofía mexicana

El contexto cultural nos da el panorama completo de una época específica, y aunque acercarse a corrientes y movimientos es posible, dificulta profundizar en las ideas de los individuos. Debido a los límites de la historia de la cultura, hay que recurrir a una historia más específica para abordar a los individuos y sus ideas. La historia de la filosofía permite el acercamiento a las corrientes de pensamiento en una época específica, los individuos que las gestan y las obras en que las plasman. La historia de la filosofía es un acercamiento panorámico al desenvolvimiento del pensamiento en una época específica y que no se desentiende del contexto cultural, histórico político y social; sin embargo, lo relevante en esta clase de historia son las ideas, las obras y los autores, los movimientos y corrientes en el campo filosófico.

La filosofía se gesta en el mundo cultural y está puede incidir en ese mundo cultural como ese mundo cultural deja su huella en el pensamiento filosófico. No son por tanto el

mundo de las ideas, el campo del pensamiento algo ajeno al mundo cultural o la concreción objetiva de las ideas y el pensamiento. Entonces lo que a continuación se trata de hacer es profundizar en ese panorama que nos ha presentado el apartado anterior que corresponde a la historia de la cultura. E incluso es posible profundizar en los distintos aspectos de la cultura, pero interesa en particular el aspecto filosófico o de las ideas. La intención como ya se ha mencionado en los apartados anteriores es poder acercarse a filósofos y obras que se abordaran en los dos capítulos siguientes.

Otro motivo por el cual se retoman estas historias de la filosofía es porque se encuentran entre los mejor acabados abordando la historia de la filosofía de México en el siglo XX. Presentan dos formas prácticas de cómo puede elaborarse una historia de la filosofía. Son dos maneras distintas de organizar y referir tanto las fuentes de las ideas de forma diacrónica y como hechos históricos específicos ocurridos en un determinado tiempo y su influencia.

2.2.1 El esbozo histórico de la filosofía en México: Siglo XX

El *Esbozo*¹⁰¹ de la historia de la filosofía en México del siglo XX que realiza Vargas Lozano lo divide en dos grandes apartados. La primera consta de las siguientes partes: introducción, fuentes historiográficas y estudios interpretativos, causas de la ausencia de interés por nuestra historia, y diez puntos. De estos puntos en orden diacrónico los primeros dos corresponden a la filosofía a finales del siglo XIX y ocho al siglo XX¹⁰², estos son: 1. Liberalismo y positivismo; 2. La reacción anti-positivista; 3. ¿Tuvo filosofía la Revolución mexicana?; 4. Antonio Caso y José Vasconcelos; 5. La filosofía y la cultura mexicana. Samuel Ramos; 6. La educación socialista. Polémica entre Caso y Lombardo; 7¹⁰³ El neokantismo en México; 8. La polémica entre José Gaos y Francisco Larroyo; 9. El exilio español; y, 10. El grupo “Hiperión”.

Si bien el autor nos presenta una estructura definida el cual se mantiene, para una mejor exposición se incorporan tres títulos a tres puntos clave del contenido global. Esta

¹⁰¹ Vargas Lozano, Gabriel (2005). *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. México: CCANL-UANL.

¹⁰² En aras de la especificidad porque, Vargas Lozano sólo menciona que va de finales del siglo XIX al siglo XX.

¹⁰³ En el texto se repite, el 6 y aquí corresponde el 7 y acontece del mismo modo en lo sucesivo.

división no altera el contenido de la exposición sintética ni modifica en absoluto la finalidad del autor. De esta forma dentro de la estructura global de la síntesis expuesta se agregan los siguientes títulos dentro de la estructura como cuatro segmentos de la presentación de la exposición: *Las fuentes y la condición actual de la filosofía en México y Latinoamérica*, *La filosofía en las últimas décadas del siglo XIX*, *La filosofía en el siglo XX* y *Corrientes filosóficas en el siglo XX*. No es ni siquiera una reestructuración sólo es con finalidad de presentación que no altera en absoluto el texto las ideas de la obra fuente; de todas formas esto está implícito en la obra original aunque no se presente de esa forma.

2.2.1.1 Las fuentes y la condición actual de la filosofía en México y Latinoamérica

En las últimas décadas del siglo XX se ha relegado a la historia de la filosofía mexicana y en parte latinoamericana a segundo término tanto en el ámbito investigativo como docente. Traduciéndose en la carencia de una historia de la filosofía mexicana y latinoamericana rigurosa y seria, y figurando poco en los planes de estudio de las licenciaturas en filosofía. Motivo por el que Vargas Lozano considera que es necesario dotarlos de valor y relevancia, incluso trascendencia nacional e internacional.

Fuentes historiográficas y estudios interpretativos. A pesar del menosprecio de la historia de la filosofía en México, tiene antecedentes importantes como obras que aportan una visión general: *Apuntaciones históricas de la filosofía en México* (1896) y *Crítica filosófica o estudio bibliográfico y crítico*¹⁰⁴ (1904); *La historia de la filosofía en México*¹⁰⁵ (1943); *Estudios de filosofía en México*¹⁰⁶ (1963); *Suma filosófica mexicana*¹⁰⁷ (1980); *Filosofía de la cultura en México*¹⁰⁸ (1997); *El pensamiento mexicano de los siglos XVI y XVII*¹⁰⁹ (1951); y, *La historia de la filosofía en el México colonial*¹¹⁰ (1996).

¹⁰⁴ Emeterio Valverde y Téllez

¹⁰⁵ Samuel Ramos

¹⁰⁶ Miguel León-Portilla, Edmundo O'Gorman, José M. Gallegos Rocafull, Fernando Salmerón, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Rafael Moreno, a los cuáles se agregarían más tarde, Abelardo Villegas y Ramón Xirau.

¹⁰⁷ Antonio Ibarguengoitia

¹⁰⁸ Mario Teodoro Ramírez

¹⁰⁹ José María Gallegos Rocafull

¹¹⁰ Mauricio Beuchot

Obras latinoamericanas que mencionan filósofos o la filosofía mexicana: *Panorama de la filosofía ibero-americana*¹¹¹ (1989); *La filosofía iberoamericana: historia, formas, temas, polémica, realizaciones*¹¹² (1979); *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*¹¹³ (1974/1981); *Philosophie in Lateinamerika*¹¹⁴ (Berlín, 1992); *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*¹¹⁵ (2004); *Filosofía Latinoamericana. Problemas y tendencias*¹¹⁶ (Santa Fé de Bogotá, 1992); *Filosofía en América Latina*¹¹⁷ (1998); *Transformación del marxismo. Historia del marxismo en América Latina* (México, 2001); *El exilio filosófico en América. Los trasterrados de 1939* (1998); y, *Proyecto Ensayo Hispánico*¹¹⁸ (1997).

Y en específico, obras que tratan la filosofía mexicana del siglo XX como los trabajos de: Abelardo Villegas, Patrick Romannel, Carmen Roviera, Juan Hernández Luna, Leopoldo Zea, Dulce maría Granja, Álvaro Matute, Tzvi Medin, Abelardo Villegas, Eli de Gortari, Horacio Cerrutti, Mario Magallón, Antonio Ziriión Quijano, Alberto Saladino, Guillermo Hurtado, Eduardo García Máynez, y la base de datos "Filos" del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, etc.

Causas de la ausencia de interés por nuestra historia. Vargas Lozano señala tres motivos a las que se debe el abandono de la reflexión sobre la filosofía mexicana y latinoamericana desde los setenta por profesores y estudiantes:

a) El "eurocentrismo": ideología por medio del cual se ha pretendido medir el pensamiento filosófico mundial a partir de las características de la filosofía en algunos países europeos.

b) La forma de entender el trabajo filosófico: ha degenerado en una dependencia de autores y corrientes por moda o novedad.

c) El rechazo por parte de los filósofos analíticos, metafísicos, y marxistas del "historicismo como un todo".

¹¹¹ Alain Guy

¹¹² Francisco Larroyo

¹¹³ Francisco Miró Quesada

¹¹⁴ Heinz Krumpel

¹¹⁵ Carlos Beorlegui

¹¹⁶ Eduardo Demenchonok

¹¹⁷ Pablo Guadarrama y otros filósofos cubanos

¹¹⁸ sitio de web de José Luis Gómez-Martínez, de la Universidad de Georgia (EUA)

Desentenderse de la historia de la filosofía en México, es negarse a reflexionar la manera en que las condiciones históricas sociales influyen en la filosofía y la responsabilidad de la filosofía en ellas. A Varga Lozano esta negación le parece inaceptable y plantea la necesidad de destacar los aportes teóricos de los principales filósofos en sus respectivas corrientes y contextos; además de analizar, explicar y reflexionar la función educativa, política e ideológica de la filosofía y las consecuencias filosóficas de fenómenos históricos; y, el porqué de su acercamiento o rechazo de la filosofía en relación con problemas nacionales o latinoamericanos.

2.2.1.2 La filosofía en las últimas décadas del siglo XIX

La filosofía a finales del siglo XIX. A partir de aquí, Vargas Lozano expone de forma sintética las principales etapas del desarrollo de la filosofía mexicana desde fines del siglo XIX hasta la culminación del siglo XX. El estudio empieza en este periodo por la introducción del positivismo que reorientó e inició una nueva etapa del pensamiento en el país acorde a la noción liberal de modernidad.

1. Liberalismo y positivismo. El liberalismo, doctrina política y filosófica se formuló en México de 1820 a 1840; se expresó en la constitución de 1857 y las leyes de reforma; y, se volvió un mito político unificador a partir de 1867¹¹⁹ (Charles A. Hale). Tras la victoria de los liberales sobre los conservadores y la expulsión de los franceses. El destino del país queda en manos de los liberales, por tanto tienen la tarea de sustituir el viejo orden social por sociedad moderna y laica. El positivismo es introducido en este contexto por Gabino Barreda el 15 de septiembre de 1867 e interpretar con esta la historia de México partiendo de la tesis de los tres estadios: teológico/colonia, metafísico/reforma e independencia, y positivo/ingresar a la modernidad capitalista.

Gabino Barreda. Nace en Puebla el 19 de febrero de 1818. Termina sus estudios de medicina y se va a Francia en 1847 donde es conducido por Pedro Contreras Elizalde a las conferencias impartidas por Augusto Comte en el *Palais Royal*. Regresa en 1851, imparte la cátedra de Física Médica e Historia natural hasta 1863. Reside en Guanajuato durante el imperio de Maximiliano y vuelve a la Ciudad de México tras pronunciar la "Oración

¹¹⁹ *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX* (1978)

cívica" en 1867; ese mismo año en cabeza una comisión para reorganizar la educación. Esta comisión elabora la ley del 2 de diciembre del 1867, de este surge la Escuela Nacional Preparatoria del que Barreda es director hasta 1878. Nombrado ministro residente en Berlín, muere al regresar el 10 de marzo de 1881.

¿Qué es el positivismo? El “espíritu positivista¹²⁰”, corriente filosófica de corte fenomenalista nominalista e histórica que sostenía la reducción científicista de las ramas del saber a la física, haciendo escisión entre hecho y valor. Predominaron en el contexto mexicano las líneas de Comte, Spencer y Mill que igual coincidían como diferían. Sin embargo, entre liberalismo y positivismo también había diferencias sobre todo en su concepción de la sociedad. El primero, sostenía: individualismo; separación de poderes; federalismo; autonomía municipal; constitucionalismo y estado laico. Para disminuir las desigualdades de esta, Mill proponía una combinación entre lógica de mercado y democracia limitada. A esta corriente, se oponían corporaciones como: iglesia, ejército e indígenas. Mientras que, el positivismo se opone al derecho natural, al utilitarismo y al individualismo; considerará que en la sociedad debe haber: orden y progreso.

Para Vargas Lozano lo que motivo a introducir el positivismo en el contexto fue que: "se requería una filosofía educativa modernizadora que se opusiera a la escolástica, (...) y una filosofía basada en la ciencia que propiciara una mentalidad progresista" (Vargas, 2005, p. 38). El positivismo fue un fenómeno continental e internacional. Pero su introducción implicó la resistencia de liberales y escolásticos como Emeterio Valverde y Téllez; pese a la oposición la influencia de esta corriente trasciende a la Revolución Mexicana.

Aunque cabe hacer tres precisiones sobre el positivismo:

- a) Su intención práctica presenta dificultades para aislarle lo práctico de lo teórico.
- b) Asumió un carácter religioso: "la religión de la humanidad".
- c) Y, la distinción entre el grupo de "los científicos¹²¹" y los positivistas comteano¹²².

¹²⁰ Como lo define Leszek Kolakowski en su obra *La filosofía positivista*.

¹²¹ José Ives Limantour, Justo Sierra, Pablo Macedo, Miguel Macedo, Joaquín Diego Casasús, Ramón Parra y otros.

¹²² Babino Barreda, Agustín Aragón, Horacio Barreda, Andrés Molina Enríquez.

Para Vargas Lozano el positivismo fue la postura educativa oficial juarista, y que estuvo lejos de ser la ideología del régimen porfiriano por los ataques y cambios que sufrió durante este. El mito de la "ideología oficial" lo crearon Caso y Vasconcelos para situarse como "héroes ideológicos" anti-porfirianos, que en realidad fueron los hermanos Flores Magón. Lo anterior se prueba mediante los siguientes hechos:

Esto se muestra en la educación, lugar donde se reflejan las luchas políticas e ideológicas de la sociedad. Con el acuerdo de la ley de instrucción pública y la fundación de la ENP se dan dos pasos históricos: primero, el arrebato a la iglesia Católica del monopolio educativo; y segundo, imprimirle a la educación carácter científico. Aunque esto trajo como consecuencia ataques permanentes sobre la ENP y sus fundadores por parte de la iglesia, periódicos reaccionarios y el congreso. Durante el periodo juarista, el positivismo comteano salvo por cambios y adaptaciones se mantuvo a salvo. Fue a partir de la muerte de Juárez en 1872, y el periodo de Lerdo de Tejada que inician los problemas: primera reforma (visto como triunfo espiritualista) (1873); Justo Sierra, desde una postura propositivista propone establecer la cátedra de historia general e historia de la filosofía (1874); el 16 de noviembre de 1874 se solicita la desaparición de la ENP, sin prosperar; 10 de enero de 1877, Ignacio Ramírez (ministro de Instrucción pública) modifica las materias seguidas en Jurisprudencia, Medicina, Farmacia y Arquitectura; sustitución de la lógica de Mill por la de Bain (1877); en 1878, Barreda es destituido de la dirección de la ENP dejando como sustituto en la clase de lógica a Porfirio Parra y nombra a Alfonso Herrera director hasta 1885; 1880, Ignacio Mariscal suprime el texto de Bain y establece el de Tiberghien; 1882, el texto de Tiberghien es sustituido por el de Janet, y éste por la Lógica de Ruiz que se sustituye por el *Nuevo sistema de Lógica deductiva e inductiva* de Porfirio Parra en 1903; 10 de febrero de 1881, Sierra publica el artículo "La Universidad. Proyecto de creación", antecedente de la Universidad Nacional; en 1889, Sierra organiza el primer congreso de instrucción pública y en 1891, el segundo; en 1908, continúan los ataques contra positivistas y de Barreda, y Francisco Vázquez Gómez publica un fuerte ataque contra la educación estatal "La enseñanza secundaria y preparatoria en el D.F".

El ocaso del positivismo comteano. El 22 de marzo se responde a la ofensiva conservadora, con un mitin en la ENP, un homenaje en el Teatro Virginia Fábregas y un acto solemne en el Teatro Abreu con presencia de Porfirio Díaz. Participan Antonio caso

(estudiante) y Justo Sierra cuyo discurso es un ajuste de cuentas y una reorientación, que es difundido por El país y La voz de México. A esto se suma la creciente efervescencia por la creciente oposición a Díaz; las elecciones; la presión norte americana; la publicación de la entre vista Díaz-Creelman.

2. La reacción anti-positivista. La reacción pasa a ser de la defensa de la ciencia a las posiciones pugando en contra: el espiritualismo cristiano. Crítica que se hace con el aval del estado (Justo Sierra) por miembros del Ateneo de la Juventud: Antonio Caso, José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña, y Alfonso Reyes, etc. Adquieren influencia en el contexto, Victor Cousin, Émile Boutroux y Henry Bergsón para este último lo importante son la religión, la ética y la filosofía de la historia. Con el aval de Sierra como Ministro de Instrucción Pública Y Bellas Artes se realizaron las conferencias de la "Historia del positivismo" en las que: Caso y Vasconcelos expresan una crítica al positivismo comtenao reivindicando la metafísica, el espiritualismo, y los problemas relegados por el positivismo y propios de la interioridad de la conciencia.

Postura de Justo Sierra. Pero es Sierra quien definitivamente entierra a Comte 22 de septiembre de 1910 con el discurso a la inauguración de la Universidad Nacional, pronunciándose por la Universidad y la Nación. Entre la universidad y las instituciones que la precedieron, Sierra establece una fuerte distinción: que está no tenía historia, aunque había instituciones precursoras esta era algo nueva según las condiciones históricas de México y el mundo. Respecto a la filosofía expresa que no hay nada más respetable ni más bello. A Juicio de Vargas Lozano, pese a los aspectos positivos y negativos del positivismo, lo más grave fue su adopción como la última verdad en forma crítica y doctrinaria.

2.2.1.3 La filosofía en el siglo XX

3. ¿Tuvo filosofía la Revolución mexicana? Arnaldo Córdova respondió de manera negativa en una ponencia que presento en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía (1975), titulada "La filosofía de la Revolución Mexicana"; sin embargo, afirma que dicho movimiento se apropió de una filosofía por medio de los intelectuales que se adhirieron. Vargas Lozano sostiene que si hubo un cambio filosófico hacia un espiritualismo cristiano, originado sobre todo en Bergson, Kant, Boutroux; e incluso en Steiner y a Nietzsche.

4. Antonio Caso y José Vasconcelos. Dos figuras importantes en el terreno educativo a principios del siglo XX son: Antonio Caso y José Vasconcelos. Miro Quesada los nomina padres fundadores. Antonio Caso (1883-1946) fue discípulo de Sierra en la ENP y luego su colaborador. Se graduó en Derecho, fue rector de la Universidad y autor de una vasta obra. Además de haber sido miembro del Ateneo de la juventud y su primer presidente. Tuvo una multitud de discípulos cuya influencia fue decisiva en épocas posteriores. Antonio Caso propuso su propia concepción filosófica, en su libro *La existencia como economía, como desinterés y caridad*. En esta obra expresa que la economía es el hombre como organismo natural sujeto a necesidades, el arte es el desinterés, y la caridad, la ética. Caso, fundamenta así una posición existencialista, un humanismo abierto y cristiano antes que apareciera en Europa en opinión de Gaos y Cardiel Reyes. Antonio Caso tuvo al menos cuatro polémicas destacadas entre las que el más célebre es el que sostuvo con Lombardo Toledano y Zamora, por la adopción de la educación socialista.

José Vasconcelos (1882-1959), estudio al igual que Caso en la ENP y la Facultad de Jurisprudencia. Atenista, además secretario del Club Antireeleccionista y su difusor. Fue político, literato, historiador y pensador; fundó y organizó la Secretaría de Educación Pública en el que empezó su cargo el 10 de octubre de 1921. De su actividad destaca la organización de campañas de alfabetización, la edición masiva de libros y propiciar los murales de Rivera, Siqueiros, Orozco, etc. Su aportación filosófica lo define como "monismo estético", además de considerar que la raza mestiza representará una síntesis en el futuro. Vargas Lozano refiere al otro aspecto de su pensamiento como una reflexión filosófica de la cultura. Vasconcelos se opone a la sociedad sajona y busca la identidad cultural latinoamericana, reinterpretando la historia de México cuya independencia considera fue maniobra sajona; apunta a un nacionalismo defensivo; niega, la raíz indígena y exalta la herencia española poniendo a Hernán Cortés como padre de México; sostiene que cada raza debe encontrar su filosofía y que la mestiza será a futuro la síntesis superior.

José Carlos Mariátegui reconoce a Vasconcelos crear el mito de "la raza cósmica", pero no acepta la versión de la conquista que sostiene. Para Mariátegui la diferencia entre el mundo anglosajón y latinoamericano debe encontrarse en la economía. Y que el estancamiento social se debe a la medievalidad española; el problema indígena no puede

resolverse sólo con educación, sino dotando de condiciones para el propio desarrollo. La explicación de la nueva cultura debe ser una simbiosis entre el mundo indígena y el español; y, que la filosofía sólo surgirá de la concepción de la cultura creadora y la preocupación por sus problemas originales.

5. La filosofía y la cultura mexicana. Samuel Ramos. Junto a Sierra, Caso, y Vasconcelos, Samuel Ramos (1897-1959) es uno de los primeros filósofos preocupados por la reflexión sobre la filosofía de la cultura nacional. La preocupación sobre quiénes somos y cuál es la naturaleza de nuestra cultura es luego heredado por Gaos, Zea, Paz, O'Gorman y el grupo Hiperión. Ramos es además el primer historiador de la filosofía mexicana y autor de *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934). Obra que se realiza bajo el influjo del historicismo de Ortega y Gasset, busca la filosofía de lo mexicano, preguntándose ¿quién es el mexicano? Para Ramos lo distintivo del carácter mexicano es el "complejo de inferioridad" que se expresa en la imitación de la cultura europea y norteamericana. Vargas Lozano le objeta que: la filosofía no se debe diluir en otras disciplinas, ni extender un estereotipo a todo un país; y de admitir el aspecto psicológico debe exigirse otro análisis más profundo, porque el estudio de la cultura mexicana requiere de la participación de varias disciplinas.

6. La educación socialista. Polémica entre Caso y Lombardo. Tras el primer congreso de Universitarios Mexicanos realizado por Vicente Lombardo Toledano y Narciso Bossols en 1933. Se propuso que la educación debería ser socialista. Caso en apoyo a la autonomía de la universidad y la libertad de cátedra se opone al dominio de una sola concepción educativa. El socialismo no era sólo idea de Lombardo, según Vargas Lozano, flotaba en el ambiente político y social al grado de que había sido adoptado inclusive por el Partido Nacional Revolucionario. En México se pretendía crear un estado intermedio (ni capitalista ni socialista) que requería: una educación científica en sustitución del positivismo; una concepción que vinculara el aspecto científico con el igualitario; y, el fortalecimiento del nacionalismo. Sin embargo, en 1945 con Máximo Ávila Camacho en el poder, la educación socialista es eliminada de la Constitución mexicana.

7¹²³. El neokantismo en México. El neokantismo fue conocida en sus dos versiones más importantes: la de marburgo mediante las obra de Herman Cohen y Paul Natorp; y la

¹²³ En el texto se repite, el 6 y aquí corresponde el 7 y acontece del mismo modo en lo sucesivo.

Baden por las obras de Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert. El neokantismo fue difundido principalmente en la *Revista de Occidente* y en la *Gaceta filosófica* de los Neokantianos de México. Además el neokantismo tenía como propósito combatir la fenomenología, el existencialismo, el materialismo histórico, el positivismo lógico y el neotomismo. Uno de los más importantes neokantistas mexicanos fue Francisco Larroyo.

8. La polémica entre José Gaos y Francisco Larroyo. Interesante polémica en la que se enfrentó la posición neokantista con la historicista. La primera representada por Francisco Larroyo y la segunda por José Gaos que proponía una "filosofía de la filosofía" tema que venía abordando de 1935 a 1938. Larroyo le critica a Gaos sus tesis y este le responde. Esta polémica se recoge en el libro *Dos ideas de la filosofía (pro y contra de la filosofía de la filosofía)* (1940). El tema de la "filosofía de la filosofía" fue ampliado por Gaos como puede verse en dos de sus obras: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía* (1947) y *De la filosofía* (1965).

Dos ideas de la filosofía. En torno a la polémica, Gaos sostiene que la filosofía es una confesión personal y plantea la reflexión acerca de una filosofía de la filosofía; esto es inaceptable para Larroyo, pues no es posible una filosofía de la filosofía ya que tal planteamiento conduciría inevitablemente al absurdo. Larroyo sostiene que la filosofía es una "ciencia de los valores". En opinión de Vargas Lozano fue un debate fructífero, porque pocas veces sucede en filosofía mexicana una confrontación en la que se dé un diálogo respetuoso; Gaos acierta al proponer la diferenciación entre modos de filosofar y la necesidad de una "filosofía de la filosofía", sin embargo, el historicismo le lleva a sostener en última instancia un relativismo; Larroyo acierta en que la filosofía aborda el tema de los valores (no es su única finalidad), pero su insistencia en un enfoque "universal" implica volver ahistorica la explicación de toda la filosofía.

9. El exilio español. Los filósofos exiliados de España que llegan a México son: Gaos, García Bacca, Gallegos Rocafull, Imaz, Roura Parella, Nicol, Sánchez Vázquez, Serra Hunter, Joaquín Xirau y Ramón Xirau, María Zambrano, Roces, Recasens Siches, Mateos, Navarro Flores, Abad Carretero y Álvarez Pastor, etc.; llegan en el periodo Cardenista. Se habían formado en el historicismo, la fenomenología, la filosofía de los valores, el existencialismo alemán y el perspectivismo gnoseológico, bajo el magisterio de José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Xavier Zubiri. Es destacable la

contribución a la filosofía mexicana, latinoamericana y universal creando instituciones y medios culturales; además de trabajar en la tradición de obras, la docencia, la investigación y el desarrollo de una obra filosófica propia. Uno de los más destacados fue: José Gaos, influido por Balmes, Morente y Ortega, y corrientes como la fenomenología, el existencialismo y el historicismo. Para Fernando Salmerón el pensamiento de Gaos pasa por tres etapas: primero, sobre sale su vínculo con Ortega, asimismo una síntesis de fenomenología realista y filosofía de los valores; Segundo, la influencia de Ortega, Heidegger y Dilthey; y, la búsqueda por la construcción de una filosofía propia: "una filosofía de la filosofía". Gaos es de los primeros en preocuparse por la creación de una historia de la filosofía mexicana y revela el desequilibrio que existe entre el estudio de lo extranjero y lo nacional. Para la elaboración de una filosofía del mexicano y lo mexicano distingue dos tendencias: esencialismo y fenomenología-existencialista.

10. El grupo "Hiperión". Este grupo fue impulsado por Gaos y Leopoldo Zea. El grupo estuvo integrado por Luis Villoro, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Jorge Portilla, Emilio Uranga, Fausto Vega y Salvador Reyes Nevárez. Estuvo activo de 1948 a 1953. La problemática que eligieron fue el impulso de una filosofía del mexicano y de la cultura mexicana. Destacan la obra de Emilio Uragna, *Análisis del ser del mexicano* (1952) y el de Jorge Portilla, *Fenomenología del relajo* (1966). Para Uranga la característica ontológica del mexicano es su *accidentalidad*: el mexicano no es español ni indígena sino un ser propio de una cultura original.

Excursus sobre la fenomenología. Según Antonio Ziri3n la fenomenología como corriente filos3fica en M3xico inicia con las conferencias que imparte Adalberto Garc3a de Mendoza entre 1928 y 1933. Esta corriente influye en Antonio Caso, Jos3 Gaos, Joaqu3n Xirau, Emilio Uranga, Luis Villoro, Alfonso Reyes y Jorge Portilla. Ziri3n ha impulsado la corriente fenomenol3gica con traducci3n de textos de Husserl, un diccionario de sus conceptos y la formaci3n de un "c3rculo Latinoamericano de Fenomenolog3a". Desde la perspectiva de Vargas Lozano, la fenomenolog3a ha influido en nuestros pensadores a trav3s de las obras de Husserl, heidegger, Scheler y Sartre.

2.2.1.4 Corrientes filosóficas en el siglo XX

La segunda parte del *Esbozo* consta de los siguientes seis puntos: 11. El historicismo (sub: *la polémica Gaos-Nicol sobre el historicismo*). 12. La filosofía latinoamericanista. 13. El positivismo lógico y la filosofía analítica (sub: *excurso sobre la filosofía y la historia de la ciencia*). 14. El marxismo (sub: *Eli de Gortari (1918-1991) y la lógica dialéctica; Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía de la praxis; la influencia de Louis Althusser; la influencia de Gramsci*). 15. La filosofía a fines del siglo XX. 16. Conclusiones provisionales.

11. El historicismo. Esta corriente tiene orígenes en Hegel, su postura es que la realidad como los conocimientos sobre ella son históricos; mientras que para Marx, es el devenir de las formas sociales; K. Popper define al historicismo como predicción del desarrollo futuro de nuestros conocimientos. A criterio de Álvaro Matute los más destacados historicistas del siglo XX son: Eugenio Ímaz, Juan Roura-Parella, José Gaos, Edmundo O’Gorman, Justino Fernández y Leopoldo Zea. El historicismo mexicano tiene un fuerte vínculo con el vitalismo herencia de Ortega y apartado de la perspectiva germánica: de raíz teleológica y romántica.

La polémica Gaos-Nicol sobre el historicismo. Tras la publicación de su obra *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, Gaos le responde con una publicación en *cuadernos americanos*, el debate extiende a un par de artículos en esta misma. Es la confrontación de dos maneras de entender la filosofía y la valoración del propio Ortega y Gasset. Gaos defiende el historicismo y los aportes de Ortega. Nicol pensaba que el historicismo se disuelve en el presente y el existencialismo en lo individual, volviendo ambas posturas incompatibles.

12. La filosofía latinoamericanista. En lo que respecta a la filosofía latinoamericana, Leopoldo Zea es su filósofo insigne, entorno a cuya obra giran dos polémicas: La primera con Salazar Bondy sobre la función de la filosofía en el continente americano; y la otra con Luis Villoro, sobre la autenticidad de la filosofía latinoamericana confrontándose dos la concepción historicista y la visión analítica.

13. El positivismo lógico y la filosofía analítica. La filosofía analítica por otra entra en escena a partir de 1967 impulsada por un grupo de filósofos discípulos de Gaos: Fernando Salmerón, Luis Villoro, Alejandro Rossi y otros, quienes publican la revista

Crítica. A criterio de Vargas Lozano se trata del positivismo lógico que después se convertirá en la filosofía analítica guiado por el pensamiento de Ludwig Wittgenstein. Al convertirse el positivismo lógico en filosofía analítica se desarrollan estudios en torno a la obra de Russell, Wittgenstein, Frege, Husserl, Davidson, Kripke, Putnam y otros.

Excursus sobre la filosofía y la historia de la ciencia. Con la entrada del positivismo en México se propició el desarrollo de la ciencia, desde entonces la filosofía de la ciencia europea y norte americana ha influido en el contexto. Filósofos como Bertrand Russell y los filósofos de la ciencia; en México han destacado: Tomás A. Brody, Arturo Rosemblyeth y Ruy Pérez Tamayo, Th. S. Kuhn, Mario Bunge y Larry Laudan.

14. El marxismo. Una corriente que se viene desarrollando en México desde los años treinta. Algunos de los primeros en dedicar obras a esta vertiente son: Vicente Lombardo Toledano, Aníbal Ponce, además de su entendimiento mediante las obras directas de Marx traducidos por Wenceslao Roces. Adquirió importancia social e ideológica al adoptarse la educación socialista. Dos figuras importantes en México son:

Eli de Gortari (1918-1991) y la lógica dialéctica. De Gortari, fue uno de los filósofos marxistas más destacado de México y Latinoamérica. Con rasgos originales, reflexiono sobre la lógica dialéctica, historia de la ciencia y la tecnología, y la relación entre filosofía y ciencia natural como social. Fue además un profesor dedicado al a universidad. Su confrontación principal fue con los positivistas lógicos por su concepción de la lógica dialéctica.

Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía de la praxis. Sánchez Vázquez tuvo diversas vertientes como la estética, sus reflexiones filosóficas sobre Marx, análisis crítico de las vertientes marxistas ontológica, epistemológica y humanista, y las vicisitudes teóricas y políticas. Asimismo reflexiono entorno a la ética; recepción de autores en la independencia mexicana; los momentos del desarrollo de la filosofía en México; filosofía polaca contemporánea; poder y obediencia; estructuralismo; y, las obras de Godol, Tolstoi, Kafka, etc. Su crítica no excluye la propia obra, la que reformula a golpe de realidad. En sus trabajos desarrolla un marxismo original y diferente poniendo el acento en la relación teoría-praxis; reivindica los elementos ideológicos y valorativos de la filosofía, apuntando hacia un nuevo tipo de racionalidad y buscando un equilibrio entre filosofía y política.

La influencia de Louis Althusser. Según Cesáreo Morales, Adolfo Sánchez Vázquez fue el primero en conocer a Althusser, pero el primer discípulo de este fue Alberto Híjar. La influencia de Althusser fue notable en el ámbito académico y político.

La influencia de Gramsci. El primer contacto de Latinoamérica con Gramsci fue con Mariátegui al asistir a la fundación del Partido Comunista Italiano. El segundo momento fue en 1950, al publicar Héctor P. Agosti sus obras. En México son los exiliados argentinos: José Aricó, Oscar del Barco, Emilio de Ipola, Juan Carlos Portantiero quienes publican en 1977 y 1978, *Los usos de Gramsci*.

15. La filosofía a fines del siglo XX. La filosofía mexicana ha tomado distintos caminos a partir de los sesentas como: la reflexión en torno al pensamiento latinoamericano; la metafísica; la filosofía del lenguaje; la filosofía de la ciencia; la filosofía feminista; la filosofía de la liberación; la hermenéutica; la historia de la ciencia y la tecnología; el debate en torno a la postmodernidad; la ética y la filosofía política.

16. Conclusiones provisionales. Vargas Lozano señala que un simple esbozo no puede dar cuenta de todo como corrientes, autores, obras etc. Sin embargo, es notable la influencia que ha tenido la filosofía en el aspecto social y político del país. Hay corrientes en decadencia y otros en ascenso de las que aún no se puede abarcar por el momento.

2.2.2 Historia de la filosofía mexicana en el siglo XX

Esta es una exposición de las grandes líneas de la filosofía mexicana en el siglo XX. Se refiere sólo a los filósofos difuntos más importantes; pese a la dificultad de tratar a los filósofos activos, alude a algunos. El propósito de Beuchot es reunir material para reflexionar y discutir. Aún más profundo, hacer filosofía de la historia de la filosofía en México y encontrar cuál ha sido, es y será la filosofía mexicana; llegar a sus principales paradigmas filosóficos. Contexto de la reflexión actual para orientar la filosofía mexicana, extrayendo conclusiones para el presente el futuro; induciendo o abduciendo del pasado la comprensión del presente y avizorar el futuro. Entre las divisiones o particiones habidas de la historia filosofía mexicana del siglo XX destacan: la de Miró Quesada¹²⁴ que la divide en tres generaciones (patriarcas, forjadores, técnicos, y una cuarta que empezaba en los 70's),

¹²⁴ Refiriéndose a toda América Latina.

asimismo habla de dos grupos, los afirmativos (regionalistas) y los asuntivos (universalistas); otros, han hablado de autenticación, normalización¹²⁵ o profesionalización: técnica, competente y rigurosa. Ambos grupos en su pugna o dialéctica han llegado a una síntesis, a la que esta obra colabora: juntar la competencia técnica de los métodos o sistemas filosóficos mundial, dotándoles del carácter propio y aplicarlos a los problemas más candentes del contexto. “Es donde se ve el camino para el futuro de la filosofía mexicana, no sólo de la filosofía en México” (Beuchot, 2015, p. 8).

La división de la exposición ha sido con la finalidad de hacer más comprensible el contenido, se ha hecho el esfuerzo por respetar lo más posible la cementación que el autor realizó. Esto permite tener mayor claridad del contenido y al mismo tiempo el manejo de la información que se presenta de una forma un poco más densa y amplia en la exposición fuente. De ahí que se respete la estructura original del texto y no se le modificara como en el texto anterior en el que se agregaron divisiones a criterio para una mejor distribución.

2.2.2.1 Los inicios: positivismo y antipositivismo

El positivismo es una corriente heredada del siglo XIX convertida en la ideología del presidente Porfirio Díaz; y, como filosofía oficial del porfiriato apoyó su despotismo ilustrado. Doctrina aprendido de Comte y traído por Gabino Barreda (discípulo directo); enriqueció con Spencer y Mill, Ravaisson, y adquirió carácter ecléctico con el Krausismo¹²⁶. En principio factor de avance y luego de retroceso al justificar la opresión del sistema. Augusto Comte tenía una cosmovisión antireligiosa y antimetafísica, guiada de la experiencia, la razón y la lógica inductiva, propiciaba la ciencia y la técnica al servicio de la sociedad; esta última con ideal utilitarista, desarrollista y de bienestar. A esta corriente se suman las ideas de Darwin, Spencer, Mill; y, Boutroux (positivismo espiritualista). Gabino Barreda (1818/1881) inspiró la creación de la Escuela Nacional Preparatoria y cuyo plan de estudio estuvo influido por los ideales positivistas que se fue modificando para disminuir esa influencia. Fueron notables positivista, Gabino Barreda, Horacio Barreda, Manuel Flores, Porfirio Parra, Luis. E. Ruiz, Samuel García y Agustín de Aragón Leyva. El

¹²⁵ Francisco Romero

¹²⁶ La escuela de Karl Krause.

positivismo es a grandes rasgos, una filosofía científica que promovía, el estudio de la lógica, la epistemología y la técnica para dominar la naturaleza.

El antipositivismo. Los primeros ataques al positivismo lo realizaron clérigos desde la escolástica como: el franciscano Jesús María Portugal y Serratos; y el clérigo, Emeterio Valverde y Téllez pionero de la historia de la filosofía en México y defensor de la escolástica. Críticas teóricas y abstractas que confronta dos conceptos de filosofía: la que admite sólo datos empíricos (positivista) y la que usa la intuición y la razón (escolástica). En la misma postura estaban Justo Sierra y Ezequiel A. Chávez.

Justo Sierra (Campeche-1848 /España-1912) fue periodista, abogado, profesor en la ENP, ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes. Escéptico al positivismo, señaló algunos de sus límites, deseando el rescate de la ética y la metafísica. Este ideal lo plasmó en la Universidad de México y creó la Escuela de Altos Estudios que tuvo una Carrera de Humanidades. En su discurso de la inauguración de la Universidad de México, pide que la ciencia, la cultura y la filosofía sirvan al país y la defiendan. Sierra cumplió un papel decisivo en el avance de la filosofía en México, dándole un espacio en la universidad; y además, preparó el ambiente de crítica al sistema gubernamental que dio armas teóricas a la Revolución contra el porfiriato.

Ezequiel A. Chavez. La limitación del estudio de la filosofía por parte del positivismo desechando la metafísica y el espiritualismo y, su máscara de cientificismo y tecnocracia se escudaba en los progresos materiales del régimen. Motivos de su combate por parte de los más connotados positivistas.

Ezequiel Adeodato Chávez (Aguascalientes-1868/D.F.-1946) se recibió de abogado en la ENP. Entró al positivismo leyendo a Paul Janet y a Comte; luego a Descartes, Spencer y Mill desembocando en un espiritualismo cristiano. Enseñó lógica, teología y moral en la ENP sustituyendo la Lógica de Bain por la de Mill. Trabajó con Sierra lo que lo situó cerca de la fundación de la Universidad, y con Vasconcelos de quien también fue maestro. Fue miembro de la Academia Mexicana de la Lengua y uno de los fundadores del Colegio Nacional. Entre sus obras y *doctrinas* destacan: *Resumen sintético del sistema de lógica de Stuart Mill con notas complementarias* (1892) resumen con notas complementarias sobre la cuantificación del predicado, representación de conjuntos, tipos de silogismos y aclara falacias; *Resumen sintético de los principios de moral de Herbert Spencer* (1894) resumen

amplio de las ideas morales de Spencer; *Ensayo de psicología de la adolescencia* (1928) habla de la educación de los jóvenes examinando condicionamientos, el sustrato fisiológico y fenómenos mentales, asimismo de la alimentación, la individualidad y narcicismo del adolescente apoyado en pedagogos y psicólogos¹²⁷; *Mi credo* (1930) menciona que el universo tiene propósito y que hay un creador que le imprime finalidad, y que la libertad pese a estar mermada induce a buscar belleza, bien y verdad; *Ensayo de psicología de sor Juana Inés de la Cruz y de estimación del sentido de su obra y de su vida en la historia de la cultura y de la formación de México* (1931) resume la vida de la musa, menciona sus sueños, ideas filosóficas, científicas, musicales, promoción de la educación de la mujer, y el rastreo de su psicología en sus obras literarias; *Dios, el universo y la libertad* (1935) aquí se pronuncia realista admitiendo las cosas exteriores, el alma y el espíritu captados por intuición como criterio de verdad, habla de la libertad, y la intuición de lo infinito; *¿De dónde venimos y a dónde vamos?* (1946) trata problemas del mundo y México como los indígenas, mestizos, criollos y extranjeros, la iglesia católica, la historia de México, el futuro humano y la comunión con Dios. *Recolección valorativa*. A. Chávez, es uno de los precursores de la filosofía mexicana del siglo XX. Él informó de las nuevas corrientes filosóficas, las trató de aplicar a problemas reales y acuciantes del país como: el carácter del mexicano, su sensibilidad, la educación indígena. Vasconcelos fue uno de sus estudiantes.

2.2.2.2 El Ateneo de la juventud y Antonio caso

El ateneo de la juventud es un grupo de intelectuales contra el positivismo compuesto por: pintores, músicos, abogados, arquitectos, literatos, historiadores, críticos y filósofos¹²⁸. Primero Sociedad de Conferencias, después Ateneo de la Juventud y posteriormente Ateneo de México. Destacaron dos grandes humanistas: Pedro Enríquez Ureña (R. Dominicana-1884/1946-Argentina) que encargó de informar las nuevas corrientes surgidas en Europa a los ateneístas, sin subordinarse al colonialismo intelectual. Tenía el deseo construir una cultura propia con sello hispanoamericano; Alfonso Reyes (N. Leon-1889/1959-D.F.) insistió en el estudio de los clásicos, reflexionó sobre México desde la historia y la

¹²⁷ Kraepelin, Bleuler y Freud; Watson, Piaget, Baldwin, y correspondencia con Bachelard.

¹²⁸ Diego Rivera, Manuel M. Ponce, Isidro Fabela, Alberto J. Pani, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán, Julio Torri, Carlos González, Eduardo Colín, Antonio Caso y José Vasconcelos, etc.

historiografía de la literatura, retrata la condición de la cultura en la revolución, fue el maestro de la filosofía de la época alejandrina para los mexicanos, y sobre todo el maestro ideal de cómo hacer una cultura mexicana.

Antonio Caso educado en el positivismo, se vuelve crítico y luchador contra esta corriente con los Ateneístas. Caso trató de crear sistema filosófico de inspiración cristiana centrada en la caridad. Fue uno de los iniciadores de la filosofía mexicana o adecuada a los problemas nacionales. Antonio Caso Andrade (D.F.-1883/1946-D.F.) estudió en la ENP (estudiante de Sierra) y la Escuela de Jurisprudencia. Participa en fundación de la revista *Savia Moderna*, en la Sociedad de conferencias, y funda el Ateneo de la Juventud. Profesor y director de la Escuela de Altos Estudios. Funda con los miembros del Ateneo la Universidad Popular. Rector de la Universidad nacional; y, fundador de El Colegio Nacional. Entre sus obras y *doctrinas* destacan: *Los problemas filosóficos* (1915), obra que refleja su paso del intelectualismo al anti-intelectualismo, emplea el intuicionismo de Bergson y el pragmatismo de James, asimismo es notable su vitalismo y personalismo; *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1919) expresa su pensamiento en un neovitalismo para el cual la vida tiene reino propio (la vida es egoísmo, la economía es ciencia pragmática, y el desinterés es arte/estética y caridad es fe/esperanza); *Concepto de la historia universal* (1923) reflexiona sobre la historia desde la filosofía, esta es descrita como distinta y más endeble que la ciencia, la sociología o la filosofía y versa sobre hechos; *Ensayos Críticos y polémicos* (1922); *Doctrinas e ideas* (1924/1925); *Discursos heterogéneos* (1925), *Discursos a la nación mexicana* (1922); *El problema de México y la ideología nacional* (1924) es un trazó de las etapas del desarrollo de la cultura Mexicana por el catolicismo, jacobismo y positivismo, además de una crítica a esta última; *Los principios de estética* (1925) expone ideas Kant, Schiller, Schopenhauer, Bergson y Croce, una teoría de la intuición estética, análisis del *Einfühlung*¹²⁹, lo bello, lo sublime y el placer estético; *La filosofía de Husserl* y *El acto ideatorio* (1934) son exposiciones y explicaciones de las ideas husserlianas para un público no especializado; *Nuevos discursos a la nación mexicana* (1934) y *Apuntamientos de cultura patria* (1941) atienden a la cultura nacional; *El peligro del hombre* (1942) y *La muerte y el ser* (1945) exposiciones del existencialismo, oposición a la tiranía de estado, y la combinación del existencialismo con

¹²⁹ Método de proyección sentimental.

el personalismo en defensa de la democracia. Además, Caso tuvo polémicas con Ramos, Toledano, Hector Rodríguez; recibió a los filósofos exiliados españoles; y, preparaba un estudio sobre el hombre como ser para la muerte en la filosofía de Heidegger poco antes de morir. *Recolección valorativa*. Caso cumplió el importante papel de enseñar e introducir al mundo filosófico de su tiempo, iniciando y promoviendo la filosofía mexicana, atreviéndose a construir esquemas sistemáticos satisfaciendo las necesidades intelectuales de esta; aplicándolas a los problemas políticos, económicos, culturales, pedagógicos y filosóficos del país.

2.2.2.3 José Vasconcelos, el casismo y el orteguismo

José Vasconcelos fue otro distinguido miembro del Ateneo por su lucha contra el positivismo, y más activo que Caso en la Revolución, aunque ambos concedían en su consideración de la estética coincidía. José Vasconcelos Calderón (Oaxaca-1882/1959-D.F.) estudió en la ENP y en la escuela de Jurisprudencia. Participo en la Sociedad de conferencias, el Ateneo de la Juventud, que luego le cambio el nombre a Ateneo de México, y con los miembros participo en la Universidad Popular. Fue rector de la Universidad y Ministro de Educación Pública, además de candidato a la presidencia de la república. Miembro de la Academia Mexicana de la Lengua, de El Colegio Nacional; y, doctor honoris causa por la UNAM. Entre sus obras y *doctrinas* destacan: *Teoría dinámica del derecho* (1907) sostiene una metafísica basada en la intuición, y se establecen tres leyes generales del derecho (del desarrollo de la energía; de la justicia; y, del equilibrio); *Pitágoras, una teoría del ritmo* (1916) trata a Pitágoras, y la idea de ritmo que luego se complementa con el de armonía como constitutivos de los entes; *El monismo estético* (1916) en esta, como en la anterior se propone una filosofía propia de carácter vitalista e irracionalista; *Prometeo vencedor* (1916) basado en Schopenhauer y Nietzsche presenta a la vida como energía y voluntad de ser, Prometeo/superhombre que vence las fuerzas divinas, o lo exterior el porfiriato; *Estudios indostánicos* (1919) toma la originalidad y vitalidad de la cultura india como freno contra el imperialismo; *La raza cósmica* (1925) traza la teoría de una raza de la parte Ibérica de América que tendrá lo mejor de las otras razas anteriores, una síntesis superadora mestiza de manera genética y cultural; *Indología* (1926)

continuación de la raza cósmica, insiste en que la raza emotiva iberoamericana dará una nueva interpretación al mundo, emoción mostrada en el juicio estético humanista o estado espiritual; *Tratado de metafísica* (1929) supone la filosofía como un superpoema, se considera que la esencia del mundo es energía activa que asciende de la nada al absoluto en saltos o soluciones como átomo, célula y conciencia; *Ética* (1931) aquí se entiende la ética como la armonía que busca la inteligencia apasionada y activa, energía ascendente que debe ser dirigida con el *phatos* más que con la libertad; *De Robinson a Odiseo* (1935) expone sobre todo las ideas pedagógicas de Dewey, y defiende una pedagogía vitalista; *Estética* (1936) sostiene una estética neoplatónica, habla de un a priori estético y hace una clasificación de las bellas artes; *Lógica orgánica* (1945); *Todología* (1952) es la síntesis del sistema de Vasconcelos considerando la realidad como el Uno Absoluto del cual los entes son destellos y que la emoción es el medio para conocerlo; *En el ocaso de mi vida* (1956) son reflexiones y observaciones de senectud del porvenir de México y el mundo; y, *Letanías del atardecer* (1959) son pensamientos y oraciones, de estos resalta una reflexión acerca del poder destructivo el hombre. *Recolección valorativa*. Vasconcelos tiene temas recurrentes que a su vez son su aportación como estética y emoción por encima de ética y razón. Pone un importante papel al sentimiento al modo de Caso, Ortega, Zubiri y Zambrano, e insiste en una filosofía latinoamericana en la cual se sitúa la mexicana.

Casismo y el Orteguismo. A Caso y Vasconcelos se les coloca como espiritualistas o románticos idealistas. José Ortega y Gasset se presenta como otra fuente de inspiración del que algunos discípulos sobre todo de Caso trataron de aplicar su raciovitalismo a la circunstancia mexicana; asimismo su noción de historicidad o el filosofar en circunstancia. Entre los que se acercaron al orteguismo o al krausismo se encuentran: José Romero Muñoz, Miguel Ángel Ceballos, Paula Gómez Alonso, Adalberto García de Mendoza, Adolfo Menéndez Samará. El proceder orteguiano respecto a la filosofía Española y ubicarla en la europea, beneficio a que en México se tratara de hacer algo semejante: una filosofía mexicana universal.

2.2.2.4 Samuel Ramos y el Neokantismo

Samuel Ramos el paladín después de Caso y Vasconcelos en la búsqueda de una filosofía mexicana y cultivador de una filosofía de la cultura en la línea de Scheler y Ortega, antes del neokantismo; introdujo en México a Scheler, Hartmann y Heidegger. *Vida y obra*. Samuel Ramos Magaña (Michoacan-1897/1959-D.F.) tras escuchar lecciones de filosofía impartidas por Antonio Caso, entra a estudiar filosofía en la Escuela de Altos estudios. Fue profesor en la EPN; en la FFyL de la UNAM impartió estética, allí se recibió de Doctor y director. Además fue miembro de El colegio Nacional. Entre sus obras y *doctrinas* destacan: *Hipótesis* (1928) es una recopilación de artículos dedicados a Plotino, Croce, Papini, Ortega, Scheler, además de la crítica a Antonio Caso, al irracionalismo y al pragmatismo; *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934) es un intento por apresar los rasgos específicos del mexicano y su cultura empleando el modelo de Adler del complejo superioridad-inferioridad, apertura los estudios de la mexicanidad; *Hacia un nuevo humanismo* (1940) propone que la cultura en México debe tener carácter humanista superando la civilización mecánica, y una filosofía basada en la antología filosófica y la axiología; *Historia de la filosofía en México* (1943) trata el pensamiento indígena, novohispano, del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX; *Filosofía de la vida artística* (1950) trata primero al artista y luego la obra de arte. *Recolección valorativa*. Continúa el trabajo de sus maestros para la creación de una cultura y filosofía mexicana, y es estudioso de la misma y de estética de manera científica. Es una transición normalización o profesionalización de la filosofía, ateniéndose a los lineamientos de la fenomenología.

Juan Hernández Luna. Juan Hernández Luna (1922-1995) originario Michoacán estudio en la Universidad Nicolaíta, filosofía en la UNAN. Colaboro con Ramos y Larroyo cuando fueron directores de la FFyL. Y estuvo a cargo de la revista *Filosofía y Letras*. Se preocupó por el rescate de la historia cultural mexicana, y trabajo como historiador de la filosofía mexicana. Además de estar muy enterado de las corrientes de su tiempo, sin descuidar el estudio de la colonial o novohispano. Uno de los más notables impulsores de la historiografía filosófica de México, que es una de las formas de impulsar la construcción de nuestra filosofía mexicana.

El neokantismo. Filosofía inspirada en el idealismo trascendental de Kant, que recogía los valores de la ciencia, daba prioridad al estudio de los valores y la cultura. Los Neokantianos más representativos fueron: García Mendoza, Francisco Larroyo, Guillermo Héctor Rodríguez. Al primero se le adjudica la primacía del contacto con el neokantismo; el segundo estudió en la escuela de Baden; y el tercero en la de Magburgo. Además de ellos están: Manuel Terán Mata, Miguel Bueno González, Edmundo Escobar y Dión Martínez. El énfasis del neokantismo en la cultura, fue de utilidad para preparar los posteriores trabajos sobre la mexicanidad y el carácter propio del mexicano.

2.2.2.5 Los transterrados

Transterrados es el término que emplea Gaos para referir a los filósofos españoles exiliados en México a consecuencia de la guerra civil española. Entre sus aportes a la filosofía mexicana están la enseñanza, traducción de textos, actualizar la filosofía del país, y dar a conocer el existencialismo, fenomenología y orteguismo.

Algunos transterrados. Entre estos se hallaban: Jaume Serra Hunter, Joaquín Xirau, José Gaos, Eugenio Ímaz, Recaséns Siches y Eduardo Nicol. Mientras que otros estuvieron poco tiempo en México como Juan David García Bacca y María Zambrano.

José Gaos. José Gaos y González-Pola (Guijón-1900/1969-D.F.) estudió en Valencia y en la Universidad Central de Madrid. Tuvo como cercanos maestros a Ortega y Morente; su tesis de doctorado verso sobre la crítica al Psicologismo hecha por Husserl. Tras su llegada a México fue profesor en la Casa de España en México y profesor extraordinario en la FFyL de la UNAM. Gaos tomó de Dilthey la necesidad de elaborar una filosofía de la filosofía, tema por el que tuvo una polémica con Larroyo. Considera el quehacer filosófico una confesión profesional. Es destacado su labor como docente y difusor mediante sus traducciones, acercó a Husserl y Heidegger, y supuso un paso hacia la profesionalización de la filosofía. Él además colaboro en gran medida a la construcción de la filosofía mexicana tanto en el ámbito historiográfico como teórico. Algunas de sus obras dedicadas a esta labor son: *Entorno a la filosofía mexicana* (1953); *Filosofía mexicana de nuestros días* (1954); *Sobre la filosofía y la cultura en México*; *Filosofía en lengua*

española (1945); *Confesiones profesionales* (1958). Gaos deseaba que la filosofía mexicana se hiciera con seriedad y colaboro en su profesionalización.

Otros transterrados. Eugenio Ímaz, Juan David García Bacca, Luis Recaséns Siches, María Zambrano. Algunos estuvieron poco tiempo en México.

Eduardo Nicol. Eduardo Nicol Francisca (Barcelona-1907/1990-D.F.) profesor de la FFyL en la UNAM hasta su muerte. Entre sus obras más destacadas se encuentran: *La idea del hombre*, 1946 y *El problema de la filosofía hispánica*, 1961.

Recolección valorativa. La colaboración de los transterrados ayudo a la profesionalización de la filosofía mexicana. Asimismo ayudaron a profundizar en la reflexión sobre lo mexicano, incitando a estudiar la historia de la filosofía mexicana y a desarrollar una filosofía mexicana; actitud asumida sobre todo por Gaos, que Zea continúa.

2.2.2.6 Eduardo García Máynez y la profesionalización de la filosofía

Eduardo García Maynez. Pertenece a la época de aquellos que se dedicaron a darle carácter profesional a la filosofía; asimismo se dedicó a profesionalizar la enseñanza y la investigación. Poseía una metodología muy seria: racional, lógica y bien documentada. Fue apionero para el surgimiento de la filosofía analítica. Eduardo García Máynez Espinosa de Los monteros (D.F-1908/1993-D.F) cursó filosofía en La Escuela de Altos Estudios. Tras estar en Berlín, tomó cursos con Nicolai Hartmann, en Viena con Alfred von Verdross. Fue profesor en la Escuela Nacional de Jurisprudencia, director de la FFyL donde creó el Centro de Estudios Filosóficos, después Instituto de Investigaciones Filosóficas. Miembro de El Colegio Nacional y Emérito y *doctor honoris causa* de la UNAM. Entre sus obras y *doctrinas* destacan: *Ética* (1944) aborda cuatro tipos de ética (empírica, de bienes, formal y valorativa) y termina con una reflexión amplia sobre la libertad; *La definición del derecho. Ensayo de perspectivismo jurídico* (1948) aquí adopta el perspectivismo de ortega, y debela su estructura del derecho empleando los elementos de vigencia, validez intrínseca y eficacia; *Introducción a la lógica jurídica* (1951) , *Los principios de la ontología formal del derecho y su expresión simbólica* (1953), *Lógica del juicio jurídico* (1959), *Lógica del concepto jurídico* (1959) y *Lógica del raciocinio jurídico* (1969) en esta serie de obras desarrolla su sistema lógico, sistematizando y analizando el concepto, el juicio y el

raciocinio jurídicos; *Positivismo jurídico, realismo sociológico y iusnaturalismo* (1968) un intento por tratar de concordar lo de verdadero tienen esos sistemas, finaliza resolviendo el asunto con su teoría de los tres órdenes; *Filosofía del derecho* (1974) recopilación y síntesis de investigaciones propias; *Algunos aspectos de la doctrina kelseniana. Exposición y crítica* (1978) objeciones al positivismo o normativismo de Kelsen, al que complementa con su teoría de los tres órdenes; *Recolección valorativa*. Los aportes de Maynez a la filosofía del derecho, sobre todo a la lógica jurídica, le dieron fama internacional. La influencia que recibió de los fenomenólogos, axiólogos alemanes, dificultan situarlo como filósofo analítico. Aportó profesionalismo y rigor, elemento esencial para la filosofía mexicana, aunque no se preocupó de manera directa de hacer una filosofía mexicana.

La profesionalización de la filosofía. Ha consistido en darle carácter científico, erudito y bien formado a la filosofía mexicana, librándola de la improvisación. Está se ha entendido además como estudio en el extranjero y los grandes centros de aprendizaje. Para Beuchot, la profesionalización implica rigor argumentativo.

2.2.2.7 Leopoldo Zea y el grupo “Hiperión”

Leopoldo Zea también en la línea por la profesionalización de la filosofía discípulo de Gaos y formador del grupo: “Hiperión”. Nutrido de los aportes de Gaos y Ortega, del existencialismo, y del marxismo. Esta influencia hace que su filosofía se apegue a una circunstancia viva, que conoce la órbita de México en el capitalismo hegemónico norteamericano. Fue un importante impulsor de la filosofía mexicana actual. Leopoldo Zea Aguilar (D.F.-1912/2004-D.F.) estudió en la escuela ENP, se matriculó en la facultad de Derecho y de la FFyL. Su tesis de Maestría en la UNAM versó sobre el positivismo en México, y el de Doctorado sobre el apogeo y la decadencia del positivismo en México. Fundó el seminario sobre historia de las ideas de América en la FFyL, facultad del que también fue director. Zea fue doctor *honoris causa* de varias universidades en el mundo, entre otros múltiples logros. Entre sus obras y *doctrinas* destacan: *En torno a una filosofía americana* (1945) es el análisis de la posibilidad de una filosofía americana, del cual responde que es posible y disponible para su empleo por ser una filosofía de la circunstancia; *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica* (1949) o *El pensamiento*

latinoamericano, es el estudio de la dialéctica de este pensamiento sobre todo en el romanticismo y positivismo, además muestra las dificultades para la emancipación mental; *Conciencia y posibilidad del mexicano* (1952) replanteamiento de lo universal y lo particular, permitiendo ya lo mexicano como categoría; *El occidente y la conciencia de México* (1953), plantea la pregunta por el ser del mexicano, cuyo examen conduce a la semejanza con lo realizado por occidente respecto a su humanidad; *América como conciencia* (1953) es la profundización sobre su quehacer filosófico, esta obra incluye su opúsculo de 1945 *Entorno a una filosofía americana*; *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) plantea que nuestra filosofía debe tener como centro el problema del hombre; *Filosofía latinoamericana* (1976) esta debe ocuparse de problemas propios, sin necesidad de replantear lo hecho desde los griegos; *Latinoamérica, tercer mundo* (1977), obra centrada en la liberación latinoamericana respecto a la dependencia económica y cultural de las potencias; *Filosofía de la historia de América* (1978), invita a hacer nuestra filosofía de la historia y filosofar sobre ella; *Discurso desde la marginación y la barbarie* (1988) habla de hegemonía, dependencia y opresión; *La filosofía como compromiso y liberación* (1991) exposición de la autenticidad y emancipación que anima su obra. *Recolección valorativa*. Cuatro líneas definen la filosofía de Zea: la necesidad de una cultura y filosofía propia; la idea de hacer buena filosofía que por estar hecha por americanos sería filosofía americana sin más; su ideal de emancipación para México; y, necesidad por una profesionalización de la filosofía, con los instrumentos que fueran adecuados, con tal de aplicarlos a los problemas de nuestro país.

El grupo Hiperion. Al grupo Hiperión formado por Zea con el fin de estudiar lo mexicano desde un punto de vista historiográfico y teórico-sistemático empleando fenomenología y ontología existencialista. Pertenecieron al grupo: Jorge Portilla, Emilio Uranga González Andrade, Salvador Reyes Nevares, Ricardo Guerra Tejada. Hay dos cosas importantes que destacar sobre el grupo Hiperión: primero, quizás fue el grupo más dedicado a la investigación de lo mexicano; segundo, creo conciencia de la necesidad y la importancia de filosofar sobre nuestra condición o circunstancia mexicana.

Abelardo Villegas. Siguió a Zea, Abelardo Villegas Maldonado (D.F-1934-2001-Helsinki) historiador de varios periodos de la historia de la filosofía mexicana. Igual que Zea, Villegas defendió la idea de una filosofía mexicana autentica y comprometida. Se

preocupa además por el problema de la democracia en México, el cual considera que es un problema aun no resuelto. Algunas de sus obras son: *La filosofía de lo mexicano* (1960), *Autognosis. El pensamiento mexicano en el siglo XIX* (1985), y *El pensamiento mexicano en el siglo XX* (1993). Villegas además señala que tanto el socialismo como el neoliberalismo tienen pendiente la resolución de ese problema de la democracia, porque caen en totalitarismos. Quiso orientar la democracia en una línea concreta y práctica, y la veía como uno de los problemas que podía ser tema de la filosofía mexicana.

2.2.2.8 Filosofía Cristiana y Filosofía Marxista

En la categoría de pensamiento cristiano entran algunos autores ya mencionados como Ezquiel A. Chávez, Antonio Caso y José Vasconcelos, Joaquín Xirau, J.M. Gallegos Rocafull y Adolfo Méndez Samará.

El tomismo tuvo como representante en la FFyL a Oswaldo Robles inclinado a un tomismo viviente combinado con la psicología experimental.

Antonio Gómez Robledo. Trató temas jurídicos y la filosofía griega; en la filosofía cristiana trató a San Agustín, Santo Tomás y Dante, además de Francisco de Vitoria, Pascal, Edith, Stein; y, la filosofía novohispana. Antonio Gómez Robledo (Jalisco-1908/1994-D.F.) obtuvo la maestría con una tesis sobre la experiencia cristiana en San Agustín, y el doctorado con una sobre la filosofía en Brasil. Embajador en Roma y en Atenas. Profesor en la ENP, FFyL de la UNAM, dos veces director interino del Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM. Además de miembro de la Academia Nacional de Lengua y el Colegio Nacional. Entre sus obras y *doctrinas* destacan: *Cristianismo y filosofía en la experiencia agustiniana* (1942) es la muestra de su conciencia cristiana, además de equilibrar el agustinismo y el tomismo; *Filosofía en Brasil* (1946) catalogado como uno de los pocos trabajos beneméritos en este rubro, es una recolección del trabajo intelectual brasileño; *Ensayo sobre las virtudes intelectuales* (1957) y *Meditación sobre la justicia* (1963) es un estudio sobre los pasos que dio la justicia en la historia, además de exponer la teoría de la justicia de Aristóteles y Santo Tomás; *Sócrates y el socratismo* (1966), *Platón, los seis grandes temas de su filosofía* (1974) obra que aborda los temas de la virtud, ideas del alma, amor, educación y estado, sobre todo el especial trato a este

último; *Fundadores del derecho internacional* (1989) es un estudio del origen del derecho internacional en los iusfilósofos Vitoria, Gentili, Suárez y Grocio; *Estudios pascalianos* (1992) obra en que se resalta la idea de pascal sobre el corazón humano. *Recolección valorativa*. Gómez Robledo decía que se dedicaba a acarrear lo mejor que encontraba en la tradición clásica lo cual hacía con sus traducciones y monografías. Tenía en cuenta lo novohispano, comentó y tradujo a Fray Alonso de la Veracruz y a Xavier Clavijero; asimismo escribió sobre Bergson y Edith Stein.

Otros tomistas. Se encuentran: José Sánchez Villaseñor, Alberto de Ezcurdia, Fernando Sodi Pallares, Héctor González Uribe, Miguel Villoro Toranzo, Antonio Ibergüengoita Chico, Rafael Moreno Montes de Oca, Bernabé Navarro Barajas y Miguel Mansur Kuri.

Los no-tomistas. Se encuentran: Agustín Baseve Fernández del Valle, José Rubén Sanabria, Elsa Cecilia Frost. El pensamiento cristiano considerado ampliamente, tuvo exponentes que colaboraron en la comprensión filosófica de México. Además del aspecto historiográfico de la filosofía nacional, y la posibilidad de hacerla desde la identidad y cultura nacional.

El marxismo. En el siglo XIX el marxismo se dio en México de manera práctica y se le conocía como socialismo, fue tras la revolución rusa del 1917 que se le empezó a conocerse como marxismo. Hubo primero un Partido Socialista Mexicano, que paso a ser Partido Comunista Mexicano. En México entre los adeptos al marxismo no profesaron un marxismo uniforme sino que había diversas corrientes que generaban polémicas. Al parecer, el primero que estudia con seriedad el marxismo es Lombardo Toledano. Otros marxistas son: Wenceslao Roces, Aníbal Ponce, Eli de Gortari, Carlos Pereyra.

La filosofía de la liberación. En el seno de la filosofía cristiana y por influencia del marxismo surge la teología de la liberación que después se convierte en filosofía de la liberación. Se origina tras el Concilio Vaticano II como planteamiento de la responsabilidad de los cristianos con la justicia y los implicados en la lucha por ella. Su origen es América Latina y plantea la liberación de la dependencia de los poderosos países capitalistas y de la opresión de los regímenes. En México tuvo como representante a Porfirio Miranda, sostiene que una manera muy coherente de ser cristiano es buscar el cambio social hacia una situación más justa. La filosofía de la liberación es colocada entre las filosofías

emancipadoras. Para Beuchot la filosofía mexicana tampoco debe desentenderse de la sociedad, denunciando injusticias donde quiera que se le encuentre.

2.2.2.9 La filosofía analítica

En sus inicios la filosofía analítica fue la promotora de la profesionalización o normalización de la filosofía en México. Fue cultivada sobre todo en el Instituto de Estudios Filosóficos, en la FFyL de la UNAM y en la universidad de Xalapa y Guadalajara. La revista *Crítica* es fruto de esta corriente, creada en el Instituto de Investigaciones Filosóficas sólo admite trabajos de corte analítico. Uno de los propulsores de esta corriente fue Robert S. Hartman (1910-1973) que dio a conocer el positivismo lógico aplicándolo a la axiología; y César N. Molina Flores (1915-¿?) traductor de R. Carnap y A. J. Ayer.

Fernando Salmerón. Su apoyo a la filosofía analítica contribuyó a la profesionalización o normalización de la filosofía Mexicana. Trabajo la ética y la filosofía de la educación, historia de la filosofía española y mexicana. Fernando Salmerón Roiz (Veracruz-1925/1997-D.F.) realizó su maestría y doctorado con José Gaos. Fundó la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Veracruzana, y fue rector de la misma universidad. Director del Instituto de Investigaciones filosóficas de la UNAM. Además de Miembro de la Junta de Gobierno de la UNAM. Entre otros muchos cargos y premios por su labor. Entre sus obras y *doctrinas* destacan: *Las mocedades de Ortega y Gasset* (1959); *Cuestiones educativas y páginas sobre México* (1962) es un empleo del abordaje ético de algunos autores como William Hart, Ronald Dworkin y Richard Here, y el empleo del lenguaje ético empleado para desentrañar usos y hablar de su normatividad; *La filosofía y las actitudes morales* (1971) es una reflexión en la filosofía analítica con inspiración en la ética kantiana, trata primero la investigación filosófica y después filosofía, ciencia y sociedad, por último aborda las actitudes morales; *Ensayos Filosóficos* (1988); *Enseñanza y filosofía* (1991); *Los estudios cervantinos de José Gaos* (1994); *Diversidad cultural y tolerancia* (1998). *Recolección valorativa*. Destaca su enfoque sobre todo en la ética y la educación. Impuso la filosofía analítica llamada así por estar centrada en el análisis del lenguaje para abordar problemas filosóficos. Fue uno de los que impulsaron la reflexión moral en la línea de la filosofía analítica, inspirado en la ética kantiana. Tuvo la

preocupación por una filosofía mexicana, de lo cual dejó algunos testimonios. Se ve su preocupación por una educación acorde con la cultura propia y la filosofía mexicana.

Otros filósofos analíticos. Fueron: Wonfilio Trejo, Adolfo García Díaz, Hugo Margáin Charles, Raúl Orayen.

Filosofía feminista. Esta línea mexicana en la que se desarrolla Graciela Hierro, profesora de la FFyL de la UNAM y primera directora del Programa Universitario de Estudio de Género de dicha universidad. La filosofía feminista cumple un papel importante en la filosofía mexicana, sobre todo en la línea de las filosofías de emancipación. Y Graciela Hierro fue una de las pioneras, que se preocupó de que sea una filosofía mexicana en el sentido de que trata de responder a la situación de la mujer mexicana.

Conclusiones. Beuchot concluye dando cuenta de la labor llevada a cabo, menciona que lo que se ha tratado de hacer es filosofía de la historia de la filosofía mexicana, filosofía mexicana desde sus propias posibilidades. Él señala además que toca promover, desarrollar y defender la filosofía mexicana. Después de una apretada síntesis dando cuenta de los nueve capítulos que se han expuesto, Beuchot concluye en cómo debe ser una filosofía mexicana. Una filosofía mexicana sería que debe nacer del equilibrio entre la autenticidad y la profesionalización: una filosofía mexicana que no se desvincule de lo universal ni olvide sus exigencias.

CAPÍTULO 3. LA FILOSOFÍA COMO OBJETO DE PENSAMIENTO EN EL MÉXICO DEL SIGLO XX

Como vimos en el capítulo anterior la teoría de las generaciones es empleada por Krauze y nos da algunas pautas de los criterios que involucra. Él sólo emplea cuatro generaciones como ya habíamos mencionado, porque trata de abarcar únicamente los nacidos en el siglo XX. Pero el criterio que seguimos es el de las generaciones que han tenido incidencia en el siglo XX mexicano, por tal motivo, se toma en cuenta la generación de los padres fundadores. La generación de los padres fundadores es a la que pertenecen Antonio Caso y José Vasconcelos. Por tanto este capítulo lo conforman los conceptos de filosofía elaborados por filósofos más representativos de cada generación.

El esquema de las generaciones queda conformado de la siguiente forma: Los padres fundadores: José Vasconcelos y Antonio Caso. El primero entiende la filosofía como metafísica basada en la experiencia, mientras que el segundo lo entiende como una forma de pensamiento. A la generación del 15 pertenecen: Samuel Ramos y José Gaos. Ambos entienden la filosofía como antropología filosófica. A la generación del 29 pertenecen: Leopoldo Zea y Adolfo Sánchez Vázquez. El primero entiende a la filosofía como compromiso y el segundo como Praxis. A la generación de medio siglo pertenecen: Emilio Uranga y Luis Villoro. El primero entiende la filosofía como búsqueda desinteresada de la verdad y el segundo como reforma del entendimiento. Y finalmente la generación del 68 al cual pertenecen: Enrique Dussel y Mauricio Beuchot. El primero entiende a la filosofía como una práctica-política y el segundo como construcción de sentido.

El capítulo anterior cumplió la función de contextualizar a los filósofos y de alguna manera es visible la incidencia que tienen las diversas corrientes tanto culturales como filosóficas en ellos a lo largo del siglo XX. Ahora de manera más cercana se aborda el pensamiento de estos filósofos expuesta en sus obras, en especial los conceptos de filosofía que elaboraron. Es importante aclarar que es difícil identificar la incidencia de sus ideas en la cultura o que lo expresen de forma abierta, al contrario de lo que sucede en el cuarto capítulo. Sin embargo, dicha dificultad no impide poder percatarse de la finalidad de dichas ideas que no pretendían quedar sólo en el plano teórico.

3.1 Padres fundadores: Caso y Vasconcelos

Los dos filósofos elegidos de esta generación son: José Vasconcelos (1882-1959) y Antonio Caso (1883-1946). En general no serían los únicos que ostentarían el título de fundadores si se involucrara otras áreas como la literatura, el arte, la pintura etc. Sin embargo, en filosofía si se encuentran entre los más destacados de principios del siglo XX. Ambos con una gran trayectoria como ya se ha podido observar en el capítulo anterior. Es abundar el tener que repetir sus contribuciones tanto a la filosofía como a la cultura y a la transformación en general del país.

Se ha proporcionado una idea general de quienes se habla, de sus obras y algunas de sus ideas más relevantes como se expuso en el apartado de la historia de la filosofía. Ahora nos interesa profundizar en su pensamiento, en lo que concierne a la filosofía como objeto de su pensamiento. Para esa finalidad este apartado dividido en las siguientes dos partes que tratan el pensamiento de Antonio Caso y José Vasconcelos: *la filosofía como metafísica* y *la filosofía como un tipo de pensamiento*. Tanto Caso y Vasconcelos se oponen a que el positivismo sea la única corriente que impere en el contexto filosófico nacional y se ponen como tarea erradicarla. Pesé a que no logran el objetivo de desaparecer el positivismo que con el tiempo adopta otro nombre, si logran la introducción de nuevas corrientes e incluso plantear su propia perspectiva filosófica. Es así que acorde a su contexto histórico cultural e histórico filosófico nos proporcionan nociones de filosofía se mantienen hasta cierto al margen de su tiempo.

En el primer subapartado apartado Caso para redefinir lo que debe ser la filosofía crítica con dureza a la noción positivista; nos plantea cómo debe ser la nueva filosofía, en qué se debe fundamentar y de que problemas se ocupará en adelante. Mientras que en el subapartado que corresponde a Vasconcelos plantea que no sólo existe el pensamiento filosófico sino también el poético y religioso. Formas de pensamiento que no se desentienden de la filosofía sino que más bien lo pueden ampliar o fortalecer. Conforme expone sus ideas Vasconcelos y al mismo tiempo critica las nociones positivistas va planteando una nueva noción de filosofía. Ambas nociones son fruto de la necesidad de plantear un nuevo rumbo para la filosofía y no encerrarse o aceptar la imposición de una única perspectiva de pensamiento.

3.1.1 La filosofía como metafísica

Frente a la hermenéutica positivista, Caso emplea una hermenéutica espiritualista para trazar su noción de filosofía. Rescata la noción de experiencia, pero su noción no niega el plano espiritual del hombre, más bien enfatiza que las características esenciales del alma humana persisten a toda negación. Esta interpretación le permite salvar la coexistencia de la religión, la metafísica y la ciencia como partes fundamentales del alma humana. Negar alguna de ellas supone mutilar a la humanidad, y es donde la crítica de Caso al positivismo es más fuerte, por negar el aspecto religioso y metafísico.

De esta forma como veremos a continuación Caso traza su noción de filosofía la cual no niega sino más bien se complementa de los tres aspectos fundamentales del alma humana. Se ocupa primero de la relación que ha existido entre filosofía y el pensamiento religioso; después de la fundamentación de la metafísica o la filosofía en la experiencia; y finaliza, con los problemas a los que se debe enfrentar esta metafísica o filosofía que plantea.

3.1.1.2 El pensamiento religioso

Pese a los intentos de revoluciones intelectuales, sistemas, negación, escepticismo o innovación para transmutar (Nietzsche) los valores humanos o las formas de la actividad mental del espíritu; éstos persisten "señalando los fundamentos incuestionables de su vitalidad en las características esenciales del alma humana" (Caso, 1973, p. 3). Aun aquellos alejados de las instituciones religiosas, que buscan en laboratorios de psicología los secretos de los sentimientos, confiesan la veracidad de la experiencia religiosa combatiendo los absurdos del "materialismo médico". Datos en las enseñanzas de la ciencia que permiten rehabilitar el misticismo, la fe y la esperanza realidades ocultas a la Psiquis que soportan la inherente religiosidad humana.

Para Caso religión, metafísica y ciencia coexisten en todas las épocas como manifestaciones necesarias de la mente, hechos perennes, a diferencia de lo que sostiene Comte y sus discípulos; y afirma que "negar una de ellas es mutilar a la humanidad" (1973, p. 4). Porque el veredicto de la conciencia es que el espíritu siempre ha querido y podido

ser: religioso, metafísico y sabio. La religión no puede hallarse racionalmente como intenta Spencer, investigando un fondo común religioso, intelectualizado y desvirtuado la experiencia religiosa, para encontrar y definir un dios o mito admisible (*ídolo theatri*, Bacon).

Algunos fetiches de la conciencia religiosa seleccionados por creativos ingenios de perspicacia analítica son: el dios-progresión o que *deviene* de Hegel y Renan; el dios-humanidad, finito, relativo y contingente de A. Comte; el principio semi-divino, bueno e impotente de John Stuar Mill; y, el ser indiferente, irreductible, oscuro e impensable de Spencer. Sin embargo, todas falsas según Caso, porque la razón no conduce a Dios, sino la fe y la intuición piadosa. El empeño en estas síntesis filosófico-religiosas, niega y corrompe la filosofía y la religión en su pureza y verdad.

Lo racional es respetar la integridad absoluta de la conciencia religiosa y no el intento de su intelectualización. Caso a firma que "solamente la fe y el misticismo, solamente esa ampliación de la conciencia, esa penetración teosófica del yo, por el yo, que el misticismo pregona, son capaces de revelar a Dios" (1973, p. 5). Sin embargo, el respeto a la conciencia de lo arcano y renunciar al propósito de la razón de encontrar la divinidad por sí misma no significa caer en el agnosticismo, sino a una iluminación. La *unio mystica* es una facultad soberana que brota del fondo del alma y dice honda verdad, fuente inexhausta de la religión.

Para Caso "la razón no es capaz de prohiar evidencias, sino de desarrollarlas e interpretarlas. Por encima de lo demostrable, está lo indemostrable; la fe y la experiencia" (1973, p. 6). Estás guardan los secretos de la religión y la inspiración de los cultos; mientras que la razón (capaz de error y duda) es autora de las teologías y las contingencias históricas del pensamiento religioso. En la conciencia creyente sólo existe la noción de la unión del hombre al bien y a la inmortalidad. Mientras que para W. James, menciona Caso hay que hablar más bien de religión personal, por ser el fundamento de la teología y las organizaciones eclesiásticas.

El conflicto lo sitúa Caso, con Boutroux, entre la ciencia teológica que antecede a la ciencia positiva o bien entre dos estados del pensamiento científico en la ciencia y la razón misma; sin embargo la religión es superior a las teologías que no se deben confundir con el

desarrollo sistemático del racionalismo creyente. Porque conciencia mística de la religión es inherente a los hombres.

La lucha entre religión y ciencia consiste en "la diferencia entre el sentido religioso, supraintelectual, y en el sentido intelectual elaborador del conocimiento" (Caso, 1973, p. 7). Diferencia en el que no existe oposición lógica como sostiene el positivismo, dado que lo supraintelectual completa lo intelectual, (de manera más profunda a lo que piensa Haeckel) armonizando la existencia humana intensa y variada. La lógica emocional con su estructura y método (Ribot), salva la verdad del sentimiento religioso. Pesé al anhelo consustancial de la razón por la verdad y sus victorias sobre innumerables sinrazones teológicas no hará desaparecer lo superracional.

Caso señala la inquietud de Augusto Sabatier por la coexistencia de lo infinito y lo finito, implícitos en el devenir; el carácter progresivo de la obra divina, exaltándose y enriqueciendo antinomias en las que la razón se pierde.

Augusto Comte, según Caso desconocía la esencia de la síntesis religiosa inherente al espíritu; porque la religión nunca se hace metafísica abstracta, acto que califica de utopía sistemática. Religión y metafísica son heterogéneas e irreductibles. Rescata las palabras de Charles de Rémusat para afirmar que una filosofía que limite el conocimiento a lo definido y perfecto sería seca e indiferente, ajeno a las profundidades del espíritu humano, empobreciendo y restando a las ideas indispensables. Existen según Rémusat, semiconocimientos, anticipaciones naturales, conjeturas instintivas, rudimentos de la una ciencia, nociones que al no ser en pleno racionales no son accedidas por la simple razón; a esa esfera aproximan la sensibilidad y la inteligencia, movimientos del espíritu incuantificables por la filosofía que arrojan más allá de los límites del mundo ideal.

Caso está de acuerdo con el positivismo en que "todo conocimiento nace de la experiencia"; y esto se extiende a filosofía, ciencia y religión nacidas de la experiencia de la vida del hombre en relación con la vida universal. El desacuerdo del positivismo es en otorgar valor sistemático a ciertas partes de la experiencia y desconocer el valor propio de ciertas experiencias fundamento de la religión. Para Caso el principio positivista de la experiencia es más válido fuera de ella, porque toda la experiencia nace del complejo infinito de lo mental. Encuentra ambiguo que se niegue la autoridad de la fe, pero se crea

por acto de fe en la realidad de un mundo exterior que determine en el espíritu los fenómenos de sensación y percepción.

En un último análisis Caso, define al positivismo como "la selección arbitraria de la experiencia que se traduce en actitudes incompletamente escépticas hacia la religión y la metafísica" (1973, p. 9). Sin embargo, este escepticismo no es parcial y algo contradictorio, pues implica negar todo testimonio de la conciencia o se respeta toda experiencia que no pueda ser negada conforme a un criterio. La creencia es el principio del saber y por tanto, sólo es posible partir por proposiciones indemostrables por sí mismas para no negar toda proposición. La creencia del racionalismo está basada en el *yo* y el *no yo*; y la religión en las relaciones suprainteletuales del *yo* y del *no yo*, con la Realidad Infinita Omnipotente.

Caso encuentra en Emerson y San Agustín que la conciencia creyente no distingue entre la evidencia impuesta al espíritu por ministerio de los sentidos y la que emerge con profunda vitalidad del fondo del alma humana. El espíritu místico se mantiene inmovible ante los argumentos que suma la razón en su contra, elevándose por encima del tiempo y del espacio al mundo sobrinísimo demostrado en la incomparable evidencia del éxtasis. Éxtasis que es dicho como sea posible decir, al modo de Teresa la Santa.

3.1.1.2 La metafísica fundada en la experiencia

La vieja ontología (definida por Aristóteles) entro en crisis por la labor crítica de Hume, Kant y las soluciones propuestas al problema epistemológico por realistas e idealistas. La metafísica por tanto tiene que fundarse en la experiencia y limitarse a la interpretación sintética o global. El racionalismo teológico fracasa siempre al tratar de adentrarse en la realidad divina, al que se accede sólo por la *unio mystica*.

Para Caso las viejas ontologías racionalistas carecen de valor práctico y teórico, que no corresponden con lo real en el mundo, el *yo* y la Divinidad. Contra la crítica de Kant, se dio el Panlogismo, que mostraron la impotencia de la razón para adentrarse al enigma de la existencia; irrespetuosos con la experiencia científica, cayeron en afirmaciones dogmáticas más intrépidas. Los sistemas de Schopenhauer y Hartman se acatan a las ciencias naturales y su erudición positiva. Schopenhauer niega la eficacia filosófica del idealismo poskantiano.

Con la interpretación etelista del mundo y el pesimismo sistemático, esboza una metafísica fundada en la experiencia.

Caso retoma a Alfred Weber para señalar que Schopenhauer es el precursor del antiintelectualismo que con su teoría voluntarista si logró empalmar experiencia y especulación, positivismo y metafísica, idealismo y realismo; su teoría de la realidad es exacta en lo tocante al racionalismo y al misticismo: el mundo es mi representación y mi voluntad. Admite la voluntad sin pesimismo, pero no lo extiende a principio metafísico supremo. Ve en Schopenhauer un rumbo para la metafísica experimental o la interpretación especulativa, cosmológica de los resultados que las ciencias fundamentales obtengan. Para que la metafísica sostenga sus derechos debe empezar por las conclusiones que proporciona la preintelectualización científica del mundo; distando, del proceder de Hegel que empieza por proporciones existenciales en las que mundo y *yo* afirman su identidad, y mediante la evolución dialéctica se derivan y se desarrollan en el devenir universal. Caso coloca a Schopenhauer como uno de los primeros pensadores críticos y agnósticos impulsados por definir una metafísica que pudiera sintetizar las direcciones antagónicas.

Caso encuentra que Hermann Lotze es otro filósofo que trató de basar la metafísica en las ciencias, para superar el determinismo por la aplicación del principio filosófico de la contingencia; sostiene que el mundo es aún más misterioso y a su órbita de causación primordial no es posible adentrarse constituyendo un fondo indeterminado sosteniendo la manifestación determinable por la inteligencia. Pese a ser idealista Lotze se niega a deducir de lo Absoluto el mundo, siendo más bien partidario de una metafísica a posteriori, "de la determinación del ideal implícito en la realidad pregonada por las ciencias" (1973, p. 14). M. Émile Boutroux sostiene la misma idea que Lotze en sus libros *La contingence des Lois de la Nature* y *L'idée de Loi Naturelle* respetando los datos y conclusiones científicas, buscando un ideal y demostrando la contingencia de las leyes naturales, permitiendo al espíritu ser el centro y no provincia de lo universal contrario al deseo de Spinoza. Boutroux desarrolla de esta forma una metafísica librearbitrista con profundo cimiento científico, en una concatenación de la naturaleza a la ciencia y de la ciencia a la filosofía. Algo que quería Hartmann, elaboración de síntesis superiores a partir de resultados especulativos proporcionadas por la labor de los sabios. Y sin embargo, los altos representantes del

positivismo pregonaban la "ley de los tres estados" que para Comte es el fin de la elaboración supracientífica; lo que había muerto es la filosofía que se declaró definitiva.

Pero Schopenhauer, Hartmann, Lotze y Boutroux confirman el criterio de la metafísica experimental; he incluso los mismos positivistas como Taine discípulo de Comte, Hegel, Condillac, Spinoza, campeón del determino intransigente tendió a la construcción de un sistema especulativo.

Con el fracaso del idealismo alemán a la idea de un principio metafísico supremo, la complejidad del mundo se opone a la sistematización apriorística. La naturaleza es más sutil que el silogismo (Bacon). Sin embargo, la realidad es reducible a proporciones metafísicas, basando así la filosofía en la ciencia de modo que se construya una cosmología sobre la experiencia preintelectualizada por las ciencias fundamentales; fundamentando la idea en la experiencia y no al contrario, extrayendo la metafísica de la ciencia como condición de ciencia. Y de esta forma demostrar que la ley es más real que el fenómeno. El culmen de la filosofía es ir un paso más allá en la intelectualización de la realidad, hallando las fórmulas más vastas.

El análisis del positivismo y del criticismo que fijó los límites de la especulación, no implican la renuncia del espíritu a la búsqueda de la verdad; sin embargo, han servido para marcar un nuevo rumbo al pensamiento filosófico volviéndose más firme y cauto. Toda filosofía que no acepta los resultados de la epistemología se condena. Para Caso, ni ciencia por ciencia misma, ni metafísica por metafísica misma, más bien deben complementarse.

3.1.1.3 Los problemas metafísicos

El problema metafísico es una interrogante inquietante que prepara, resume y condensa todo. Las disciplinas metafísicas (que Comte pretende rechazar) son hipótesis de universal explicación reclamadas por la razón al intentar entender y asimilar toda fenomenalidad heterogénea; y, sus problemas epistemológicos, psicológicos, cosmológicos, éticos y estéticos tienen la virtud de fascinar las inteligencias. Una característica que permite al espíritu es que puede empezar una investigación parcial por una proposición admisible, sin solución anterior fundamental metafísica. Tal proceder la tuvo Descartes respecto a la naturaleza de la luz apoyándose en el escaso desarrollo de la óptica; proceder con su fondo

de bondad y verdad en la falsedad (Spencer). Las ciencias especiales se desarrollan aun en ausencia de la solución de sus postulados fundamentales. Sin embargo, las hipótesis se les exige ser justificarse con rigor, por el carácter de la elaboración metafísica que se propone la intelectualización de la realidad, mediante la reducción lógica a una verdad superior.

Para Caso todos los resultados de la ciencia y del pensamiento mismo debe juzgarse con cuidado su valor dentro de una intuición cosmológica, lo que es posible sólo por síntesis superiores, metafísicas.

Con los resultados teóricos proporcionados por las ciencias especiales, el metafísico, intuye, dota de unidad a la ciencia, construye la armonía o resume el esfuerzo cognoscente de la humanidad; y, sin embargo, no se detiene ahí, y a la vez el motivo de la necesidad de una ciencia suprema que ate y combine, en un todo orgánico los resultados.

La cosmología tiene dos oposiciones que resolver en la especulación contemporánea: el monismo (continuidad con Spencer, Haekel, Fouillée) y el pluralismo (discontinuidad con A. Comte, Renouvier, Boutroux). Caso afirmar que "negar la metafísica es negar la coordinación sistemática de los conocimientos humanos; negar, en una palabra, la ciencia misma" (1973, p. 18). Sin embargo, además de una metafísica para la investigación de la unidad se reclama una metafísica para el problema de las relaciones de la realidad con la inteligencia, porque hasta ahora todas las soluciones ofrecidas siguen discutiendo y aniquilándose. A esto hay que agregar una metafísica que proporcione los fundamentos racionales de la conducta, que no es posible derivar de principios científicos (Spencer). El ideal moral es una nueva realidad que emerge de la conciencia en el arte y en la vida, objeto nuevo del conocimiento metafísico; conocimiento supremo del mundo absoluto impuesto de manera incondicional a la inteligencia, que brota en las acciones, las relaciones, ensueños reivindicaciones, apostolados, creaciones de los hombres. Una metafísica práctica que este asentada en la inteligencia y reclame la síntesis del sentimiento y de la voluntad, la "totalidad del yo"; en la ética se supera el círculo intelectual y se abarca la totalidad de la persona humana y el universo condiciones esenciales de la vida que unidas a la religión la complementan.

Para Caso el pensamiento filosófico del siglo XIX culmina en la tesis de la metafísica dogmática del principio trascendente (Schelling); que es corregido con la afirmación de la inmanencia del absoluto (Hegel); y su antítesis la negación positivista; y

cierra con la metafísica experimental surgida del positivismo y el esfuerzo apriorístico del idealismo.

Para Caso al espíritu le es inherente la necesidad de adentrarse en los misterios del mundo y del alma, y a la vez característica sustancial de la inteligencia; así pasan los siglos esto no va cambiar, adentrándose en el propio pensamiento en la búsqueda de las nociones fundamentales de la ciencia y todo ideal. Con el fin de determinar los axiomas esenciales para subordinarlos al orden lógico y sintético. Esto es, hacer filosofía, hacer metafísica. Mientras exista quien realice el esfuerzo mental en pugna de la verdad, la inteligencia estará salvada y podrá decirse: *perennis philosophia*. La conciencia siempre ha respondido a los límites fijados a la especulación con desenvolvimiento opulento de sistemas metafísicos.

Caso encuentra que la filosofía desde su génesis es un estar su citando y prelude constante en el pensamiento filosófico: Sócrates a Platón y Aristóteles; Descartes a Malebranche; Spinoza a Leibniz; Locke a Berkeley; Kant precursor de Fichte, Schelling, Schopenhauer y Hartmann, e incluso Nietzsche. Y por último, Hume, Comte y Mill prohibiendo el movimiento idealista de reacción, que devuelve su lugar a las lucubraciones metafísicas imponiéndose en el ánimo universal como necesarias a la razón humana.

La fe es necesaria para la religiosidad congénita; la ciencia para guiar al hombre sobre el mundo; y, la metafísica para justificar su saber, investigar las condiciones del conocimiento; y, legitimar y precisar el mundo ideal. A esto hay que agregar, que para Caso la ciencia es antes que todo, *humanismo*: atributo y obra humana. Por tanto debe ser tomada y considerada por la verdad humana por excelencia: la verdad metafísica. Reafirma que "la religión, la metafísica y la ciencia no son transitorias, ni sustituibles, ni prececeras; sino necesarias y eternas" (1973, p. 21)

En cuanto a los creyentes de la sociología vulgar que han atacado con furia los estudios metafísicos dando por muerta las preocupaciones religiosas de la humanidad, que sostienen carentes de valor racional. Ante todo ello, la metafísica se mantiene inamovible, y el pensamiento libre mantiene el terreno ganado. Para Caso la heterogeneidad de la elaboración filosófica ha logrado su más noble e intensa expresión, al dejar de vivir los sistemas imperturbables por siglos.

3.1.2 La filosofía como tipo de pensamiento

Al igual que Caso, Vasconcelos se opone al positivismo, es decir, a una sola perspectiva filosófica que impere en el contexto. Y como Caso, Vasconcelos también emplea una Hermenéutica espiritualista para formular su noción de filosofía, el cual entiende como un tipo de pensamiento. Un tipo de pensamiento que es recurrente en casi todas las culturas junto al poético y religioso. Es importante advertir que a diferencia de lo que plantea Comte acerca de la progresión del pensamiento, Vasconcelos sostiene que estas formas de pensamiento no siguen esa tendencia. El pensamiento poético, filosófico y religioso conviven juntos en todas las épocas, aunque no todas las culturas logran hacerlas convivir juntas.

A continuación se expone es la síntesis de la noción de Vasconcelos, que además no deja de lado la ciencia, sino que al igual que Caso la considera importante para la filosofía. Frente al pensamiento positivo Vasconcelos opone otras tres formas en que desde una interpretación espiritual el pensamiento puede manifestarse: poético, discursivo y místico.

3.1.2.1 Expresiones del pensamiento

En el conjunto del pensamiento tiene tres tipos de expresiones que son recurrentes y fundamentales: poético, filosófico y religioso. Estos no siguen de la rigurosa causalidad histórica jerárquica, sino que se alternan y combinan, por el carácter y necesidad de individuos y épocas. Pero tienen un ritmo de precedencias: el poético lo engloba todo en los albores de la historia; el filosófico se da con posteridad en algunos pueblos; y, el religioso es el remate de esfuerzos y síntesis sobrenatural que cierra el ciclo de una era, una cultura.

Cada pensamiento tiene sus representantes: el poético, a los inspirados empezando por los vates y terminando con los profetas; el filosófico, parte con representaciones sensualistas y físicas del mundo, concluye con la sofística presocrática y lingüística de la escuela Nyaya, y se convierte en sistema al combinar el intelectualismo sofista con la ética socrática y Aristotélica aunado a la teología tomista; el religioso, empieza en himnos de la poesía, exorcismos, oraciones, y se realiza en la revelación de los grandes videntes.

En la génesis de las culturas el poeta tiene carácter de filósofo y vidente. O bien puede aparecer primero el vidente místico, que puede ser poeta de la acción y filósofo moralista. O bien el filósofo que tiende hacia la poesía y al poderío místico. Existe el poeta menor que no llega a filósofo ni a místico; como el filósofo sólo intelectualista sin sentido poético ni preocupación mística; y, el religioso sin capacidad filosófica ni artística. Cada uno de estos tres tipos lo caracteriza el elemento que emplea para expresarse: el poeta piensa con imágenes, el filósofo con ideas, y el místico con fantasías que capta revelaciones y construye arquitecturas poético-rationales, transcendentales.

El ritmo de la libertad poética nace de la vida aportando visiones atrevidas y esplendorosas, aunque fragmentadas e ingenuas sugestionadas por la analogía y la metáfora. El hombre de religión, poeta que fue filósofo, dirige su imaginación, exaltada en la fantasía, por el sentido sobrenatural.

El filósofo está limitado al ejercicio racional, a cuyo auxilio llega el instinto místico señalando intenciones y finalidad de su ejercicio pensante; sin embargo, es el místico quien lleva acabo la suprema síntesis, mediante la fantasía dominadora del discurso.

El esquema del filósofo casi siempre es formal, a menos que sea un físico, su pensamiento se vuelve síntesis dinámica capaz de captar el sentido de la creación. Sin embargo, por lo regular el filósofo ocupa el periodo intermedio en cada cultura entre la adivinación poética mística y la construcción final religiosa. El panorama filosófico histórico muestra que sólo algunos pueblos logran revelaciones totales, profundas, claridad que es un raro privilegio, razón por el que cuidar las lenguas escasas del fuego celeste. Esta edad tiene una técnica que permite mayor acierto en el dominio de lo real, su fundamento es la ciencia positiva y hay que señalar su sitio en los cuadros más amplios de la filosofía.

La filosofía procede según principios abarcando todo lo pensable y todo lo piensa; principios que son parte de un conocimiento teórico inherente a la conciencia. Sin embargo, sólo poseen validez teórica, sin aplicación exacta a la práctica. La ciencia positiva es producto de la aplicación de métodos como la observación y la experiencia o la inferencia.

La distinción de ciencia y filosofía radica en que la primera estudia los fenómenos sensibles englobándolos en alguna disciplina teórica formal o la regularidad de leyes; la filosofía se ocupa de las condiciones y validez del ejercicio de la mente y coordina las leyes inductivas: hechos de la ciencia y preceptos generales con los axiomas de la mente

dialéctica. Sin embargo, el papel filosófico es reducido al ser sólo un teórico de la epistemología, técnico de la razón a lo cual fue reducido por la escolástica. Para Vasconcelos la filosofía debe volver a lo que era en la antigüedad: "juicio despejado y congruente sobre todas las cosas pensables, incluso las cosas que la superan, como los asuntos religiosos y místicos" (1937, p. 12). Para esto la filosofía no es reductible a epistemología, ontología, sino que emplea el aparato entero de la conciencia que se desenvuelve en: Metafísica de las ideas, Ética y Estética. Filosofía cabal que se alía con la ciencia objetiva, se confunde con la moral y la estética. Razón que se acomoda a las leyes de la física, y que emplea la metáfora y la analogía al aplicar el juicio a procesos del orden espiritual superior.

En civilizaciones que completan su ciclo el pensamiento recorre los tres períodos: I. Poético mítico con predominio de la explicación por imágenes; II. Discursivo o filosófico que busca la explicación racional y origina dos tenencias: sensorial o materialista y espiritual idealista; y, III. Religioso en que los inspirados sintetizan o formulan una visión coherente del destino humano en su totalidad, el mundo objetivo es reducido al marco de acción transcendente.

3.1.2.2 Lo distintivo de la filosofía

A riesgos de incluir poesía en la filosofía o confundir religión con dialéctica, hay que recordar que es el intento por explicar el mundo y el desenvolvimiento del hombre en éste; si la poesía o la religión aporta solución a esto, debe ser visto como asunto filosófico. Este criterio de amplitud libra del particularismo y apreciar mejor los sistemas filosóficos que son producto de todas las facultades superiores del hombre.

En toda época el filósofo es creador de sistemas, un poco poeta y profeta, y con capacidad religiosa, que sin separarse del mundo, lo sobre pasa. Hombre de discurso más que de himno y alabanza, que empieza en el periodo racional; sin embargo, en los sistemas avanzados de pensamiento, la razón lo devuelve a la poesía y al mito, cuya causa explica el análisis kantiano. Este distingue las operaciones de la mente racional, luego el juicio práctico, y el juicio estético. La primera da la ciencia, la segunda apreciar los actos, y la tercera los modos del arte y en la mística el profundo contenido de la idea religiosa.

Al término del desarrollo filosófico, los términos mentales se corresponden al invertirse con poesía, filosofía y religión lo cual permite tener en la filosofía "estética, poesía, religión como fin; razón práctica como medio; razón teórica como explicación exterior formal, de todo el transcurso del proceso" (Vasconcelos, 1937, p. 15).

Todas las filosofías se desenvuelven a partir de estos tres sistemas de pensar indicados; cada expresión nueva es reducible en lo esencial a estos sistemas; y, es inútil buscar reducirlas a la realización progresiva del pensamiento histórico. La consumación espiritual se da en los individuos, siguiendo ritmos alterados, contingentes, no evolutivos. Lo cual implica que nadie puede pensar el mundo sin adherirse a un gran sistema. Las ideas usadas de forma corriente tienen su procedencia en concepciones generales registradas por la historia de la filosofía. Por tanto es importante informarse del origen y el enlace de estas ideas con la gran tradición para no divagar.

Aquí cobra importancia el estudio de la historia de la filosofía para una educación completa, y porque la mente no puede eludir los problemas filosóficos a cualquier edad (Windelband); hay además una constante necesidad por determinar el ritmo de la aparición de las explicaciones sistemáticas en el proceso filosófico. Como pústula Víctor Cousin que parte del sensualismo, enseguida el escepticismo y finaliza con el misticismo. Sin embargo, Windelband advierte que estos sistemas son creaciones individuales tienen relación con su autor y su éxito depende de si sus ideas cautivan o no.

El estudio de la filosofía es capital como disciplina del espíritu, porque educa en la tarea de imponer a la realidad exterior, normas nacidas de la conciencia; hay contraste entre la naturaleza y nuestro ser, al ser una actividad independiente del mundo físico. La idea de espíritu está ligada con un orden, un sistema contenido en la conciencia, que permite distinguir la acción de la mente, y nuestra personalidad. Genera la convicción de que se es independiente de las circunstancias del mundo físico y podría sobrevivirlo. Un alma cuya consistencia es mayor que la del cuerpo, algo sin antecedentes, producto de la causalidad lógica, cuya extinción junto al cuerpo parece ilógico, por ser una vida que se mueve en un plano superior al de la acción ordinaria, biológica.

El alma iluminada de filosofía, considerada en su propio mundo, será capaz de crearse una estructura, de acuerdo a ella. Ella debe poder existir en algún sitio, porque la

naturaleza consume su trabajo por encima de todo obstáculo: el alma es un comienzo y no un término.

La aventura del alma por mundos invisibles al cuerpo, es lo que vale: la filosofía y su historia. La filosofía inculca el hábito de salir de los sistemas sensibles para evitar los creados por la mente, contribuye a cambiar el mundo y permite el recreo en la existencia de lo ordenado y coherente; este es su más alto aunque no su único fin. Es indispensable como técnica de la razón de los programas de enseñanza, que es importante estudiar junto con las otras maneras del filósofo.

El conde Keyserling advierte que la insistencia en la epistemología es cuestión de temperamento y no de raza y época. Brehier tampoco admite la separación radical entre los pensamientos filosófico, poético y religioso, pues implica reducir el pensamiento filosófico a teorema a probar, o tesis de escuela, porque es inseparable del conjunto del que es un aspecto. Negarse a limitar la disciplina filosófica sólo a los problemas del conocimiento racionante, no implica abstenerse de distinguir con precisión lo que caracteriza a los pensamientos poético, filosófico o racional y religioso; y dentro de la filosofía racional lo propio de la ciencia, y la constitución de experiencia y práctica; reconocimiento de diferencias que distingue al pensamiento culto.

La filosofía señalada como saber de inteligencia pura, y la ciencia saber práctico en cuanto, ciencia aplicada, pero como teoría se confunde con la filosofía de la razón cuando investiga los principios de su saber, las leyes y condiciones de la experiencia. La religión se distingue de la filosofía por dar un saber de salvación que armoniza ciencia y práctica. Y en cuanto al arte entrega un saber de disfrute, desinteresado y de goce pleno de las potencialidades del alma y su mundo.

Hay una interpretación más amplia de la filosofía que reaparece con frecuencia el cual es el de ciencia del conjunto y de explicación de la totalidad del conocimiento. En cuyo caso la distinción entre síntesis filosófica y síntesis religiosa es que la filosofía busca la unidad en el terreno racional; y la unidad mística estética se da en el principio sobre racional que postulan el arte o la religión.

Ha habido además oposición, inadaptación del pensamiento filosófico entendido como ejercicio racional puro y el pensamiento derivado de la impresión artística y de la revelación, la experiencia místico religiosa. Diferencia resulta por Kant, con base en la

separación de los juicios, formal, ético y estético; esta última proporciona los medios para conectar el pensamiento racional con el pensamiento religioso por procesos que elevan el pensamiento formal a la categoría viva del pensamiento artístico, representando el arte el comienzo de lo religioso.

El pensamiento formalista es artificial, inexacto, sin replica en la realidad material y espiritual. Esto obliga a ensanchar los cuadros de la filosofía a objetos que abarquen la ley que rige el vibrar periódico de los cuerpos y las tendencias conscientes de la voluntad, inquietudes y esperanzas del alma. De ahí que se prefiera el término "Historia del Pensamiento Filosófico" para esta obra y no sólo "Historia de la Filosofía", permitiendo así ocuparse de la hipótesis de los poetas, para ir más allá de la lógica, la verdad religiosa y estar a la altura de lo espiritual.

Hay que finalizar reafirmando que son tres las maneras fundamentales del pensamiento filosófico: poesía, discurso y religión; imágenes; dialéctica; y fantasía constitutivos de la verdad, según los elevados dotes de la conciencia.

3.2 Generación del 15: Ramos y Gaos

Los filósofos que elegidos para representar esta generación son: Samuel Ramos (1897-1959), José Gaos (1900-1969). Después de Caso y Vasconcelos el que continuó con parte de la labor filosófica que habían realizado ocupándose en aspectos como la cultura fue Samuel Ramos. Como ya se ha mencionado en los capítulos anteriores la generación del quince fue muy activa en mantener mucho de lo que se había logrado en la revolución. Ramos no fue la excepción al continuar los trabajos de su maestro y ampliar sobre todo la preocupación sobre lo mexicano o preguntarse por el tipo de hombre que es el mexicano. Entre las obras más importantes de Ramos como continuación de la preocupación de sus maestros tenemos *El perfil del hombre y la cultura*, además del hecho de que Ramos es el primero en preocuparse por realizar una Historia de la filosofía en México.

José Gaos por otra parte, pertenece al grupo de los transterrados como el mismo nombro a los desterrados de España tras la guerra. Gaos fue el maestro de algunos de los filósofos que mencionamos en las siguientes generaciones, es destacable su influencia en la profesionalización de la filosofía como menciona Beuchot. Además mostro interés por la

historia de la filosofía e interés por la filosofía que se hacía en México, señalando la originalidad de la contribución de Caso y Vasconcelos. Gaos se quedó en México a formar filósofos y aunque no es mexicano, adoptó a México como su tierra, educando y formando hombres correspondió al cobijo de los mexicanos. De ahí que se le tome en cuenta entre los pensadores más relevantes de esta generación y no como un extranjero radicado en el territorio nacional.

Este apartado se ocupa de las nociones de filosofía que tenían tanto Ramos como Gaos expuestas en los siguientes dos subapartados: *filosofía como antropología filosófica* y *filosofía como confesión personal*. Mientras que Caso y Vasconcelos combatían el positivismo a principios de siglo, Ramos y Gaos su contexto está más centrado en el hombre. Su preocupación es el destino del hombre y la contribución de la filosofía a este problema. De ahí que Ramos nos hable de una antropología filosófica y que Gaos también apoyado en nociones antropológicas haga énfasis en que lo personal es relevante en la filosofía. Cada uno da su noción de filosofía, pero sin desentenderse de una tradición que los precede, y al mismo tiempo un contexto que los influye.

3.2.1 Filosofía como antropología filosófica

Para trazar su noción de filosofía Ramos emplea una Hermenéutica de corte antropológica que como ya se mencionó era lo que estaba en auge en el contexto filosófico de su tiempo. Labor que le exige primero ocuparse del origen de la noción de realidad; para enseguida montar una crítica a los supuestos metafísicos del idealismo; después se ocupa de la base ontológica del conocimiento; la variación de las categorías; la intuición y las categorías; y finaliza con una teoría de los objetos.

La preocupación de Ramos no sólo exponer el nuevo giro que toma la filosofía, sino señalar que este giro tiene como problema central al hombre. Sin embargo, para poder plantear esto de la mejor manera se encarga de trazar el camino por el cual se ha llegado hasta ese punto. Su preocupación dista de ser la misma que tenían Caso y Vasconcelos, que aunque estaban preocupados por el retorno de las humanidades o las ciencias del espíritu, no se ocuparon del hombre. Por el contrario el discípulo sí muestra interés por el hombre e incluso esto lo lleva a plantear la necesidad de un nuevo humanismo.

3.2.1.1 El hombre como problema central de la filosofía

La preocupación de Ramos está centrada en los problemas que más preocupan al hombre de sus días: el destino del hombre, las formas individuales o sociales de su existencia, los contenidos de la civilización y la cultura en las que hay puntos de vista heterogéneos. Considera que la existencia de la filosofía es en función de ciertos problemas de carácter general, tratando de abarcar la realidad en una visión de conjunto desde un plan superior; su deber es tomar consciencia de los problemas para definirlos y plantearlos.

Ramos piensa que el problema central de las cuestiones filosóficas es: el problema del hombre y su mundo. El hombre filosofa al principio sabiendo poco de sí, conforme termina el recorrido aprende más de sí, hasta terminar adquiriendo plena consciencia de sí. La filosofía así entendida no es mero instrumento cognitivo, por no ser el hombre un ser acabado, sino en camino a realizarse. Define al hombre como "un ser que actualiza constantemente propósitos que es capaz de representarse en idea" (1990, p. 16). La filosofía es una función vital que contribuye a la realización humana, una investigación de la consciencia normativa que tiene como misión la comprensión del hombre empírico y como idea o lo que debe ser. Esta última proposición se puede interpretar en dos sentidos: uno global, como determinación de la esencia del hombre; y, otro particular, como determinación de las diferentes formas de la consciencia humana. Windelband según Ramos, define a la filosofía como "el conocimiento de la consciencia normativa y de los valores en que se funda su legitimidad" (1990, p. 16)

La filosofía considera dos extremos de varias actividades: los objetos existentes en el mundo y el hombre como sujeto universal de estas actividades como el conocimiento, la historia, la cultura. Cuestiones que desembocan en el conocimiento del hombre o la antropología filosófica.

3.2.1.2 Origen de la noción de realidad

La consciencia al despertar encuentra desorden e incoherencia, conforme desarrolla la experiencia y el conocimiento establece relaciones ordenando en grupos que integra en la idea total de un mundo. Sin embargo, sólo tiene idea en primer lugar de un mundo pequeño

reducido a los sujetos y entidades próximos que lo rodean. A ese mundo se reducen las experiencias afectivas y mediante este se establecen relaciones inmediatas. Con la plenitud de conciencia el hombre toma su posición en el mundo y se siente parte del todo, refiriendo su ser a un mundo que lo contiene. Noción de ser que posee dos dimensiones: espacial y temporal. Esta se completa al situarse en esos dos puntos y su existencia aparece en la intersección de dos coordenadas: ideal del mundo histórico y material del mundo físico.

El mundo se puede asumir con diversas actitudes, una misma entidad puede ser objeto de voluntad, sentimiento o conocimiento. La relación primordial es la existencia o la vida antes que el conocimiento teórico. Las primeras relaciones son prácticas, estas conducen a las relaciones de conocimiento y la manifestación indócil del mundo la presenta como algo independiente de la voluntad; se adquiere el sentimiento y la evidencia de la existencia de la realidad como algo en sí distinto de nosotros y surge así una experiencia vital: la noción de realidad.

3.2.1.2 Supuestos metafísicos del idealismo

La realidad en sí hace surgir la necesidad del conocimiento, realidad que es negada como hipótesis indemostrable por el idealismo. Negación que implica desconocer la esencia de la relación del conocimiento al tratar de reducirlo a simple coherencia lógica de los pensamientos en una "unidad de sentido". Sin embargo, la aprehensión de realidades que no existen puede llevar a no distinguir el conocimiento de la fantasía. Que los objetos sólo se den en el conocimiento no implica inferir que existen sólo en el conocimiento; aun si se alega que son contenidos de conciencia, es falas, porque esta sólo contiene sus representaciones.

La relación del conocimiento se comprende a partir de una realidad que subsiste por sí, relación que consta de sujeto y objeto. Al suprimir uno de estos el idealismo se vuelve pura elaboración subjetiva, que aunque es referido en la "conciencia trascendental", no deja de ser subjetiva: idealismo es subjetivismo.

Negar la realidad en sí resta sentido a los valores de verdad y falsedad; implica además para los idealistas desvirtuar el sentido original del fenómeno del conocimiento. Depurar el problema del conocimiento de lastres metafísicos como suprimir la noción de

realidad plantea otras interrogantes metafísicos. Para Ramos el "conocimiento es siempre conocimiento de algo y ese algo es un objeto real" (1990, p. 19). Convicción inherente a la actividad cognoscitiva, la cual sí el idealismo considera que es una ilusión debe explicar en virtud de que lo afirma. En definitiva para Ramos "la existencia ideal tiene que acudir para fundarse a la misma fuente en que la existencia real se funda: la intuición" (1990, p. 19).

3.2.1.3 La base Ontológica del conocimiento.

La relación trascendente del conocimiento, no es el único puente entre el hombre y la realidad. Antes que esta está integrada de modo existencial al mundo. Noción de la ontología humana que despeja las incertidumbres de la teoría del conocimiento, en especial a su trascendencia. El idealismo es una doctrina que se contradice con la experiencia inmediata de vida, al no conciliar las convicciones teóricas con las evidencias prácticas. Incongruencia que se origina en el supuesto ontológico de que el hombre está destinado al conocimiento puro. Supuesto de cuya validez depende las conclusiones del idealismo, porque esta no tiene sustento y por tanto no puede fundar ni demostrar la existencia. La existencia para Ramos no está subordinada al pensamiento, sino al contrario.

La integración existencial del hombre en el mundo, deriva que lo mejor que conoce en sus particularidades es esa realidad próxima; y, cualquier conocimiento más amplio se ordena bajo su perspectiva, además de cualquier otro conocimiento. Cada individuo tiene un mundo concreto que es parte de su existencia, única ventana que le permite asomarse al mundo general; esta fundido de forma vital con su entorno inmediato. Objetos concretos que son las instancias particulares que dan vida y color a los conceptos genéricos de universo, humanidad o sociedad. La independencia del valor objetivo de las ideas del tiempo o del espacio, no las exenta de ser referidas al círculo de la experiencia inmediata; limitación del pensamiento, que sin embargo, es una ventaja, que permite descubrir en el mundo algo ajeno a los demás.

3.2.1.4 La variación de las categorías

Hay una estructura lógica común al género humano y normas objetivas del conocimiento; la subjetividad que Ramos plantea se refiere a la aplicación particular de la inteligencia y la preferencia por las ideas. Defiende la idea de un ambiente común y un mundo que lo contiene, la existencia de modalidades peculiares según el lugar geográfico, momento histórico y problemas específicos en relación con la circunstancia de la vida. La circunstancia vital práctica, conformado por una selección de intereses es suficiente para darle su fisonomía particular al repertorio científico y filosófico. Lo que hace inconcebible conocimiento alguno no fundado en un punto de vista.

La realidad según la crítica del conocimiento sólo puede pensarse mediante estructuras mentales o formas *a priori*: categorías del conocimiento. La teoría kantiana toma la conciencia como conocimiento absoluto; sin embargo, la noción de unidad existencial entre el hombre y su mundo a porta otra interpretación. Para Ramos el ajuste entre categorías y realidad se debe a que la inteligencia devuelve lo que toma de la realidad. La inteligencia es geométrica para Bergson, sin embargo, Ramos no está del todo convencido, pero afirma que el principio en el que se funda esa afirmación es exacta: la reunión entre la teoría del conocimiento y la teoría de la vida.

El sistema Kantiano es válido para las matemáticas y la física, pero por la falta de una conciencia crítica de las categorías, se aplicaron a diversos campos de manera indiscriminada; error al que se suma la idea de que la realidad es una y la misma en todas partes. Descubierta el error se sabe que cada campo debe ser explicado desde sus propias categorías; y, tomar en cuenta que cambian con las épocas.

3.2.1.5 La intuición y las categorías.

El progreso de la ciencia y la acumulación de conocimiento han impedido hacer de la razón un instrumento para abordar los múltiples problemas de la realidad. Esto origina prejuicios que se interponen al explorar otros sectores de la realidad. Esta crisis ha afectado tanto a la ciencia como a la filosofía. Numerosas ideas fundamentales actuando como prejuicios y los hábitos mentales adquiridos hacen de la inteligencia un instrumento rígido con

procedimientos de apariencia artificial. Asimismo la importancia que se ha dado al método ha llevado a sobre estimar la técnica del conocimiento. La razón que comprende su misión debe ser transparente para permitirle acceder a su objeto. Postura que dista del intelectualismo y el idealismo.

Para Ramos el valor del método fenomenológico está en que permite lograr una experiencia inmediata de la realidad mediante la intuición al "poner entre paréntesis" los conocimientos adquiridos. La fenomenología aspira a tener conocimientos exentos de prejuicios, y es lo que la hace importante ante la crisis contemporánea de la ciencia. La intuición no es el único instrumento cognoscitivo, pero resulta indispensable como instrumento auxiliar de la razón, para dar a los nuevos campos la posibilidad de crear sus propias categorías y no tomar prestado de la ciencia. Volviéndose así la intuición el único criterio para descubrir y seleccionar los fundamentos indispensables para orientarse en los nuevos recorridos; y debe ser la base para vitalizar la razón y hacerla reformarse.

La reforma de la inteligencia debe ser con acción inmediata, mediante la reformas de método; esta revisión de la ciencia se lleva a cabo desde el siglo XIX, logrando la crítica del conocimiento orientada a la reforma de los métodos nuevas conquistas como la fenomenología.

3.2.1.6 Teoría de los objetos

La aspiración del conocimiento ha sido reducir la multiplicidad de lo real a una unidad de concepto; sin embargo, para lograrlo la realidad tendría que tener una estructura idéntica en todas partes, y sólo con variación en sus manifestaciones externas. Este supuesto ontológico lo plantea el intelectualismo y de ser cierto se tendría un sólo método para las ciencias (física, biología, psicología o sociología) y un sólo sistema de categorías. Supuesto que se sostuvo en el siglo XIX, corroborada por la filosofía intelectualista de la época.

El concepto de realidad unitaria era un concepto, prejuicio lógico; la intuición directa de la realidad revela la existencia de territorios de diversa estructura ontológica. Ramos Advierte que no se trata de sustituir una hipótesis por otra, porque la multitud de lo real es un dato evidente; sin embargo, acercarse con actitud de ingenuidad primitiva a la realidad permite percibir la diferencia entre un hecho físico y uno psíquico. Esto tiene como

consecuencia que sólo dividiendo la realidad en territorios se la puede comprender, a esto Husserl le llamaba "ontología regional".

Los cuatro territorios ontológicos que admite la teoría moderna de los objetos son: 1. objetos reales: hechos físico-químicos, biológicos y psicológicos. 2. objetos ideales: relaciones, matemáticos y esencias. 3. Valores. 4. Existencia humana.

Objetos que para su estudio y conocimiento requieren su propia lógica y conjunto de categorías y métodos. Se requiere una reforma de la inteligencia, la cual no debe ser previa sino al momento de actuar en las esferas reales en las que debe extraer las categorías. Lo propio de los objetos se denomina óntico; lo que pertenece a la lógica del objeto se denomina ontológico.

Ramos advierte que sólo se ocupara de la existencia humana que de los cuatro territorios ontológicos es el más independiente y que engloba las otras tres. Por existencia humana entiende "los objetos reales, ideales y valores que están en relación directa con ella" (1990, p. 25). Esta existencia que comprende al hombre y su mundo, y sólo comprendiendo "existencia humana" de esta forma es posible superar la antítesis de idealismo y realismo.

Estas investigaciones se llaman "filosofía existencial", aunque les faltan principios a priori adecuados. Entre los filósofos que lo profesan están: Boutroux, Bergson, Scheler, Hartmann, Heidegger, Ortega y Gasset, y García Morente. No se le suele incluir en la lista a Boutroux y Bergson pero son precursores del movimiento como se muestra en sus obras: *La contingencia de las leyes naturales*, *Los datos inmediatos de la conciencia* y *la Evolución creadora*.

3.2.2 Filosofía como confesión personal

Al igual que Ramos, Gaos traza su noción de filosofía empleando una hermenéutica de corte antropológica, sin embargo, su noción se distingue por estar más centrado en el individuo. Para el maestro la filosofía es una actividad humana, llegando al punto de expresar que incluso tiene carácter individual. Además de poner dicha actividad en el centro de la discusión, también señala que es necesaria una filosofía de la filosofía. Esta disciplina que plantea debe dar cuenta de la actividad de la misma disciplina. Todo esto lo

expone a lo largo de diez puntos: 1. Nociones de filosofía en Solón, Aristóteles y Descartes; 2. El descubrimiento del concepto y los valores; 3. La crítica al psicologismo por Husserl; 4. Los tipos de objetos; 5. La filosofía como ciencia de los valores; 6. Los objetos ideales; 7. La temporalidad como fundamento de la unidad de la vida humana; 8. Correlación entre hechos e ideas; 9. La filosofía como actividad humana; y, 10. La filosofía de la filosofía como teoría de la actividad filosófica.

Es importante aclarar que Gaos no le puso un título a los puntos que fue planteando, pero para fines de unos expositivos se les ha colocado algunos títulos. De modo que haga más sencilla la lectura y se precise las ideas que principales que el maestro tenía la intención de dar a conocer. Los títulos y los puntos expresados con anterioridad son en función del contenido de cada apartado.

3.2.2.1 Nociones de filosofía y el descubrimiento de los conceptos y valores

1. Gaos sita tres textos para poder definir al filósofo y su quehacer. Primero, la Historia de Heródoto en el que se menciona que Solón Filosofando o afanado por saber había viajado. Segundo, la Metafísica de Aristóteles en el que la "sabiduría" es definida como la ciencia teórica de los primeros principios y causas; definición al cual se llega considerando los juicios recibidos acerca del "sabio". Tercero, El discurso del Método que señala el camino para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias que bosqueja, sin embargo, sólo señala la forma en el cual su autor guio su razón, no implica lo deban seguir todos. Con estos tres ejemplos Gaos propone que la filosofía debería concebirse como "actividad, y la vida toda informada por esta actividad, características de un tipo humano, en cuanto efecto y expresión del carácter o la personalidad de los sujetos pertenecientes a este tipo" (1940, p. 40); sin embargo, no sucede así.

2. De joven, Sócrates buscaba la causa de lo existente, y creyó haberlo encontrado en un libro de Anaxágoras, en el cual se decía que la inteligencia es el ordenador y la causa de todas las cosas. Sin embargo, el contenido no satisfizo a Sócrates al encontrar que sólo refería a los aires, éteres, aguas, etc. Fue así que se refugió en los conceptos para ver en ellos la verdad de lo existente. ¿Qué son los conceptos? Son percepciones distintas a las corporales, es decir, su esencia, que no se ve con el cuerpo sino con el pensamiento. Pero lo

igual en sí, es sólo pensable partiendo de las percepciones sensibles, aunque el conocimiento de lo Igual se adquiere antes de nacer. Por tanto es posible clasificar las cosas existentes en: visibles e invisibles. Las visibles son mutables, mientras que las invisibles permanecen siempre las mismas.

Para Gaos el hombre que no sabe de filosofía, sabe sólo de las cosas sensibles que forman el mundo exterior, de las contiene su conciencia y constituyen su alma, y de aquellas en cuya existencia en otra vida u otro mundo cree. Sin embargo, el hombre que sabe de filosofía comprende que los "conceptos" son una nueva especie y un mundo de cosas, atributos opuestos y distintos de lo sensible como salud, fuerza, belleza, justicia, bien, sacro o bien "Valores". Y hay una variedad de valores como los vitales, estéticos, éticos, religiosos; además de estos están los conceptos de relaciones matemáticas como magnitud, igual, igualdad, mayor y lo menor. Las cosas sensibles son compuestas y mudables, mientras que los valores y los conceptos de relación matemáticas no son perceptibles por los sentidos; sólo pueden aprenderse por medio del pensamiento, de la razón. Pero si la percepción sensible produce el pensamiento racional de los valores, es por la relación expresa en el nombre y por el fenómeno de la "*aprioridad*" de los "*conceptos*"; el fenómeno de la "*aprioridad*" es una anterioridad cronológica y real-metafísica, que los modernos llaman anterioridad lógica, implicando que la primera percepción en el tiempo entraña ya conceptos, por ser elementos integrantes de la estructura o constitución de toda percepción. De esta manera los conceptos vienen siendo la verdad y la esencia de las cosas, por existir en sí y por sí, el verdadero ser o realidad de las cosas. Así se expresa su *aprioridad*, como anterioridad no en el orden del conocer, sino en el orden del ser.

3.2.2.2 La crítica de Husserl al Psicologismo y los tipos de objetos

3. El descubrimiento platónico o bien se ha negado o bien se ha confirmado y reforzado como hace el alemán Edmundo Husserl. En 1900 publicó la primera edición de sus Investigaciones Lógicas compuesta por dos tomos y en uno de los cuales contiene los Prolegómenos a la lógica pura que consisten la crítica de una filosofía llamada el "psicologismo". Los objetos lógicos son los objetos de la lógica, como los conceptos, juicios, raciocinios, principios del pensamiento; entre estos, se sitúan también las leyes

lógicas, que además son leyes de los objetos lógicos. El psicologismo en la lógica considera sus objetos como fenómenos psíquicos o hechos de conciencia. Pero esta reducción de los objetos lógicos a hechos psíquicos tiene como consecuencia que los hace relativos al hecho de la constitución y la existencia de la especie humana. Consistiendo el psicologismo en este relativismo específico.

Pero las leyes de hechos se distinguen de las leyes lógicas en que las primeras son solo parciales y probables, mientras que las otras son universales y absolutas. Para Gaos las leyes lógicas no son leyes de hechos, porque sólo enuncian su propia coexistencia y sucesión la aparición y desaparición de sí mismas con arreglo a sí mismas. Son criterios supremos de la verdad y de la certeza de ahí que de su existencia dependa la existencia de toda verdad o que sea verdad un juicio cualquiera. Por tanto si fueran leyes de hechos, sólo probables, no podríamos tener certeza de nada. Implicaría dudar en extremo, cayendo en un escepticismo absoluto.

Husserl siguiendo la tradición vuelve a Platón y emplea el término de idea. Existen los objetos ideales y sus propiedades que también son ideales, y el acto de pensamiento en el que su conocimiento se lleva a cabo se denomina ideación. Gaos aclara una última confusión respecto a los fenómenos psíquicos y los conceptos y juicios. Plantea que son distintos o se emplea de forma el acto y lo efectuado por el acto de enjuiciar. Los objetos ideales son el objeto del fenómeno psíquico del juicio o acto de pensar. De esta forma tenemos el juicio como acto de pensar y los juicios ideales objetos de este acto de razón.

4. El psicologismo ético y estético son paralelos al lógico, y son superados en el mismo sentido que el psicologismo lógico. De esto se deriva que existen tres tipos de objetos: los objetos físicos, psíquicos e ideales. Los valores se sitúan como una región o provincia del reino de los objetos ideales, por otros, es un reino más. Sin embargo, la diferencia de los valores en relación a los otros reinos es que los valores constituyen el reino del valer, y los otros del ser.

3.2.2.3 Los valores y los objetos ideales

5. Lo anterior ha cambiado la significación de la filosofía. Si antes se consideraba como motivación y ejercicio de una actividad humana o como carácter típico del que se dedicaba

a esa actividad. Y aun reduciéndose a formular sólo juicios y verdades, concebidas como actos del pensamiento o actos psíquicos, seguiría siendo actividad humana. Sin embargo, con los juicios ideales la filosofía pasa a ser el conjunto ideal de los ideales filosofemas, dejando de ser una actividad humana relacionada con estos.

Incluso para algunos la filosofía sólo le competen los valores, convirtiéndose así en el conjunto ideal o sui géneris de los valores y de los juicios sobre ellos. La filosofía deja de ser la expresión de "una realidad humana, mudable, individual, temporal a ser el término expresivo de una idealidad inmutable, universal, intemporal o eterna" (1940, p. 51).

La valoración anterior expresa el menos precio de la realidad humana en pro de la idealidad. Valoración que se puede remontar a Platón, en específico en el Fedón. Por tanto al reducir la filosofía al conjunto ideal de los valores y de los juicios sobre ellos, se repite el platónico gesto de la vida y de la actividad en que consiste. Pero Gaos, encuentra que la religión católica incluye el dogma de la resurrección de la carne, con lo cual asume una actitud más completa y coherente que la de los filósofos.

6. Las filosofías de los objetos ideales siempre presuponen que los objetos físicos y los psíquicos son temporales, si esto no fuera así no se tendría fundamento para distinguir estos objetos de los ideales. La crítica al psicologismo hecha por Husserl sostiene de hecho esto último.

3.2.2.4 La unidad de la humana y lo abstracto como algo concreto

7. Lo que caracteriza a los hechos físicos psíquicos es la temporalidad: principio y fin con el que se dan en el tiempo. Por tanto el ser de cada hecho es darse en el tiempo, mientras que la mutabilidad es la manera de darse el principio y fin en el tiempo. Sin embargo, los hechos se dan sólo como relativos en el tiempo, como limitados por otros hechos del mismo género, exteriores al limitad, limitado por fuera.

La vida humana es también considerada como hecho entre los demás hechos físicos y los psíquicos. La vida humana individual y colectiva son hechos y por tanto temporales. Pero tanto los hechos físicos y los psíquicos son abstracciones. Los hechos físicos se abstraen del concreto del mundo físico, mientras que los hechos psíquicos se abstraen del concreto de la vida humana, del concreto de la vida individual. Y de forma análoga, el

individuo es una abstracción del concreto de la vida colectiva, porque la vida humana es colectiva. La vida es, en su constitución misma, convivencia afirma Gaos.

La vida humana es por tanto vivida, la vida individual es vivida como propia y no como una representación o como representado como la vida de una especie. La convivencia se vive como propia, como algo absoluto. Esto distingue la individualidad y temporalidad de nuestra vida de los hechos físicos y psíquicos. Es la unidad el rasgo distintivo de la vida y no la individualidad en relación a las otras, y tampoco su aspecto relativo, sino, la de ser vivida transcurriendo en forma de tiempo dentro de sus propios límites absolutos. Gaos concluye que "la realidad de la vida humana está en la concreción de las vidas individuales en la humana convivencia, vividas aquéllas y ésta como vida propia de cada uno de nosotros" (1940, p. 55).

La vida es un hecho por vivirla con su tiempo, pero que a diferencia de los hechos psíquicos y físicos que son parciales, este es total, continente, fundamental, absoluto concreto y real. La vida de la especie es un hecho físico, sin embargo, no se reduce a eso, es en su facticidad distinta de manera absoluta de los demás hechos.

8. Los objetos ideales son considerados de manera tradicional como objetos abstractos, distinguiéndolos del mundo de los hechos. Ambas abstracciones la de los objetos ideales y de los hechos son correlativas. Pero en la concreción de la vida humana están concretos los objetos ideales mismos, de esta forma lo abstracto, en realidad es concreto. Lo ideal no es sino la concreción de lo real. La vida es lo trascendental para Gaos, una realidad trascendental, pero real. Esta distinción entre la facticidad de los hechos físicos y psíquicos y la vida humana permiten concluir con nuevas razones, la reducción de lo ideal a la realidad, que es el concreto de la vida humana con su mundo.

3.2.2.5 La filosofía como actividad humana y la filosofía de la filosofía

9. Esto último rompe con la noción de la filosofía como una entidad ideal en lugar de una real actividad humana. Para Gaos aun si la filosofía fuera según la primera interpretación seguiría siendo objeto de una peculiar actividad humana. Y en cualquiera de los dos casos necesitaría una teoría la cual sería la filosofía de la filosofía. Porque la reflexividad sobre sí misma le es esencial a la filosofía. Gaos señala que "Naturalmente, par a la idea de la

filosofía aquí expuesta, la reflexividad ideal, el *logos* del *logos*, el *eidos* del *eidos*, que no son sólo perfectamente posibles, sino plenamente reales, son la mera y necesaria expresión de la efectividad reflexividad real (1940, p. 57).

10. Una teoría de la actividad filosófica debe explicar en que ha consistido a lo largo de la historia y muestre la dinámica y lugar de dicha actividad en la naturaleza humana. La idealidad de la filosofía se desprende de la actividad individual, con tendencia a trascender este mundo e incluso a la naturaleza humana misma.

La naturaleza humana no puede trascenderse así misma saliendo de sí. Pero al no haber nada de sí fuera de la experiencia por estar unida al ente y la inteligencia, no puede extraerse de ninguna de las dos. El hombre es un ente racional finito y su vida equivale a la experiencia. No tiene nada fuera de la vida humana. El hombre busca extenderse movido por la vía de la inteligencia, tendencia que caracteriza la personalidad filosófica; el afán por una personalidad individual absoluta.

3.3 Generación del 29: Zea y Sánchez Vásquez

Los filósofos elegidos para representar esta generación son: Leopoldo Zea (1912-2004) y Adolfo Sánchez Vázquez (1915-2011). Para esta generación el contexto filosófico también había cambiado, los problemas planteados son distintos a los de la generación anterior. Por tanto era natural que esto repercutiera en las nociones de filosofía que los representantes de esta generación plantean. La generación anterior y está tienen un par de puntos en común como el hecho de que Zea fue discípulo de Gaos o de que tanto Gaos como Sánchez Vázquez son desterrados. Sin embargo, como Gaos Sánchez Vázquez también se queda en México a realizar su labor filosófico.

La contribución de Zea como de Sánchez Vázquez ya se ha podido mencionar en el capítulo anterior. Aquí lo que interesa exponer son las nociones de filosofía que cada uno elabora según su formación y el contexto filosófico de su generación. En el primer subapartado *La filosofía como compromiso* se expone la noción de Zea y en el segundo, *La filosofía como praxis* se expone la noción de Sánchez Vázquez. En la elaboración de Zea es perceptible la influencia del existencialismo francés sobre todo de la mano de J. Sartre.

Mientras que la elaboración de Sánchez Vázquez está marcada por el Marxismo del que incluso deriva una estética.

Zea pesé a no mencionarlo de forma explícita está manifestando el compromiso que ha adquirido al hacerse filósofo. A la cuestión final que plantea acerca del filosofar Hispanoamericano termina haciéndose responsable de ello y dando cuenta del quehacer filosófico. Algo semejante sucede con Sánchez Vázquez que empieza hablando acerca de la filosofía en general y termina respondiendo a la cuestión acerca del filosofar desde una perspectiva muy personal. Encuentra que la manera más apropiada de responder a la cuestión es dar cuenta de su propia labor como filósofo durante casi toda su vida.

3.3.1 La filosofía como compromiso

Zea se sirve de una Hermenéutica de corte existencialista para poder trazar su noción, ve en la filosofía una incomparable forma de compromiso. Si los filósofos anteriores estaban preocupados por el lugar del hombre, con Zea este hombre también debe estar comprometido con su tiempo. Compromiso que implica responsabilidad, tiene que responder por los otros y por un pasado que no ha elaborado pero por el cual debe responder. Y la filosofía se presenta como la actividad más comprometida de todas, de ahí que sea el filósofo el hombre que es más responsable de sus semejantes e incluso del pasado.

Sea no le puso subtítulos a su trabajo, sin embargo, para fines expositivos se le han colocado algunos. Estos subtítulos son: *compromiso y responsabilidad, dos actitudes frente al compromiso y compromiso y responsabilidad de Hispanoamérica.*

3.3.1.1 Compromiso y responsabilidad

Para Zea en Sócrates se encuentra el primer ejemplo de la filosofía como compromiso (Apología a Sócrates). Compromiso entendido como la responsabilidad que tiene todo hombre filósofo o no con su circunstancia, realidad o mundo; es condena, en la que la única libertad que cabe es la actitud: vergüenza o desvergüenza, valentía o cobardía,

responsabilidad o irresponsabilidad. Un compromiso asumido de manera libre, consciente o mediante subterfugios.

El compromiso o condena es inherente a la consciencia de nuestra existencia por vivir dentro de un mundo físico y cultural que no hemos elaborado. Un mundo físico de abundancia o insuficiencia; un mundo cultural hecho por los semejantes. Y aunque ambos no respondan a sueños y anhelos deben ser aceptados como propios. Comprometidos a responder ante los semejantes por nuestras obras y por la de ellos. La libertad encuentra su expresión en la forma de comprometerse, y esta la que individualiza y distingue de los demás hombres. Esta forma determina la responsabilidad como individuo de la que no es posible escapar, ni aun negando la individualidad.

La actitud compromete la existencia propia y la ajena, y sucede igual a la inversa. En la actitud se juega la existencia y la de los otros, motivo de la responsabilidad. La conciencia histórica es asumir con libertad la responsabilidad del pasado en el presente, al tiempo que con la actitud se compromete y se hace responsable de ella al futuro que se hará por otros. Esto es lo que Zea llama esencia del compromiso y a lo que se refiere con filosofía como compromiso: ser responsable de los otros y ante los otros.

La filosofía es la forma de lo humano que mejor expresa la situación comprometida, para Zea el filósofo "es el hombre más consciente de esta su situación comprometida" (Zea, 1954, p.14). El filósofo asume su responsabilidad no sólo como individuo, sino además con la universalidad de su obra como si encarnase a la humanidad y respondiendo ante la eternidad.

3.3.1.2 Dos actitudes frente al compromiso

Dos actitudes se pueden asumir ante este estar en el mundo y saberse comprometido: aceptación expresada en la filosofía antigua o aplazamiento expresada por la filosofía moderna; cada actitud hará surgir un tipo de hombre. En la primera un hombre que reconoce y acepta su relación con la comunidad condenado a ella, compromiso inaplazable e inevitable; inmerso en una jerarquía social ya determinada señalada por los dioses o los jefes de la que hay que ser responsable. Para el segundo la comunidad es un instrumento al servicio de su individualidad y sus fines, un contrato mediante el que se aceptan

determinados compromisos y ventajas; con su esfuerzo y libre voluntad establece la jerarquía social eligiendo puestos y compromisos.

La primera actitud es expresa en la filosofía de Sócrates, él es para Zea un símbolo de una forma de vida, de cuyo mundo en crisis fue testigo Platón. En él se salva la esencia de ese mundo, en el cual la comunidad se concebía como inevitable compromiso.

La comunidad dota de ser al hombre en el mundo, la aceptación de sus bienes y los males lo comprometen con ella; sin embargo, no está obligado a vivir en ella.

Nacer en la comunidad lo compromete, y debe responder cuando sea llamado a cuentas. Sócrates responde con la vida por el compromiso con su comunidad y con su filosofía asumiendo la responsabilidad que significan; renuncia a vivir antes que a renunciar a filosofar.

Sócrates asume la responsabilidad que implica su filosofía con la muerte por no serle puro afán de saber por saber, sino para servir a la comunidad. Dentro de la comunidad todas las misiones tienen el mismo grado de dignidad y Sócrates asume la suya: filosofar o buscar la verdad. La verdad de cada ciudadano, su ser y función en la comunidad para lo cual es sometido a examen respondiendo por su arte. Los hace conscientes de su ser al hacerlos conocerse a sí mismos. Sócrates es la consciencia de ellos, su aguijón, esa es su vocación, para lo que fue llamado a existir: condenado por los dioses a filosofar. Sócrates muere asumiendo la responsabilidad de los otros, su comunidad y condena por su propia existencia, sus obras, actos y actitudes; responsable de su vida y su muerte y la comunidad sólo cumple el compromiso adquirido.

Mientras que para Descartes hay mayor perfección en el trabajo hecho por un sólo hombre que estar trabajando trozos hechos por otros y resulta más difícil. Apela al pleno uso y dirección de la razón, pretendiendo con esto echar por la borda toda la historia, pasado y todo el mundo del cual no es autor. Expresa de esta forma el ideal del hombre nuevo, moderno, burgués surgido de la comunidad medieval, cristiana y feudal que se niega a reconocerla como propia. Sólo asume la responsabilidad de su futuro y lo asume con claridad en el ideal de progreso.

El hombre moderno rompe y desea destruir todo y empezar algo nuevo del cual sea único responsable, negándose a todo compromiso; sin embargo, la realidad se impone, el mundo en el que está inserto lo compromete y le es inevitable escapar. Esto genera

conflicto entre lo que se es y lo que se quiere ser. Motivo por el que Descartes plantea una moral provisional. La responsabilidad del pasado y del mundo al cual se encuentra, este nuevo hombre, el burgués lo asumirá de manera provisional. Porque no lo puede habitar sin convivir, lo cual se hará de forma provisional, por no poder cambiar todo y tener que ir por partes.

Acepta los compromisos de convivencia que lo somete a otros por la necesidad de vivir, pero en soledad construye los instrumentos para escapar a tales compromisos. La convivencia vital le opone la formal; establece leyes, reglas de conducta y urbanidad marcando el límite de intromisión a los otros. Leyes o reglas que expresan solo los compromisos que va asumir, lo no establecido queda al libre arbitrio y sin porque responder ante nadie. Mediante el formalismo delimita los compromisos, librado su responsabilidad: pasa de la comunidad a la sociedad. Deja de ser ente con obligaciones para convertirse en ente con derechos. El hombre burgués se protege por los derechos; y las obligaciones que ha establecido son garantía. Este compromiso formal se expresa en el contrato que le libra de la responsabilidad sometido como parte de una comunidad. Comunidad que al someterlo le contrapone un cerco de formas vacías, formas puras, formas ideales, que cree que puede detener el acoso de la realidad, la historia y los compromisos contraídos con la su acción y la de los otros. Cree haber encontrado la máxima libertad, en los compromisos legales.

Sin embargo, la burguesía se compromete mediante una serie de actos concretos, de los que el marxismo se percató, actos que sólo benefician a una clase. Mundo ideal que conforma la súper estructura del mundo real y concreto cuya realidad social determina la conciencia (Marx). Los pasos y actos de la burguesía la comprometieron y comprometió a "los otros"; acciones y compromisos que forman otros, formas evolutivas y productoras cuya relación al trabarse abren la era de revolución social.

Los filósofos de la burguesía son conscientes del compromiso de su clase que son patentes en el historicismo, la sociología del saber, la sociología del conocimiento y el existencialismo; empieza el proceso de desencantamiento (Mannheim), ya no es posible eludir la responsabilidad. Los subterfugios son sometidos a un agudo análisis, tras el cual la burguesía está obligada a responder. Y el determinismo social no lo impide, porque su propia filosofía fiel a la idea de libertad, le obliga a asumir su responsabilidad pues sólo así es libre. La aceptación del determinismo social es un acto de libertad, surgiendo así la idea

de libertad en situación sostenida por el existencialismo. Situación concreta ineludible en la que cada hombre se encuentra comprometido frente a la que sólo se tiene la libertad de la actitud: conformidad o inconformidad, responsabilidad o irresponsabilidad. Se puede asumir de forma consciente o inconsciente, viviendo de mala fe como si nada hubiera cambiado o aceptando con la responsabilidad que implica.

La filosofía contemporánea pide a la burguesía responder a su compromisos y tendrá que responder acepte o no. La comunidad más viva y poderosa la llama a cuentas, por un pasado que es su propia obra. Llamado a cuentas al que responde el existencialismo de Jean Paul Sartre. Filosofía que trata de responder por los errores, engaños, falsedades, y suciedad oculta bajo formas abstractas y huecas. Respuesta por un mundo del que se espantan los burgueses los espíritus burgueses aun irresponsables, para quienes es mejor dejar todo como esta para mantener el espíritu emprendedor y heroico, los valores, el artefacto moral construido por la burguesía.

Sartre pretende al igual que platón centrado en una situación de crisis trato de salvar lo mejor del mundo griego, este trata de salvar lo mejor de la burguesía. Trata de salvar los más legítimos aciertos, legítimos valores. Y su valor principal es la libertad, que no supo dar un verdadero sentido, sin embargo no es la libertad "dejar hacer", sino la libertad en situación, comprometida.

Solo es sostenible la idea de libertad responsable, consciente de sus límites, porque sólo donde hay responsabilidad puede haber libertad. Responsable al menos sí mismo. Si a la burguesía solo le queda el camino de la destrucción, al menos lo puede asumir de manera libre y consciente. Respondiendo con la conciencia de su destrucción por todos los compromisos adquiridos de forma libre en su historia. Con su filosofía Sartre pretende ser esa conciencia responsable.

De la burguesía condenada a la destrucción como clase se pueden salvar los mejores de sus individuos, aquellos que reconozcan su responsabilidad como participantes en una situación. Los nacidos en los valores conquistados por la burguesía como las libertades políticas, libertad de expresión, habeas corpus, etc.; uniéndose al proletariado para construir una sociedad sin clases. Individuos que exentos de su responsabilidad de clase la adquieren tarea como individuos particulares tomando partido contra las injusticias sin importar su

origen. No se pretende acabar con todas, solo asumir la responsabilidad frente a ellas condenándolas para salvar la cara ante el futuro.

Platón no pudo salvar las formas de la sociedad griega expresadas en la polis, sin embargo, se propuso salvar sus mejores individuos a los temperantes. Aquellos que sabían el arte de gobernarse a sí mismo, antes que a los demás. Y con ellos trato de salvar lo más valioso de su cultura e incorporarlo al haber de la cultura universal. Sartre tratara de hacer lo mismo, salvar al hombre que se compromete de forma libre, y ampliar sus posibilidades. Aunque en ciertas situaciones la alternativa es la muerte, hay que obrar de modo que la elección sea siempre la vida. De tal compromiso y esfuerzo, de momento lo único positivo es su conciencia del terrible compromiso del cual ha de responder.

3.3.1.3 Compromiso y responsabilidad de Hispanoamérica

Zea se pregunta de qué han de responder los hispanoamericanos, cuál situación, compromisos debe asumir con responsabilidad nuestra filosofía. De nuestra situación que dista de la burguesía europea, sin desconocerla, por ser parte de lo humano y lo universal. Debe ser por tanto una filosofía responsable y consciente de su situación, por pertenecer a una comunidad donde pueblos y naciones como los individuos deben responder con responsabilidad o irresponsabilidad. Por tanto una filosofía que haga consciente del puesto que corresponde a los pueblos hispanoamericanos en esa comunidad y así asumir la responsabilidad del mismo.

Asumir las responsabilidades que corresponden como pueblo, situaciones concretas, tomando conciencia de nuestra situación para no evitarlo. Se tiene una historia, un mundo concreto, el mundo hispanoamericano, aunque no comparable como los que se hubiera querido moldear. Involucra hechos y por tanto realidades que comprometen, por las que hay que responder por los ineludibles compromisos que se contraen al comprometer a otros.

El no tomar conciencia de la situación explica la ausencia de una filosofía propia. No basta con responder por lo universal y tenerlo, pues no concretiza el compromiso, por ser una forma cómoda de eludir responsabilidades. Sin embargo, cuál es esta situación y cuál debe ser la posición que debe nuestra filosofía asumir. Esta debe involucrar nuestras polémicas, nuestra condición humana, nuestra situación concreta por ser pueblos cuya

responsabilidad dentro de la comunidad universal, está inédita. Estamos en una situación en el que el intelectual a diferencia de la sociedad de Sartre aún tiene un papel que desempeñar.

Nuestra situación particular dista de la situación mundial, haciendo distinta nuestra postura en la misma. Dado que en los países latinoamericanos no todos los oprimidos están organizados o que tengan conciencia de su situación. Aun se tiene el problema indígena, la explotación del Imperialismo y las burguesías locales y las viejas formas de explotación expuestas desde la conquista. Aún están a lado de los capitanes de empresa del Imperialismo mundial y los pequeños de nuestras burguesías coloniales, los dictadores, caudillos, caciques y "hombres fuertes". Los intelectuales aún tienen mucho que hacer, si son responsables, pues su voz es aun audible.

Con el crecimiento de la burguesía engendro las fuerzas que ahora la ponen en jaque. El proletariado clase que se perfila como realizadora de un nuevo tipo de comunidad; sin embargo, hay otra línea que es la del colonialismo en la que tiene lugar los pueblos hispanoamericanos.

Por tanto hay dos tipos de lucha: una vertical llevado en los países industrializados que es la lucha de clases; la otra horizontal que se desarrolla en los pueblos coloniales y países imperialistas que es típica de Latinoamérica. No se trata de una lucha de clases por involucrar otras fuerzas y discutir otros problemas que arrastra desde la conquista. Hispanoamérica es heredera de la tradición occidental, y dentro de sí perteneciente a la cultura vencida en oposición a la pujante burguesía en ascenso. Tradición que inútilmente se ha tratado de romper, considerándola negativa. Esto caracterizo al siglo XIX, el tratar de imponer una burguesía semejante al europeo o norteamericano, la cual fue frustrada por las fuerzas internas y hereditarias; además de que su expresión imperialista no permitía que sucediera.

En Hispanoamérica sólo hay una pseudo-burguesía al servicio del imperio; y tampoco hay clases definidas. Los problemas propios se entrecruzan con los internacionales, planteando una situación ambigua. Estos son detalles importantes para señalar la situación propia, y los compromisos que corresponden dentro de la historia. Se está actuando y por tanto comprometiéndose y comprometiando a otros.

Situación tan sólo expresado en su forma negativa, de lo que no se es. Entonces, cuál es nuestra situación desde nuestro ser. La filosofía de Hispanoamérica ha de salir de filosofar su situación. Se trata de definir nuestro ser, que implica saber nuestro sitio en la comunidad de pueblos y así asumir con libertad nuestra responsabilidad.

3.3.2 La filosofía como praxis

La Hermenéutica marxista permite a Sánchez Vázquez derivar una noción de filosofía centrada en la práctica social y no sólo en el individuo. La Hermenéutica en el cual se apoya Zea trata de dar cuenta de una clase específica y hacer responsable a una clase de hombres en particular; sin embargo, la noción de Sánchez Vázquez es más amplia en el sentido de que implica a todas las clases sociales. He incluso tal es su amplitud que deja abierta a toda persona la posibilidad de hacerse responsable al poder por diversas vías acceder a la filosofía.

Desde la óptica marxista Sánchez Vázquez primero plantea *Los modos de hacer la filosofía*, después *Los modos de usar la filosofía*, continua con *Las tres vías para llegar a la filosofía* y finaliza con una cuestión *¿Qué significa filosofar?*

3.3.2.1 Modos de hacer la filosofía

Sánchez Vázquez considera a la actividad del filósofo como profesión u ocupación como las otras actividades o profesiones humanas. Esta supone fines, medios y procedimientos específicos, una preparación especial compartida que permita establecer el diálogo o comunicación con los estudiosos de sus productos como teorías o doctrinas. Es una actividad especializada, que por su naturaleza es abierta a la no filosofía o vida real, es decir sus vidas de acceso no están cerradas por la especialización o la profesionalización. Porque esto plantea un problema y se trata de la inserción del oficio del filósofo en la vida real, que pone en juego la naturaleza de la filosofía, su objeto y el carácter de su actividad. De ahí que sea pertinente preguntarse, sí la filosofía incide más allá de los recintos académicos o sí tiene alguna relación con la vida cotidiana. Sánchez Vázquez responde que

el oficio del filósofo está cerca y lejos de la vida cotidiana, un pie dentro y fuera de la vida real cada día.

Apoyado en Gramsci, Sánchez Vázquez ejemplifica la relación de la filosofía con lo cotidiano. Para el filósofo italiano, todos los hombres son filósofos, por tanto no exclusivo de los especialistas, tan serio, que no puede ser exclusivo de estos. En sentido amplio nos dice Sánchez Vázquez que los hombres ajustan actos o comportamientos conforme a ciertas ideas sobre el mundo sin necesidad de haber leído a los filósofos insignes. El comportamiento cotidiano asume ciertos fines o valores, ciertas ideas o concepciones del mundo, del hombre y la relación entre estos; se posee así una filosofía para andar por la vida. La relación de la filosofía con la vida cotidiana consiste en que le corresponde esclarecer, analizar o fundamentar esas ideas, valores asumidas ya al nivel de la vida cotidiana. Sin embargo, en la vida cotidiana la relación con los valores e ideas es ideológica, mientras que el filósofo aspira a tener un trato más reflexivo, racional y fundado de esas ideas y valores. En la vida cotidiana se tiene cierta imagen del filósofo, la naturaleza de su actividad, profesión u oficio que se debe registrar para comprender la naturaleza de la filosofía y los distintos modos de hacerla y usarla.

Sánchez Vázquez pregunta qué es el filósofo en la sociedad burguesa moderna, y qué domina en la relación entre los hombres de esta sociedad. Responde que es un campo de batalla del hombre contra el hombre; en el que el individuo sólo se afirma haciendo prevalecer sus intereses personales sobre los otros en consecuencia una división entre individuo y comunidad. Los individuos son movidos por el egoísmo, lo que vale es el interés particular, distintivo del hombre práctico: egoísmo.

En una sociedad movida por intereses egoístas, el hombre común "económico" y "práctico", la filosofía le parece una actividad u oficio impráctico, no rentable, inútil. Esto se debe al carácter reflexivo y crítico de la filosofía que se vuelve obstáculo para la realización de los objetivos prácticos, egoístas o utilitarios. Negación, que es la negación del pensar mismo como actividad racional y crítica como parte de la condición propiamente humana aunque no reductible a ella. Actitud de negación enfatizada por la producción industrial, con Ford como uno de sus pregoneros, por obstaculizar el trabajo mecanizado.

La idea de la inutilidad "práctica" o vital de la filosofía tiene una larga tradición; el hombre común y corriente pone lo práctico como su valor preferido en la vida diaria. Los

científicos también estiman inútil la filosofía por no ver la necesidad y utilidad de la filosofía. La ciencia se concibe como la única esfera del conocimiento. La filosofía no puede pretender rivalizar con la ciencia en la búsqueda de conocimientos positivos y elevarse sobre ella como suprema ciencia. Sin embargo, esto no la priva de tener su propio campo en el esclarecimiento de la situación del hombre en el mundo y sus relaciones mutuas, además del análisis crítico de los supuestos y creencias que le dificulten su trabajo.

El examen instrumental cognoscitivo metodológico con lo que las ciencias conocen su objeto, es también parte del trabajo filosófico; incluso para fundamentar o negar la necesidad de la filosofía respecto de las ciencias implica hacer filosofía. Negación que pretendió llevarla filosofía en sus variantes positivas.

La filosofía esta inverso en lo cotidiano en expresiones corrientes como filosofía de vida, filosofía empresarial; sin embargo, esta última oculta la trata del hombre como mercancía sin justificación argumentativa adecuada. No hay ruptura de nexos con la realidad cotidiana, más bien la filosofía se alimenta de ella en preocupaciones dudas, aspiraciones que se trata de esclarecer, analizar o argumentar. Tampoco se desliga de la historia real y la fase histórica de la que surge. Es hija de su tiempo al modo afirmado por Hegel, época captada en conceptos. Este es el motivo de la desorientación y sorpresa de los iniciados en filosofía: la diversidad y sucesión en el tiempo; distinto de la ciencia que une, la filosofía divide.

3.3.2.2 Modos de usar la filosofía

La diversidad de hipótesis y teorías científicas desemboca en la ciencia única y sistemática; siempre escrita en el presente y el pasado tiene valor científico en la medida en que se integra a la diversidad de doctrinas filosóficas, no desemboca en una única filosofía. Por tanto existe una pluralidad de filosofías, que cede el paso a otra pluralidad. La división es por la división del mundo humano por aspiraciones, ideales e intereses; la filosofía cambia de una época a otra como cambian las soluciones de los problemas, cambia la función social de la filosofía cambiando el modo de ejercerla: cambia el oficio del filósofo.

Sócrates hacía filosofía en la vida pública, interrogando ciudadanos en la calle sobre su oficio. Modo correspondiente a la polis ateniense en la que el ciudadano hacia suya la

vida pública y donde toda actividad de la polis pasaba por la plaza pública. En consecuencia la filosofía es pública y no un recinto aislado.

Con la acentuación de la división del trabajo la filosofía se trasladó a recintos especializados en las instituciones académicas. La sociedad moderna se caracteriza por la profesionalización o filosofía hecha por los consagrados a ella. La hacen especialistas en un plano más abstracto y más general, el filósofo como especialista en todo, a diferencia del científico que se ocupa de una parcela; carácter de la filosofía que se manifiesta sobre todo en los constructores de los grandes sistemas. Sin embargo, no toda la filosofía en la modernidad y la época contemporánea ha surgido de los profesionales en ella. Además si la filosofía trata de reflexionar la situación del hombre, sus relaciones, y el conocimiento sobre el mundo esta se hace en época y sociedad determinada en un mundo en el que se libran conflictos; esto le niega la posibilidad de sustraerse de ese mundo, por ser una actividad que pone al hombre ideas, comportamientos como objeto de reflexión es siempre filosofía interesada. Sin embargo, los filósofos no suelen aceptar dicha caracterización, asumen sólo los intereses y aspiraciones emanadas de la vida real, que se da en otras filosofías pero no en la propia, pues la consideran inmune a procedimientos e ideologías.

El objeto de la filosofía y el modo de ejercerse, permite establecer una caracterización de su diversidad de manera esquemática: primero, el grupo que "se presenta como una simple interpretación, o intento de dar razón del mundo del lenguaje con que los hombres expresan acerca del mundo de sus relaciones con los demás hombres" (1989, p. 54); un segundo grupo, "que trata de un modo u otro de transformar o salvar al hombre, de elevarlo de una vida inauténtica a una vida propiamente humana (1989, p. 54), tratan de transformar el mundo del hombre por una vía subjetiva, interior o moral, operante en la subjetividad en la conciencia; Un tercer tipo se remite a Marx, que interpreta el mundo en relación a su transformación y condición necesaria de ella, "se teoriza para transformar y se transforma con base en la teoría que esclarece, con el conocimiento de la realidad, las posibilidades de esa transformación del mundo del hombre" (1989, p. 55). Esta filosofía se distingue de los primeros dos grupos: del primero, por privilegiar la transformación del mundo, suponiendo de forma necesaria la interpretación y a su vez funda y esclarece las posibilidades de transformación insertándose en el proceso práctico; de la segunda, porque ve la transformación no como simple asunto de ciencia, de la subjetividad, del mundo

interior, sino como un asunto práctico, la transformación de las relaciones económicas, estado, etc.

No es sólo un cambio de objeto de la filosofía o campo temático, sino de su relación con la praxis; relación que no implica la existencia de una filosofía desentendida de esta. Existen filósofos comprometidos con el poder y los hay opuestos, estos últimos algunos lo llevan hasta el sacrificio de la vida: Sócrates, Giordano Bruno, Gramsci.

Toda filosofía pese su apariencia ideológica incontaminada o neutral tiene consecuencias prácticas. Sin embargo, la filosofía de la praxis, asume deliberadamente su vinculación con la vida real, con su influencia, y aspira a la transformación práctica de la vida real, del mundo existente.

3.3.2.3 Las tres vías para llegar a la filosofía

Sánchez Vázquez aborda la cuestión de acerca de cómo se llega a la filosofía en consideración con su diversidad y pluralidad. Plantea que hay tres vías posibles de acuerdo a su experiencia:

Primero por vía del "sentido común: por preocupaciones, dudas o aspiraciones de la vida cotidiana. Estas están impregnadas de ideología de la que se toman valores, fines, normas o justificaciones del comportamiento cotidiano. Cuando estas son transmitidas por la ideología dominante no satisfacen y por tanto se vuelven problemáticos, alimentando la duda y las interrogantes. Esto lleva al hombre común y corriente a la necesidad de "dar el salto" al plano reflexivo, crítico en busca de clarificar o destruir lo aceptado de forma espontánea acrítica.

Una segunda vía es la intreteórica, se da cuando el plano teórico en el que se desenvuelve no está bien fundamentado. Al hacerse necesario fundamentar conceptos claves en el conocimiento específico se da la actividad filosófica.

Hay una tercera vía: se sigue cuando en ciertas prácticas hay necesidad de aclarar fundamentos, sentidos o razones de ser del conjunto de comportamientos humanos. Sucede también con el desarrollo tecnológico en el que se desenvuelve el hombre, que plantea esclarecer el significado de lo humano en una determinada práctica, dejando de ser tecnología y volviéndose filosofía política o moral.

Sánchez Vázquez plantea desde el Marxismo entendido como filosofía de la Praxis da razón de cómo llegó a la filosofía con relación a las tres vías. Responde que mediante la vía de la práctica: literaria y política. Y ante la pluralidad filosófica, Sánchez Vázquez, si se le pregunta cuál escoger, responde que la que mejor responda a los intereses y aspiraciones que de sentido a la vida. Señala que el antídoto ante el dogmatismo es dejar abierta la posibilidad de contrastarla con otras posiciones filosóficas, porque el dogmatismo es una actitud incompatible con el verdadero filosofar: el eclecticismo es la peor posición que se puede asumir. Estos no asumen compromisos filosóficos, lo cual implica sustentar una posición filosófica y adoptar un compromiso y una responsabilidad política y moral.

3.3.2.4 ¿Qué significa filosofar?

Kant distingue entre aprender filosofía y aprender a filosofar, distinguiendo así actividad y producto o resultado. El filósofo produce objetos como las doctrinas, teorías, categorías o conceptos filosóficos. Su actividad se dividen entre los académicos o los extramuros o callejeros. Pero la cuestión es qué significa filosofar, cuestión que sólo se plantea el filósofo y carece de analogía con otros campos. Esta pregunta apunta a su naturaleza, objeto, alcance y efectos en la vida real, y tiene como consecuencia responderla desde los productos en que ella se consuma.

El filósofo expresa cierta relación con el mundo, la dimensión humana, entrañando relación entre los hombres. Ha tratado además de hacer de ella una ciencia radical o superciencia, o un saber vital puro o simple ideología, la forma en que se da y manifiesta esta relación es histórica, por tanto diversa y cambiante, según la situación social e ideológica del filósofo. Sin embargo, ambos tienen en común el carácter racional, afirmado por la práctica. Para Sánchez Vázquez sólo la razón puede, de manera filosófica, fundar su propia extensión o límites, poder o impotencia.

En este apartado Sánchez Vázquez se limita a subrayar que filosofar es una actividad humana, por tanto individual y transindividual a la vez. Es una actividad vivida y ejercida por un hombre concreto, y toma cuerpo en determinados textos en cuya trama se borra su autor; sin embargo, aun en la filosofía "como ciencia rigurosa" no se borran del todo, no es lo mismo cuestionarse por el filósofo que por su filosofía. Esta distinción pone

el acento en el filosofar, que enfatiza la aspiración, finalidad o intención con el que el sujeto produce objetos o ejerce dicha actividad.

Pero si la cuestión es sobre el quehacer de este hombre, lo mejor es preguntar al que ha vivido esa experiencia, si se ha preguntado y respondido a dicha cuestión. Esta cuestión implica preguntarse no por los productos que encarna el filosofar, sino por aquel que filosofa y el lugar de esta actividad en su propia vida; y, buscar si existe correlación con la actividad de otros filósofos. Sánchez Vázquez se aplica la cuestión y responde que lo primero que subraya es la finalidad práctica, vital, a la que ha pretendido servir: "transformar un mundo humano que, por injusto, que no podemos ni debemos hacer nuestro" (p. 416); asume el marxismo para reafirmar su adhesión "al proyecto de emancipación que constituye la razón de ser del marxismo originario" (p. 416). Acto que lleva a cabo para la reafirmación de la vitalidad que hay en principios y valores, que no excluyen, sino que presuponen la duda, la revisión y la crítica al ser contrastado con la práctica y la vida real.

El filosofar de Sánchez Vázquez parte de una intensa vocación poética e impaciente actividad política; práctica política de corte comunista, ayuna de teoría, propio del movimiento obrero y revolucionario español. Exiliado en México y como docente, se percata del carácter asfixiante, que tenía el marxismo acartonado para la teoría y la práctica. La vida real y la militancia, desmentían ese marxismo, por tanto se inclinó por rescatar con un espíritu cada vez más abierto y crítico el proyecto originario de emancipación de Marx. Aprovechando la oportunidad aportada por la UNAM se abrió a diversos campos temáticos como la estética, la filosofía, la ética, la teoría política, y la teoría del socialismo. Se enfrentó con el marxismo institucionalizado con su obra *Las ideas estéticas de Marx* (1965) y *Los manuscritos de 1844*. Desarrollando a partir del trabajo del joven Marx, la tesis del arte como forma específica de praxis o trabajo creador, opuesta al arte como reflejo, que inspiraba la estética soviética, marxista, "realismo socialista". Ruptura que se extendió al plano filosófico general enfrentándose al marxismo ontológico, o metafísica materialista del Día-Mat soviético. Línea que siguió, ya advertida en Marx, continuada por Lukács-Kosik y Gramsci, para elaborar *La filosofía de la praxis* (1966 primera edición): en lugar de oponer Espíritu y Materia, opone la relación entre práctica, transformadora, del hombre,

con el mundo; en la segunda edición, somete a crítica categorías políticas del partido único y modelo leninista de partido.

Filosofía moral, y Ética (1969) trata de responder inquietudes respecto de la incompatibilidad entre la moral practicada y la predicada en los manuales al uso. Son una vuelta a los problemas de la filosofía política y sus temas fundamentales: el poder, la democracia, la libertad, el Estado y la sociedad civil, y las relaciones mutuas entre economía y política que no dejan de preocupar a Sánchez Vázquez, en relación con la experiencia histórica concreta: socialismo, inspirado en el marxismo o la interpretación denominada "marxismo-leninismo".

En el plano teórico político se ocupó de las sociedades que se denominaban socialistas, ocultas tras un velo ideológico. Fue un contraste entre la idea del socialismo con lo que existía. Sánchez Vázquez llegó a la conclusión de que eran sociedades poscapitalistas, no socialistas, en que las nuevas clases controlaban el Estado y el Partido, la economía, la política y la cultura, bloqueaba el tránsito al socialismo. Punto de vista mantenido hasta 1985, al producirse la reforma: "perestroika". Reforma que condujo al derrumbe del "socialismo real", arrastrando la credibilidad del proyecto socialista, y la del marxismo que arropaba como la justificación ideológica de la que se presentaba como realización del proyecto.

Esto ha traído como consecuencia dos cuestiones que responder: cómo pudo originarse del proyecto de emancipación, un nuevo sistema explotador y opresor; y, cuál es la relación del marxismo y la práctica histórica del socialismo real.

Respuesta que trae implícita la necesidad y deseabilidad de una alternativa social al sistema imperante, ante los tiempos sombríos un mundo más justo es más necesario y deseable que nunca. Y ante las lecciones de la historia, Sánchez Vázquez lanza una pregunta ¿porqué empeñarse en la transformación y no dejar las cosas como están? Pregunta, que rebasa la dimensión política, y supone, dar respuesta por la injusticia del mundo, la cual no debe aceptarse. "Se trata de transformar lo que es, no sólo porque todavía no es, sino porque debe ser. La política tiene que impregnarse de un contenido moral que impida reducirla a una acción instrumental" (p. 419).

Respecto al fin del marxismo deducido de la práctica histórica recurriendo a la tesis marxista de la unidad de la teoría y la práctica no es admisible. Porque pasa por alto que: 1.

No se puede deducir la realidad de la idea si caer en el idealismo; 2. y, que el fracaso histórico no anula el proyecto socialista, aunque si lo descalifica en su intento de realización. El marxismo vivo, crítico, aun no deja de responder la necesidad de realizar un proyecto de emancipación social, humana, sobre la base del conocimiento y crítica de lo existente.

Para Sánchez Vázquez filosofar significa "cierta relación con un mundo que no nos satisfacen y, con ella, la aspiración, el ideal o la utopía de su transformación. Por su naturaleza teórica, esa relación no cambia efectivamente nada, aunque cumple la función práctica de contribuir a elevar la conciencia de la necesidad de esa transformación.

3.4 Generación del 50: Uranga y Villoro

Los filósofos elegidos de esta generación son: Emilio Uranga (1921-1988) y Luis Villoro (1922-2014). Al igual que Zea, los filósofos que representan esta generación también fueron discípulos de Gaos. Con Zea también comparten haber sido miembros del grupo Hiparión. Aunque a diferencia de Villoro, Uranga distaba de algunas ideas de su maestro Gaos. Sin embargo, si existe algo que tengan en común Uranga y Villoro es su agudeza para el análisis conceptual. Ambos a su modo promotores de la profesionalización de la filosofía en México como ya nos ha dado cuenta Beuchot en el capítulo anterior. También los unió un tiempo la búsqueda por el ser del mexicano, problema que al mismo tiempo después los llevaría hacia otros rumbos en la filosofía.

Aun compartiendo un contexto filosófico parecido Uranga y Villoro formulan nociones de filosofía distintas. La noción del primero se aborda en el sub apartado *La filosofía como búsqueda desinteresada de la verdad* y del otro en *La filosofía como reforma del entendimiento*. Uranga sostiene hasta cierto punto una crítica a la noción personalista de su maestro Gaos, e incluso se propone ir más lejos planteando otro estilo para presentar la filosofía. Villoro por otra parte se opone a toda forma de ideología, aun a la ciencia o a la filosofía cuando caen en esos derroteros, sólo admite una reforma constante de las ideas.

3.4.1 La filosofía como búsqueda desinteresada de la verdad

La noción de Filosofía de Uranga lo elabora empleando una Hermenéutica de corte analítica mostrando que a diferencia de lo que piensa Gaos no hace falta inmiscuir la personalidad. Uranga analiza los conceptos partiendo por la noción de filosofía como confesión, para mostrar el desinterés hay en la busque de la verdad. Para esto primero expone en que consiste la noción de filosofía como confesión personal, para después elaborar su crítica. Lo Uranga le critica a Gaos es esa tendencia hispana de querer personalizar las obras y lo hace en cuatro avisos. Para finalizar Uranga tratando de improvisar un estilo distinto de presentar la filosofía nos expone las oscuridades que había en Kant que Husserl aclara en sus investigaciones lógicas.

3.4.1.1 La filosofía como confesión

Uranga apertura su noción de filosofía oponiéndose a la noción de Gaos de que la filosofía es una confesión personal. Motivo por el que empieza exponiendo en catorce puntos en que consiste la noción de su maestro.

Primero. Nietzsche es el primero en considerar la filosofía como confesión personal.

Segundo. Esta tesis implica que la filosofía es la narración biográfica del pensar de un hombre sobre el mundo o la imagen que le impone por efecto de su voluntad. La historia de la filosofía en consecuencia sería una colección de biografías o autobiografías de los filósofos y su sentido la deleitación estética y la edificación moral que puedan proporcionar.

Tercero. La filosofía en general se presenta como sistema o tratado de idea, escritos de tipo impersonal o "anónimo". Sin embargo, la reclasificación estimada como arbitraria plantea a la filosofía como la confesión del respectivo filósofo.

Cuarto. Esta noción propone una interpretación hermenéutica ad hoc que busca profundizar en la obra de los filósofos, mostrando una imagen más amplia.

Quinto. Se trata de ubicar el momento en el que según Nietzsche, el filósofo deja oír su voz, sus intenciones profundas, prescritas por su biografía, revelando su sentido; sin embargo, no es una confesión intencional.

Sexto. La interpretación de Nietzsche trata de mostrar la intención oculta tras las afirmaciones de los filósofos, detecta el latido de la confesión personal.

Séptimo. Estas ideas empleadas como hilo conductor podrían despojar de apariencias a la historia de la filosofía proporcionando un registro más sincero y veraz; aún más que la concepción de la filosofía como "búsqueda desinteresada de la verdad". La idea Nietzscheana es desconfiar de la mansedumbre con el que se encubre el filósofo y ver sus ensueños de poder.

Octavo. No se puede precisar el alcance de la filosofía como confesión personal, despoja a la filosofía de la creencia de que es una construcción desinteresada. Por el contrario se trata de una actividad con profundo arraigo en los intereses inconfesables del filósofo.

Noveno. La tradición ha considerado al filósofo y la filosofía como distintos, sin embargo, para la filosofía como confesión son uno mismo. Y se ocupa del estudio del filósofo, como fuente de la filosofía y el sistema. En este caso interesa más vivir la filosofía que escribirla.

Decimo. Los filósofos no se han percatado de que con su filosofía trazan su autobiografía, Nietzsche "desenmascara" filosofías y filósofos. Para él, la caracterización de la filosofía como confesión personal es la única esencia efectiva de la filosofía.

Undécimo. La filosofía como confesión personal es humana y realista en los términos de que para lo primero porque reduce la pretensión de los sistemas a intereses básicos del filósofo, y realista por desconfiar de la autonomía de los sistemas y se fundamenta en los impulsos personales.

Duodécimo. La filosofía como confesión personal es la reivindicación del filósofo por encima de la filosofía, sobre estimación del personaje, el gesto, la existencia sobre ideas, actos y esencias.

Decimotercero. Existen por tanto dos tendencias basadas en una vieja máxima que ordena emparejar vida y pensamiento. Nietzsche es un extremo de la tendencia al afirmar la filosofía como confesión personal; Bertrand Russell otro extremo al exagerar con la idea de

que la filosofía es una construcción desapegada de toda complacencia moral. De una filosofía se aprende a vivir, de otro a pensar, pero su mezcla es mortal.

Decimocuarto. Este ensayo señala Uranga es parte de un estudio más amplio que llevará por título: *Autobiografía y filosofía*. Obra en el que se propone criticar la concepción de la filosofía como confesión personal desde un punto de vista lógico, de ahí su subtítulo "*Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*".

La tesis de Uranga es que se ignora que al hablar de filosofía como confesión personal se puede hablar de un modo más lógico, desde las altitudes lógicas. Por tal motivo, en los primeros titulares del ensayo como La falacia biográfica y La filosofía como confesión personal Uranga no emplea recursos lógicos de "precisión", sino que recurre a una lógica parva o retórica o lógica viva. Esto se debe a que la filosofía entendida como confesión emplea términos muy cotidianos. La obra está dedicada a Gaos, por ser el maestro de Uranga y este su discípulo y porque son ideas opuestas de manera extrema a su obra.

Menciona además que su obra está apoyada en Benedetto Croce, Jorge Lucáks, Bertran Russel y Ludwin Wittgenstein. Pero que sin duda es de Russel de quien ha tomado las ideas de que la filosofía entendida como "vividura" o "experiencia" o "vida humana" es un gesto de aldea.

3.4.1.2 Cuatro avisos

Uno. El olfato en religión. Los conservadores afirman tener buen olfato, dotados de órgano tan precioso, que hacen intervenir en el juego de los argumentos, disputas lógicas.

Uranga invita a convenir en que todas las expresiones de los intereses son metafóricas, que disimulan privilegios difíciles de justificar. La repugnancia al prójimo por el olor, no es sino el deseo de mantener la distancia. El pueblo español, ha pretendido por siglos reducir la vividura a estilo de vida, a la irracionalidad del olfato. Padecemos una tradición de "sensualismo" que impide aceptar la tradición. Realismo que es fuente de excelencias y vicios. Prefiriendo de esta forma más al portador de un sistema, al artista que a la obra que se le considera un atributo más. La obra es devaluada como un crimen, no se entiende la

estética centrada en la obra. La dignidad de la persona es colocada en el pináculo y la obra en segundo lugar.

Sin embargo, Uragan invita a olvidarse del privilegio del individuo y atenerse a la obra, porque tal parece que se ha venido al mundo a contemplar a los hombres y no lo que han hecho. En este caso el realismo es equivalente al desprecio por la obra.

El pensador español, dice Uranga es siempre proclive a ver todos los problemas a la luz del personaje o del gesto. Lo cual André Malraux, reduce a la siguiente expresión "una vida no vale nada, pero nada vale una vida".

Dos. Invitación al sistema. La redacción de un sistema requiere solemnidad, porque se trata de sintonizar el pensamiento, armar ideas de forma ordenada y jerárquica, estampar nuestra imagen del universo. Consiste en comprimir la reflexión o "enlatarla", mediante esta enlazar las cabezas; su sentido no se agota en decir que reabsorbe la historia, pues tiene la pretensión de montarse en lo relativo y echar una ojeada desde lo absoluto; se trata de cómo aliviar de "la enfermedad de vivir" y no para aconsejar cómo vivir.

Es habitual que los filósofos tengan dos sistemas: el de juventud y el de madurez, surgiendo el segundo del primero por negación. Lo que el material que elabora y moviliza un sistema son las ilusiones desbaratadas y fortalecidas por los años.

El punto serió según Uranga es que en los aprendices de filosofía flaquea el órgano de las convicciones, y pone como ejemplo al estoicismo que no sabía a qué atenerse, al no poder apretar o apresar una idea, dejando escapar lo que se ponga en ella.

El sistema orienta, busca recobrar del azoro producido por la historia. Para Uranga un sistema no es una expresión de nuestra nacionalidad, raza o estilo de vida. Pues ha sido un vicio buscar el sistema de nuestra propia "vividura". El sistema es explicable como revelación del a propia vida, sólo de ida, por ser sus razones inaccesibles y sordas a la facticidad.

Tres. Autobiografía y Filosofía. La filosofía y la autobiografía parecen polos opuestos de la verdad, porque la relación entre el filósofo y su vida sólo genera relaciones equívocas, mundos tocados sólo por accidente, por mal entendido para confusión. Lo que importa de la filosofía es su exactitud y coherencia, en lo cual radica su belleza.

No hay paso de la idea a la vida, las cualidades de un sistema filosófico aplicadas a su autor son solo una ilusión de ser homogéneas.

Uragna menciona como ejemplo la "crisis" por la que paso Husserl, sin embargo, no fue de índole vital, sino filosófico y el cual fue superado en su propio elemento. Para el filósofo son tan familiares, la finitud, el movimiento, las leyes sensibles, etc; y, tienen tanta realidad como el ambiente cotidiano para el filósofo, salvo que aventajan por su eternidad.

Uranga aclara que los llamados al yo, a la responsabilidad individual o el estilizar de forma autobiográfica la filosofía dándole el toque de confesión o testimonio personal es por fines artísticos. No son sistemas imaginarios, biografías de un pensamiento inconsistente, son pensamientos existentes. Incluso el biógrafo nato, repara sólo en el interés del a vida misma y no en el personaje. Las obras de Husserl son tan reales como las "crisis" de su vida personal, con la ventaja de su eternidad o de su supervivencia.

Cuatro. Leyendo a Husserl. La filosofía como expresión literaria corre el peligro de ya no "experimentar". El idealismo sobrevive al tratar de hacer de la forma una voluntad tiránica que maneja a su arbitrio cualquier contenido o lo obliga a plegarse a ella. Para Uranga hay que respetar la forma en que originan las ideas y apartarlas de su matriz. Hay una preocupación por parte de los filósofos del género apropiado a la filosofía. Uranga está de acuerdo en que no importa la forma en que se vierta el pensamiento filosófico mientras resguarde como vital la estructura dramática de toda proposición filosófica.

Uranga hace un experimento de forma para investigar la necesidad de los ingredientes "literarios" y "artísticos" para que no se traicione la filosofía. Procede a escribir en forma de correspondencia lo siguiente:

21 de mayo: Se propone exponer "la región de la conciencia pura" como lo cree entender, comprender lo descubierto por Husserl al operar la epojé fenomenológica. Señala la existencia de dos grandes dominios del ser: la conciencia (mundo interior) y el ser real (mundo exterior). Pero esto conlleva equivoco pues para hablar del mundo como algo que depende de la conciencia primero hay que instalarse en esa región, porque la creación del mundo está imposibilitada a la conciencia no purificada. Hay algo enigmático e inexplicable al transitar de la actitud natural a la actitud fenomenológica. Esta actitud se la topa Husserl en el afán de constituir una ciencia rigurosa, casi por casualidad y no al contrario.

Uranga compara el idealismo kantiano con la perspectiva husserliana. La primera es un grotesco y burdo intento de presentimientos, acomodados de manera artificial sobre lo que debería ser la región de la conciencia pura. Es más Kant no estaba interesado en una conciencia pura porque sus afirmaciones se hicieron sobre el terreno del derecho. Sin embargo, Husserl traza el cuadro coherente, en tanto que la noción kantiana aun arrastra la actitud natural, Hegel opera con hipótesis aún más extremistas y delirantes.

Lo Kantiano es mero esquema, no el cuerpo de una conciencia natural purificada fenomenológicamente; el hegeliano encarna la ficción con carne del mundo natural, lo que Husserl llama "realismo trascendental", eclecticismo de dos actitudes como el de Descartes. El existencialismo, es también una forma de actitud natural que acentúa al sujeto mundano, reducción al absurdo del realismo trascendental. Sin embargo, Sartre no ignora los motivos husserlianos, los prolonga, radicaliza, y conviene tenerlo presente para ahondar en algunos temas husserlianos importantes.

22 de mayo. ¿Qué es la reflexión pura? Uranga responde que es la autoexhibición de la conciencia pura, su habla originaria. Heidegger distingue habla y lenguaje, la conciencia es habla y no lenguaje. Tiene un habla, pero no un lenguaje. La reflexión es la atención o el prestar oído a ese balbuceo originario. La conciencia entraña un saber, un logos, que hay que atender. Por tanto, reflexionar es dejar que el habla de la conciencia destile su sentido.

Es contradictoria la noción de conciencia prerreflexiva, porque la conciencia existe sólo como reflexión, porque hablar de conciencia prerreflexiva implica hablar de una conciencia que aún no es conciencia: prerreflexión y preconciencia serían lo mismo. Conciencia y reflexión nacen juntas. Pero por conciencia prerreflexiva se privilegia el obrar de la conciencia y no el ponerse a oírla, que es lo que hace Husserl. Prevenido de conformarse con lo que se da y como se da. Porque si se añade el ruido de la acción se ahoga el habla de la conciencia. Cesa el ruido de las operaciones constitutivas para dar lugar a la plasmación *noética-noemática*, el lado del sujeto y del objeto, en esa síntesis pasiva que son las cosas.

Es importante notar que no se trata de vivir la conciencia pura, sino de decir la conciencia pura, comunicárnosla y de comunicarla a los demás. Tampoco creamos el habla de la conciencia sino que más bien la traducimos, porque no surge del lenguaje. La poesía

es quizás en su propio dominio la que amolda el lenguaje al habla, las ideas tienden a ser infieles.

Husserl introduce, primero el concepto de reflexión antes que la intencionalidad. Al poner la actitud natural, la conciencia balbucea, habla, y de lo que se trata es de poner atención. No es la esfera de la conciencia lo que importa, sino lo que dice. Descubriríamos, dice Uranga, veríamos diversas estructuras como la intencionalidad, la noésis y el néama si nos atenemos a la reducción fenomenológica sin reflexión. Se plantea que hay una síntesis originaria de ver y oír, lo cual es claro en la poesía. La actitud natural hace, sin ver lo que hace, no accede al habla originaria, lo cual no la priva de lenguaje, porque es el único que hay, pero no implica que sirva sin modificación para traducir el habla de la conciencia pura. La fenomenología no abandona como inservible el lenguaje natural, más bien la emplea.

Husserl se da cuenta de que la conciencia pura, no puede ser dicha con palabras de la vida cotidiana, sobre todo la lengua de los filósofos, las confusiones con Husserl con los filósofos tradicionales es el empleo de un lenguaje heredado. De ahí que entre la tradición y Husserl abundan las relaciones equívocas por ocultar las expresiones realidades diversas.

Sin embargo, hay que notar que habla y lenguaje generación ambigüedad al entremezclarse. El lenguaje adulterado con el que habla el fenomenólogo tiene en su desfiguración misma un sentido el sentido de aludir a la conciencia pura y de no ser fiel a su habla. Es una adulteración elegida, o impuesta, pues es un desajuste ante un mundo que hay que atender.

23 de mayo. Respecto a la "técnica" de la reflexión, que para Husserl es un problema de psicofisiológica y no de fenomenología. Sin embargo, se distingue el problema de una "técnica" de la reflexión" del problema del "alcance" de la reflexión. Sartre los llama "reflexión pura" y "reflexión cómplice". La reflexión pura es definida como una reducción fenomenológica incompleta ejecutada, no pura, una reflexión lastrada por su proclividad hacia el "mundo". La reflexión cómplice sigue anclada en el mundo, con la tesis de la actitud natural, hundida en la cotidianidad. Por reflexión se entiende poner atención, implica atender al habla de la conciencia, la irreflexivo es lo contrario. Lo hablado por la conciencia impone transcribirlo en sus propios límites. Hay que disolver los "prejuicios" de la actitud natural. La reflexión pura enseña que no se puede contar con el mundo como

última instancia. Sin embargo, en la reducción fenomenológica el yo se pone en juego ¿qué implica esto?

24 de mayo. La reflexión incumbe a un yo. Al inicio de su filosofía Husserl describía la conciencia y no veía la necesidad de un yo. Sin embargo, molestado por Natorp, da un giro, y acepta que el ámbito de la conciencia tiene por fuerza que aceptar como inquilino indesligable al yo. Esta aceptación cambia todo el sentido de la reducción fenomenológica. El mundo no surge del yo, que se revela impotente, que es a la vez un dato impenetrable constituido, constituido y no constituyente. La reflexión altera la conciencia según Sartre al hacer surgir en su seno al yo. Para Uranga es la reflexión impura la que acarrea como huésped indeseable al yo, porque la conciencia pura y la irreflexiva la ignoran. Sin embargo, ese yo por su componente mundano, aporta realidad a la conciencia y por su dimensión de conciencia procura operacionalidad, constitución. La conciencia al ser impersonal, vuelve impotente al yo ante su presencia. Porque la reflexión pura atiende solo a lo dado. El yo es parte del mundo. La reflexión pura respeta lo que le aporta la intuición al no traicionarla recurriendo al mundo y su lógica. De esta forma la fenomenología es un ascesis, una renuncia, un apartamiento. Respecto al quiebre del paréntesis, Uranga menciona que no hay problema, no hay dificultad tan grave que obligue a abandonar la actitud fenomenológica.

3.4.2 La filosofía como reforma del entendimiento

En semejanza a Uranga empleando una Hermenéutica analítica Villoro elabora su noción de filosofía entendiéndolo como una reforma del entendimiento. Sin embargo, Villoro en lugar de hacer una crítica a alguien en específico centra su análisis en el concepto de ideología. Empieza primero planteado como la ciencia también puede llegar al grado de reflexión de la filosofía cuando se cuestiona sus métodos, y muestra como esto conduce a la reforma del entendimiento. Señala las características de la filosofía y en seguida expone los dos rasgos característicos de la reforma del entendimiento. Finaliza exponiendo como puede esta reforma del entendimiento terminar convertido en una doctrina y luego en ideología para justificar al poder.

3.4.2.1 Reforma del entendimiento

La filosofía, motivo de perplejidad en esta época parece destinada a ceder el paso a la ciencia o a las ideologías. Entre la fascinación por la primera y la intoxicación del a otra ¿hay lugar y objeto para la filosofía, y para qué? En esta reflexión Villoro trata de responder por un camino sesgado: "la filosofía vista desde la estructura social del dominio" (1985, p. 135).

La relación ambivalente de la filosofía con el poder social y político se debe a dos posturas: primero por justificar la teoría de la dominación en la sucesión de la religión. Los poderes constituidos tratan de legitimarse en creencias religiosas, y después en doctrinas filosóficas; como si fueran el fin aceptable que justifica y da sentido a la fuerza bruta que sustenta el dominio. El discurso filosófico en esta forma adquiere sentido de: pensamiento de dominio. Segundo como ejercicio corrosivo del poder, en el que se caracteriza al filósofo como un personaje inconforme, cínico o extravagante o indiferente a la cosa pública, distante y distinto; tildado de corruptor, disolvente e introductor de peligrosa novedades y como tal se la adjudica el epíteto de disidente, negador de lo establecido, perturbador de las conciencias, sacrílego o hereje, anárquico o libertino, reacio e independiente, o bien revolucionario.

Lo propio de la actividad filosófica auténtica es aquella que ejerce en libertad de toda sujeción de creencias: es un pensamiento de liberación, "justificadora del poder y negadora de la sujeción de la razón, pensamiento de dominio y pensamiento de liberación" (Villoro, 1985, p. 136). Para explicar la ambigüedad y encontrar una característica importante en esa contradicción Villoro se propone examinar los dos rasgos de la actividad filosófica desde su génesis: Reforma del entendimiento y elección de vida nueva.

3.4.2.2 Dos rasgos de la reforma del entendimiento

Primer rasgo, Reforma del entendimiento: La pregunta filosófica frente la interrogante científica lleva a término una operación implícita en está: pone a prueba las creencias recibidas y el aparato conceptual que suponen. La interrogación científica se dirige hacia sus paradigmas cuando no son capaz de dar razón de los hechos; deja de referirse a hechos,

objetos o relaciones entre ellos, para centrarse en las creencias básicas y los conceptos que supone: pone a prueba su propio apartado conceptual. Al radicalizarse la pregunta científica pasa a la filosófica.

La pregunta filosófica se ocupa de las creencias básicas que están antes de cualquier interpretación o explicación racional. Es provocada por el asombro, la perplejidad y el azoro ante lo dado o aceptado sin discusión y tenido por obvio. El filósofo según Villoro asume la área de cuestionar los supuestos, las opciones, convicciones y el sistema de conceptos que permiten formular una pregunta con sentido: lo conceptual. "Si el conocimiento implica relación con hechos u objetos del mundo, la filosofía no conoce, piensa" (1985, p. 139): sobre el conocimiento e interroga sobre la pretensión de saber. Sin embargo, aun el cuestionamiento más radical tiene que admitir creencias básicas. Motivo por el que la filosofía sólo puede ser "reforma del entendimiento" y no "reconstrucción universal del saber" al modo Cartesiano.

La crítica de la razón a la que la pregunta filosófica conduce puede resumirse en tres operaciones: 1. Analizar conceptos. 2. Examinar la razón de los fundamentos de las creencias. 3. Reforma de la capacidad inquisitiva. Esta crítica permite desechar conceptos oscuros y creencias infundadas, formulando nuevo conceptos y creencias, y permite reformar el marco conceptual que fundamentan las creencias.

Los sistemas de creencias compartidas y marcos conceptuales aceptados son necesarios para las sociedades y se transmiten por la educación y la práctica social; asimismo rigen el comportamiento social, permitiendo orden y dominio. La actividad filosófica las pone en cuestión, permitiendo acceder a otras basadas en la propia razón, es decir, es una tarea personal. La verdad filosófica se distingue del adoctrinamiento por permitir ver las razones en las que está fundada una creencia. Para Villoro "comunicar una verdad filosófica consiste en abrir la mente ajena para que vea, por sí misma, las razones en que se funda" (1985, p. 140). De modo que la reforma del entendimiento consiste en liberar a la mente de las creencias impuestas a las que se sujeta y admitir sólo las que pueda ver por sí; emancipa del dominio y rompe la sujeción de convenciones y aparatos conceptuales a la razón.

Incluso aquellos en la actividad filosófica que pretenden neutralidad frente al objetivo de la filosofía, llevan a cabo dicha labor en el análisis y cuestionamiento de los

conceptos aceptados defecto. Porque el preguntar y criticar hacen de la actividad filosófica un pensamiento disruptivo: cumplir una función de ruptura de creencias.

El tema común de la actividad filosófica es "la negación de una situación servil o enajenada y el acceso de la razón a una situación liberada de su servidumbre" (Villoro, 1985, p. 141).

El segundo rasgo característico de la filosofía es la búsqueda de la "vida buena", que se revela en la reforma del entendimiento como vida justa. La vida filosófica pretende fundarse en un examen personal de la razón liberadora.

Pese a las discrepancias que hay entre lo que los filósofos entienden como "vida buena", Villoro se pregunta si existe un rasgo común que permita definirla. Encuentra que dicha vida inicia en un cambio de actitud que consiste en la elección nuevos valores no cumplidos a cabalidad. Postular la "vida justa" implica aceptar una moral más alta, que rompa con usos y valoraciones establecidos; cambio que llega hasta la inversión de valores, suponiendo en su límite la elección de lo distinto a la práctica establecida. Todas las formas en que se presente la vida buena coinciden para Villoro en que es siempre liberación y autenticidad. Vida que al no realizarse en la sociedad de dominación existente, se coloca, fuera de sus prácticas dominantes: se vuelve lo otro en el seno de esa sociedad existente.

La vía de liberación es individual aunque tenga carácter universal o colectivo; del hombre justo liberado prosigue la liberación comunitaria. El filósofo se vuelve reformador o revolucionario ampliando la vida justa del "alma" individual a la sociedad entera; a estos se les entiende suponiendo en el fondo de su reflexión está búsqueda que sin importar el rigor científico con el que se ejerce su pensamiento siempre lleva implícito el cambio de actitud. Lo individual se realiza "fuera" de las prácticas dominantes, lo colectivo "más allá" de la sociedad existente; incluso la sociedad existente sólo se justifica en un estado distinto al que aspira como derivación, realización o tendencia: su finalidad. Dominio legitimado en un estado sin dominio originado en la supresión de la estructura de dominio de ahí que este situado "fuera". Algunas filosofías las sitúan como ajeno a la historia, antes de la sociedad civil o en el fin de la historia.

La reforma del entendimiento va acompañada de un proyecto de forma de vida, seguida de una forma de la comunidad. La actividad filosófica por su preguntar teórico es cuestionamiento y discrepancia y su carácter práctico le dota de un signo de negación.

Frente al pensamiento que integra y da continuidad a la sociedad, el pensamiento filosófico se presenta como ruptura, alteridad.

Villoro se pregunta, entonces, cómo se vuelve ese pensamiento servicial y sostén de la sociedad de dominio. Para responder revisa los dos rasgos distintivos de la filosofía como reforma del entendimiento y elección de una forma de vida. En la primera la filosofía es actividad racional continua, que al ser fijado en un discurso se independiza y objetiva como producto acabado y puede convertirse en doctrina. El conjunto enlazado de opiniones, que es la doctrina, a diferencia de la filosofía como actividad reflexiva, sólo es comunicable y su aceptación implica adhesión a ella. La transmisión de la actividad racional es remplazada por su producto, dando lugar a un nuevo sistema compartido de creencias. El proceso es análogo en la segunda, la vida nueva se funda en el testimonio personal, que suscita en otro la convicción personal y el cambio de actitud; este testimonio al fijarse en un discurso puede transformarse en una doctrina moral o política que puede ser usada y manipulada con el fin de orientar y dirigir la acción de los otros.

3.4.2.3 El tránsito a la ideología

Al pensamiento liberador le amenaza la codificación en una doctrina que la separe de la vida práctica individual o social porque comunicar la filosofía convertida en doctrina es sólo transmitir un conjunto de creencias al que otro deba sujetar su vida. Convertida en doctrina, la filosofía puede mover a otros con distintos propósitos, Villoro destaca su uso como instrumento de cohesión social. Está en una sociedad dividida en clases sirve de reproductor de sistemas de dominación y justificadora de los que ejercen poder. Y aquellos que buscan seguridad integrándose a un grupo, someten su razón a la doctrina que este enseña. Dos pasos llevan a la actividad filosófica a generar creencias que dominan las mentes: primero, la independencia del discurso filosófico de la práctica racional; y, su utilización como instrumento de cohesión y dominio. Lo último convierte a la filosofía en ideología.

La conversión en ideología satisface la necesidad del grupo-social de homogeneidad y cohesión. Creencias aceptadas que se manifiestan en disposiciones a actuar mantenido el orden y la seguridad en el grupo. Las creencias compartidas ocupan en dos sentidos: dan

lugar dentro de una estructura social u orden cósmico y mantiene "ocupado" actuando roles sociales. De esta forma satisfecha la necesidad de integración y seguridad, se asegura también la colaboración en la estructura de poder existente.

El pensamiento disruptivo empleado en una doctrina enseñada y compartida da lugar al pensamiento integrador que mantiene la continuidad. En lugar de abrir la razón a lo distinto de lo aceptado, reitera las creencias usuales y usadas en un grupo. Para Villoro es la función y no el contenido lo que separa un pensamiento de liberación de un pensamiento de dominio o la filosofía de la ideología. En la ideología el "maestro interior" cede lugar a maestros "externos".

Este es el motivo por el cual los poderes sociales acuden a la filosofía para legitimarse. La dominación sólo es afectiva aceptada, presentándose como no-dominación o realización de otros valores; es legitimada en el consenso al presentarse como situación para la realización lo distinto a la dominación postulado por la filosofía. La ideología es un pensamiento encubridor de dominación que emplea lo distinto para reproducir la misma situación de dominio. El pensamiento de ruptura es presentado como si se ejerciera y como si se aceptara en doctrinas de aceptación común, reiterando la forma de vida y sociedad existente.

En el uso que da el poder político a las doctrinas filosóficas se revela el encubrimiento ideológico, presentado como realización de los estados postulados por esas doctrinas. Esto se debe al abandono de su cuestionamiento continuo quedando fijado en un "ismo" y listo para servir al poder establecido. La ideología por tanto encubre el pensamiento filosófico, empleando sus doctrinas al servicio de la dominación.

Villoro vuelve a la pregunta inicial, para qué la filosofía. La integración social requiere un pensamiento reiterativo que ocupe, sin embargo, en las sociedades actuales opera como instrumento de dominación. Un giro en el cual los productos de la razón dominan al productor; sin embargo, todo progreso, toda liberación implica ruptura, en este caso con la conformidad ideológica o la tranquila complacencia de las creencias aceptadas. Ante el pensamiento homogenizado de la época la filosofía como pensamiento de ruptura cada vez es necesario. Para Villoro la filosofía no es reductible a su práctica profesional, por ser una forma de pensamiento que intenta concebir lo distinto y alejado de todo lugar donde la razón esté sujeto.

3.5 Generación del 68: Dussel y Beuchot

Los filósofos elegidos para representar esta generación son: Enrique Dussel (1934) y Mauricio Beuchot (1950). Dos filósofos que han hecho importantes contribuciones a la filosofía a no sólo nacional, sino también continental y mundial. Esto también lo tienen en común con Villoro de la generación anterior porque también su obra trasciende al ámbito mundial. Dussel y Beuchot tienen en común el plantear cada uno un método de filosófico, el primero propone el método analéptico y el segundo la hermenéutica analógica.

Pese que Dussel no es Mexicano de nacimiento como sucedió con Gaos ha adoptado la nacionalidad mexicana y no dejado de producir y formar varias generaciones de filósofos. Es decir, que ha estado colaborando de forma activa hasta la fecha en el contexto mexicano no sólo en las aulas, sino también como crítico de la vida nacional en diversos aspectos. Y tanto Dussel como Beuchot se han preocupado por la difusión y el conocimiento de la filosofía mexicana, además tienen ambos un trabajo activo en el ámbito académico.

Este apartado está centrado en la noción de filosofía que trazan Dussel y Beuchot apoyándose en sus respectivos métodos. La noción del primero se expone en el subapartado *La filosofía como práctica-política* y el segundo en el subapartado *La filosofía como contracción de sentido*. Dussel relata su experiencia en la práctica política mientras va definiendo que es desde su propia perspectiva qué es la filosofía. Mientras que Beuchot se aventura no sólo a dar una noción de filosofía sino además a plantear algunos problemas futuros. Esta actitud de la preocupación por el contexto nacional es algo que comparten con las otras generaciones de filósofos ya mencionados. Aunque algunos se muestren más analíticos o tiendan al personalismo o combatan sistemas de pensamiento hegemónicos todos lo hacen en pro del contexto. Algunos de una manera más explícita y otros partiendo el ámbito local hacia lo universal, pero en ningún momento pierden de vista el contexto local. Esta quizá sea una de los aspectos que mejor caracterizan el trabajo filosófico de todos estos autores. Vasconcelos, Caso, Ramos, Gaos, Zea, Sánchez Vázquez, Uranga, Villoro, Dussel y Beuchot son filósofos situados que no sólo hablan en términos abstractos, sino que tratan de aterrizar todo al ámbito cotidiano. Y es esto último lo que permite el enlace entre filosofía y cultura, la interacción y complementación de ambos.

3.5.1 La filosofía como práctica-política

Dussel la elabora su noción de filosofía empleando la Hermenéutica analéptica, un método que se nutre tanto de la analogía como de la dialéctica, este es empleado por la filosofía de la liberación. Desde esta óptica la filosofía no es sólo una actividad humana, sino también una práctica política por la labor crítica que asume el filósofo. Dussel pone como ejemplo su propia vida y las consecuencias que le acarreo asumir esa actitud crítica frente al sistema. Encuentra análogo a su situación lo que tuvo que pasar Sócrates durante su juicio y las acusaciones que sufrió relatadas en *La apología*. Primero señala las acusaciones que le imputaron y enseguida habla de cuál debe ser la función política del filósofo. Función por el cual debe estar dispuesto a dar la vida al modo en el cual lo hace Sócrates e incluso él mismo ha elegido hacerlo.

3.5.1.1 La acusación

Dussel plantea su situación como análogo a la sufrida por Sócrates acusado de "envenenar la mente de los jóvenes". Plantea que sus detractores son difíciles de señalar, sombras, manifestaciones de algo concreto el sistema. Se le acusa de "enseñar el marxismo", por los mismos que usufructúan el sistema; y, señala que no toda crítica al sistema es marxismo aunque este es visto como opuesto a tal y no acepta ninguna crítica.

En Sócrates se encuentra el ejemplo de la función política de la filosofía sin serlo con propiedad. Cómo Sócrates que se defiende apoyado en la tradición ateniense, Dussel vuelve al origen de occidente, de Hispanoamérica que España no satisfizo, y que sólo volviendo más lejos en el espacio y el tiempo encontró en Israel. De su estancia por dos años en Israel escribe el Humanismo semita, obra en el que señala ya refleja el descubrimiento del pobre, del *otro* y del oprimido. En la búsqueda de las estructuras originarias de nuestra cultura, señala Dussel, se encontró con el pensamiento crítico de los profetas de Israel; el mismo pensamiento en cuya defensa sus detractores proclamados defensores de la "civilización occidental y cristiana" le critican.

Usurpadores que asesinan a un pueblo en nombre de la misma motivación que lo mueve a su liberación. Análogo a Sócrates, Dussel plantea defenderse apoyado en la

antigua tradición de Occidente, en el cual Jerusalén es el sistema y mata al que lo crítica, al crítico; y agrega, "cuando el sistema se repliega sobre sí mismo no puede ya aceptar crítica alguna" (1934, p. 102).

Al recibir el oráculo, Sócrates por ser fiel, investigo quienes podían referir su *praxis* al fundamento. Dussel del mismo modo al ir a la tradición y plantearlo en su forma radical; critica los fundamentos que sus colegas instrumentaron para fines políticos de derecha desgajando los principios de su primer sentido.

La docencia, manifiesta Dussel ha sido su única función, y respecto a su sentido político, el atentado responde. Le entusiasma que al menos para los que atentaron contra él, la filosofía es un enemigo que tiene algún peligro, algún sentido. Se combate lo que se teme, y el pensamiento tiene importancia o influencia, porque la indiferencia supone la muerte de la filosofía (Yves Jolif).

Como Sócrates, Dussel es acusado sin conocer su obra, mediante habladurías infundadas. Se le llama marxista y ateo, esto último por decir que había que ser ateos del sistema fetichizado.

Un atentado es una condena a muerte, condena por negar a los dioses, por ateo del sistema y por tanto el hombre de la sospecha radical. Dussel se pregunta sí el atentado no es señal del surgimiento de una filosofía real en América Latina. Y retoma a Sócrates porque murió en fidelidad de la ocupación de filósofo.

Con asombrosa clarividencia Sócrates da la vida por motivo de la justicia que lo mueve a darla, por ser la realidad en la que está fundada su conciencia. Para Dussel los actores inmediatos del atentado en su contra son meros instrumentos, los autores reales están engeguados por la ideología; los perdona, pero como sujetos de la dominación no se puede perdonar, y menos por la rebelión del pueblo. Encuentra en el atentado en su contra un honor inmerecido, una prueba práctica de la validez de una filosofía.

En los momentos límites el hombre expone toda su grandeza cuando tiene la valentía de reconocer al otro pese a sufrirlo. Sin embargo, es un momento que hace encarar a Dussel la muerte y reflexionar sobre tal destino. Plantea que para Sócrates como dualista la muerte es la afirmación ante la inmortalidad; mientras que para el semita, es la resurrección unitaria de forma antropológica con la realidad de la carne.

3.5.1.2 Función política del filósofo

La función política del filósofo es ser el tábano de la ciudad, definición que muestra su función crítico-política. La filosofía académica, señala Dussel, por más revolucionario que parezca, al alejarse del pueblo vuelve al filósofo un contemplativo. Él actúa en la política como filósofo, fuera de la militancia absteniéndose de ser ideólogo de un partido para no tener que justificar sus consignas; mantener la distancia le permite ayudar mostrando caminos o vías apropiadas aunque difíciles. La filosofía crítica la política, pero no se confunde con ella.

Con claridad y decisión Sócrates acepta morir, prefiriendo eso que el destierro más terrible que la muerte física. Para Dussel su *polis* es América Latina, la patria grande que es real e histórica. Sócrates se mantiene firme en la lucha, en su compromiso y Dussel se declara en la misma convicción, pues a la intemperie, no se puede pensar.

El que crítica asume una postura en la ciudad, expresa una opción, en el que va la vida y el goce de los beneficios del sistema a costa de otros. Aquel que acosa es difícil de persuadir al hacerlo convencido y toda su vida apoya su obrar.

No es el marxismo lo que repudia señala Dussel, es la crítica contra el sistema. El texto es un testimonio de vocación filosófica, empleado como instrumento y función política de liberación. El atentado confirma la convicción de Dussel para quien para ese momento no había otro paso que la muerte.

3.5.2 Filosofía como construcción de sentido

La noción de filosofía de Beuchot lo elabora empleando la Hermenéutica analógica, método de su propia autoría. Parte la elaboración de su noción planteando que la labor del filósofo es buscar sentido y fijar límites; enseguida plantea el panorama de la filosofía a finales de siglo; después se ocupa del sentido; continua señalando la importancia de la tradición para innovar; aborda el tema del pluralismo cultural; se ocupa de la experiencia del mestizaje; y finaliza con la universalidad y la particularidad.

Es importante señalar que a diferencia de los demás filósofos que hemos ido abordando Beuchot está hablando a finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Con él

se cierra el ciclo que empezó con Caso y Vasconcelos a principio del siglo XX. De ahí que no sólo retome la labor presente de la filosofía sino que además se da la libertad de plantear para el futuro algunas tareas de la filosofía. Una tarea que tiene presente en primer lugar a México y a Latinoamérica, como todos los que lo precedieron no pierde de vista el contexto. Tiene presente los problemas actuales que acontecen y también plantea posibles soluciones empleando su propio método. Aunque es destacable que la prioridad de la filosofía es el de buscar sentido y fijar límites, porque como veremos en seguida es algo que se ha ido perdiendo.

3.52.1 Planteamiento y panorama

Partiendo del contexto cultural, se cuestiona la situación del filósofo a fin de siglo y milenio (1999). El futuro de la filosofía se encuentra en relación con la hermenéutica y su aplicación a la pluralidad de corrientes culturales actuales: una hermenéutica pluricultural. Esto plantea una doble cuestión que apunta al pasado y al futuro; implicando la pregunta por lo que ha sido, está siendo (momentos claves) y el rumbo que llevará o debé llevar. En el texto se trata de conjuntar ambas: presente y porvenir. Consciente de lo inevitable de jugar y predecir, corriendo el riesgo de moralizar y adivinar: ambas de profeta. Lo cual coloca en una situación complicada por comprometida, porque involucra plantear un deber ser.

Beuchot encara el problema y plantea pronunciarse acerca de lo que ve como la tarea del filósofo en la actualidad y lo que conviene que tenga en el porvenir. "Entiendo la labor del filósofo como un buscar sentido, significación para el hombre" (2002, p. 180). Actividad en la que la interpretación (vertiente hermenéutica de la filosofía) adquiere un lugar importante, que no es privativa o necesaria. El sentido suele esconderse en los símbolos del hombre, representantes o depositarios de su efecto que mueven al hombre a seguir viviendo: mitos, poemas y utopías. El filósofo tiene que reconquistarlos para que su labor siga teniendo algo que decir al ser humano.

La posmodernidad es lo visto en filosofía en el fin de siglo y milenio, que pese a sus aristas movedizas, posee ciertas constantes en sus cultivadores o sostenedores. Se caracteriza por la ausencia de grandes sistemas (marxismo, estructuralismo,

fenomenología); la deflación de las filosofías racionalistas (cientificismo y analítica); descrédito de la razón; narración (seducción persuasiva retórica o poética) por sobre la argumentación; rechazo de las disciplinas filosóficas que trataban de marcar un significado, referencia o sentido (ontología o historia); cultivo predilecto de la estética y en menor medida la ética; predominio del relativismo, la ambigüedad indiferenciada que defiende la diferencia homogeneizante; y, se promueve la inexistencia de límites, cuya aceptación es tachada de artificial o arbitraria, y son transgredidos con la misma arbitrariedad.

Pero son esos límites que buscar y reconocer, para orientarse, peculio de la filosofía. Ponerle límites a la diluyente globalización; ciencia y sabiduría de los límites, prudencia y técnica (o arte) de ubicarse, límites justos. Un proceso de conjunción a la manera de Gadamer, desocultamiento conjugado correspondiente, involucrando *enérgeia*: actualización paulatina y progresiva.

Para Beuchot, "la tarea pendiente es encontrar y/o construir los límites" (2002, p. 182); buscarlos para habitarlos (Eugenio Trías): entrecruce de semejanzas y diferencias o la analogía e iconicidad, enfatizando la diferencia. Defender la diferencia implica mantener su capacidad de integrarse a la semejanza es amparar la analogía: el verdadero límite es la diferencia y su defensa es la defensa del límite. Esto evita la homogeneidad y la ambigüedad, para manteniendo la semejanza. Deben mantener el sentido de diferencia y semejanza; evitando los extremos de la sola identidad o la sola diferencia. Ambas deben defenderse, aun ante el predominio de la diferencia y la analogía; está última tiene (a criterio de Beuchot) como uno de sus campeones a Octavio Paz.

El límite en el barroco y la modernidad era el *modus*, el modo, límite que da la moderación que es proporción, proporcionalidad, analogía. "La analogía es el conocimiento de los límites, esto es, de la asignación de los modos, la moderación, la proporcionalidad" (Beuchot, 2002, p. 184). Proporción a la manera pitagórica es asignar y demarcar la porción correspondiente a cada cosa, hecho o acción asignar límite, frónesis aristotélica. Analogía como condición de posibilidad para habitar los espacios limítrofes, los de las modalidades. El rechazo de los límites va pasando, porque eran para transgredirse, y se han agotado, se han derrumbado todos; en consecuencia es tiempo de encontrarlos, y estudiarlos con sosiego y seriedad, con objetividad o intersubjetividad.

3.5.2.2 Sentido, tradición e innovación

Beuchot planea una búsqueda y construcción de sentido, advirtiendo de lo negativo que resulta querer encontrarlo completo como su construcción de la nada o la individualidad. Se necesita su confluencia y mestizaje. Se parte de una búsqueda, tratando de construir sentido, en este caso a partir del hombre y conforme a él, reconociendo su raigambre enfatizado por románticos y simbolistas. Y querer encontrar el sentido como ya dado, implica desconocer el carácter creador de artificio inherente al hombre como animal racional. Arte, artificio que a consideración de Baugarten es un *analogon rationis*, un análogo de la razón.

El filósofo para Beuchot, "ha de tener algo para descubrir y construir significados, sentidos" (2002, p. 186). Este debe ser capaz de ver e intuir por donde va y debe ir el camino, incluso prever las consecuencias para ensayar el más adecuado. Esto implica conocer bien la experiencia histórica del hombre, y "tener la virtud de barruntar ese núcleo de sentido que solía llamarse la naturaleza humana" (2002, p. 186).

Nacimiento y muerte son límites inherentes al hombre, límite *a quo* y *ad quem*. Pretender prescindir del límite final, es la máxima locura, y cuya aceptación sensata da tranquilidad y apertura, estimulando llenar su lapso con cosas y acciones que le den sentido; incluso admite un poco de utopía (sin radicalizar). A diferencia de lo que se quiere en la actualidad, es la muerte, lo único que puede motivar la búsqueda de algún sentido. De la aceptación de la muerte dependen la acción ética por los demás y el postular una utopía; darle sentido a los espacios dentro de esos límites.

Para Beuchot el filósofo fija límites, y los demás están atentos a su voz, pese que de la apariencia de lo contrario. De ahí que afirme "el filósofo ha de tener cuidado con lo que dice, pues incita a la acción, señala una dirección, un sentido".

[Dos fuerzas contrarias cuyo ajuste, proporción, analogía se debe asumir porque pensamos dentro de una tradición (Gadamer) y se deben adoptar los nuevos acontecimientos e incluso ir más lejos renovando y creando. Libertad creadora que debe dotarse de sentido.

El enredo en modas filosóficas impiden calar hondo en reflexión y compromiso; estás sólo reflejan el espíritu de la época. El cambio del lenguaje filosófico (Rorty), es para

Beuchot, cambio de moda. Hay que ir, incluso contra corriente (modas preelaboradas y promovidas), porque aun inmersos en una tradición se está llamado a innovar, a trascenderla.

Entre las tareas urgentes de la filosofía esta la revisión de los valores: filosofar sobre la ética. Profundizar, conocer y reconocer los límites que lo constituyen, en modalidad y valor, en el sentido del *ethos* del hombre, su hábitat, morada, espacio de acción. Espacio creado por los límites que lo encierran susceptible de desplazarse y esclarecerse. Otra tarea es el compromiso pendiente y suspendido con la ontología, señalador de límites. La historia de la filosofía también está en espera, que se hace de manera inapropiada. Foucault invitaba a hacer ontología del presente, sin advertir que empleada el pasado al hacerlo, y hablaba del futuro: universalizaba.

Es característico del fin de siglo y milenio, la mirada hacia el futuro con tono apocalíptico, en busca de augurios y señales con preponderancia pesimistas. El futuro exige que el filósofo afine su mirada, agudice su percepción, sutilizar su interpretación en la búsqueda del camino que trazan los signos y símbolos; exigencia de su capacidad simbolizante por la dificultad de los tiempos.

Malos tiempos respecto a la simbolicidad, la carga de sentido, contrapuesto al vacío, el sinsentido que pregona la globalización recrudesciendo el nihilismo. La promoción de decadencias, exultación milenarias de cambios y mejorías radicales son ambas peligrosas por naturaleza, he ahí el motivo de la exigente clarividencia.

3.5.2.3 Pluralismo cultural y experiencia del mestizaje

Hay que advertir la interacción entre culturas, la fuerza del multiculturalismo y la amenaza de borrar las diferencias que representa la globalización. Discernir la medida de la aceptación y tolerancia de la diferencia, asimismo en que se dará o se dé la semejanza. La reflexión filosófica se requiere para discernir y evitar caer en extremos como la pura semejanza o diferencia en la interacción cultural; el enriquecimiento entre culturas resulta de la experiencia multicultural e intercultural.

Por tanto, se exige un mestizaje cultural más que étnico; que la incesante interacción condena a darse. La reflexión desde la filosofía debe procurar condiciones culturales

deseables ante las posibles indeseables situaciones que la imparable globalización pueda plantear. Es necesario limar o pulir ese mestizaje, aun si amenace ruina para el conjunto cultural mayor; un mestizaje preparado con dolor.

Beuchot, se refiere a la experiencia latinoamericana y en concreto a México. Contexto en que la hermenéutica es necesaria, y en general América por riqueza de su simbolismo y sus símbolos necesita mucho de la interpretación.

El mestizaje es una experiencia importante profunda e inconsciente, que es posible aprovechar en lo consciente para mejorar. Por mestiza se está entendiendo una mezcla étnica y con predominio de lo cultural, que es híbrida, limítrofe, analógica. Experiencia que conduce a una hermenéutica analógica, que Eugenio Trías llama limítrofe o fronteriza.

Mestizaje de símbolos. El barroco Mexicano del S. XVII se origina después del choque entre europeos e indígenas. Los criollos se dieron cuenta que ya no podían seguir destruyendo y contaron con el indígena (por utilidad); sin embargo, cuerpo, erotismo, deseo tienen exigencias y leyes propias, y del mestizaje étnico se propició el intercambio y mezcla de razas, instituciones y símbolos. Mezcla en la que se impuso la cultura más extendida, la indígena. El mestizo captado indígena, intento no parecerlo, escondiendo ese lado, y parecerse al europeo; incorporó indiferencia a la semejanza, predominando la diferencia.

Hay que entender nuestra historia, indígena, novohispana, independiente; de estas (Gaos), a Beuchot le atrae la novohispana por aportar el fenómeno de la fusión de horizontes, razas, símbolos e ideas. Enseña que trasplantar evita imitar, sobre todo con el barroco. Hay que integrar aprender y beneficiarse de la tradición filosófica europea de manera crítica, rotulándola y haciendo avanzar lo latinoamericano. Porque tiene mayor preponderancia el reconocimiento en el quehacer a futuro por el contexto que lo europeo. Debe darse una objetivación mestiza, analógica entre la fusión de lo europeo y lo latinoamericano, que permita innovar en lugar de repetir en respuesta del contexto.

La hermenéutica analógica es una filosofía comprometida, crítica y liberadora que se desarrolla en vertientes como la hermenéutica analógica-barroca: conjunto entre la analógica y el *ethos* barroco.

Debe concebirse como latinoamericano, para situar en nuestra realidad y especificidad, evitando la globalización devastadora de lo simbólico. Hacer historia de

México, filosofía en México, en la línea de la hermenéutica analógica; e historia de la filosofía para hacer mejor filosofía en el presente.

El mestizaje implica diálogo, implicar una teoría del diálogo, de la interacción cultural. Una teoría formal y material: un multiculturalismo o pluralismo cultural que no caiga en el relativismo nocivo sólo por escapar de la globalización. Multiculturalismo o pluralismo capaz de aceptar y rechazar buscando lo bueno. Se trata de evitar el univiosismo reductivo y el equivosismo permisivo o indiscriminado en pro de un pluralismo (analógico) buscando en el diálogo criterios intersubjetivos.

No se trata de negar la europeidad, la posmodernidad, ni la globalización en marcha; sin embargo, hay que resistir en salvaguarda de la identidad. El barroco tenía estrategias de resistencia y oposición como se ve en Gracián. Es una visión de economía simbólica, porque la muerte de los símbolos es equivalente a la muerte cultural. El mestizaje simbólico siempre es mayor que el físico. Sea por fusión de simbolismo o por surgimiento de nuevos símbolos, producto de la creatividad colectiva.

Es filosofía mestiza por combinar concepto y afecto; cuerpo y erotismo; intelecto y razón. Todos indicadores de la necesidad de proporción requeridos para filosofar. Razón analógica con sus dos caras metonimia y metáfora, en tensión por unirse sin confundirse, salvado diferencias sin difuminar las semejanzas.

3.5.2.4 Universalidad y particularidad

Conjuntar y conjugar lo universal y lo particular, colocar lo particular en lo universal, es situar la filosofía latinoamericana en la filosofía mundial. Evitar hacer filosofía de manera univoca, sin tomar en cuenta el contexto particular o de manera equivocada sólo desde el contexto. Evitar relativismos, teniendo aspiración y capacidad de generalizar, por la vocación universalista de la filosofía e incidencia en lo particular. "La filosofía tiene una modalidad universal, pero encarnada en lo particular" (Beuchot, 2002, p. 199).

Un mestizaje de símbolos, de culturas que eduque preservando sin destruir, que construya, cree. "El *ethos* barroco ha de ser un modelo de respeto por la alteridad" (Beuchot, 2002, p. 199). Debe permitir el predominio de la diferencia, la dialéctica de lo

mismo y lo otro, lo universal y lo particular. Diferencias y límites para la identidad y la alteridad; ser símbolo, diagrama o metáfora.

Para Beuchot el filósofo es un símbolo de su sociedad y época, un recurso para pasar a un estado mejor. Recoge el estado de ánimo o del espíritu propio de su época y conlleva una transformación, mejoramiento de las situaciones.

La memoria histórica contribuye a sobrepasar la tradición la enriquece, pues se ensancha al ir más allá de ella: en lo nacional como internacional.

La filosofía es una y múltiple, por nación o región. Ni la pura globalización, ni la pura atomización fragmentadora son admisibles. Debe ser a modo de mestizaje permitiendo unidad sin univocismo y diferencia sin equívocismo.

La filosofía planteada como mestizaje, como un híbrido un análogo mestizo. Lo análogo es mestizo, tal es visto como bastardo, fronterizo o marginal, interactuando con todo encontrá de bando o contrabando. Hermes era un mestizo, un análogo poseyendo la capacidad de ver los dos mundos, dos lenguajes, el entrecruce del lenguaje y del mundo, del decir y del ser. Repasar de manera concreta la multiculturalidad, generando un espacio de diálogo, permitiendo la integración de vida y de pensamiento. Esto permite advertir la pertenencia a una tradición mayor, como tradición menor, particular, lo cual implica la confluencia.

CAPÍTULO 4. EL CONCEPTO DE CULTURA EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO MEXICANO

Este capítulo está centrado en las nociones de cultura que desarrollan José Vasconcelos, Samuel Ramos, Octavio Paz y Luis Villoro. De igual forma que en el capítulo anterior se los presenta en orden de acuerdo a las generaciones a las que pertenecen. Las obras de las cuales se extraen las nociones de cultura se mencionan en las fuentes al final del primer capítulo. Al igual que los apartados este está en estrecha relación con los otros como se podrá notar más adelante al adentrarse en las nociones trazadas por los filósofos. Si el tercer capítulo como se pudo observar los filósofos al hacer trazar sus nociones de filosofía tenían presente el contexto cultural; y además trataban de aterrizar sus nociones de manera que pudieran responder a los problemas de su generación. En este capítulo se hace más claro esa tendencia de partir desde el ámbito local hacia lo universal.

Sea o no que los filósofos y pensadores de este apartado estén tomando métodos y teorías o hagan replanteamientos sobre temas ya trabajados desde otra perspectivas lo que mueve es el contexto. Lo que orienta el pensamiento es lo que ellos interpretan como la cultura iberoamericana, cultura mexicana o multiculturalismo no deja de ser problema de este suelo. En conjunto los aportes que integran este último apartado, permiten ver no sólo los conceptos de cultura que se han desarrollado, sino el desarrollo del concepto a lo largo de un siglo.

Este capítulo lo componen los siguientes cuatro partes: *Interpretación cultural de José Vasconcelos de Iberoamérica desde su historia y raza*; *Interpretación cultural de Samuel Ramos de México desde su carácter histórico y psicológico*; *Reinterpretación cultural de Octavio Paz de México desde su carácter histórico y psicológico*; y *Reinterpretación cultural de Octavio Paz de México desde su carácter histórico y psicológico*. En cada uno de los apartados se trata de rescatar lo más relevante de los aportes de cada uno de los filósofos y pensadores. Estos no sólo tratan de aportar una trazar una noción de cultura o de responder a la cuestión de qué es la cultura mexicana. Sino que también tratan de dar solución a las problemáticas que plantea la existencia o no de dicha cultura. Y conforme se avanza se hace perceptible que México como nación aunque ha buscado uniformarse en una cultura, sigue como problema la multiculturalidad.

4.1 Interpretación cultural de José Vasconcelos de Iberoamérica desde su historia y las razas

En desacuerdo con el contexto filosófico imperante en México a principios del siglo XX y con una conciencia histórica muy clara Vasconcelos emplea una hermenéutica espiritualista reinterpretando a Iberoamérica desde su condición. Disiente de aquellos que únicamente se dedican a dar descripciones, piensa que lo importante es nutrirse de datos para que a partir de estos el espíritu encuentre el ritmo de los sucesos. De ahí que para hacer su interpretación no sólo se apoya en la ciencia sino también en la historia. Vasconcelos advierte que en los territorios que fueron colonizados por España se ha ido formando un nuevo tipo de hombre por medio del mestizaje. Sin embargo, no ha sido solo un mestizaje racial, sino también cultural.

Pero de acuerdo al contexto los mestizos son inferiores a las razas puras de ahí que Vasconcelos se dé a la tarea de probar que tal hipótesis es errónea. Para esto recurre a la historia mitológica, antigua y moderna para probar que los tiempos de mayor progreso han sido donde ha incidido el mestizaje. Esto le permite afirmar que América presenta las condiciones ideales para que surja una nueva cultura que tenga como base a la quinta raza o la raza cósmica.

Apoyado en la Geología Vasconcelos trata de probar que América es tan antigua como los otros continentes y al igual que sus razas, no algo nuevo como han hecho creer los europeos. Armado con estos argumentos trata de situar a América en la historia universal y plantea como los conflictos del viejo mundo se han trasladado al nuevo continente. Y al mismo tiempo dotar de dignidad al mestizo mostrando que es tan capaz como los hombres de raza pura, al mismo tiempo que forja un destino para Iberoamérica.

Hay que advertir que Vasconcelos no sólo se apoya en datos científicos e históricos de su tiempo sino que también emplea su teoría de los tres estados para explicar la situación de América. Teoría que va ampliando mostrando que también posee subdivisiones que la complementan haciendo más claro su interpretación de la historia. También va afinando sus conceptos de cultura y civilización, además de las ciencias que se requieren para tratar con los problemas Iberoamérica desde una óptica espiritualista.

4.1.1 La cultura como raza y mestizaje

En la noción de cultura de Vasconcelos en un principio es difícil distinguir cuando se refiere a la cultura como raza y cuando la entiende por mestizaje. Sin embargo, conforme se adentra en sus escritos va aclarando y definiendo cada concepto de modo que llega a hacer una distinción clara y precisa entre cultura y civilización. Pero sin duda lo que es de vital importancia tanto en Vasconcelos como en aquellos filósofos y pensadores que se trataran más adelante es estar situado. Su interpretación de la historia de Iberoamérica lo hace desde la óptica y la situación de Iberoamérica, aunque no es el único si es de los primeros en proceder de esta forma.

Este apartado consta de los siguientes supapartados en el que se desarrolla la noción de cultura interpretado desde el contexto mismo: *Iberoamérica hacia la constitución cultural en una raza cósmica*; *Iberoamérica como interpretación cultural*; *Sociología iberoamericana*. México es parte de Iberoamérica y comparte los problemas de los que nos habla Vasconcelos, pero además de problemas comparte la misma cultura que todas las naciones que la integran.

4.1.1.1 Iberoamérica hacia la constitución cultural en una raza cósmica

La tesis central de Vasconcelos es que en América la mezcla de las razas de los distintos pueblos ha formado un nuevo tipo humano. El darwinismo presagió esa tesis, y Gabineau lo llevo al terreno social con la teoría del ario puro; a esta se oponían Leclerc du Sablon y Noiÿ que interpretan la evolución de forma inversa al darwinismo.

Sin embargo, el fracaso de la gran guerra, determino una corriente de doctrinas más humanas. Se proclama la abolición de la discriminación racial y la educación de los hombres en la igualdad; es decir, la vieja doctrina católica que permitió el sacramento al indio y casarse con blanca o amarilla. Se reafirma la legitimidad del mestizaje por la doctrina política reinante; además a esto contribuyen, las comunicaciones, la educación y la generalización del nivel económico. En consecuencia se favorece el desarrollo de las relaciones sexuales internacionales, lo que fortalece la tesis sostenida por Vasconcelos que nomina: *raza cósmica futura*.

Vasconcelos verifica en la historia sí dicha mezcla ilimitada e inevitable es ventajoso para incrementar la cultura o al contrario. El cuestionamiento respecto al aporte cultural se lo ha planteado siempre el mestizo en relación a las razas que son puras de forma relativa. Para responder a la cuestión Vasconcelos compara los periodos de mestizaje con los periodos de homogeneidad racial creadora. Encuentra que tanto en Egipto, Grecia, Roma fueron las épocas de mayor mestizaje fueron las que propiciaron el auge de estas culturas. Asimismo afirma que la cultura moderna es fruto de la mezcla ocasionada por las invasiones bárbaras; y que en el nuevo mundo la nación estadounidense es un crisol de razas europeas (con predominio del nórdico), siguiéndole la república Argentina, con predominio del tipo mediterráneo.

Para Vasconcelos la mezcla de linajes similares es fecunda, sin embargo, resulta dudosa las de tipo distantes como españoles e indígenas americanos. Sostiene que el mestizaje de factores disímiles tarda en plasmarse; además de que el mestizaje se suspendió por la exclusión de los españoles a causa de la independencia. Sin embargo, el factor espiritual puede levantar aun en los mestizajes más contradictorios. Respecto a los pueblos asiáticos, Vasconcelos piensa que estos deben cristianizarse para avanzar, como sucedió con los indios americanos.

Para reforzar su tesis del mestizaje Vasconcelos empieza primero apoyándose en una serie de argumentos geológicos. Él plantea que el continente americano es tan antiguo como los demás y lo mismo sus culturas: mayas, quechuas y toltecas, además de la Atlántida en parte. Las razas han ido desapareciendo sin dejar huella como los hiperbóreos, los lemurianos, la civilización Atlántida; y han aparecido otras como los amarillos y los blancos. Teoría opuesta a la versión del geólogo Ameghino, y que es reforzada por la de Wegener de la traslación de los continentes. Vasconcelos emparenta a los mayas con los atlantes, cuya sabiduría guardaron y fue trasladada a Egipto donde Hermes¹³⁰ conoció y transmitió sus secretos.

Somos antiguos tanto en geología como en tradición, según Vasconcelos y por tanto cuestiona la aceptación de la ficción inventada por los europeos de la novedad de América. Comprobar dicha antigüedad no es cosa ociosa, pesé que a la historia empírica y científica así le parezca por huir de las conclusiones generales o hipótesis trascendentales cayendo en

¹³⁰ Hermes Trismegisto, alquimista

la puerilidad descriptiva. Para Vasconcelos el espíritu debe dar un salto, nutrido en datos para elevarse por encima de la microideología del especialista. Busca de esta forma una dirección, un ritmo y un propósito en los sucesos, ahí donde se ilumina el creador. Los ensayos, dice, son explicaciones con una intuición apoyado en los datos de la historia y la ciencia.

La raza atlante próspero y decayó en América reducido a los Imperios azteca e inca, desprovistos de la antigua y superior cultura. Tras su caída, la civilización se trasladó a Egipto, y se ensancho produciendo el Indostán, y tras otras mezclas surgió la cultura helénica. En Grecia se funda el desarrollo de la civilización occidental que consuma la obra de recivilización y repoblación del continente americano. Vasconcelos plantea que hay cuatro etapas y cuatro troncos: el negro, el indio, el mongol, y el blanco. Este último ha creado las condiciones para que todas las culturas se fundan, en una quinta raza universal. Esta última raza que es fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado. Sin embargo, dicha misión transcendental a dos de las más audaces ramas de la familia europea, dos tipos humanos más fuertes y más disímiles: el español y el inglés.

Desde el descubrimiento fueron latinos y sajones los que consumaron el nuevo período de la historia conquistando y poblando el hemisferio nuevo. Establecían una etapa general y definitiva de transformación, apoderándose de las mejores regiones los latinos, y los ingleses se conformaron con lo que quedaba. Pesé a las privaciones los ingleses levantaron en América uno de los mayores imperios de la Historia.

La pugna entre latinidad y sajonismo es pugna de instituciones, propósitos e ideales. Crisis que tiene su génesis en el desastre de la Armada Invencible y se agrava con la derrota de Trafalgar. Conflicto del viejo mundo que se desplaza al nuevo continente. Se pierde la soberanía geográfica y el poderío moral, derrota en combate y aun continua la derrota ideológica.

La mayor de las batallas se perdió con la independencia de las repúblicas ibéricas desentendidas de los intereses de la raza. Sin advertir el contraste de la unidad sajona frente a la anarquía y soledad de los escudos iberoamericanos. Nuestra grandeza llegara cuando el español de América se sienta tan español como los hijos de España. Lo cual permitirá un ser común y que la cultura ibérica dé todos sus frutos, impidiendo el triunfo de la cultura sajona. Para Vasconcelos "la civilización no se improvisa ni se trunca, ni puede hacerse

partir del papel de una constitución política; se deriva siempre de una larga, de una secular preparación y depuración de elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la historia" (2001, p. 8).

Se trata de vivir el alto interés de la raza, porque el internacionalismo sólo consuma el triunfo de las naciones fuertes. El patriotismo es por necesidad defensiva, pero debe perseguir finalidades vastas y trascendentales. Misión truncada en la independencia, que debe ser devuelto al cauce de su destino histórico universal.

La derrota de Napoleón empeoro el panorama, al no poder ver que en el Nuevo Mundo es donde se iba a decidir el destino de las razas de Europa. Vasconcelos afirma que sin Napoleón no existirían los Estados Unidos como imperio mundial, de ahí que condene el cesarismo: azote de la raza latina. Sin embargo, también cuentan los tratados, las guerras, la política para resolver el destino de los pueblos; además de la decadencia de las costumbres, la pérdida de las libertades públicas y la ignorancia general paralizan la energía de una raza en determinadas épocas.

Para Vasconcelos es la manía de imitar al imperio romano lo que ha dañado a España, Italia y Francia: militarismo. El militarismo y el absolutismo los han llevado a la decadencia, mientras los rivales aunados a una fuerza material desarrollaban el ingenio práctico. La separación de los colonos de Inglaterra fue para hacerse fuertes, separación política, pero no separación de la misión ética que los une. A diferencia de los españoles que renegaron de la sangre y la cultura en la emancipación. Los colaboradores de la independencia dividieron y destrozaron el sueño de un gran poderío latino; sin embargo, la geografía también juega en contra para la unión.

La discordia respecto a la fusión de la sangre indígena con la del español es sólo aparente, porque aun los indios puros están españolizados, latinizados como el ambiente. Los días del blanco están contados por mecanizar al mundo y poner las bases para un periodo nuevo de fusión y mezcla de pueblos. El indio por otra parte no tiene otro porvenir que la cultura moderna y abrazar la civilización latina.

Es probable que cada una de estas dos razas, sajona y latina, una misión en la creación de la quinta raza. En relación a la tradición sajona, la tradición latina la aventaja por poseer mayor facilidad de simpatía con los extraños. Lo cual implica que pese a sus defectos, puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres.

La colonización española al crear el mestizaje señaló su carácter y fijo su responsabilidad definido por el porvenir. Por el contrario el inglés, sólo se ha cruzado con blancos, que es su limitación y decadencia. Porque para Vasconcelos el fin último de la Historia es fusionar a todos los pueblos y culturas. Y el objeto del viejo y nuevo mundo es obedecer al designio de constituir la cuna de una raza quinta en la cual se fundan todos los pueblos. Y los pueblos que han sido fieles a esta misión divina son los llamados latinos de América, fidelidad que es la garantía de su triunfo.

Esto se refuerza con la declaración de igualdad social y cívica de blancos, negros e indios en un momento de crisis histórica. Es la formulación de la misión trascendental de fundir de manera étnica y espiritual a las gentes. Algo hecho por latinos que ni de suerte pensaron hacer los sajones.

Ambos civilizaciones cuya diferencia radica en los sistemas que los definen uno proclama el predominio exclusivo del blanco y el otro está formando una raza nueva, una raza de síntesis. La misión del sajón se ha cumplido más pronto por ser más inmediata, y conocida en la Historia.

La quinta raza o raza cósmica tiene definido un sitio en el cual habitar según Vasconcelos. Las grandes civilizaciones son del trópico y la civilización final lo volverá a ser. La civilización blanca tiene como base el combustible. Y su lucha contra el medio lo obliga a dominar la naturaleza temporal, de lo cual enseña el dominio material. La ciencia del blanco permitirá la conquista y transformación del trópico en todos los aspectos de la vida. Esto permitirá que se levante una civilización refinada e intensa, potente, generosa y luciente de claridades. Otra característica de la quinta raza es que no pretenderá excluir raza alguna, porque la norma de su formación es el aprovechamiento de todas las capacidades para mayor integración del poder. La quinta raza ya cuenta con el blanco y aun espera beneficios de su genio. El negro por su parte se ha vuelto mulato en Iberoamérica, mientras que el indio es un buen puente de mestizaje. En un principio el cruce de las razas fue por proximidad, sin embargo, después será por gusto y curiosidad, hasta que sobre ponga el motivo espiritual o reflexivo.

Ley del gusto o ley de los tres estados sociales: material o guerrero, intelectual o político, y espiritual o estético. Son la representación de un proceso gradual en el que la humanidad se va librando del imperio de la necesidad, hasta someter la vida entera a la

norma superior del sentimiento y de la fantasía. En el primero manda sólo la materia se caracteriza por la violencia y el poderío relativo, la mezcla de sangre se impone por la fuerza material, que es el único elemento de cohesión de grupo. Late desde el primer periodo el instinto de simpatía que atrae o repele conforme al misterio del gusto, secreta razón de toda estética. En el segundo período tiene a prevalecer la razón que aprovecha las ventajas conquistadas por la fuerza y las corrige. Tiene como característica la fe en la fórmula, normando la inteligencia, limitando la acción, poniendo fronteras a la patria y freno al sentimiento: regla, norma y tiranía es su ley. El tercer periodo, busca la orientación de la conducta en el sentimiento creador y en la belleza que convence. Se vive sin normas, con aciertos nacidos del sentimiento, las reglas son sustituidas por la inspiración constante. Sólo importará el acto, por bello, por producir dicha. Es hacer el antojo, siguiendo el sendero del gusto, viviendo un júbilo fundado en el amor, vivir en el *phatos*.

Para Vasconcelos ninguna raza se basta sola, y la humanidad pierde al desaparecer una raza. Cada raza necesita construir su propia filosofía, y nosotros hemos seguido la ideada por los enemigos que exalta sus fines y anula los nuestros. De ahí que se ha llegado a creer en la inferioridad del mestizo, la irredención del indio, la condenación del negro, y la decadencia irreparable del oriental. Invita a hacer vida propia y ciencia propia, para liberar el espíritu y poder redimir la materia.

Las civilizaciones no se repiten, lo cual hay que tener presente en el deber de la formulación de las bases de una nueva civilización. El amor debe ser el dogma fundamental de la quinta raza, que se ha de producir en América. La gente formada en este continente es un poco desbaratada, pero libre de espíritu con el anhelo de explorar regiones y conquistarlas como los castellanos y portugueses. La raza hispana aún debe descubrir zonas en el espíritu. Porque sólo la parte ibérica dispone de factores espirituales, raza y territorio necesarios para empezar la gran empresa de la era universal de la Humanidad por tener todas las razas que deben dar su aporte. España, México, Grecia y la India son las civilizaciones particulares que más tienen que contribuir, según Vasconcelos en la formación de la América Latina. Mediante el ejercicio de la triple ley, se llegara en América a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, la raza cósmica.

4.1.1.2 Iberoamérica como interpretación cultural

Las dos grandes culturas de América, la sajona y la hispánica vuelven a repetir la vieja ley de todo conflicto en cuya apariencia triunfa el fuerte y perece el débil. Vasconcelos se pregunta si este conflicto puede tornarse creador. Y plantea la doctrina de la cooperación de las razas y culturas frente a esa vieja ley dicotómica, negando así la tesis de la fatalidad de los conflictos armados.

El conflicto entre ambas culturas se debe al desequilibrio de fuerzas. Por tal motivo los del sur deben integrar la raza y levantar el nivel social de los indígenas y estrechar lazos.; además de sacudirse el caudillaje militar. Esto con el propósito de establecer un equilibrio vital, que permita convertir todas las fuerzas a la tarea de edificar una civilización con los más grandes recursos del planeta y con la más avanzada técnica que ha conocido la ciencia. Sin embargo, el imperialismo se alía con el caudillo en pro de intereses, permitiendo fundirse el caudillo y la patria en una misma entidad. Son los peores elementos de la raza que provocan rivalidades y prostituyen el interés patriótico.

Frente a esto se debe unir las corrientes sanas de moral tanto de los ciudadanos de Norte América como la corriente de fuerza depurada e inteligente de los pueblos latinos. La cultura latina y sajona no son polos imposibles de unir, al contrario, por su origen y tendencias pueden ser columnas firmes de un futuro ilimitado. La vasta tarea de América requiere del concurso amistoso de las culturas que la radican y las que están por venir; su cultura, aún incipiente, es producto de todas las culturas: su signo es la fraternidad.

Se ha procurado una autocrítica, y pese a su desaliento, Vasconcelos cuestiona si es posible hablar de futuro e ideales en nuestro continente. Dado a la calamidad que representa carecer de un ideal, le parece que es menester plantearlo, aun si solo sea un sueño, porque para construir hay que soñar. El iberoamericano es entrecruzamiento de todos los caminos, heredero de la experiencia y sabiduría, el grano en el cual todas las especies del planeta concentran su esencia.

El asunto debe plantearse aun si es sólo en calidad de propósito, aunque remoto, al menos se plantea la ideología. Vasconcelos retoma la teoría de los tres estados de la civilización para organizar el concepto de los ideales colectivos. Sin embargo, para que esta ley funcione a plenitud se requiere la fusión de las razas y la fusión de las culturas.

Dentro de la ley de los tres estados Vasconcelos observa una subley de cinco períodos o quíntuple norma de procedimiento para consumir la ley de los tres estados para la salvación colectiva. Estos periodos son las del: soldado, abogado, economista, ingeniero y filósofo. Advierte, un entrecruzamiento entre el estado material e intelectual con los cinco periodos. El periodo del soldado se caracteriza por el régimen militar representado por jefe de la tribu que también es sacerdote: hace la guerra, legisla la paz y crea la ley. El periodo del abogado o legal en el cual la norma colectiva procede de un sabio, un grupo patricio, asamblea de ciudadanos o por un organismo legislativo. El periodo económico tiene como propósito lograr la justicia desde el punto de vista material y temporal como primera exigencia. El cuarto periodo de la ingeniería o la técnica, caracterizado por la industrialización en pro de la sociedad, periodo de gran florecimiento para América Latina por sus recursos. El quinto periodo es de los filósofos y educadores que tiene como propósito ennoblecer y superar la vida. Las fuerzas dominantes en este periodo serán las cuestiones transcendentales como el arte, la religión, la poesía, la inquietud ideal; fuerzas dominantes en la época de la civilización colectiva.

La religión debe volver a ser lo que ha sido y debiera ser, una especie de poesía embriagadora y exaltada, la poesía del sublime más allá y de la revelación. La tarea del quinto periodo es adiestrar el alma para ascender y trascender los fines materiales. El continente dice Vasconcelos debe servir para los fines de la civilización, es decir, el bienestar y la dicha del mayor número de hombres. Teniendo presente que el problema del desarrollo latino está ligado a problemas económicos, histórico filosóficos y a la esencia de la biología social del planeta.

La educación debe ser sistemática, procurando no descuidar la técnica para resolver problemas menores de necesidad básica y dominio cabal de la materia. Lo natural consumado en lo espiritual, convirtiendo el ejercicio del plan superior en un deleite; convirtiendo lo físico al ritmo de la emoción y al propósito inmaterial: dinámica de una filosofía iberoamericana. Asimismo cultura es para Vasconcelos, producción y aumento de valor, y no lo contrario; y, civilizar es lograr que cada selección, se convierta en factor de servicio general. La civilización se logrará, no copiando, sino creando un porvenir.

4.1.1.3 Sociología iberoamericana

Para Vasconcelos la noción de sociología de su tiempo era incompatible con las ideas que planteaba, de ahí que se diera a la tarea de plantear su propia noción. Él piensa en una sociología que sea capaz de responder no sólo al aspecto biológico de la sociedad sino también aplicable a la parte en la que se subordina a lo espiritual. El aspecto espiritual de la sociedad reclama un criterio capaz de englobar el hecho como un simple fenómeno en el coherente desarrollo de lo que lo trasciende. Para Vasconcelos análogo al hombre, la sociedad tiene un triple aspecto que convive con las maneras de la física, biológica y psíquica. Es un esfuerzo por volver a la unidad, que no está implícito en la naturaleza sino en la conciencia construida o fingida de la filosofía. Como hecho y entidad la sociedad es objeto de la ciencia empírica y como conducta humana y manifestación espiritual sólo puede ser juzgada por la filosofía. Entendiendo filosofía como esfuerzo final de unidad y arreglo jerárquico de los valores.

Vasconcelos ve en la sociología una suerte psicología elevada a potencia de signo mixto. Y como toda ciencia, tendrá que pedir razón final de sus procesos a la filosofía y como ciencia especial deberá tener sus propias disciplinas acomodadas a su índole de acción. Para esta ciencia el factor espiritual es un elemento activo, fuente de hechos, causa de procesos. Requiere del método empírico por asentarse en el hecho antropogeográfico y biológico, y la filosofía por el contenido de acción humana, ética, estética, histórica implícita en toda agrupación de hombres. La sociología es una ciencia específica cuyos componentes participan de la disciplina físico-biológica y de la disciplina ético-estética. Es una sociología incorporada en la filosofía general de lo Absoluto; ciencia de la sociedad, dice Vasconcelos, que encuentra su sentido al desembocar en la corriente total del Espíritu.

La cultura según Vasconcelos para el nuevo mundo debe ser de tipo formativo y creador, aun con los riesgos, sin embargo, hay que aferrarse a un pasado, evitando cambiar y remover los cimientos de forma constante. El camino para Latinoamérica es el de un espiritualismo que supere la ciencia sin renegarla. Por tanto una filosofía fundada en la ciencia, cuyo desarrollo desemboque en la estética y la teología; ofrece la ventaja de cerrar un ciclo, que puede ser comienzo de una formación espiritual autóctona, científico-católica. Hay que estar alerta de la novedad, mantenerse firmes en la conciencia de ser una rama de

la gran cultura latina para resistir a contaminaciones mediocres y rudas; reconquista del orgullo fundado en el conocimiento y valorización de lo extranjero, en la conciencia y emoción de lo propio.

Vasconcelos distingue civilización y cultura en que la primera es una técnica y la segunda un florecimiento colectivo, formación del espíritu o creación, concreción y eclosión del alma en su despliegue hacia lo absoluto. Cultura es además poesía de la conducta y música del espíritu según el cristianismo. La civilización implica la industrialización de la agricultura y el arte, asimismo la nivelación de los valores del espíritu; la cultura tiende a la individuación del esfuerzo y la superación de los valores simplemente objetivos. La convicción es que el secreto de la cultura está en el aprovechamiento adecuado de cada temperamento en su afición y su aptitud. Un estado ilustrado debe tener a todos en su aptitud, no en sumisión, sino en su misión. De Latinoamérica la humanidad espera una cultura más comprensiva, libre y justiciera.

Para finalizar Vasconcelos amplía su noción de civilización mencionando que en su técnica recorre tres periodos: el del tiro en línea recta, el de la rueda y el de la hélice. Asimismo sostiene que no basta la técnica para dominar una región, ni está es privilegio de razas, sino ventaja humana que debe aprovecharse el que vive en una región y afrontar sus riesgos. Plantea que el futuro del trópico es un problema de biología étnica que de técnica.

4.2 Interpretación cultural de Samuel Ramos de México desde su carácter histórico y psicológico

Apoyado en una hermenéutica psicológica Samuel Ramos traza el perfil del hombre y la cultura en México. A diferencia de Vasconcelos que está pensando en el conjunto de Iberoamérica, Ramos se situó en un contexto local más reducido y específico que es México. Esto no implica que exista desacierto en lo que hace Vasconcelos, de ninguna manera porque entre las naciones Iberoamericanas hay más en común que diferencias. Sin embargo, Samuel es uno de los primeros en plantear que existe un problema con la cultura en México.

Para trazar su noción de cultura y al mismo tiempo comprender lo que llama la raza mexicana, Ramos como ya lo había hecho Vasconcelos se apoya en la historia. Sin

embargo, Ramos incorpora las nociones de psicología que aprende de Adler sobre el complejo de inferioridad. De esta forma no sólo traza el perfil psicológico desde el carácter de la cultura, sino que también del mexicano. En un esfuerzo por encontrar en que se ha equivocado el mexicano al adquirir la cultura europea encuentra que este únicamente se ha dedicado a imitar y no a asimilar dicha cultura. El complejo de inferioridad del mexicano le ha impedido hacerse de la cultura de manera completa debido al esfuerzo que implica apropiarse de esta.

Ramos afirma que el complejo de inferioridad es reversible, pero que requiere que el mexicano sea honesto respecto a su realidad. Propone una orientación para el pensamiento basado en una educación científica y humanista seria, incluso propone un nuevo humanismo acorde a las circunstancias de la época. Es importante advertir que para Ramos el mexicano no es inferior a ninguna otra raza, tiene la capacidad y la inteligencia como todos los hombres. Lo que debe hacer es vencer sus complejos y dejar fluir su capacidad creativa e intelectual, a través de reconocer sus límites y alcances de manera honesta.

4.2.1 Cultura como imitación e inferioridad

Para Ramos la cultura mexicana es imitada de la cultura europea, en la colonia de los españoles y en el siglo XIX de los franceses y advertía el avenimiento de la imitación de USA. Contra esto Ramos proponía una nueva educación orientada más al aspecto espiritual y alejado de esa tendencia mecanicista de las escuelas norteamericanas. Cultura imitada no por falta de capacidad, sino por el complejo de inferioridad que sufre el mexicano, según Ramos. De ahí que se dé a la tarea de analizar cómo se origina este complejo y plantear la manera de corregirlo, al mismo tiempo que va trazando su noción de cultura.

Este apartado está compuesta por los siguientes subapartados: *Categoría y filosofía de la cultura; La imitación de Europa en el siglo XIX; La influencia de Francia en el siglo XIX; Psicoanálisis del mexicano; La cultura criolla; El "abandono de la cultura" en México; El perfil de la cultura mexicana; El perfil del hombre; La educación y el sentimiento de inferioridad; y Orientación del pensamiento*. Por motivos de claridad se ha preferido conservar algunos títulos de la fuente original, además de que expresan con

precisión los contenidos. Se ha hecho el esfuerzo por ser fiel a las ideas principales y más importantes que expresa Ramos en cada uno de los apartados cuidando no alterar el sentido.

4.2.1.1 Categoría y filosofía de la cultura

Sobre la clasificación científica del trabajo que realiza Ramos refiere que no sabía si catalogarlo como una crítica a la vida mexicana o un verdadero ensayo de psicología social; hasta que una crítica mejor informada lo definió como un ensayo de caracterología y de filosofía de la cultura.

Ramos buscaba una teoría que explicara los modos originales del hombre mexicano y su cultura. Lo cual implicaba una interpretación de la historia mexicana para descubrir vicios nacionales como punto de partida para una reforma espiritual de México.

Los vicios mencionados son corregibles, salvo que se ignoren y se mantenga inconsciente sus causas psicológicas. La aceptación de la tesis general de la obra, tiene como consecuencia que una reforma de vida mexicana construida sobre bases sólidas necesita una profunda reforma del carácter de nuestros hombres.

Para Ramos el complejo de inferioridad no es una inferioridad real, somática o psíquica de la raza mexicana, sino un mecanismo psicológico. Él lo explica de la siguiente forma: el sentimiento más necesario es el de la seguridad, que depende del éxito repetido de una acción. El sentimiento de seguridad puede ser modificado por circunstancias exteriores, pero es un factor cuyo fundamento es interno: depende del grado de confianza del sujeto de sí. Y pese a las circunstancias adversas, el hombre tiene la facultad para adaptarlas a sus posibilidades personales. Pero la conciencia de seguridad también se adquiere con el poder; este instinto de poder está arraigado en esa exigencia vital de la naturaleza humana que es la seguridad. Pero la desproporción entre lo realizable y lo irrealizable es amplia, conduce al fracaso, y el espíritu es asaltado por el pesimismo lo que conduce al sentimiento de inferioridad. Sin embargo, se debe advertir que dicho sentimiento es relativo y no absoluta, y es consecuencia de la inadaptación de los recursos verdaderos a los fines.

Advertir el exceso de valor otorgado a la personalidad puede permitir poner en armonía la realidad de la capacidad y desempeñarse en actividades posibles de realidad. Esto desaparece el sentimiento de inferioridad y resuelve el conflicto a la luz justa de la

conciencia de la situación. Sin embargo no todos abandonan la sobre estimación de su personalidad, hay un tipo de hombres que se empeñan en hacer prevalecer el "yo". Este tipo de hombres según Jung, es el "introvertido", que está dispuesto a todo menos a conceder que vale menos de lo que piensa. Esta idea de sí y el complejo de inferioridad cuando entran en conflicto pueden conducir a la neurosis. Sí el conflicto se resuelve sin rebasar los límites de la normalidad el sujeto se refugia en la ficción. Lo característico de estos sujetos es que todos actos les dan la ilusión de una superioridad que para los demás no existe. La mentira es el precio a pagar por librarse de la penosa conciencia de la idea de su inferioridad. Esto es en lo básico en lo que consiste la doctrina de Alfredo Adler.

Ramos observando los rasgos de un grupo numeroso de mexicanos le pareció que los podía explicar partiendo de la teoría de Adler. Sostiene que algunas expresiones del carácter mexicano compensan un sentimiento inconsciente de inferioridad. No atribuye el complejo de inferioridad a los mexicanos más bien lo que afirma es que cada mexicano se ha desvalorizado así mismo, lo cual es injusto contra su persona. Advierte además que no pretende la generalización de la interpretación psicológica, porque puede haber modalidades del carácter cuyo mecanismo deben ser explicados con otros principios científicos. Él señala que uno de los defectos del trabajo es la carencia de antecedentes en que apoyarse; sin embargo, abre una brecha para continuar la investigación. Y además agrega que "el pelado" es un tipo popular que si compensa el sentido de inferioridad y corresponde con lo que Adler llama "la protesta viril"; la desconfianza, la agresividad y la susceptibilidad en numerosos individuos obedecen a la misma causa. Sitúa el origen de este sentimiento de la raza en la Conquista y Colonia, y que se empieza a manifestar en la Independencia. Se generó el conflicto entre lo que se quiere y lo que se puede, se trató de igualar a europea imitándola, resolviendo el conflicto de forma artificial.

México es para Ramos una fuerza ascendente que le esperan mejores destinos, cuyos errores de juventud pueden ser corregidos. Es una raza poseedora de inteligencia y virtud que le falta aprender; debe adquirir una sabiduría que sólo otorga la experiencia, de la vida misma. Sólo ha sabido morir, ahora le es necesario adquirir sabiduría de la vida.

En México hay impulso progresivo, pero hay un carácter inconsciente que los anula, el psicoanálisis, revela el encubrimiento de fuerzas oscuras en el alma mexicana, que disfrazadas de aspiraciones hacia fines elevados, en realidad desean un rebajamiento de los

individuos. La exaltación de falsos valores auténticos, la imitación ciega de lo extranjero, que ahogan la potencia nativa; o bien lo contrario, el rechazo de valores extranjeros que faltan, por una intención nacionalista que encubre la ineptitud. Y predomina el impulso de la imitación ilógica, cuya expresión es la impaciencia por saltar las etapas.

Ramos manifiesta su rechazo por las ideas o sistemas extranjeros que no responden a las necesidades del país y que pueden contrarrestar los impulsos elevados del alma mexicana. Él piensa que el ideal de nuestra cultura debe ser la realización de un nuevo humanismo. Lo cual entiende como contrario al Humanismo clásico que era un movimiento de arriba hacia abajo, el nuevo Humanismo debe aparecer como un movimiento en dirección contraria.

No somos culpables de los males de la actualidad, los heredamos, sin embargo somos responsables de resolverlos porque no podemos traer a cuenta a aquellos que las originaron. Tenemos que elegir entre seguirlos padeciendo o resolverlos por cuenta propia.

4.2.1.2 La imitación de Europa en el siglo XIX

El campo de la "cultura mexicana" está lleno de vaguedades. Carece de cualidades originales que fundamenten un estilo vernáculo; y la falta de originalidad no niega la existencia de una cultura propia. Lo esencial de la cultura consiste en un modo de ser del hombre, independiente del impulso creador. La ausencia de cultura objetiva no niega la existencia de la subjetiva. No es posible afirmar o negar *a priori*, la existencia de una cultura mexicana. Ramos parte del concepto subjetivo de cultura para hacer el análisis del ser psíquico del mexicano.

Ante la cuestión ¿cómo es la cultura mexicana? Ramos responde que requiere de la selección del material que constituye su objeto, sin embargo, implica saber con anticipación en qué consiste la cultura mexicana. Para evitar la circularidad, se reformula la cuestión de la siguiente forma, sin depender de la realidad o no de la "cultura mexicana": cómo sería dicha cultura en caso de existir, teniendo en cuenta que una cultura está condicionada por cierta estructura mental del hombre y los accidentes de su historia. Habiendo resuelto la forma en la cual debía ser planteada la cuestión de la cultura mexicana, Ramos se da la

tarea de responder buscando primero en la historia y después en la estructura mental del hombre.

Carece de fundamento suponer la posibilidad de una cultura original en México, porque se impuso por filiación espiritual, en consecuencia es derivada. Durante toda su existencia México se ha nutrido de la cultura europea; al hacerse independiente una minoría más ilustrada intento hacerse a la cultura europea aun a costa del descastamiento. El interés por la cultura extranjera ha sido para muchos una fuga espiritual de su propia tierra. Actitud que ha generado la "autodenigración" mexicana, con efectos graves en la orientación de la historia nacional. La reacción nacionalista se justifica en su resentimiento contra la tendencia cultural europeizante a la que se responsabiliza de la desestimación de México por los propios mexicanos; hostilidad que dota nuevas razones para considerar los fracasos del abuso de la imitación extranjera.

El desprecio de la cultura acarrea el desprecio de la realidad mexicana; sin embargo, la deficiencia que se le atribuye se debe a vicios del sistema con que se ha aplicado como la imitación. Práctica inconsciente que cree estar incorporando la civilización al país y descubre un carácter peculiar de la psicología mestiza. Esto no ha sido por vanidad, sino para ocultar de la mirada ajena y propia, la incultura. La tendencia a la imitación demuestra cierta comprensión del valor de la cultura. Valor que apenas es revelada a la conciencia produce el sentimiento de inferioridad, apareciendo la imitación como mecanismo de psicológico de defensa. Ramos se pregunta, por qué si se tiene a la cultura como valor deseable no se adquiere de modo autentico. Por el esfuerzo continuo y sosegado que demanda y la alteración del espíritu mexicano por el complejo de inferioridad, además de tener su vida externa a merced de la anarquía y la guerra civil del siglo XIX. En consecuencia se procede a actuar al momento, sin condicionar la conducta a la reflexión, cediendo al impulso de curar un malestar interno.

Esto ha producido un efecto poco atendido por los historiadores. Efecto que consiste en el desdoblamiento de la vida en dos planos separados: real y ficticio. Disparidad advertida al observar los hechos con la perspectiva del tiempo, sin embargo, los implicados no hacían distinción alguna. Las constituciones son un ejemplo de ello, al tener por un lado la ley y por otra la realidad, y aunado a esto el espíritu de rebeldía en el ambiente, estallan las disputas ante cualquier pretexto.

Los acontecimientos del siglo XIX según Ramos no concatenan, no adquieren el rango de histórico por no aparecer determinados por una profunda necesidad social. Lo que caracteriza a la historia es la sucesión temporal de hechos alineados en un desarrollo continuo al que la situación actual añade siempre un elemento nuevo al pasado. La historia así concebida aparece como un proceso viviente en el que el pasado se transforma en un presente siempre nuevo. En la historia hispanoamericana fuerza ciega del individualismo interviene con insistencia que transforma situaciones sólo para afirmarse (García Calderón). A criterio de Justo Sierra México sólo ha tenido dos revoluciones: la Independencia, emancipación de la metrópoli; y, la Reforma, por la profunda necesidad de hacer establecer una Constitución política. Que obedecen al mismo trabajo social: emancipación de España primero y segundo emancipación del régimen colonial, con la intención de crear una persona nacional dueña de sí misma.

El ciclo vicioso identificado es un elemento antihistórico, un obstáculo, que retarda la acción de las fuerzas históricas positivas. Sin embargo, no se trata de negar sus efectos al no considerarlo en la comprensión de nuestro destino, por no nacer de la raíz interna del carácter.

Respecto a los procesos que son la columna dorsal de nuestra historia, se debe distinguir la situación real que la determina en un movimiento de la ideología reflejo de la historia europea. Este vicio ha impedido crear una obra más espontánea que revelara el espíritu mexicano. A consecuencia de que los antepasados ocultaron la realidad bajo una retórica de ultramar.

La cultura mexicana es derivada, pero lo imitado no se puede considerar como tal; es la asimilación la que sí es admisible. Observar la historia permite verificar si tras la aparente imitación ha habido íntima asimilación. Para Ramos sólo hubo mestizaje biológico, no cultural en la conquista porque éstas fueron destruidas. La cultura en América primero se trasplanta y luego se asimila. Las antiguas culturas se sustentan en sí mismas, las modernas son injertos de viejas culturas, convertidas en otra forma viviente del espíritu humano. Afirmar que un país ha asimilado una cultura implica que los elementos seleccionados sean ya parte de su inconsciente. Por cultura se está entendiendo las obras de la pura actividad espiritual desinteresada de la realidad y otras formas de acción que están inspiradas por el espíritu. El idioma y la religión fueron los vehículos más poderosos de la

trasplatación. Los dos objetivos fundamentales de la educación o "conquista espiritual" emprendida por los misioneros.

La receptividad se debió al aspecto religioso de la raza aborígen, terreno preparado para que prendiera la semilla cristiana. La teocracia católica que conquistó tenía vedada las corrientes de ideas modernas provenientes del renacimiento, manteniendo el monopolio pedagógico. El poder de la Iglesia era semejante al de un estado dentro de otro. La esencia del español, según Salvador de Madariaga es la pasión; con la cual se transmitieron las enseñanzas de la Iglesia, grabándose con profundidad en el corazón de la nueva raza. La cultura "criolla", como la llama Ramos, fijo en el inconsciente mexicano ciertos rasgos, que estaban adheridos de forma íntima al carácter hispánico durante los siglos de la colonia. El sedimento criollo de cultura representa la porción más rígida del carácter mexicano. Este es el origen de la tenacidad del espíritu conservador, asimismo se advierte la presencia de esta cultura tradicional en la clase media de provincia. Entre la tendencia tradicionalista y la moderna, existen rasgos comunes que deben ser herencia de la unidad psicológica en el que se condensa el verdadero carácter español.

Para la teoría psicológica de S. Madariaga, el español es un hombre de pasión, por tanto rebelde a todo encadenamiento a la vida colectiva en consecuencia, individualista. Individualismo que es nota de su historia como la conquista de América, realizada por aventureros y no por España como nación. Característica compartida con los iberos primitivos, que sentían un gran orgullo contrario a toda unión y disciplina. El grado de exaltación del individualismo es equivalente a ser español. La independencia de las colonias sigue este mismo patrón de causas psíquicas internas, convirtiéndose cada una en otras tantas Españas; emancipación de España a la española.

Las nuevas condiciones de vida y la influencia del mestizaje han modificado los rasgos españoles de la raza. La psicología moderna enseña que para definir el carácter de un individuo hay que conocer las experiencias de la vida infantil que encausaron la evolución del alma. Ramos aplica la idea y expresa que los países hispanoamericanos entran a escena histórica cuando ya existía en su entorno una civilización hecha. Por tanto se aprovecharon las rutas ya trazadas, atendiendo al vínculo con Europa. Eran espíritus desarrollados para los cuales la civilización era una exigencia vital. Sin embargo, para Bolívar, no eran

Europeos ni indios, sino un caso extraordinario y complicado: americanos de nacimiento y europeos de derecho.

El esfuerzo civilizador de España no venció las dificultades del mundo americano, le faltó poblar, y no era su intención, sino más bien explotar. De ahí que Alberdi afirme que civilizar América es poblar. Del conflicto psicológico inicial, dice Ramos, derivan los accidentes peculiares de nuestra historia.

J. Sierra señala que España dejó de ser una potencia de primer orden por el derroche insensato de su riqueza y su sangre; después dejó de ser potencia marítima quedando sólo como potencia colonial. Esta última desde su origen deprimió el espíritu de la nueva raza. Los conquistadores eran soldados y no trabajadores. El trabajo era un oprobio sufrido en beneficio de los amos. No hubo oportunidad para que los mexicanos ejercitaran su voluntad e iniciativa. La riqueza se obtenía por explotación y no mediante el trabajo. El comercio era monopolio del "abarrotero" español, la minería y la agricultura producían riqueza que huía a Europa. Los privilegiados podían formarse y seguir una profesión liberal, que se reducían a dos: cura o "licenciado"; la clase media vivía de la burocracia. De esta forma la población se hizo perezosa y resignada a la pobreza. La extracción de la riqueza hizo que la economía social fuera desastrosa, ambiente vital no apto para fortificar el carácter. Vicios de organización acentuados por la decadencia española, que perjudicaron la psicología mexicana: perpetuando la inercia de la voluntad y la destrucción en el espíritu de todo ímpetu de renovación.

El "egipticismo" indígena es rigidez que no es ajena a la influencia de la sangre. Para Ramos, el indígena se dejó conquistar porque su espíritu estaba dispuesto a la pasividad, reacio a todo cambio, viviendo apegados a la tradición: rutinarios y conservadores. Esto se advierte en su arte, propenso a repetir las mismas formas, reproducción de un mismo modelo invariable. Lo que lo vuelve artesano, que fabrica mediante una habilidad aprendida por tradición. En el arte precolombino predomina el formalismo ritual ante la fantasía. Lo que caracteriza el arte de la meseta es su rigidez. El indio mexicano dice Ramos parece inasimilable a la civilización, no por inferior, sino por distinto a ella; su rigidez o "egipticismo" lo hace incompatible con una civilización cuya ley es el devenir. El interés por lo nuevo sólo es en lo superficial, como la moda. Los cambios en México son sólo aparentes, disfraces diversos que ocultan el mismo fondo espiritual.

Los comienzos de la vida independiente. Sin embargo, la fuerza estática no es la única que ha actuado. Una minoría estaba al tanto de las ideas modernas de Europa y quería aplicarlas. La inercia colonial supuso un obstáculo para ellos, además de la magnitud de su proyecto. Trataron de hacer tabla rasa del pasado y comenzar de nuevo, pero ese acto irreflexivo no conto con que hay fuerzas que actúan de manera ineludible en nuestra vida. La empresa echada a cuestras era sobrehumana, y genero una de las experiencias que han dejado huella dañosa en el inconsciente mexicano: el sentimiento de inferioridad. Sentimiento que carece de una base objetiva, es decir, decadencia orgánica o funcional en la raza mexicana, y aun el mestizaje no es argumento suficiente.

Las reacciones contrarias al sentimiento de inferioridad prueban su existencia como exagerar en la exaltación de la persona individual o colectiva. El idealismo utópico de los mexicanos libres es otra de estas reacciones, que pretenden implementar sistemas políticos sin tomar en cuenta las posibilidades del medio; la excesiva ambición de las minorías dirigentes obcecadas por planes fantásticas sin considerar los verdaderos problemas del pueblo mexicano supuso el fracaso en el siglo XIX. Después de la independencia los problemas más urgentes eran: el económico y la educación, lo político era secundario. Pero se le dio prioridad a lo último, con idealismo siego a los datos de la experiencia. Idealismo que exalta su personalidad, que determina el fin de su acción en la afirmación del individuo; y, opuesta la realidad a sus proyectos, deriva de forma inconsciente su esfuerzo hacia el plano de la ficción. Satisface de esta forma su impulso de afirmar la individualidad. Con todo lo expuesto según Ramos, queda completa la teoría del mimetismo mexicano.

4.2.1.3 La influencia de Francia en el siglo XIX

Ramos se pregunta si la imitación produjo beneficios, por su naturaleza de reproducir las formas externas de la cultura. Acto en el que se ponen en contacto la superficie del espíritu y de la cultura. Él piensa que el individuo llegó a los principios básicos de la cultura y la cultura llego hasta centro de su alma mexicana. Esto sucedió con el mestizo, cuya pasión favorita es la política y su norma es la imitación irreflexiva. Su admiración es Francia, vista como arquetipo de la civilización moderna. La pasión política fue la apertura para la asimilación de esta cultura; sacrificio externo que se convierte en una segunda naturaleza.

Francia no era el país más avanzado en política, lo era Inglaterra. Sin embargo, había una predisposición psíquica en el mexicano para comprender la cultura francesa, que movió su interés. Afinidades como el espíritu revolucionario para combatir el pasado; el liberalismo contra la opresión política; la república democrática contra el Estado monárquico; jacobinismo y laicismo contra el clericalismo. La ideología francesa es empleada como arma para destruir las viejas instituciones.

Las colonias americanas fueron beneficiadas durante el reinado de Carlos III en España con comunicaciones más rápidas. Esto permitió transacciones más rápidas y la entrada de nuevas ideas. Además del fomento de la educación elemental y superior en México. Florecieron colegios oficiales y particulares como San Francisco de Sales en San Miguel el Grande, dirigido por Gamarra con un plan de estudios al nivel de los seguidos en Europa; fue el primero en que se dio un curso de Filosofía moderna, remplazando a Aristóteles por Descartes. En la obra de introducción de ideas y transformación social participaron los jesuitas criollos: Clavijero, Abad, Alegre, Guevara, etc. El Real y Pontificio Seminario de México fue foco de insurrección. De esta institución fue procesado a la Inquisición un seminarista, Pastor Morales, por su devoción a los enciclopedistas franceses.

Otra característica común que permite la rápida comprensión de las ideas francesas en México es por la afinidad del espíritu latino. México es latinizado por la influencia de la Iglesia Católica y la legislación romana. En la colonia se estudiaba: Filosofía, Teología y Derecho; y, las profesiones liberales sólo podían elegir cura o abogado que son los personajes más autorizados desde entonces ante el pueblo. Adquiere así la ley el prestigio de un fetiche intocable, que por la movilidad de la vida es rota a cada momento la legalidad dando la impresión de una conducta incongruente. La Raza adquirió todas las cualidades y defectos del espíritu latino. Para García Calderón, los americanos son de raza latina.

La cultura francesa representa la supervivencia del espíritu clásico se ha formado en los estratos sutiles de Grecia, Roma y la Italia del Renacimiento. Según Curtius, su rasgo característico es hacer obra universal en medio y a través de las realidades nacionales. La tradición latina le ha impreso racionalismo, presión formal, ordenamiento lógico y universalidad. La distingue el equilibrio armonioso que sabe establecer entre las regiones templadas del espíritu. Contiene un tipo medio de valores que todo francés considera suyo

y participa de ellos. El francés concibe su cultura como universal, destinada a todos los hombres, rasgo que explica su adopción en México.

Esta cultura está formada como continuación del humanismo del renacimiento. Para los franceses la palabra cultura de nota espíritu y ordenamiento de la vida dentro de normas racionales. De su sentido "humanista" se deriva cierto valor "útil" en la posibilidad ser aplicada a la vida práctica del hombre; es esa utilidad la que atrae al hispanoamericano. En sus meditaciones Sudamericanas, Keyserling, observa que la atmósfera psíquica de Sudamérica se caracteriza por "la síntesis de lo primordial y lo refinado"; idea que importa sólo por su relación con el tema de la cultura francesa, según Ramos.

Aunque en el curso del siglo XIX la influencia sajona se hace sentir, el esfuerzo mexicano por adquirir cultura científica, artística, filosófica y literaria, se encuentra bajo el signo de Francia; cuya máxima ascensión se da en el porfiriato. Esta saturación de la atmósfera por las ideas francesas y no permitir ver la realidad vernácula, es la que provoca la inconformidad por el predominio de la cultura europea.

4.2.1.4 Psicoanálisis del mexicano

Es una exposición cruda de lo que al parecer constituye la psicología mexicana. El mexicano no es responsable de su carácter actual, es efecto histórico superior a su voluntad. Sin embargo, puede ser cambiado, por ser prestado; un disfraz que disimula el ser auténtico, del cual no hay por qué avergonzarse. Al mexicano dice Ramos le es perjudicial ignorar su carácter, que para cambiarlo debe darse cuenta de él. Afirma además que no se ha limitado a la descripción de los rasgos más salientes, sino también a buscar sus causas y para saber cómo cambiar el alma del mexicano.

El objeto del trabajo es crítico, porque Ramos cree que todo mexicano está permitido al análisis de su alma y publicarlo, si cree que puede ser provechosa para comprender las fuerzas misteriosas que si no son advertidas a tiempo puede frustrar sus vidas.

Se ha hablado del sentido de inferioridad del mexicano, pero esta obra es la primera en abordarlo de forma sistemática para explicar el carácter. Para esta labor se procede a establecer: primero, cómo funciona en general el alma del individuo; segundo, cuáles son

sus reacciones habituales, y tercero, a qué móviles obedecen. Ramos reafirma que el mexicano se siente inferior, pero no significa que sea inferior.

El pelado constituye la expresión más elemental y bien dibujada del carácter nacional. Es un individuo que lleva su alma al descubierto, ostentando con cinismo impulsos que se procuran disimular. Pertenece a una fauna social de categoría ínfima y representa el desecho humano de la gran ciudad: menos que un proletario y un primitivo. Tiene un negro resentimiento por el trato hostil que le ha dado la vida; es explosivo y su trato peligroso. Reacciona con violencia a toda circunstancia que haga resaltar su sentimiento de menor valía; busca la riña para exaltar el tono de su "yo" deprimido, punto de apoyo ficticio para recobrar la fe en sí mismo. En cuenta su salvación en la virilidad, tiene una obsesión fálica por considerar el órgano sexual como símbolo de la fuerza masculina.

La obsesión fálica del pelado es por su símbolo de poder. Y debido a su falta de sustancialidad, llena su vacío con el único valor que se puede permitir: el del macho. Potencia que el mexicano cree que se demuestra con la valentía que no es sino una cortina de humo. Vive con el temor de ser descubierto, desconfiando de sí mismos; imagina enemigo y desconfía de todo hombre que se le acerca.

Habiendo descrito al pelado, Ramos esquematiza su estructura y funcionamiento mental, para entender después la psicología del mexicano. Esto lo establece mediante ocho puntos que pueden ser sintetizados de la siguiente forma: El pelado posee una personalidad real oculta por una personalidad ficticia opuesta de manera diametral que aparece ante el sujeto y los demás. El objeto de la personalidad ficticia es elevar el tono psíquico que la real deprime. Sus sentimientos de menor valía y su impotencia para adquirir valor humano se ocultan con un ardid. Al carecer la personalidad ficticia de apoyo, genera desconfianza de sí mismo, produciendo anormalidad de funcionamiento psíquico, en la percepción de la realidad. Esta consiste en desconfianza injustificada de los demás y el contacto con ellos; además de estar en una constante vigilancia del "yo", desatendiendo la realidad. Por la falta de atención por la realidad y el ensimismamiento correlativo, se le clasifica como "introvertido".

Para Ramos se puede pensar que el sentimiento de menor valía no se debe al ser mexicano, sino a la condición de proletario; sin embargo, no es el único factor, porque

asocia el concepto de hombría con el de nacionalidad, creando el error de que la valentía es la nota peculiar del mexicano. Además de que este sentimiento existe en mexicanos cultivados e inteligentes que pertenecen a la burguesía.

4.2.1.5 La cultura criolla

El plan de crear un mexicano puro es tan artificial, como el europeísmo del mexicano. El mexicano no toma en cuenta su realidad de su vida, y se ha empeñado en contrariar su destino como la herencia histórica, la estructura mental étnica o las peculiaridades del ambiente, que prefijan la línea del desarrollo vital con rigidez inalterable. Puede cambiar sus planes, pero su mecanismo psicológico sigue siendo artificial. La utopía de crear una cultura, una vida mexicana, es aún mayor. Al mexicano le urge una virtud, dice Ramos y es la sinceridad, para arrancar el disfraz con el que se oculta así mismo su ser auténtico.

El europeísmo ha sido en México cultura de invernadero, según Ramos, sin embargo, las perspectivas de cultura están encerradas en su marco. Pero ha faltado sabiduría para desenvolver ese espíritu europeo en armonía con las condiciones nuevas en que se encuentra colocado. Se tiene el sentido europeo de vida, pero se está en otra atmósfera y por tanto debe realizarse de otra forma.

Retirando la fachada de europeísmo artificial, es posible encontrarse el verdadero núcleo de la vida mexicana, que la constituye la clase media y se desenvuelve conforme a tipos de vida europea; aun si la mayor parte de la población la conforma el indio. La clase media según Ramos ha sido el eje de la historia nacional y sigue siendo la sustancia del país, aun si es una minoría. Son una cultura media, asimilada a nuestra ubicación geográfica, que se denomina cultura criolla. Este es pronunciado en los centros provincianos, conservan en su espíritu, el perfil europeo integrado al paisaje de México. La cultura criolla, para Ramos representa nuestra única tradición de alta cultura; del cual el mérito de algunos hombres recae en la persona misma más que en su obra; encumbrados a lo más alto que el ser hispanoamericano puede alcanzar alimentados de la cultura europea.

Según Ramos no se había definido la cultura criolla, por tener una existencia atmosférica presente en todas partes, pero invisible por su transparencia. El motivo vital que, al coordinar nuestra actividad psíquica desde la Conquista, le da categoría de cultura, es la

religiosidad. Esto significa que la historia de México, en el plano espiritual, es resultado de la afirmación o negación de la religiosidad.

4.2.1.6 El "abandono de la cultura" en México

A principios de siglo XX la filosofía dominante era el positivismo, contra su utilitarismo y materialismo, emprendió campaña el "Ateneo de la Juventud" que era lo más selecto de la élite mexicana. El ateneo introdujo una filosofía espiritualista. Eran movidos por el mismo espíritu que el Ariel, de Rodó, despertando en la juventud la inquietud por las altas cuestiones de cultura, pero se apagó pronto.

Según Ramos la revolución educativa llevada a cabo por Vasconcelos era necesaria de forma histórica y carente de un interés intelectual. Todas las tendencias en apariencia heterogéneas, tenían un punto en común: expresaban descontento por los principios educativos tradicionales y apreciaban el valor de la enseñanza con el criterio de la utilidad y la cantidad. Aquello era evidente, lo que no parecía serlo era el valor de la cultura superior, que antes de 1920 era indiscutible, y después se torna problemático. Se presentó en México un "abandono de la cultura" (Curtius).

Las reformas de enseñanza tenían como finalidad acción útil, procurando en la juventud, maestros e intelectuales adquirir un saber inmediatamente aplicable a la vida. Pragmatismo y vitalismo son doctrinas afortunadas en nuestro mundo universitario. Al relacionarlos con otros fenómenos culturales se descubre el origen psíquico de los acontecimientos descritos. La vida mexicana busca resultados inmediatos, cuya inspiración viene de los instintos y no de la reflexión; por tanto, son considerados inferiores y despreciables. Los movimientos cuya historicidad es efectiva, son fraguados en el subsuelo del alma humana, en donde se alojan los impulsos primarios y elementales de la vida.

Para Ramos necesidad de afirmar y justificar su existencia llevo al pueblo mexicano a reformar la enseñanza. Esto en consecuencia proyectó la transformación social colocando a las masas en la delantera de la vida pública. "Las masas representan dentro del cuerpo social el papel que tiene el instinto en el ser individual" (1994, p. 84).

A principios de siglo el mexicano tendía al extranjero, en la segunda década se interesa por su propia vida y el ambiente inmediato que lo rodea. Con la aparición de la

obra de Spengler, *La decadencia de Occidente* se encuentra los primeros argumentos para corroborar el desacuerdo instintivo del mexicano con el espíritu de ultramar.

Los múltiples fracasos en la imitación le permitieron al mexicano encontrarse a sí mismo. Del sentimiento nacional, nace la voluntad de formar una cultura nuestra; se vuelve la espalda a Europa con el nacionalismo, idea europea. Nacionalismo que fue sinónimo de aislamiento y negación de la cultura europea, se desvalorizaba la cultura para librarse del deber de adquirir la cultura.

Para imprimir a la vida mexicana un sello peculiar hay que partir del conocimiento del hombre mexicano. Esto implica definir su modo de ser, deseos, capacidades, vocación histórica, cualquier empresa de renovación en sentido nacionalista será ciega y destinada al fracaso. Sin embargo, la falta de una noción clara del ser del mexicano ha generado dos partidos sobre las normas que deben adoptarse para la cultura de México: nacionalistas y europeizantes. Ambos se equivocan según Ramos, los nacionalistas por aislacionistas y los europeizantes por ver a México desde Europa.

México ha ido sustituyendo el ideal europeo por el ideal norteamericano de la vida. La actual educación es una concepción instrumental del hombre. La pedagogía norteamericana, esta ensalzada en el concepto mecanicista de la sociedad, en el que se abrevia el sentido cósmico de la representación del mundo como una máquina.

El instinto en estado natural es fuerza bruta, según Ramos, cuya inversión biológica deja de ser principio de vida tornándose destructiva. Cuando inspira civilización material, falsifica la vida auténtica del hombre, volviéndola automatismo y mecanización. Una escuela que sirva sólo a la técnica material, prepara individuos que puedan ser devorados de manera fácil por la civilización, lo cual es un concepto monstruoso de escuela. Sin embargo, la educación debe concebirse al contrario, como un esfuerzo de defensa contra la civilización.

4.2.1.7 El perfil de la cultura mexicana

El error del europeísmo mexicano es carecer de una norma para seleccionar lo útil a nuestra alma de la cultura de ultramar. La ignorancia de la misma realidad, no permitió dicha selección. La mala imitación de europea quizás se deba a la idealización de la cultura,

separándola de la vida. Dada la constitución orgánica de la sociedad y del hombre, que es producto de su historia, Ramos trata de definir el perfil de la cultura mexicana.

De la tendencia nacionalista depurada de resentimiento, es rescatable su contenido moral para México. Contenido que consiste en oír el llamado de vivir con sinceridad. Valor de ser nosotros mismos, humildad de aceptar la vida en suerte, y sin vergüenza de la pobreza. Se incita a volver a los orígenes para adquirir salud física y moral para recobrar la confianza; que permita observar la necesidad que de años tiene la conciencia mexicana de una introspección nacional. A las pequeñas pasiones debe oponer la gran pasión de la verdad para el conocimiento de uno mismo como individuo y pueblo. Pasión de la verdad que es la apertura para una severa crítica de sí mismo.

Sin embargo, a la disciplina moral hay que añadirle una disciplina intelectual. Esto implica hacer comprender en México la verdadera teoría de la ciencia, la cual sólo es practicable afrontando la realidad con un prejuicio. Por prejuicio se entiende la orientación de la atención hacia los fenómenos para descubrir las relaciones entre los diferentes hechos; establecer continuidad de un mismo proceso en acontecimientos de apariencia diferentes; y, que mediante la experiencia lleva a la idea científica. Prejuicios obtenidos sólo investigando los principios de la ciencia respectiva.

Para Ramos la creencia de que se puede desarrollar una cultura original, se debe al desconocimiento de qué es la cultura. La idea vulgar de cultura es que es un saber puro; se desconoce la noción de que es una función del espíritu destinada a humanizar la realidad. Función que no es espontánea, pues la educación vuelve al acervo de cultura acumulado, para desarrollarla en el individuo. La educación debe tender hacia la transformación del saber en una capacidad espiritual para conocer y elaborar el material que cada experiencia singular ofrece. La asimilación de la cultura se da en la extracción de la esencia más sutil de la cultura tradicional para convertirla en categoría de nuestro espíritu. El espíritu individual necesita para su crecimiento y fortalecimiento alimentarse y estimularse en las formas objetivas de la cultura.

Es necesario adentrarnos en nuestro ser y servirnos de una idea directriz que sólo podremos tomar de Europa, según Ramos. La claridad de nuestra alma permitirá orientarse en la complejidad de la cultura europea, y tomar los elementos que nos interesen. Haciendo una selección consciente y metódica de las formas de la cultura europea, capaces de

aclimatarse en nuestra tierra. México debe tener en el futuro una cultura "mexicana", es decir, una cultura universal hecha nuestra, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma. Cultura que para ser formada, el único camino que queda es seguir aprendiendo de la cultura europea. De Europa nuestra raza es una ramificación y del cual nuestra historia se ha desarrollado en sus marcos. Nuestra falta de cultura propia se debe a la separación de la cultura y la vida. Hay que aplicar el principio moderno de relacionar la cultura con la vida.

El carácter individualista del mexicano y su rebeldía ante toda autoridad y norma es hostil hacia la cultura. De ahí que sea necesario preparar a la juventud en escuelas y universidades, mediante una severa educación orientada de forma esencial hacia la disciplina de la voluntad y la inteligencia; es importante para México aprender de la cultura lo que en ella hay de disciplina intelectual y moral. El resultado será que aun los individuos que escalen las altas cimas de la vida espiritual, comprenderán y estimaran mejor la realidad mexicana.

4.2.1.8 El perfil del hombre

Hay que considerar ahora las potencialidades espirituales del mexicano, por ser el lugar donde radica el principio y fin de la cultura. Teniendo en cuenta que la finalidad última de la actividad espiritual es el desarrollo de la personalidad humana. El hombre intelectual en México es desarraigado, no se ocupa de la vida mexicana por considerarla desprovista de toda especie de dignidad; son individualistas en el plano mental de la raza, distando su pensamiento y acción literaria de la historia del país; y, si se dirige a la nación es de forma abstracta.

Por otra parte están los nacionalistas radicales, sin cultura ninguna, que ven las cosas por un estrecho provincialismo, teniendo a lo mexicano como el "color local". Sin embargo, la capital debe huir de la cultura universal sin raíz en México, como el mexicanismo pintoresco y sin universalidad. El ideal es que la personalidad reúna lo específico del carácter nacional y la universalidad de sus valores.

Este ideal no se ha logrado por una suerte de accidentes históricos, no ha habido una disciplina consciente y reflexiva acerca de la formación del hombre. El carácter se ha

formado de forma discontinua por siglos, impulsado por móviles inconsciente, falseando el destino.

La conciencia del vacío en su ser que ha tomado el mexicano es un buen signo, y ha despertado la voluntad de llenarlo, formando la personalidad que falta. La cultura mexicana tiene como problema central el de formar hombres. El mexicano debe buscar su unidad de medida en la prolongación ideal de las líneas de desarrollo de sus cualidades potenciales hasta el máximo de su perfección y obtener así una prefiguración ideal de lo que es capaz de ser.

Escapar del dominio de las fuerzas inconscientes, significa aprender a conocer el alma. Ese es el momento en el que empieza un nuevo día bajo la constelación de la sinceridad. La sinceridad es potencia, según Ruben Darío. Hay sin embargo, un peligro señala Ramos y es una corriente que sostiene la existencia de ese tipo de lo nacional, tal error es opuesto al europeísmo, puede falsear la auténtica naturaleza mexicana. Advierte que lo mejor para evitar equívocos es considerar que no existe ningún modelo de lo mexicano, y obrar sin prejuicios. Teniendo de esta forma como única norma la intuición para saber cuál es lo propio y cuál es lo ajeno.

En la confusión dice Ramos se ha perdido el Humanismo en las últimas décadas, sentido en el que es preciso orientar la educación. Ramos señala que la cultura en México ha aprendido de resultados y verdades hechas, sin reproducir el proceso viviente del que se generan esas verdades. Hay por tanto una cultura objetivada en obras y una cultura en acción, esta debe ser la finalidad más importante de la educación superior en México.

La ficción ha privado de comprender que el humanismo es extemporal. Sin embargo, dice Ramos la idea del humanismo choca con la idea extendida y arraigada en la conciencia mexicana de la educación práctica. Esto se debe a que México no ha escapado a la invasión universal de la civilización maquinista, que ha repercutido en la cultura y transformado la vida mexicana en sentido moderno. El hombre parece desconocer el verdadero destino de las cosas cuando se pierde en la complacencia con la nueva técnica, como a menudo acontece, aun en la esfera del arte.

La civilización contemporánea dice Ramos es el instrumento gigantesco de una voluntad de poderío que desde el Renacimiento es la fuerza motriz del hombre en toda la historia moderna. Cuando se normalice el carácter mexicano es seguro que se moderará en

una extensión considerable la voluntad de poderío que hoy le imprime su más específico relieve, que es mero rasgo accidental, para compensar la idea deprimente que el mexicano tiene de su valor.

El indio mexicano según Ramos están psicológicamente imposibilitados para asimilarse la técnica, porque, a causa de razones que no vienen al caso examinar aquí, carece de voluntad de poderío, no pertenecen a la raza del hombre rapaz. Según Spengler las razas de color no poseen espíritu dominador, el hombre de México no tiene una acentuada voluntad de poderío; la civilización moderna es implantada en el país para defenderse de las razas dominadoras, empleando sus propias armas. Para Ramos es importante hacerse de la técnica para no terminar siendo esclavos de los extranjeros. Y también es importante recoger la experiencia de otros países más adelantados, para evitar la mecanización de los hombres al recorrer el camino de la civilización.

4.2.1.9 La educación y el sentimiento de inferioridad

La educación nacional debe tener como objetivo la rectificación de ciertos vicios de carácter mexicano. Dicha formación empieza en la familia y en la escuela, y la vida misma la define y fija. Pero a diferencia de la familia, la escuela puede organizar una acción premeditada para obtener ciertos resultados.

Todas las manifestaciones del complejo de inferioridad destaca Ramos tienen un fondo común y es la afirmación de la propia individualidad a costa de los demás. Es decir, que las reacciones del carácter frente al sentimiento de inferioridad conducen todas al individualismo y lesionan en mayor o menor grado los sentimientos hacia la comunidad. En México es evidente la debilidad del espíritu de cooperación y la disciplina a la colectividad; la vida tiende a la dispersión y la anarquía, menoscabando la solidaridad social. Es por este motivo que es clave que la educación ayude a vencer el complejo de inferioridad desde que aparece en la niñez. Para Ramos se deben tener buenos pedagogos y buenos psicólogos, de modo que el maestro mexicano sea de alguna forma experto en la cura de almas. Y en los grados superiores realizar una verdadera redención en aquellos que ya padezcan el complejo. A estos se suma que una de las deficiencias de la escuela mexicana es la desvinculación de los estudios con la vida, lo cual contribuye a conservar el complejo. La

educación debe estar orientado en todos sus grados hacia "el conocimiento de México, lo cual entiende Ramos como vinculación del estudio con la vida.

La educación debe ser uno de los fines más importantes de México según Ramos, por ser una idea en la que no se ha ahondado en su implicación en toda su amplitud y tampoco se la ha realizado con seriedad. Hay un desconocimiento generalizado de nuestro propio país y más de otros. Esto genera inadaptación por desconocer la realidad sobre la que se va actuar. De ahí que sea necesario prepararse en el medio que se va actuar como profesionistas. Esta falta de armonía entre lo que se sabe y el ambiente es la causa de muchos fracasos en todos los campos de la vida de políticos, legisladores, educadores etc.

A esto hay que agregar que se debe aprender la ciencia como un valor universal como conjunto de métodos para la investigación. Dicho conocimiento de México debe ser científico, riguroso, metódico. El cultivo de la lengua y la literatura debe ser una de las bases en que se asiente la cultura nacional; después, la geografía, la historia, la ciencia de la naturaleza y de la vida, las ciencias sociales, la economía, las ciencias del espíritu, la filosofía; no hay ninguna disciplina que con sus principios no tenga una aplicación al conocimiento de México. Esta empresa sistemática la encuentra difícil Ramos, por la preparación que supone. Ramos rectifica que no pretende hacer de la educación de México el único fin de la educación, pero si es uno de los más importantes para dar conocimientos que orienten la obra de cultura nacional.

4.2.1.10 Orientación del pensamiento

La actividad de pensar es una necesidad vital que nace de la vida y le devuelve dimensiones que ensanchan sus horizontes y le dan profundidad. Permite a la vida ser presente y pasado, es además la posibilidad de aprovechar el recuerdo de las experiencias en favor del presente, además de permitir prever el futuro. Como inteligencia y comprensión permite asomarse al mundo, representando el instrumento que pone en relación espiritual con la sociedad y el mundo, y permite fijar una posición en esté. El conocimiento orienta a través de la existencia; sin embargo, el ejercicio de la inteligencia está rodeada de dificultades y expuesta al error.

Según Ramos no todas las razas tienen inclinación a la razón, en algunas predomina la voluntad y el sentimiento. La raza hispánica por ejemplo se guía del sentimiento, de la pasión, lo cual no la priva de razón. En cuanto a la raza mexicana en cuestión de inteligencia no tiene nada que envidiarle a las otras razas. Sin embargo, para Ramos los países jóvenes tienen primero que organizar y desarrollar su existencia material para atender luego a otros menesteres.

El ejercicio honrado de la inteligencia requiere un esfuerzo, a veces penoso, y una disciplina intelectual y moral. En México se tiene el talento de la inteligencia, pero se emplea de forma incorrecta. Su empleo debe ser de manera orientada hacia objetivos precisos, para no anular su eficacia.

Para terminar Ramos señala que ha tratado de hacer comprender que el único punto de vista justo en México es pensar como mexicanos. Partiendo de la aceptación de que se es mexicano, de que hay que ver el mundo desde esa perspectiva, resultado de la posición en él. Teniendo los objetos inmediatos, como objeto del pensamiento. Buscando el conocimiento del mundo en casos particulares que es nuestro pequeño mundo mexicano. Estas son trivialidades, tienen un fundamento filosófico. El pensamiento vital sólo es el de aquellos individuos capaces de ver el mundo que los rodea bajo una perspectiva propia. De ahí la necesidad que tiene México de conquistar mediante la acción disciplinada un auténtico pensamiento nacional, su verdad o conjunto de verdades, como las tienen o las han tenido otros países.

Las grandes porciones de esta realidad dice Ramos son perfectamente desconocidas, no han sido fijadas aún en conceptos. Las tareas encomendadas al pensamiento las reduce a dos fundamentales: 1. cómo es en realidad el aspecto de la existencia mexicana; 2, cómo debe ser, de acuerdo con sus posibilidades reales.

4.3 Reinterpretación cultural de Octavio Paz de México desde su carácter histórico y psicológico

Paz confiesa tratar el tema del carácter del mexicano era algo que no le agradaba, sin embargo, salir del país le permitió cambiar de opinión y ocuparse del tema tratado por Ramos. La reinterpretación de Paz pesé a tener cierta similitud con el trabajo realizado por

Ramos, profundiza en el carácter del mexicano. Y precisa que sólo se ocupara de la minoría que tiene consciencia de ser mexicano y ha ido moldeando el país a su imagen. Si Ramos distinguía entre mestizos, criollos e indígenas, Paz hace la distinción desde este tomar consciencia del ser mexicano, es una distinción que no considera la raza, status o clase.

Otro elemento esencial en la interpretación de Paz es que toma en cuenta los mitos fundacionales de los mexicanos como sus creencias y practicas más íntimas. Todo esto sin perder de vista que el mexicano está atravesado por el complejo de inferioridad y por un rasgo que comparte con toda la humanidad, la soledad. Sin embargo, esta soledad aunque es una característica que le es común a todas las culturas, se manifiesta de diferente forma en cada uno. La soledad del mexicano no es comparable a la del norteamericano, ni a la soledad que se presenta en el español.

Paz trae a cuenta aspectos o elementos fundamentales y característicos del mexicano para desvelar su ser a través de estos como el pachuco, el festejo a la muerte, el hermetismo y disimulo, o la malinche, etc. En todos estos elementos el mexicano deja entrever su carácter, su perfil psicológico y al mismo tiempo la forma de su cultura. El hombre no está en la historia para paz, sino que es historia. De ahí que los elementos arcaicos sigan presentes en el mexicano y salgan cuando es oportuno.

De modo que aunque el trabajo de Paz tenga ciertos puntos en común con Ramos, por ser una reinterpretación del mismo problema, también aporta nuevos elementos, como se verá enseguida.

4.3.1 La Soledad como rasgo universal de las culturas

La soledad es un rasgo distintivo de las culturas y los hombres, pero es en el mexicano donde es más palpable según Paz. Para él el sentimiento de inferioridad solo explica de manera parcial el problema del mexicano, pero no es tan profundo como la soledad que no es sentirse inferior, sino diferente. Es el elemento desde esta óptica que comuna las culturas, pero que al mismo tiempo les permite mantenerse diferentes unas de otras. Respecto a la historia de México señala paz que lo distintivo son sus fórmulas y formas.

Este apartado consta de los siguientes subtítulos que con ligeras modificaciones respecto a las fuentes tratan de ser una síntesis fiel a las ideas más importantes de Paz: *El*

pachuco o de la rebeldía y la soledad; Máscaras o del disimulo; La muerte o del festejo a la vida; Malinche o de la chingada. Quedan condensadas en estos apartados las críticas que Paz hace al trabajo de Ramos y al mismo tiempo lo va ampliando con ideas nuevas. Los separa una generación y cambios en el contexto cultural y filosófico de ahí que sea natural nuevas perspectivas para considerar el mismo problema. Además de que la formación de Paz le permite tratar el tema desde otra perspectiva del que no siempre disponen los filósofos; sin embargo, como sostenía Vasconcelos amplía las nociones filosóficas de acuerdo a su concepción de esta discipliná.

4.3.1.1 El pachuco o de la rebeldía y la soledad

Para Paz los pueblos como los adolescentes, se preguntan por ser y la realización de su ser. Las respuestas que los pueblos puedan dar suelen ser desestimadas por la historia. Y aunque los ensayos de psicología nacional tengan carácter ilusorio, hay periodos en los que los pueblos se vuelven sobre sí mismos y se cuestionan. Esto los lleva a despertar a la historia, es decir, a adquirir conciencia de su singularidad, reflexión antes de obrar.

Paz manifiesta que la preocupación por el sentido de la singularidad de México le parecía superflua y peligrosa. Pensaba que lo que nos debía distinguir no debía ser el carácter, sino las creaciones. Confiesa que aquello era un pretexto, por miedo a enfrentar la realidad, incluso creía con Ramos en de inferioridad. Después de la fase explosiva de la Revolución el mexicano atraviesa una etapa reflexiva, se contempla.

El objeto de las reflexiones de Paz se limita a aquellos que tienen consciencia de ser mexicanos, el cual es reducido. Esto se debe a la diversidad de razas, lenguas y niveles históricos que conviven en el territorio. Aquellos que tienen conciencia de sí constituyen una clase activa que modela al país a su imagen. Paz menciona que una buena parte sus reflexiones sobre el tema nacieron de su estancia en los Estados Unidos.

Estuvo en los Ángeles, ciudad que le pareció tenía una vaga atmósfera mexicana que flotaba sin mezclarse y fundirse con el otro mundo, sin oposición; y ocurre lo mismo con los mexicanos que la habitan. Estos se distinguen de los otros, no por los rasgos físicos, sino por su aire furtivo e inquieto, con ausencia de espíritu. Paz los nomina "pachuco": bandas de jóvenes, que son en buena parte mexicanos residentes del Sur cuya característica

son su vestimenta, conducta y lenguaje. Rebeldes por instinto, no reivindican su raza ni la nacionalidad de sus antepasados. Su misma nominación dice nada y dice todo. Son uno de los extremos a que puede llegar el mexicano.

Son incapaces de asimilar la civilización que los rechaza, a dicha hostilidad responden afirmando su personalidad; afirman, subrayan y procuran hacer notables sus diferencias, afirman su voluntad personal de seguir siendo distintos.

Pesé a la pérdida de su herencia el pachuco, quedando sólo en cuerpo y alma expuesto a la intemperie se protege con su disfraz que lo destaca y aísla. Su ropaje es una moda, hecha de novedad e imitación. Su novedad es la exageración, llevando la moda a los extremos, volviéndola estética. Su rebeldía es un gesto vano, excentricidad que subraya la separación de la sociedad o la afirmación de la singularidad; en este caso, advierte ambigüedad por aislar y distinguir, al mismo tiempo que constituye un homenaje a la sociedad que pretende negar. Dualidad que para Paz se puede manifestar de otra manera: el pachuco es un payaso impasible y siniestro, que no intenta hacer reír y que procura aterrorizar; actitud a la que integra un deseo de autohumillación que constituye el fondo de su carácter. Parece encarnar libertad, desorden y prohibición; lo cual debe ser suprimido; sin embargo, es también alguien a quien sólo se puede tratar en secreto.

Paz evita extenderse en la descripción del origen del estado simultáneo de los estados deprimidos o frenéticos. Estos dice, tienen en común el ser interrupciones inesperadas, que rompen el equilibrio, hecho de la imposición de formas que oprimen o mutilan. El sentimiento real o supuesto de la inferioridad puede explicarlos de forma parcial en el mexicano; sin embargo, la soledad es más vasta y profunda que el sentimiento de inferioridad. Y no es reductible el uno a otro porque sentirse sólo es sentirse distinto y no inferior. Y el sentimiento de soledad no puede ser ilusorio, sino la expresión de una verdad, el ser distinto; en verdad, se está solo.

La soledad del mexicano es distinta a la del norteamericano, porque en el Valle de México dice, Paz el hombre se siente suspendido entre el cielo y la tierra oscilando entre poderes y fuerzas contrarias, ojos petrificados, bocas que devoran. La historia de México es una búsqueda por la filiación al origen. Soledad que tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso.

Las diferencias entre mexicanos y norteamericanos no sólo son económicas, Paz considera que hay algo más y plantea una cuestión: ¿qué genera las diferencias y en qué consisten? Insinúa una respuesta. Los norteamericanos critican su sociedad, pero respetan la estructura de los sistemas y nunca descienden hasta las raíces; quieren realizar sus ideales y no quieren cambiarlos por otros aun sí el futuro se presenta amenazador. Y su realismo es una especie de ingenuidad que incluye el disimulo y la hipocresía; esta última es vicio de carácter y una tendencia del pensamiento que excluye los aspectos de la realidad que parecen desagradables, irracionales y repugnantes.

Mientras que los mexicanos tienen por rasgo distintivo la contemplación y el trato con el horror. Y además el norteamericano es crédulo, sustituyen la verdad, optimistas, abiertos, quieren comprender, activos, etc; el mexicano es creyente, miente por fantasía, nihilista instintivo, desconfiados, quietista. Las raíces de estas diferencias dice Paz se sitúan en los puritanos que igual creían en el pecado y la muerte como fondos últimos de la naturaleza humana; sin embargo, los puritanos identifican la pureza con la salud. Ambas actitudes, son irreconciliables e insuficientes. Porque el sistema norteamericano sólo quiere ver la parte positiva de la realidad.

El hombre es fruto de la historia y de las fuerzas que la mueven; y la historia no se reduce al resultado de la voluntad humana. A Paz le parece que el hombre no está en la historia: es historia.

El estudio de los mitos revela acerca del origen y sentido de la existencia de la especie humana que toda cultura (creación y participación común de valores) parte de la convicción de que el hombre ha roto o violado el orden del Universo. Por tanto el caos es una posibilidad latente, que obsesiona a todas las conciencias. De ahí que hay que permanecer fieles al orden, y si este cae se debe crear otro. Exilio, expiación y penitencia preceden la reconciliación con el universo; y, ni norteamericanos ni mexicanos lo han logrado. Paz teme que ya se haya perdido el sentido mismo de toda actividad humana, es decir, asegurar la vigencia de un orden en que coincidan la conciencia y la inocencia, el hombre y la naturaleza. La soledad del mexicano es agua estancada y la del norteamericano es la del espejo; han dejado de ser fuentes. Hay otra forma de soledad que contemplo Paz y es el que se abre a la trascendencia, el cual presencio en la guerra española.

4.3.1.2 Máscaras o del disimulo

El mexicano es un ser a la defensiva, celoso de su intimidad, un desollado, con una muralla entre la realidad y su persona; se situá lejos de sí y del mundo.

El ideal de la "hombría" es no "rajarse", abrirse es cobardía, debilidad o traición. La mujer es inferior por abrirse en la entrega, inferioridad constitutiva de su sexo. La conducta hermética del mexicano ha llegado al punto de ser automático ante la dureza y hostilidad del ambiente, y ante la simpatía y la dulzura. Tiñe de recelo su relación con otros hombres, porque cada que se "abre", abdica; la confianza es enajenación o derrota al que no lo merece. Considera la vida como lucha en forma defensiva; se asume la guerra y la política con estoicismo y si no se puede ser con plenitud, al menos se es resignado, paciente y sufrido. Ama la Forma, por contener estas características señaladas y la doble influencia indígena y española que se conjugan en la predilección por la ceremonia, las fórmulas y el orden. Contra lo supuesto por la interpretación superficial de su historia, aspira al orden y principios claros en el que las nociones jurídicas son importantes; es un ser formal. El tradicionalismo señala Paz, puede ser quizás por el amor profesado a la Forma. El mexicano no se abre, y el formalismo le permite, no derramarse.

La historia de México es de algún modo una lucha entre las formas y fórmulas. En la política y el arte se aspira a los mundos cerrados, mientras que en las relaciones cotidianas se procura el pudor, el recato y la reserva ceremoniosa. El mexicano no teme ni se avergüenza de su cuerpo, lo afronta y lo vive con cierta plenitud. Para él, el cuerpo existe, porque da gravedad y límite al ser, se sufre y se goza: somos nuestro cuerpo. Sin embargo, le sobre saltan las miradas porque el cuerpo descubre la intimidad de ahí que el pudor tenga carácter defensivo. Por eso se estima el recato de las mujeres, y reserva en los hombres.

En el recato femenino interviene la vanidad masculina del señor, herencia de indios y españoles. El mexicano considera a la mujer como instrumento del deseo del hombre, la ley y la moral. Finalidad sobre el que nunca se le ha pedido consentimiento alguno. Porque en un mundo hecho a la imagen del hombre, la mujer es sólo un reflejo de la voluntad y querer masculinos. Para Paz la feminidad nunca es un fin en sí mismo, como lo es la hombría.

Se incita a la mujer a ocultar sus gracias y virtudes, el secreto la acompaña, y ofrecer cierta impasibilidad sonriente al mundo exterior: ante el escarceo erótico, "decente"; ante la adversidad, "sufrida". Todo conforme a un modelo genérico que subraya aspectos defensivos y pasivos yendo desde el pudor, y la "decencia" hasta el estoicismo, la resignación y la impasibilidad. Para los mexicanos la mujer es un ser oscuro, secreto y pasivo, carente de malos instintos con pretensión de no tenerlos. Los instintos no son suyos, son de la especie; encarna la voluntad de la vida, que es en esencia impersonal, de ahí que no tenga una vida personal. El mexicano no condena al mundo natural, ni el amor sexual. El instinto no se tiene por peligroso sino el hecho de asumirlo de manera personal. La mujer ni es ella misma, ni tiene deseos propios.

La mexicana no tiene voluntad, es una respuesta, materia facial y vibrante que la imaginación y la sensualidad masculina esculpen. Opone hieratismo, reposo hecho de espera y desdén. Es un ídolo, dueña de fuerzas magnéticas, no busca, atrae, y el centro de esta atracción es su sexo, oculto, pasivo. Es un símbolo que representa la estabilidad y continuidad de la raza. Significación cósmica que se alía a la social: hacer imperar la ley, el orden, la piedad y la dulzura; suaviza la aspereza de las relaciones de "hombre a hombre". El trato como señoras no es sino para sujetarlas e impedirles que se expresen, preferirían ser tratadas con menos "respeto" y con más libertad y autenticidad. Es decir, como seres humanos y no como símbolos o funciones. Sin embargo, esto es inconcebible, porque son la máscara que oculta la intimidad del mexicano.

Pero la mujer no deja de estar expuesta a peligros, contra los que ni la moral personal ni la protección masculina no pueden. Por su naturaleza de ser "rajado", abierto, flaqueza original que crea el mito de la "sufrida mujer mexicana". El ídolo se transforma en víctima, endurecida e insensible al sufrimiento, encallecida a fuerza de sufrir; y por causa del sufrimiento se vuelve como los hombres: invulnerables, impasibles y estoicas. Es el sufrimiento, lo que le permite resistir sin protesta, trascender su condición y adquirir los mismos atributos de los hombres.

La imagen de "mala mujer" se acompaña de la idea de actividad, extrema movilidad que la vuelve invulnerable; a esta actividad se alía la impudicia petrificando su alma, y por caminos distintos, trasciende su fisiología y se cierra al mundo.

En cuanto al homosexualismo masculino hay indulgencia por el activo; sin embargo, el pasivo, se tiene por degradado y abyecto. Concepción ambigua que se transparenta en el juego de los albures. Juego ingenioso de palabras teñidos de alusiones sexuales agresivas, con la finalidad de vencer, violar al otro.

El simulador pretende ser lo que no es; la mentira refleja, carencias y apetitos, el no ser y el deseo de ser. Narcicismo y masoquismo no son tendencias exclusivas del mexicano, dice Paz. Sin embargo, es notable su frecuencia en las conductas cotidianas aludiendo al amor como falsedad y mentira. El simulador, jamás se entrega y se olvida de sí, hacerlo significaría fundirse con su imagen. Condenado a representar por la complicidad generada entre su personaje y él que no puede ser roto, excepto por la muerte o el sacrificio. La mentira se convierte, una vez instalado en su ser, en el fondo último de su personalidad.

Simular es aparentar, para eludir la propia condición. El mexicano excede en el disimulo de sus pasiones y de sí mismo, teme la mirada ajena, deslizándose, insinuando, rezongando, sonriendo.

Paz considera que quizás el disimulo nació durante la Colonia, que aunque desaparecida dejó la desconfianza y el recelo, disimulando la cólera y la ternura.

Disimulando con ahínco hasta la inexistencia. Disimulo que en su forma radical llega hasta el mimetismo, como en el caso del indio que se funde con el paisaje. El mimetismo no es siempre un recurso instintivo vital para escapar del peligro y la muerte. El mexicano dice paz, le tiene horror a las apariencias, por eso disimula su propia existencia hasta confundirse con los objetos que lo rodean; prefiere incluso la apariencia de la muerte o del no ser antes que abrir su intimidad y cambiar. Disimulación mimética, que es una de las tantas manifestaciones del hermetismo mexicano.

La disimulación se extiende de la persona a los otros, hasta el punto de ningunearlos, operación de hacer Ninguno a Alguien.

4.3.1.3 La muerte o del festejo a la vida

El solitario mexicano ama tanto fiestas como reuniones públicas, es un pueblo ritual que conserva el arte de la Fiesta. El calendario mexicano está poblado de fiestas. Esto permite según Paz que el tiempo deje de ser sucesión y volver a su natura: presente en el que pasado

y futuro se reconcilian. Las fiestas no se reducen a lo que ofrece Iglesia y república a todo el país, sino que ciudades y pueblos festejan sus propias fiestas; asimismo barrios y gremios. Las fiestas son un lujo o el único lujo de los pobres mexicanos, sustituyendo al teatro y las vacaciones de los sajones, y a la recepción de la burguesía y el café de los mediterráneos. Son ceremonias en que el mexicano se abre al exterior, ocasión de revelarse y dialogar con la divinidad, la patria, los amigos o los parientes. Lo importante es salir, abrirse paso, embriagarse de ruido, de gente, de color. Las Fiestas son lo contrario al silencio y apatía, de la reserva y la hosquedad.

Los sociólogos franceses consideran a la Fiesta como una de las formas económicas más antiguas, con el don y la ofrenda. Sin embargo, a Paz esta interpretación le parece incompleta, porque la Fiesta está inscrita en la órbita de lo sagrado, de ahí que sea ante todo el advenimiento de lo insólito. Es un día de excepción por las reglas especiales, privativas que la aíslan; posee una moral y economía que contradice los otros días. El mundo se encanta y el tiempo es otro tiempo, el espacio cambia de aspecto, y los personajes que intervienen abandonan su rango humano o social, transformándose en vivas; todo pasa como sueño, las acciones poseen mayor ligereza. Fiestas que aligeran de carga de tiempo y razón. Incluso en algunas desaparece la noción de orden, vuelve el caos y reina la licencia, desapareciendo las jerarquías.

La fiesta es una revuelta, súbita inmersión en lo informe, en la vida pura. Es una liberación de las normas impuestas, y no sólo un desperdicio ritual de los bienes. Es además una revuelta, en el que todo se comunica y cohabita en una operación cósmica; con la muerte ritual se suscita el renacer de lo remoto e indiferenciado, un comienzo. En la Fiesta el grupo se purifica y fortalece. Niega la sociedad, porque es una verdadera recreación. La fiesta le permite al mexicano abrirse, participar, comulgar con sus semejantes y con los valores que dan sentido a su existencia religiosa o política. A Paz le parece que por la condición del mexicano, las fiestas le permiten no estallar. Sin embargo, el mexicano no intenta regresar, como en otras sociedades en las Fiestas, sino que trata de salir de sí mismo, sobrepasarse. Pesé a todo la fiesta mexicana es también noche de duelo.

Lo que en la vida diaria se oculta, en la Fiesta se dispara, se desgarrá, que como las confidencias, en la tentativa de reordenar, son rupturas con lo antiguo o con lo establecido. La Fiesta es un recurso ante la imposibilidad de enfrentarse el mexicano a su propio ser.

Frente a la muerte la vida se inmoviliza, esculpida en forma inmutable antes de hundirse en la nada. Muerte que ilumina la vida, y si la muerte del mexicano carece de sentido, su vida tampoco la tuvo. La muerte es intransferible, como la vida, dice Paz. Hay que morir como se vivió, para que la vida tenga carácter de auténtica vida vivida. La oposición entre vida y muerte no era tan marcada como para el mexicano actual, porque vida, muerte y resurrección eran estadios de un proceso cósmico. La mejor manifestación de esto era el sacrificio, en el que queda claro que la vida solo servía para desembocar en la muerte. Sus vidas eran regidas por el destino y la religión, como la moral y libertad presiden la del mexicano actual.

Con la llegada del catolicismo el sacrificio y salvación pasan de ser colectivos a personales. La libertad deja de ser privilegio de los dioses y se humaniza encarnando en los hombres. Aunque ambas actitudes, tienen en la muerte la misma perspectiva, que es una nueva vida. En la muerte se justifica y trasciende al realizarse en la muerte, a la vez que la muerte se hace trascendencia, en un más allá que es otra vida. Mientras que la muerte moderna es simple, no es sino un proceso natural, sólo un hecho. El mundo moderno funciona como si no existiera la muerte. Para el mexicano moderno la muerte también carece de significación. Sin embargo, según Paz el mexicano frecuenta, burla, acaricia, duerme, festeja, juguetea y ama la muerte. No se niega que le tema a la muerte, pero tampoco se esconde de ella, contemplándola con impaciencia, desdén o ironía.

Indiferencia ante la muerte nutrida con la indiferencia ante la vida. El mexicano postula la intrascendencia del morir y del vivir. Morir es natural y hasta deseable. La muerte mexicana, dice Paz, es el espejo de la vida de los mexicanos: se cierra e ignora ambas. Sin embargo, la muerte venga al mexicano de la vida desnudando sus vanidades y pretensiones. La muerte mexicana es estéril, dice Paz, por no engendrar como la de los aztecas y cristianos. Sin embargo, el culto a la vida, si de verdad es profundo y total, es también culto a la muerte. Por ser inseparables, y ya que negar la vida como civilización termina conduciendo a la negación de la vida. Por tanto es inútil excluir la muerte de nuestras representaciones, de las palabras, ideas, porque acabará suprimiendo a los que la niegan, empezando por los que la ignoran o fingen ignorarla.

El mexicano mata, los estadistas modernos suprimen. Han desaparecido los límites entre víctima y victimario, que era lo que humanizaba el crimen. Para el mexicano el

crimen es aún una relación, poseyendo el mismo estatus liberador que posee la Fiesta o la confesión. Crimen que permite acceder a una efímera trascendencia.

Lo Abierto es el mundo en el cual los contrarios se reconcilian, se funden. La muerte vuelve en esta concepción a su sentido original, contrarios que se complementan. En el mundo prenatal, señala Paz, muerte y vida se confunden; en el nuestro se oponen, y se vuelven a reunir en el más allá, como la reconquista de la inocencia. Abrirse a la vida, es abrirse a la muerte. Frente a la muerte solo caben dos actitudes: hacia adelante como creación o de regreso fascinación o nostalgia hacia la nada o el limbo. A la primera concepción se aproxima César Vallejo, mientras que a la segunda José Gorostiza y Xavier Villaurrutia.

4.3.1.4 Malinche o de la chingada

El hermetismo del mexicano ha creado la leyenda de su ser insondable. Hay un misterio mexicano, cuyo contenido concreto depende de cada espectador, pero coinciden en una imagen ambigua y contradictoria por los silencios imprevisibles e inesperados. Para los europeos, México está al margen de la Historia Universal, y por alejado del centro extraño, encarnando lo oculto, lo escondido, que se entrega con dificultad.

La mujer también es enigmática, el enigma, imagen de la fecundidad y la muerte. La mujer es el conocimiento mismo para Rubén Darío, la suma definitiva de la ignorancia: misterio supremo.

Todas las facultades y defectos del mexicano se oponen a la concepción del trabajo como esfuerzo impersonal, repetido en iguales y vacías porciones de tiempo: lentitud y cuidado en la tarea, el amor por la obra y por cada uno de los detalles que la componen, el buen gusto, innato ya, a fuerza de ser herencia milenaria. Sobre salimos en el arte difícil, exquisito e inútil de vestir pulgas. Sólo un cambio histórico volvería obrero al mexicano, y deje de ser un problema, un enigma, para volverse abstracción. El mexicano es enigmático hasta ante sí mismo. La actitud del mexicano es de gente que finge frente al señor. Las relaciones de los esclavos están envenenadas por el miedo y el recelo: miedo al señor y recelo ante sus iguales. Para Paz el carácter de los mexicanos es un producto de las circunstancias sociales imperantes en nuestro país; la historia de México, que es la historia

de esas circunstancias, contiene la respuesta a todas las preguntas. Sin embargo, advierte que es una interpretación muy simple, y en ello reside su defecto. Porque los hechos históricos dice Paz no son meros hechos, están teñidos de humanidad, esto se debe a la distinción del hecho histórico de otros hechos que radica en su carácter histórico: es una unidad irreductible a otras, irreductible e insuperable. No es la suma de los factores históricos, sino una realidad indisoluble. Por eso, señala Paz, las circunstancias históricas explican nuestro carácter en la medida que nuestro carácter también las explica a ellas: son lo mismo. Las explicaciones por si sola son insuficientes.

La diferencia entre los siervos o criados o razas víctimas de un poder extraño cualquiera es que entablan combate con una realidad concreta y los mexicanos con entidades imaginarias, vestigios del pasado o fantasmas engendrados. En esta lucha el mexicano cuenta con la alianza del miedo a ser. El mexicano actual se reduce a no querer o no atreverse a ser él mismo. Para Paz, en realidad, no hay causas y efectos, sino un complejo de reacciones y tendencias que se penetran mutuamente. Hay actitudes y libertades que deben ser estudiadas en la carne viva del presente y no en los textos históricos. La historia puede esclarecer el origen de los fantasmas, pero no los disipa. Sólo el mexicano puede enfrentarse a ellos, de ahí que sólo el mexicano puede contestar a las preguntas que le hace la realidad y su propio ser.

Hay palabras que dicen todo y dicen nada, son poesía al alcance de todos. Palabra que es santo y seña del mexicano, con el que se reconoce entre extraños y a la cual se acude cuando aflora a sus labios la condición de ser. Esta palabra es la "Chingada", representación de la Madre, como figura mítica. Palabra que tiene diversas significaciones en todos los pueblos hispanoamericanos. En México tiene múltiples significados. Voz mágica. Posee diversos matices y entonaciones, significados y sentimientos. Esta voz también está teñida de sexualidad, pero sin ser sinónimo del acto sexual. Chingar dice Paz, es hacer violencia sobre otro. Lo define como un verbo masculino, activo, cruel: pica, hiere, desgarrar, mancha. Y provoca una amarga resentida satisfacción en el que lo ejecuta. En sus múltiples significaciones, la palabra chingar define gran parte de la vida del mexicano y califica sus relaciones con el resto de amigos y compatriotas. La vida para el mexicano no es sino una posibilidad de chingar o ser chingado. En un mundo de chingones, lo único que vale es la

hombría el valor personal, capaz de imponerse. La palabra Chingada de tanto usarse se gasta, se agota en contenido y desaparece, se vuelve hueca, deja de decir algo. Es la Nada.

4.4 La interpretación teórica para el destino cultural de México de Luis Villoro

Vasconcelos pensaba que las razas iban a terminar fundiéndose en uno sólo, de hecho a más de cien años de plantear su hipostasis lo cierto es que la humanidad no cesa de mezclarse. Era consciente de la diversidad que había tanto en razas como culturas, pero la realidad que interpretaba era que se estaban asimilando en uno sólo o que ese era su destino. Ramos por otra parte también advierte esta diversidad en el suelo nacional, sin embargo, no lo atiende, se ocupa únicamente de lo que llama raza mexicana y cultura mexicana. Del mismo modo Paz advierte la diversidad sobre la singularidad, pero enfatiza que únicamente se ocupa de aquellos que tengan consciencia de un ser específico y por tanto una cultura. Tanto Vasconcelos, Ramos y Paz no atienden a la problemática que siempre había existido en relación a las otras culturas que comparten el suelo nacional.

Es Villoro uno de los primeros en ocuparse del problema de la multiculturalidad en el país con la profundidad que le caracteriza, haciendo una interpretación teórica desde diversas perspectivas. Teórica porque aunque existen tendencias prácticas lo cierto es que no se han visto reflejadas en la realidad según Villoro como consta en la constitución que debiera ser. Plantea hacer una teoría de la multiculturalidad y traza sus principales características y condiciones. No conforme también lo trata desde el derecho internacional mostrando la distinción y relación entre nación, pueblo, etnias, estado etc.

Y dado el carácter teórico de su planteamiento señala cual debe ser el rumbo que deben seguir los estados para pasar del estado homogéneo al estado plural. Villoro ve en la historia nacional un intento por construir un estado-nación moderno con el ideal federalista de una patria unida. Para Villoro el estado sigue siendo importante frente a los problemas planetarios aunque sea demasiado pequeño para enfrentarlos y demasiado grande para atender los problemas locales. Centra su reflexión en trazar la figura del nuevo estado que debe remplazar al estado homogéneo planteando sus características principales y los problemas que debe enfrentar para lograrlo.

4.4.1 De la singularidad cultural a la Multiculturalidad

Villoro tiene presente a las otras culturas que cohabitan en el territorio nacional pese a hacer un planteamiento que tiende a la universalidad, lo cierto es que no se desentiende del aspecto local. Porque lo cierto es que el problema de la multiculturalidad es un problema por el que atraviesan otras naciones sin importar su status económico o su forma de organización política. Asimismo es perceptible que Villoro no sólo está pensando en el contexto presente, sino en el futuro y plantea como ha de ser esta sociedad que ha de venir. De ahí que la noción de multiculturalidad que presenta Villoro tenga una fuerte carga teórica y un riguroso análisis conceptual apoyado incluso en el derecho.

Este apartado consta de los siguientes subapartados: *Condiciones de la interculturalidad; Multiculturalismo y derecho; Del estado homogéneo al Estado plural*. En cada uno de estos subapartados se hace el esfuerzo de exponer las ideas más importantes esbozadas por Villoro.

4.4.1.1 Condiciones de la interculturalidad

Para Villoro la pluralidad de culturas, simultáneas y sucesivas en la historia es el hecho sobre el que debe partir cualquier reflexión sobre interculturalidad. Toda cultura expresa funciones generales como dar sentido, integrar a una comunidad y determinar los medios adecuados para lograr sus fines. La identificación de una cultura consistiría en conocer en qué medida cumple esas funciones generales mencionadas; de manera particular cómo se concreta en su singularidad frente a cualquier otra.

Una teoría de la interculturalidad: primero, debe identificar cada cultura en su singularidad y en sus semejanzas y diferencias con otras culturas; y segundo, debe comprenderla. Esta comprensión de una cultura debe ser neutra en cuanto a su aceptación o rechazo. La comprensión e identificación implica su consideración en dos dimensiones: la dimensión del poder y la dimensión del valor. Una sociedad humana se desarrolla tanto en las relaciones de poder como en la realización de valores opuesta *incluso contra* el poder.

El primer paso en el conocimiento de una cultura es comprenderla según los criterios ya mencionados. Sin embargo, esta comprensión involucra un segundo paso que

es: la valoración. Este es un juicio posterior a la comprensión, pues implica suponer. Para valorar hay que comparar, Villoro se pregunta ¿son equivalentes todas las culturas? Responde que en un pluralismo de culturas, nunca puede servir de patrón para evaluar, y considerar que hay una cultura universal, las demás serían variantes de una sola. Por tanto, las relaciones entre culturas pueden oscilar entre dos extremos: relativismo y universalismo. La primera sostiene que cualquier cultura es igualmente válida, de manera que no podemos señalar los caracteres de una cultura universal. El relativismo levanta una barrera contra las pretensiones de la cultura occidental de ser universal. La cultura universal no podría identificarse con una cultura, pero tampoco puede excluir todo principio transcultural.

Villoro piensa que si no hay una sola cultura que sirviera de patrón para juzgar a los demás y no hay una que pretendiera ser la cultura universal, frente al pretendido universalismo de la cultura occidental puede abrirse una alternativa: la comprensión de las culturas singulares, estableciendo analogías y similitudes parciales entre ellas. La comprensión inter cultural no distinguiría las distintas culturas según categorías lógicas de géneros y especies, sino según semejanzas y desemejanzas parciales.

Siguiendo una vía negativa, Villoro pone como ejemplo de su planteamiento a la cultura occidental moderna y destaca tres rasgos que la caracterizan: Primero, el individualismo; segundo, la primacía de la razón instrumental; y tercero, la sociedad y la política. En oposición a la modernidad, señala los rasgos distintivos de otras culturas como las indoamericanas que se caracterizan por el predominio que conceden a los valores comunitarios sobre los individuales y por su respeto a los valores que expresan unión con la naturaleza y sus ritmos vitales. Otra comparación la realiza con la matriz cultural de las culturas orientales, que se manifiesta en las regiones superiores del hinduismo y el budismo, cuyo núcleo central sería el desvanecimiento del yo, la unión con el todo, la liberación interior, sin prejuicio de ser ciegos, en cambio, a la desigualdad social, a la injusticia y a la miseria.

Al no conducir las comparaciones a conceptos claros y distintos generales, Villoro propone una vía alternativa. Esta vía consiste en definir conceptos que no puedan atribuirse a toda cultura y que por oposición indicaran lo que en ningún caso debería ser una cultura. Serían principios interculturales que nos permitirían normas generales sobre las condiciones que deberá tener una cultura para cumplir sus funciones en cualquier sociedad. Para Villoro

estos principios son universales, por enunciar condiciones para que cualquier cultura cumpla cabalmente sus funciones. Pero son universales por ser formales. Porque sólo dicen lo que no debe ser una cultura.

Los criterios para valorar las culturas que propone Villoro y que a la vez permiten a una cultura cumplir mejor sus funciones son: autonomía, autenticidad y el otorgar sentido a sus actos. Estos son criterios de juicio que no establecen valores, sólo enuncian criterios según los cuales juzgar en qué medida se realizan valores. Por tanto autonomía, autenticidad, finalidad y eficacia serían criterios generales, formales para valorar las culturas.

Sin embargo, para evaluar las culturas hay que preguntarse desde qué punto de vista se efectúa, cuáles son los aspectos que consideramos más importantes, más valiosos en una cultura. Según Villoro los requisitos interculturales responden a esos criterios. Porque ellos constituirían la base de una ética intercultural posible.

Villoro plantea los siguientes dos criterios formales para evaluar las culturas:

Uno. Criterio de autonomía. Es la libertad de una cultura de ejercerse sin sujeción alguna; comprende además el reconocimiento del otro y de la propia diferencia. La formulación negativa del criterio autonomía puede plantearse como no interferencia o no dominación. Entre culturas tiene grados y matices porque en una acepción leve, implica tolerancia, y en su sentido fuerte, implica resistencia y defensa frente al otro; y en última instancia, oposición del contrapoder propio, frente al ajeno. Para Villoro la afirmación de la propia cultura puede considerarse como un primer principio de interculturalidad; el segundo, sería la autenticidad.

Dos. Criterio de autenticidad. Una cultura debe ser la expresión real de las disposiciones de los miembros de una comunidad. Criterio indispensable para que una cultura realice mejor sus funciones en la medida que responda a las necesidades de la comunidad. Villoro establece dos condiciones a satisfacer para considerar a una cultura de "auténtica" cuando: 1) sus manifestaciones externas son consistentes con los deseos, actitudes y propósitos de sus miembros y 2) adecuación a las necesidades de la comunidad que las produce.

3. Criterio de finalidad. Es la capacidad de una cultura de señalar fines y establecer valores preferenciales. Una cultura cumplirá su función en la medida en que esos fines y

valores aseguren la realización de formas de vida superiores. Para Villoro este criterio puede llamarse, criterio de racionalidad valorativa o de finalidad.

En síntesis el interculturalismo parte del hecho de la multiplicidad y diversidad de culturas. Cada cultura es única y eficaz; su dimensión de valor coexiste con la del valor; y, la condición para identificarla es mediante la comprensión y es posible equipararla con otras culturas semejantes. Villoro afirma que una teoría de los criterios según los cuales puede valorarse la pluralidad de culturas sería el tema de la interculturalidad.

4.4.1.2 Multiculturalismo y derecho

El fin de siglo dice Villoro se ha caracterizado por el conflicto entre nacionalidades y etnias con los Estados nacionales. Y lanza la cuestión a considerar: ¿cómo normar la relación entre el poder unificado del Estado y los poderes diferenciados de las entidades nacionales o étnicas que lo componen?

Pensando en términos del derecho internacional Villoro elabora de manera sintética una definición de "pueblo" que resume las nociones comunes entre la antropología y las del derecho internacional. Llama pueblo a cualquier forma de comunidad humana que cumple los siguientes requisitos: 1) unidad de cultura que comprenda instituciones sociales que garanticen su permanencia y continuidad; 2) asumir un pasado histórico y proyectar un futuro común; 3) reconocerse en una identidad colectiva y decidir aceptarla; 4) referirse a un territorio propio. Cualquier entidad social que tuviera esas condiciones tendría derecho a la autodeterminación. Sin embargo, la autodeterminación de los pueblos entra en conflicto con la posición de los Estados nacionales; los organismos internacionales son representados por signatarios de los estados y estos tienen cuidado de no conceder derechos de autogobierno a nacionalidades y etnias interiores en el Estado, por miedo a favorecer su desintegración.

El sujeto de derecho de autodeterminación tiene dos interpretaciones divergentes: el Estado nacional soberano o el pueblo con las características señaladas, coincidan o no con un Estado. La segunda interpretación corresponde a las reivindicaciones de pueblos y etnias frente a los Estados constituidos. Esta última es la que ocupa al tema en cuestión por conducir al Estado multicultural.

Sobre a la relación entre pueblo y estado Villoro señala que el concepto de pueblo como sujeto del derecho de autodeterminación comprendería las siguientes entidades: Nación, etnias, estado-nación. Todas estas entidades que cumplan con la definición que se dio con anterioridad les corresponde el derecho de la autodeterminación, derecho que no se adjudica a los Estados por serlo, sino por las naciones, ya sea que coincidan con un Estado o no. Respecto a las etnias, sólo si encajan dentro de la definición podrían autodeterminarse porque muchas no constituyen comunidades estables y con condiciones para decidir por sí mismas. Como minorías tienen derechos, pero no pueden autodeterminarse. Sin embargo, existen etnias que al cumplir con los criterios de la definición de pueblo, no pueden ser consideradas minorías y tienen que ser tratados como pueblos. De acuerdo al derecho internacional vigente, tanto las nacionalidades como las etnias, son sujetos del derecho de autodeterminación.

Respecto a Estado y Pueblo estos se definen de forma diferente: el primero por una relación de poder y el segundo por una relación de cultura, pertenecer a un pueblo es estar integrado en un ámbito comunitario. Sin embargo, en Occidente, por un periodo de historia se concibió al Estado como si tuviera que coincidir con una nación y viceversa. Esto implicaba la coincidencia con un pueblo homogéneo, pero es algo que en realidad nunca ha ocurrido. El Estado-nación unificado fue un proyecto nunca plenamente realizado. Y la confusión teórica entre pueblo y Estado es lo que inaugura la concepción del Estado-nación homogénea, propio de la modernidad. El concepto de "autodeterminación" referido a los pueblos y no a los Estados regresa a la necesidad de distinguir entre el pacto *conjunctionis* ("el pueblo") y *subjectionis* (sometimiento a un poder común). Lo cual permite diferenciar dos géneros de derechos colectivos: el de los Estados soberanos y el de los pueblos, estén o no sometidos a un Estado.

Entre los derechos humanos individuales y derechos colectivos parece haber una oposición entre derechos humanos tradicionales, que competen a los individuos, y un derecho atribuido a la colectividad. La cuestión es si estos derechos fundamentales del hombre son un derecho colectivo. Hay dos respuestas incompatibles: la primera sostiene que la existencia de un sólo agente moral sujeto de derechos humanos, niega el derecho colectivo; por otra parte, la existencia de derechos colectivos, implica la existencia de un

sujeto específico para estos derechos, distinto de los individuos. Para Villoro, ambos opuestos son inadmisibles.

Para encontrar una solución Villoro vuelve a los fundamentos de los derechos humanos. Plantea que estos son la formulación jurídica del reconocimiento de los valores objetivos, propios de todo ser humano. Valores que el orden jurídico no estatuye, sino que reconoce. Los valores básicos cuya ausencia o vulnerabilidad da lugar a la exigencia de un derecho humano fundamental son la sobrevivencia y la libertad. Sin embargo, el individuo no es un ente abstracto; está situado en una sociedad, ocupa un lugar en ella; por su pertenencia a un todo social, forja una identidad. Pero la realización de la libertad individual tiene pues una condición: el respeto a la pertenencia del individuo a una comunidad de cultura, es decir, a un pueblo. Villoro considera que el derecho de los pueblos a su autodeterminación sin imposiciones ajenas es pues una condición del ejercicio de los derechos humanos individuales. La exigencia del reconocimiento jurídico de la realización de la libertad personal presupone el reconocimiento de las condiciones que la hacen posible. El derecho de los pueblos es pues un derecho fundamental, no por añadirse al derecho individual sino justo por lo contrario: por garantizar su realización.

Villoro enfatiza que la exigencia de la promulgación de un derecho humano surge cuando hay conciencia generalizada de un daño. Y la exigencia de añadir a los derechos humanos individuales un derecho de los pueblos aparece al comprobar la exclusión de ciertas comunidades con una cultura propia, de la protección de los derechos humanos. Esta exclusión puede darse en pocas palabras en la negación de ser diferentes.

En cuanto al derecho de los pueblos y derechos de los Estados, Villoro sostiene que la "autodeterminación" implica el derecho a decidir la propia forma de gobierno, y no implica de alguna forma soberanía. En el caso de los pueblos indígenas no pretenden serpearse del Estado nacional, ni si quiera aspiran a constituir un Estado confederado, reivindican, en cambio, estatutos de autonomía sometidos al orden jurídico del Estado. Para esto es necesario el reconocimiento de un Estado plural, configurado por una diversidad de pueblos. El artículo cuarto 4° de la constitución lo declara, pero no se ha hecho efectivo.

Sin embargo, esto genera el problema de distinguir entre los derechos comunes a todos los ciudadanos del Estado plural y los que corresponderían a los miembros de un pueblo autónomo dentro del Estado.

Acudiendo a la metáfora del contrato, Villoro señala que los contratantes deben reconocer los llamados "derechos humanos fundamentales", para que dicho contrato sea legítimo. Mientras que los derechos del ciudadano, se fundamenta en la voluntad jurídica del Estado, que por tanto son posteriores a su constitución. Y por tanto si los derechos de los pueblos a la autodeterminación es un derecho humano fundamental, es condición previa a la constitución de un Estado Multicultural; no deriva de la constitución de ese Estado, lo precede. La legitimidad del Estado multicultural implica el previo acuerdo libre entre los pueblos que lo componen. Y en cuanto a los Estados-nación no se originan de un acuerdo sino de la imposición de un pueblo hegemónico sobre otros. En consecuencia su transformación en un Estado plural implicaría el reconocimiento de que su legitimidad no se funda en esa imposición, sino en la libre decisión de todos los pueblos que viven en su territorio. La Constitución del Estado, debe reconocer el derecho a la autodeterminación a los pueblos que lo conforman, por ser fuente de su legitimidad.

Para finalizar Villoro se ocupa de los derechos de los miembros de un pueblo y derechos de los ciudadanos. Para evitar confusiones entre los derechos del miembro de un pueblo y los derechos de los ciudadanos, él plantea que: primero esos derechos pertenecen a aquellos que cubran la definición de pueblo ya planteado; y segundo, no son derechos de exclusividad cultural, sino sociales y políticos. Por tanto se aplican sólo a aquellos que deciden pertenecer a una comunidad particular. De esta forma una persona perteneciente a un pueblo puede ser entonces titular a la vez de los derechos de ese pueblo y de los que corresponden a cualquier ciudadano del Estado multicultural.

Villoro plantea un criterio de dos facetas para establecer cuándo un ciudadano determinado es, al mismo tiempo titular de derechos de un pueblo y cuando no. Las facetas del criterio son: el establecimiento de las características para que una persona o un grupo pueda reivindicar el reconocimiento de un pueblo con derechos propios y al mismo tiempo, las que permitieran a esa persona o grupo alegar su pertenencia a un pueblo cuyos derechos hayan sido reconocidos.

Primero empieza por los criterios que no deben utilizarse para dicho propósito:

No procede un criterio biológico. Porque lo que caracteriza a un "pueblo" sino la cultura, la continuidad histórica y la voluntad concertada las que cumplen esa función, y en ellas pueden participar individuos con rasgos biológicos diferentes. Por otra parte la

biología no funda derechos, sino el reconocimiento de un valor moral, que forman parte de la dignidad e igualdad de la persona: su pertenencia a una cultura.

Tampoco son un criterio válido los usos y costumbres establecidos. Porque pertenecer a un pueblo no implica estar enajenado a sus convenciones, sino contribuir a su libre creatividad y a su desarrollo. Determinar la pertenencia de un individuo a un pueblo por los usos y costumbres que sigue sería reducir ese pueblo a la inmovilidad y a sus miembros, a la reiteración acrítica de formas fijas de vida.

Si ninguno de los dos criterios anteriores garantiza la pertenencia a un pueblo, cuál debe ser el adecuado, pregunta Villoro. Menciona que la pertenencia a un pueblo tiene dos dimensiones: una objetiva, social, y otra subjetiva, personal. Lo que en consecuencia hace que los requisitos para reclamar ser miembro de un pueblo son doble:

Primero la pertenencia real al pueblo, y segundo la pertenencia debe ser una decisión voluntaria. Al establecer esos requisitos para ser considerado miembro de un pueblo con derecho a la autodeterminación y al rechazar cualquier otro basado en el componente racial o en la adhesión a costumbres establecidas, se disiparía cualquier temor de que el reconocimiento del derecho de los pueblos pudiera conducir a segregaciones indeseadas de sus miembros respecto de la totalidad de los ciudadanos del Estado.

4.4.1.3 Del estado homogéneo al Estado plural

En México se hace referencia al término nación desde la época colonial. Pero el Estado-nación como tal nacería tras las revoluciones de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Se concibe como una asociación de individuos que se unen de manera libre por contrato, en el que la sociedad es vista como una suma de individuos que acuerdan hacer suya una voluntad general. La característica del Estado-nación moderno es la imposición de un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que la componen. Su ideología es el nacionalismo el cual se caracteriza por dos ideas centrales: 1. A todo Estado corresponde una nación, y a toda nación un Estado. 2. No hay otro poder por encima del Estado nacional. Los rasgos del nacionalismo son: unidad, uniformidad, homogeneidad en lo interior y exclusión en lo externo.

La historia nacional señala Villoro puede verse desde la independencia como el intento por construir el Estado-nación moderno. El proyecto se concretiza al restaurarse la República. Y su ideal es el de una patria unida de ciudadanos iguales. El federalismo que se instala no corresponde con la diversidad real, las fronteras son marcadas sin considerar a los pueblos que integran la nación. El federalismo señala Villoro es una expresión más del ideal de una patria unida, constituida no por culturas diversas, no por pueblos diferentes, sino por individuos uniformes, iguales entre sí. Por eso, la República federal termina con los cuerpos constituidos; por la misma razón, asesta un golpe mortal a las comunidades. A finales del siglo XX, resulta demasiado pequeño el Estado nación para hacer frente a los problemas planetarios y demasiado grande para solucionar las reivindicaciones de los grupos internos. Sin embargo, Villoro enfatiza que el Estado nacional cumple aún una función indispensable: en el exterior, la defensa de los intereses de las naciones que lo componen, y en el interior, el mantenimiento de la paz y el orden. Y plantea que a su juicio, la solución no es desaparecer el Estado-nación, sino su reforma.

Pesé a no poder trazar a detalle la figura del Nuevo Estado, que remplace al Homogéneo, Villoro se arriesga a proponer algunas de las ideas que orientarían su construcción para una reflexión colectiva, y las resume en cuatro rubros:

Primero. Una soberanía parcialmente compartida. En la defensa ante la imposición del nuevo poder mundial, la soberanía ilimitada y excluyente ya no es suficiente, hace falta la unión entre naciones, en organizaciones capaces de emprender acciones comunes. La pérdida de poder de un Estado nación, dice Villoro no es deseable, pero tampoco debe obstaculizar la integración en comunidades económicas más eficientes, dado el mercado mundial; el problema es encontrar el equilibrio entre ambas necesidades, de modo que no se pierda la capacidad de autodeterminación, pero sí establecer límites precisos en que puedan compartirse decisiones para obtener los beneficios recíprocos. Y la globalización ha hecho sensible ante grandes problemas planetarios, que los Estados nacionales no están en posibilidad de resolver.

Segundo. El estado múltiple. Para Villoro el estado debe pasar de ser una unidad homogénea a la asociación plural, en que las diferentes comunidades reales participarían en el poder. No se trata de romper la unidad del Estado, autonomía no es igual que soberanía. De modo que la ley suprema del Estado debe pasar de ser una norma impuesta por una

parte, a ser un acuerdo libre entre pueblos. En consecuencia formar la patria sería desarrollar en un acuerdo superior la riqueza de una multiplicidad de expresiones y de formas de vida.

Tercero. Democracia participativa. Para Villoro la lucha por la autonomía es una forma de lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales. Que tiene como finalidad el tránsito del Estado homogéneo a una nueva forma de Estado múltiple, respetuoso de su diversidad interna. La democracia participativa no es una sociedad nueva que brotará de las ruinas de la actual; es una idea regulativa, destinada a servir de guía para la acción gradual de una nueva distribución del poder. En todo el periodo de transición el Estado-nación, destinado en último término a disolverse, tendrá que mantenerse en ese periodo, y deberá aplicar su poder en las fuerzas sociales que tienen por fin acceder a una democracia participativa.

Cuarto. El estado equitativo. La tolerancia no es suficiente dice Villoro, hace falta la cooperación, la aceptación de las diferencias puede variar desde un simple condescendencia hasta un reconocimiento activo del valor de la posición ajena. De ahí que sea necesario pasar de una nación basada en la tolerancia a una basada en la cooperación, en la obtención de un bien común. El estado tendría que disminuir y eliminar la marginación o discriminación que impida alcanzar la igualdad de oportunidades. Igualdad de oportunidades y consenso entre todas las comunidades e individuos que componen la nación. Ésta es la equidad, otro nombre de la justicia. Villoro concluye que sólo el diálogo racional podrá avanzar en el proyecto de una nueva forma de Estado, porque a nosotros, a todos los mexicanos, nos compete la figura de una nueva nación.

CONCLUSIONES

1. Estudios culturales, Historia de la cultura e historia de la filosofía en México

El *corpus* teórico de los Estudios culturales se fundamenta principalmente en el aporte de distintas corrientes filosóficas y otras disciplinas. Sin embargo, pesé que la filosofía conforma el núcleo central de la teoría de los Estudios culturales, su estudio se limita a la apropiación de los conceptos relevantes del campo. Hasta cierto punto se le ha privado de ser objeto de estudio como sucede con cualquier otro fenómeno de la cultura: ideología, nacionalidad, etnia, género y clase social. Pocas veces se advierte que la filosofía es una de las principales fuentes de significados con mayor poder de la sociedad sobre todo cuando se vuelve dogma, doctrina o ideología.

En las sociedades occidentales principalmente la filosofía es uno de los fenómenos culturales más influyentes, y sin embargo, poco estudiado como tal, dado el carácter de encierro en la academia. De la filosofía ha importado más que pueda sustentar o fundamentar los estudios que se realizan sobre otros fenómenos sociales y culturales entendidos como cotidianos o inmediatos. La filosofía y la cultura también deben ser estudiadas como fenómenos de la cultura o dentro de las culturas. De forma explícita o implícita los pueblos o culturas generan filosofía con la finalidad de dotarse de sentido y significado o toman prestado filosofías para tratar sus problemas. Y dado que ni los pueblos o culturas son atemporales sino que se desarrollan en el tiempo y el espacio también lo son sus fenómenos. De ahí la necesidad de hacer historia de la cultura como fenómeno cultural y de la filosofía como un fenómeno de la cultura.

Para entender y saber de qué se tratan los Estudios culturales tal vez no requiera de una formación filosófica, pero para hacer Estudios culturales en países que se denominan modernos es necesario: hacerse de la historia de la cultura básica y de la historia de la filosofía; además de conocer su historia tanto política como social. Esto permite hacerse del conocimiento básico para poder comprender las relaciones en las que se da la cultura en ese determinado contexto. El momento actual no se explica o se comprende sino se examina con cuidado los antecedentes que permitieron la apertura de instituciones y determinadas formas de relaciones de poder. Estos no son datos observables de inmediato en la

cotidianeidad, verificables tal vez para el que conoce, sin embargo, inaccesibles al que no posea suficiente formación teórica, histórica, cultural o filosófica.

La historia de la cultura permite ver con claridad cómo, dónde y quienes gestaron determinados movimientos, tendencias, tradiciones, corrientes, etc., en el desenvolvimiento de los pueblos o culturas. El cine, el teatro, la poesía, las artes plásticas etc., no siempre han pertenecido al ámbito de lo que se llama cultura, en algún momento se consideraban marginales ¿cómo fue el cambio de estatus en un determinado contexto? ¿En un contexto como el de México desde cuándo tienen importancia cultural el teatro y el cine? La educación es parte de la cultura, como lo es la democracia, los medios de comunicación y las relaciones sociales, la forma de hacer política. Sin embargo, también caben preguntas ¿Quiénes se preocuparon por la historia de la cultura de un determinado contexto? ¿Qué los llevó o motivo a querer hacer esas historias? ¿Cuántas historias de la cultura hay? ¿Obedecen a algún fin? Responder estas preguntas es también tarea de los Estudios culturales.

No se desestima ningún tipo de investigación en el campo de los Estudios culturales, sin embargo, sería lamentable el desconocimiento del contexto cultural al momento de cuestionar la realidad desde esta óptica. El contexto histórico es fundamental como el contexto cultural tanto en términos de alta cultura como de baja cultura o popular. Tener presente la historia de la cultura sea que se realice un estudio literario, económico político, de corte social desde la perspectiva de los Estudios culturales permite estar situado en las circunstancias.

Si a lo anterior incorporamos la historia de la filosofía refuerza a un más la comprensión porque entonces puede distinguirse con mayor claridad la fuente de algunos significados. Un estudio sobre la educación no puede ignorar los antecedentes del contexto como el de México que ha pasado por diversas etapas y los hombres que han influido. Algunos aunque muertos sus ideas siguen marcando la pauta o las instituciones que fundaron aun funcionan y por tanto están sus ideas operando o resignificándose en el contexto. Ser objetivos no sólo implica en este caso que lo que se investiga sea acorde a un hecho concreto, sino que también sea coherente con una realidad específica en un contexto determinado.

Esto tiene otra consecuencia y es que permite adquirir una idea de posibles fuentes teóricas para reforzar las ideas desde el propio contexto. En lugar de estar reproduciendo teorías y métodos no apropiados para tratar con los problemas locales desde la óptica de los Estudios culturales. La situación por ejemplo de México o para ser más específico Chiapas, no es el mismo que el de Inglaterra en los años cincuenta del siglo pasado. Las teorías y métodos pueden tratar de reproducirse y aplicarse a las problemáticas del contexto, sin embargo, esto no es garantía de que proporcionen soluciones deseables o resultados. Lo cual no significa desdeñar o ignorar la existencia de dichas teorías y métodos, sino comprender la finalidad que cumplieron en un determinado tiempo y lugar. Se trata más bien de discernir que no son las mismas condiciones y buscar en nuestra tradición las teorías o los estudios que nos permitan hacer algo semejante con nuestros propios medios. No se trata de imitar, sino de adaptar, de rediseñar tomando como ejemplo las ideas, pero empleando materiales propios. Sin embargo, esto exige conocer la historia de nuestras ideas además de nuestra historia, así como nuestra historia cultural. He incluso cuanto trabajo hay que se acomoda a la categoría de Estudios culturales, que como ya se ha mostrado en México hay una añeja tradición.

Se ha regateado mucho el trabajo teórico realizado en los países que no son los centros de poder políticos y económicos. Y los investigadores de estos mismos países en buena medida sea por prejuicio sea por otras inclinaciones han dado poca importancia al trabajo de sus propios compatriotas. Aun advirtiendo que los centros de poder intelectual tienen en poca estima los trabajos que no son realizados en sus renombradas academias, muchos los prefieren por sobre a lo propio. Si no se toma con seriedad lo propio o se valora y se continúa con la tradición entonces cómo se espera que otros lo tomen con seriedad. Hay que dejar de imitar o sobre valorar lo ajeno y ocuparse en lo propio aunque implique más esfuerzo. Las herramientas para hacerlas se tienen, y como ya se ha mencionado no significa menospreciar o desentenderse de lo ajeno, sino saber darle su lugar y de igual forma a lo propio.

El campo del conocimiento también está inmerso en la cultura entendida como relaciones de poder. Aun se le regatea la cultura a las naciones que no son el eje económico y político del mundo como por ejemplo los países latinoamericanos. Aún hay quienes creen o afirman que no hay una cultura propia que pueda llamarse hispanoamericana,

iberoamericana o latinoamericana. Este desdén cala hondo porque al negar cultura a las naciones que entran dentro de estas categorías también se les niega a los pueblos que las integran en su conjunto. Desde hace más de un siglo: investigadores, pensadores, filósofos etc., se han dado a la tarea de demostrar que tales afirmaciones son erróneas. Y vemos las categorías por su amplitud, la filosofía es un producto de la cultura en consecuencia también se la niega. Negación de una filosofía propia que incluso lo sostienen los mismos compatriotas.

Por tales motivos es preciso ocuparnos de lo propio. Hay dotar de importancia a la historia de la cultura como a la historia de la filosofía propia si se desea salir del ciclo vicioso de preferir lo ajeno. Y también si se desea hacer investigaciones que sean fieles a la realidad y al contexto que cuestionan, no hay otra forma de hacer trabajos situados si no es atendiendo lo propio. Aquí podría objetarse que algunas culturas que conforman por ejemplo la nación mexicana no poseen una filosofía propia materializada en algún texto. Si se carece entonces la tarea es hacerla, porque el que no exista un texto no implica que no se tenga una filosofía en la oralidad como también tendencias culturales. Lo mismo va para la cuestión cultural de cada pueblo que conforme la nación, de modo que se pueda dar cuenta de que sucede en lo cultural y filosófico. México como territorio es complejo por sus culturas, de ninguna manera se excluye a pueblo alguno, o al menos no en términos teóricos, para la creación de una historia de la cultura y filosófica más amplia. De esto deben dar respuesta los Estudios culturales, sin embargo, si no se toma en cuenta lo básico o lo que ya se está realizando ¿Cómo se podrá encarar semejante empresa?

Lo que se ha presentado en primer lugar en este trabajo es la forma de hacer la historia cultural y la historia de la filosofía; dos ejemplos de cómo se ha trabajado la historia de la cultura y la filosofía en México del siglo XX: teoría y práctica. Sin embargo, se limita únicamente a un siglo y lo cierto es que en estos suelos hay culturas milenarias, la influencia de la cultura occidental tiene poco más de cinco siglos aquí. Hablar de historia de la cultura e historia de la filosofía puede no parecer tan importante, pero lo analizamos de forma más minuciosa, son de vital importancia. Sobre todo deben serlo para los Estudios culturales porque quizás sea una de las disciplinas más aptas para dar cuenta de estos fenómenos. Lo cual no significa que se den a la tarea de hacer historia de la cultura o historia de la filosofía, sino más bien de dar cuenta de que se está haciendo al respecto.

Para intervenir hay que estar situado y para esto se debe tener presente el contexto cultural de otra forma se puede interpretar de forma errónea la intervención. Puede parecer que no es importante la historia de la cultura y la historia de la filosofía o historia de las ideas, sin embargo, ignorarlas es ir a ciegas. Por supuesto no que no son las únicas herramientas, pero están entre las herramientas básicas de mayor importancia. Querer ejercer agencia sin tener presente estas herramientas puede ser inapropiado, lo cual no impide hacerlo. En general tener dominio de la historia de la cultura y la filosofía como la historia en general es algo de lo cual adolece una buena parte de la nación mexicana. De ahí que es importante que el agente no pueda darse el lujo de desentenderse de estas herramientas básicas como también el investigador.

Por tanto hacer Estudios culturales en nuestro contexto implica en primer lugar tener presente la tradición, es decir, acceder a los trabajos realizados en el campo aun si cuando estos fueron hechos no existía la nomenclatura. Tarea pendiente de hecho el hacer una historia de los Estudios culturales en Hispanoamérica, Latinoamérica, Iberoamérica o bien en nuestras latitudes, porque lo que hay son esbozos. Lo que puede facilitar acudir a la tradición para hacerse de métodos o teorías que puedan ser aplicables a determinados contextos, o bien puedan ser reformulados para su aplicación. El camino seguro de la innovación siempre tiene en cuenta la tradición de otra forma se corre el riesgo de errar.

Otro punto a considerar es el dominio o el conocimiento básico de la historia de la cultura del contexto en el que se desea trabajar para poder situarse. De modo que no se cometa el error de trabajar de forma sincrónica, es decir, fuera del tiempo o de la historia. Ningún fenómeno social o cultural surge de la nada, siempre hay antecedentes que no deben ser ignorados para evitar errar.

Para terminar, tomar en cuenta la historia de la filosofía para precisar en las ideas que predominen en un contexto determinado. Como las corrientes, tendencias, movimientos, etc., las ideas también no son atemporales, también se gestan en el tiempo. He incluso hay ideas nacidas de pensadores o filósofos preocupados por el contexto que pueden ser de gran valor para la investigación orientando en los Estudios culturales. Pesé que se puede hacer Estudios culturales sin tomar en cuenta estos puntos que se ha señalado, estos pueden orientar. Pues no considerar la historia de la cultura sin importar el pueblo del que se trate se corre el riesgo de ir a ciegas e incluso no estar haciendo el estudio correcto.

2. Sobre las nociones de filosofía, cultura en México y la investigación documental

El examen de la propuesta sobre las diferentes nociones de filosofía que han planteado diez filósofos a lo largo del siglo XX en cinco generaciones ha mostrado que se está pendiente de las tendencias globales como locales en filosofía. En términos globales los filósofos mexicanos han estado pendientes de los cambios generación tras generación y han sabido apropiarse de los conocimientos y adaptarlos al contexto. Al mismo tiempo desde el contexto han elaborado nociones que pueden ser aplicables a otros, mantenido el carácter universal de la filosofía.

Algo importante que señalar es que la preocupación por la tradición filosófica se remonta a principios del siglo XX. La poca aplicación de la tradición que existía se debe al desconocimiento de su presencia en las bibliotecas o archivos. Se le daba predilección a las ideas exportadas de otras latitudes y aplicadas sin una revisión o reflexión previa, sin embargo, cómo hacer esto sin la debida preparación. Sin embargo, esta última afirmación corre el riesgo de ser un prejuicio si no se advierte también la tradición crítica que ha existido en México. Es decir, rara vez una corriente, tendencia o movimiento filosófico ha sido recibido de forma pasiva y sin oposición, prevaleciendo más bien por apoyo de centros de poder.

La fuerza que aporta la tradición propia es dar una perspectiva distinta del cual criticar cualquier idea que sea ajena al contexto que se desee aplicar o adaptar. Al empezar a darle importancia a la historia de la filosofía en el país, a prestar atención al modo en que se había recibido y adaptado, ha permitido hacerse de una perspectiva propia. Esto ha hecho visible que siempre se ha contado con las herramientas suficientes para analizar las propuestas ajenas. Un ejemplo de esto es lo que sucedió con el positivismo en el siglo XIX. No fue bien recibido por el clero, sin embargo, las críticas no sólo fueron de los fieles, sino también de hombres preparados en filosofía dentro del clero en México. Y también por hombres ajenos al clero, pero que tenían otras perspectivas filosóficas que les permitía encontrar las limitaciones del positivismo, aun siendo ellos mismos positivistas de formación.

¿Qué permitió a Vasconcelos y Caso hacer una interpretación que les permitiera esbozar una noción de filosofía distinta del que imperaba en su tiempo? A Caso la

hermenéutica espiritualista y las nociones del cristianismo del que como es posible apreciar en sus ideas estaba bien versado. Tenía un referente además del positivismo en el cual se formó en la juventud, pero también conocía del cristianismo católico y su teología. Junto a Vasconcelos atravesaban por una etapa en el contexto nacional en el que la hermenéutica positivista no podía dar respuesta. Y aunque se apoyó en las ideas de otros filósofos, no descuido en ningún momento su situación, su circunstancia. Comprendió que no se podía mutilar al hombre, que este tendía a la mística, la metafísica y la sabiduría: religión, filosofía y ciencia. Pero Caso no pensaba en el hombre en abstracto, sino en el hombre que día a día atravesaban las balas en los años de la revolución. Fue consciente de que no se podía privilegiar ningún aspecto perenne de las que caracterizan al momento de reconstruir todo lo que estaba siendo destruido.

Vasconcelos al igual que Caso se había hecho de una perspectiva, un punto desde el cual interpretar y lo encontró en la historia. Con herramientas semejantes a las de Caso, pero conocedor de la historia de América y del mundo comprendió que el modo en que se entendían los hechos en estas latitudes era distinto al del viejo continente. Bien pudo conformarse con la interpretación que los extranjeros hacían de Iberoamérica como naciones sin historia. Sin embargo, planteo que estas naciones jugaban un papel importante en la historia y que en ellas se jugaría un papel decisivo en el futuro. Incluso advierte el valor de los mitos y parte sus argumentos apoyado en mitologías que bien los pocos versados podrían tachar de absurdo, forman la base de un mito propio iberoamericano. A esto agrega datos científicos y filosóficos, como una forma de decir, que los hombres de estos suelos también pueden hacer lo que sus semejantes de otras latitudes. Ve en Iberoamérica algo distinto con mitos propios, historia y un destino en el que deberá alcanzar el máximo estado que la humanidad pueda lograr. Ve que en el hombre se manifiestan distintos tipos de pensamiento, la hermenéutica espiritualista le permite advertir que estos se complementan en lugar de contradecirse o superarse. Y encuentra en la filosofía el camino para lograr este destino del hombre que les ha sido otorgado a los pueblos que conforman Iberoamérica.

Baste con el ejemplo de estos dos filósofos para señalar la importancia de tener una perspectiva propia o situada del cual partir para no caer en el error de aplicar ideas ajenas sin previo análisis. Y sin embargo, esto no libro a los filósofos de algunos prejuicios que

fueron corregidos después por las otras generaciones. Por ejemplo el hecho de no considerar a los pueblos originarios al momento de considerar la cultura, tal vez por no considerarlos propio de la reflexión filosófica en su momento. O tal vez por otros motivos. Sin embargo, Villoro al ocuparse del problema desde la perspectiva multicultural, pone en tela de juicio el proyecto de una única cultura en el territorio nacional. Muestra que se trata más bien de encontrar la forma de poder convivir todos de la mejor forma posible. Otra vez, un filósofo situado desde el contexto hace crítica y al mismo tiempo formula como debe entenderse la cultura en términos teóricos y cómo debe realizarse. Apoyado en diversas disciplinas, pero también teniendo en cuenta la tradición, es decir, los trabajos que le han precedido y los de otras latitudes. Villoro al igual que Monsiváis, tiene trabajos que podrían bien estar catalogado dentro de los Estudios culturales por ocuparse de la cultura entendido como relación de poder.

Esto nos enseña que como en Filosofía en los Estudios culturales hay cabida para la investigación documental. Que debe procurarse realizar investigaciones con esta orientación en las áreas que también son parte de la cultura y participan de las relaciones de poder aunque de formas más sutiles. En primer lugar porque es un campo poco trabajado, quizás por la falta de preparación teórica y metodológica para enfrentar los textos o por la propia carencia de la academia. Sin embargo, esto no justifica que no se realicen investigaciones estrictamente de corte documental con orientación en los Estudios culturales. Teniendo en cuenta que mucha investigación de esta índole lo han realizado investigadores que no tenían contacto alguno con la teoría de los Estudios culturales. Por tanto es indispensable cobrar conciencia de ello y empezar a trabajar o explotar más este campo poco trabajado.

Tanto las ciencias sociales, la antropología social y las humanidades son parte de los Estudios culturales, de ahí que no hay forma de eludir los trabajos de índole documental que son más propio de las humanidades. Y aunque parezca algo alejado de la idea de accionar en la realidad, lo cierto es que tiene su efecto, porque se está poco informado de lo propio y alguien debe acercar ese conocimiento. De no hacer este tipo de trabajos se corre el riesgo de estar practicando otras ciencias dentro de los Estudios culturales, pero que no conciernen a este tipo de estudios. Porque a pesar de que estos estudios son muy flexibles lo cierto es que se corre el riesgo de adulterar sus propósitos, como el de esclarecer las

relaciones de poder en todo ámbito. Y dar prioridad a un tipo de estudio sobre otro dentro de la misma disciplina, es ya estar ejerciendo con un propósito específico o interés es ya estar imponiendo el poder.

Por tanto no se trata de privilegiar a la investigación documental dentro de los Estudios culturales, sino más bien de no ignorarlo en pro de otras formas de hacer investigación. Antes bien debe haber un equilibrio o incluso un proyecto más amplio en el que puedan combinarse las diversas contribuciones de las diversas formas de investigación. Las de corte documental bien pueden suministrar las teorías, los métodos y el acercamiento a la tradición que permita realizar a otras formas de investigación estar situadas en contexto. Por supuesto es la idea de un proyecto a largo plazo, sin embargo, tampoco se aleja de la realidad, más bien denuncia la falta de una orientación semejante.

El investigador tiene que tener las nociones teóricas básicas que implican los Estudios culturales y esto sólo lo suministra la filosofía porque es la que las fundamenta en última instancia. Sin embargo, también hay que hacerse de una tradición que sea lo más acorde al contexto y como los mismos investigadores de la cultura han manifestado, hay mucha tarea que hacer. Lo mismo acontece con la historia de las ideas en el contexto nacional, se está empezando a tomar fuerza de ahí la necesidad de procurar darle impulso.

Aunque no hay que confundir que conocer las bases teóricas y filosóficas de los Estudios culturales no es lo mismo que conocer el contexto propio. Aunque en términos de tradición exista mucha relación entre el contexto histórico cultural e histórico filosófico o historia de las ideas con las bases teóricas y filosóficas. Lo primero implica un conocimiento de las diversas que se han formado dentro de los Estudios culturales y sus propuestas, y lo segundo conocer las escuelas, corrientes, tendencias, movimientos propios. Lo cual aún no se ha tomado con la debida seriedad, porque tal vez no se ha superado el prejuicio acerca de su verdadero valor. Aunque también es palpable que cada vez hay más investigadores preocupados por esta cuestión y sus trabajos empiezan a ser más conocidos.

Por tanto la investigación documental tanto de la historia, como de la historia de la cultura, como la historia de la filosofía es viable dentro de los Estudios culturales. Estos estudios no sólo son importantes porque pueden incidir de forma directa en el contexto, sino que también lo pueden hacer dentro de los mismos Estudios culturales. Siendo incluso tal vez, el paso decisivo que lleve a crear mejores herramientas para investigar.

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, Mauricio (2002). "Sobre el futuro de la filosofía". En *Universidad e individuo. La hermenéutica analógica en la filosofía de la cultura y en las ciencias humanas*. Morelia: Jitanjáfora Editorial.
- (2008). *Filosofía mexicana del siglo XX*. D.F. México: Torres y Asociados.
- (2015). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM/Ítaca.
- Burke, Peter (2016). *¿Qué es la historia de la cultura?* Barcelona: Paidós.
- Caso, Antonio (1973). "Perennidad del pensamiento religioso y especulativo". *Problemas filosóficos*. En *Obras completas*, Tomo II. México: UNAM.
- Dilthey Wilhelm (1944-1963). *Obras completas*, 9 tomos. Ímaz, Eugenio.
- (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid: Istmo.
- Dussel, Enrique (1994). "La función práctico-política de la filosofía". En *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá: Editorial Nueva América.
- Gaos, José (1940). "Filosofía, personalidad". En *Dos ideas de la filosofía. Pro y contra la filosofía de la filosofía*, México: La casa de España en México.
- Monsiváis, Carlos (2010). *Historia mínima de la cultura mexicana en el siglo XX*. México, D.F.: El Colegio de México.
- Nelly Richard (editora) (2010). *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago de Chile: ARCIS/CLACSO.
- Krauze, Enrique. 'Cuatro Estaciones de la cultura mexicana'. *Vuelta* 60 (noviembre. 1981.
- Ramos, Samuel (1990). "Sobre el concepto de filosofía". *Hacia un nuevo humanismo*. En *Obras Completas*, Tomo II. México: UNAM.
- (1994). *El perfil del hombre y de la cultura en México*. México: Espasa Calpe.
- Paz, Octavio (1998). *El laberinto de la soledad*. Madrid, España: FCE
- Rev. colomb. soc., Número 27, p. 233-254, 2006. ISSN electrónico 2256-5485. ISSN impreso 0120-159X.
- Ricoeur, Paul (2002). *Del texto a la acción*. México: FCE.

- Sánchez Vázquez, Adolfo (s/n) “Modos de hacer y usar la filosofía”, “¿Qué significa filosofar?”, En *Filosofía y circunstancias*. Barcelona: Anthropos.
- Sobrevilla, David (2006). *Filosofía de la cultura*. Madrid: Trotta.
- Szurmuk. Mónica e Irwin, Robert McKee (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI-Instituto Mora.
- Trejo Villalobos, Raúl (2017). "La hermenéutica analógica como historia de la filosofía". En Conde Gaxiola, N. (Coord.). *Aspectos de la hermenéutica analógica* (pp. 59-83). D.F. México: Torres y asociados.
- Uranga, Emilio, “Introducción”. “Cuatro avisos”. En *¿De quién es la filosofía?* Guanajuato, Gobierno del Estado de Guanajuato, pp, 13-51.
- Vargas Lozano, Gabriel (2005). *Esbozo histórico de la filosofía en México (siglo XX) y otros ensayos*. México: CCANL-UANL.
- Vasconcelos, José (1937). “Introducción. Las maneras del pensamiento filosófico”. En *Historia del pensamiento filosófico*, México: Ediciones de la Universidad Nacional de México.
- (2003). *Raza Cósmica*. México D.F.: Porrúa.
- Villoro, Luis (1985). “Filosofía y dominación”. En *El concepto de la ideología y otros ensayos*, México: FCE.
- (2007). *Los retos de la sociedad por venir*. México, D.F.: FCE.
- Zea, Leopoldo (1952). “La filosofía como compromiso”. En *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: Tezontle.