

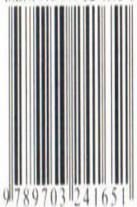
Mario Magallón Anaya

# JOSÉ GAOS Y EL CREPÚSCULO DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

CON PROFUNDA CLARIDAD Y AGUDEZA el autor de esta obra realiza un particular recorrido por la experiencia y conceptualización de lo que nebulosamente todavía denominamos modernidad y la manera en que se vincula esta reflexión con el intento de reconstruir el pensamiento hispanoamericano, específicamente el de José Gaos. Lo primero que podemos advertir es que estamos ante un ensayo que intenta remover y revisar una de las ideas más caras al pensamiento occidental: la de la existencia de una sola modernidad en la historia de las sociedades occidentales y de los pueblos que padecieron los embates colonizadores de los imperios de Occidente.

MARIO MAGALLÓN ANAYA es investigador titular del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación giran en torno de la Historia de las ideas filosóficas, la filosofía de la educación y la filosofía política en América Latina. Entre sus libros más recientes se encuentran *La democracia en América Latina* (México, Plaza y Valdés/UNAM-CCyDEL, 2003), *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* (Magallón y Cerutti, México, Juan Pablos/UCM, 2003) y *Filosofía, tradición y modernidad en América Latina* (México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2006).

ISBN: 978-970-32-4165-1



9789703241651

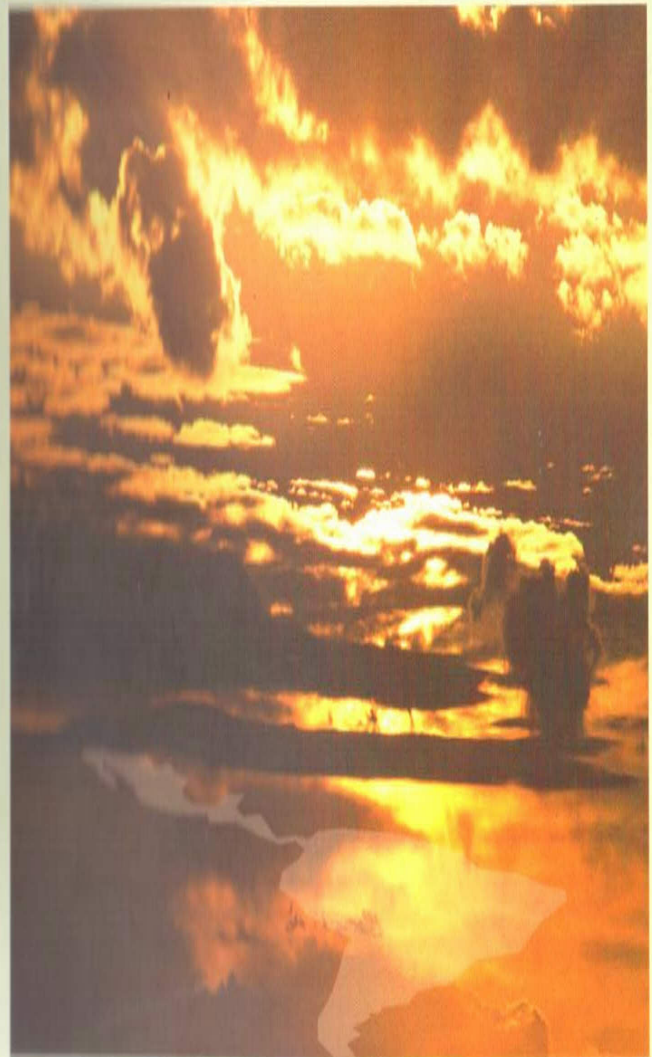
2

COLECCIÓN



Mario Magallón Anaya

JOSÉ GAOS Y EL CREPÚSCULO  
DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

2



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos  
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

*Rector*

Dr. Juan Ramón de la Fuente

*Secretario General*

Lic. Enrique del Val Blanco

*Secretaria de Desarrollo Institucional*

Dra. Rosaura Ruiz Gutiérrez

*Coordinadora de Humanidades*

Dra. Mari Carmen Serra Pucho

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR  
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

*Directora*

Dra. Estela Morales Campos

*Secretario Académico*

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

*Secretario Técnico*

C.P. Felipe Flores González

*Jefe de Publicaciones*

Lic. Ricardo Martínez Luna

CCyDEL

Torre II de Humanidades, 8º piso, Ciudad Universitaria, 04510

México, D.F.

Teléfonos: 5623 0211 al 13

Fax: 5623 0219

<http://www.ccydel.unam.mx>

email: [ccydel@servidor.unam.mx](mailto:ccydel@servidor.unam.mx)



COLECCIÓN  
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

2

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR  
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Mario Magallón Anaya

JOSÉ GAOS Y EL CREPÚSCULO  
DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
MÉXICO, 2007

## ÍNDICE

PRÓLOGO .....	11
INTRODUCCIÓN .....	15
I. DEL RENACIMIENTO A LA MODERNIDAD .....	21
Universalismo y particularismo .....	21
La modernidad y la razón instrumental .....	28
La modernidad y la caída de los paradigmas: el olvido del ente, el fin de la metafísica, de la historia .....	38
Lenguaje y comunicación .....	42
Sujeto del discurso, semántica, lenguaje y su carácter social .....	49
II. MODERNIDAD, VERDAD Y SUJETO HISTÓRICO ..	63
Modernidad y posmodernidad .....	63
Historia, retórica y estructura .....	68
La tensión entre modernidad y posmodernidad: Razón con la sinrazón .....	75
Dialéctica entre saber y poder .....	82
Utopía y revolución .....	86
La historia de la filosofía es la historia de las filosofías .....	98
III. FILOSOFÍAS EN LA HISTORIA DE HISPANOAMÉRICA .....	107

Diseño de la Portada: Arkaktus, Sistema Gráfico

Primera edición: 2007

DR © 2007, Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
Torre II de Humanidades, 8º piso  
Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F.

ISBN: 970-32-3579-4 (colección)

ISBN: 978-970-32-4165-1 (obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México



IV. JOSÉ GAOS: DE LA MODERNIDAD	
DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	
A LA FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA . . . . .	129
Magisterio y "pensamiento" de José Gaos . . . . .	129
Filosofía de la filosofía . . . . .	133
V. ¿HISTORIA DE LAS MENTALIDADES?:	
FIN DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS . . . . .	149
¿La historia de las mentalidades es una alternativa	
para entender la historia de las ideas? . . . . .	149
De la historia intelectual al mundo como	
representación . . . . .	174
Historiografía e historia de las ideas . . . . .	182
Ideas y creencias . . . . .	189
Historiografía para una historia de	
las ideas filosóficas en América Latina . . . . .	196
Historia de las ideas filosóficas	
desde nuestra América . . . . .	208
BIBLIOGRAFÍA . . . . .	219

*Con todo mi amor para Tey.  
Madre, gracias por todo lo que me has dado.*

## PRÓLOGO

### HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Conviene comenzar por el final. Mario termina este texto afirmando "... la inutilidad de declarar la muerte de la filosofía". Y es que su trabajo constituye un auténtico y sugerente *plaidoyer* por la filosofía. No sólo en el sentido de "los muertos que vos matáis...", sino el de convocatoria, de plan de trabajo, de relocalización para seguir adelante e impulsar la labor colectiva que la hora reclama en un esfuerzo premeditado por 'reseguir', para decirlo con feliz neologismo suyo, las tradiciones más propias de nuestro pensamiento —que es, desde Gaos, el otro nombre que damos al filosofar.

Escribir este prólogo no me resulta fácil, porque se agolpan frente a la pantalla momentos inolvidables de la larga trayectoria de nuestra amistad consolidada. Y, aunque no sea difícil ser amigo de Mario —así lo atestigua su siempre repleto cubículo donde se "cocinan", sin descanso ni horarios, las más diversas y variadas tesis, investigaciones y proyectos académicos, con generosidad ilimitada y plena entrega a la labor pedagógica—; nuestra fraterna relación amical ha debido sortear —y lo sigue haciendo— embates múltiples y hasta insospechados. Lo importante es que aquí se exhibe airosa y no nos hemos apartado ni un ápice del camino que compartimos y del proyecto que hemos ido esculpiendo juntos desde hace ya muchos años. Por eso no puedo evitar, no se si para "despejar"



mi mente o prepararla “encarnadamente” a un ejercicio pleno de facultades, la evocación de algunos trazos de este recorrido en común.

Conocí a Mario por “órdenes” de Carmen Rovira. Y es que “Cai” —como la llamamos cariñosamente— me dijo un día: “Horacio: tienes que conocer a Mario. Estoy segura de que harán una relación muy estrecha”. Y así fue. Nos hicimos amigos fraternos. Los hitos de esta amistad son innumerables. No es el caso de consignarlos, pero me vienen a la mente ahora su casamiento con Evangelina —“Vange” para los amigos—, al que asistí con mis dos hijos muy pequeños. El carro de segunda mano con el que íbamos se quedó desinchado por el camino y terminamos llegando en taxi. De ahí en más, el nacimiento de Marito; la incorporación de Mario al CCYDEL —aventura que por sí sola ameritaría una descripción detallada—; la ayuda de Mario para llevar a mi madre en estado grave de depresión y rigidez muscular al hospital —la cargamos juntos—; cuando mi hijo menor, Adrián, decidió trabajar siendo un adolescente, fue Mario el que le consiguió trabajo con uno de sus hermanos; dos campañas políticas por la dirección del CCYDEL con diferencia de ocho años entre sí; leerlos y comentarlos críticamente nuestros borradores, lo cual se ha vuelto un hábito saludable y hasta una adicción; testificar en mi segundo casamiento hace unos meses; publicar, finalmente después de tantos años, un volumen compartido.

La lectura del presente trabajo me sorprendió gratamente. En realidad, ya no me extraña lo prolífico de la producción de Mario. Como le digo en broma, no sé cuándo escribe, porque parece que le sobra el tiempo para hacerlo en medio de la agotadora vida cotidiana de los académicos.

Admira la considerable densidad de este trabajo. Es un texto muy “apretado”, que deja innumerables sugerencias y entrega con gran valentía numerosos flancos a la crítica. Y es que pocos se atreven a abordar en un mismo texto la tradición clásica, la lógica, la ontología, la antropología, la hermenéu-

tica, la filosofía de la historia, la semántica, la teoría del discurso, la filosofía de las ciencias, la retórica, la posmodernidad, la historia (el tiempo y el espacio), la revolución, el imperialismo, etc. Todo es meticulosamente rastreado, aludido, reconsiderado, mapeado en esta expresión de madurez y considerable erudición, fruto de muchas y diversas lecturas, actualizada hasta extremos inverosímiles. Delinea con fuerza una ruta o vía de trabajo ya muy asumida y de la que esperamos todavía muchos logros, de la cual el propio texto es un adelanto, al tiempo que constituye la culminación de un ya extenso trayecto precedido por sus estudios sobre Leopoldo Zea, Antonio Caso, la posmodernidad y la democracia.<sup>1</sup>

Con fidelidad a toda prueba reivindica el punto de partida y de inflexión de su reflexión personal en el magisterio de Leopoldo Zea, con quien colaboró durante largos e incansables años. Es en la obra emergente de Zea, sobre todo, y en la producción que llega hasta los años ochenta, la cual culmina con la *Filosofía de la historia americana*, en la que Mario abreva para prolongar el esfuerzo en su propia obra. Insiste en un filosofar latinoamericano situado, comprometido; sin más.

El estudio revela una envidiable capacidad para articular e integrar visiones panorámicas y de conjunto con exámenes de cuestiones monográficas. Constituyen el estilo del filosofar de Mario. Quizá resultan necesarias estas visiones panorámicas para reubicarse en las condiciones de un filosofar factible y pertinente. Expresan —en la terminología acuñada por Arturo Roig— un “re”comienzo pleno del filosofar desde la articulación combinada de legados historicistas y marxistas, principalmente, aunque mestizados también con otros ingre-

<sup>1</sup> Cfr. sus libros: *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. México, CCYDEL/UNAM, 1991, 306 pp.; *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*. Toluca, CICSyH/UAEM, 1998, 116 pp.; *Pensar esa incómoda posmodernidad desde América Latina*. Morelia, Jitanjáfora, 2002, 111 pp. y *La democracia en América Latina*. México, Plaza y Valdés/CCYDEL/DGAPA/UNAM, 2003, 427 pp.

dientes. Al punto que desde esa combinación le resulta factible reivindicar otra noción de metafísica, una metafísica histórica o antropológicamente historizada como tarea pendiente y —lo más sorprendente para mí— que le aparece como viable.

El texto está organizado en cuatro secciones que nos llevan del Renacimiento a la Modernidad, a enfatizar la dimensión gestora del sujeto histórico, a ubicar la filosofía en la historia de la región, para culminar en el examen del aporte de José Gaos, quien, desde dentro de la modernidad, construye el puente (¿inmanente?) que conecta historia de la filosofía con filosofía de la filosofía.

No encuentro mejor manera de describir la actitud y el modo de la reflexión personal llevada adelante por Mario Magallón que referirle a él mismo —*mutatis mutandi*— las elogiosas y merecidas palabras que le dedica generosamente al maestro Gaos al culminar su texto, las cuales me permito reproducir aquí *in extenso*:

Cabe señalar que Gaos es un filósofo muy cauto en su reflexión filosófica; nunca da un paso en un tema filosófico sin una previa información suficiente; hay en él una avidez increíble que lo empuja a buscar permanentemente nuevos conocimientos. Sin embargo, para concluir, diría que a pesar de que las reflexiones filosóficas de Gaos representan una postura filosófica personal, sus investigaciones teóricas y filosóficas muestran un exhaustivo inventario de problemas filosóficos y de soluciones dadas por diversos autores, donde se manifiesta un amplio conocimiento de los sistemas, los que son sometidos al análisis exhaustivo en cuanto a sus procedimientos críticos.

*Horacio Cerutti Guldberg*

Cuernavaca, Mor., diciembre de 2003-enero de 2004.

## INTRODUCCIÓN

### MODERNIDADES ALTERNATIVAS Y PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO

Las presentes líneas tienen como objetivo servir de introducción a los problemas filosóficos que el libro de Mario Magallón plantea —esto a través de su particular recorrido por la experiencia y conceptualización de lo que nebulosamente todavía denominamos como modernidad— y a la manera en que vincula esta reflexión con la reconstrucción del pensamiento hispanoamericano, específicamente el de José Gaos.

Lo primero que advertimos es un trabajo que intenta remover y revisar una de las ideas más caras al pensamiento occidentalocéntrico: la existencia de una sola modernidad en la historia de las sociedades occidentales y pueblos que sufrieron los embates colonizadores de los imperios de Occidente. Magallón revisa, en los dos primeros apartados del libro, concepto y práctica de la modernidad en el contexto occidental europeo. Esta revisión es en realidad una reconstrucción del lugar desde el cual va a vincular la emergencia de diferentes horizontes de lo moderno con el pensamiento hispanoamericano, con la historia socioeconómica de sus sociedades y con la tradición de este pensamiento; que en José Gaos encuentra sus momentos de mayor densidad y apertura filosófica, así como un cruce de tradiciones de pensamiento que obliga a revisar el estatuto mismo de la filosofía emanado del Occidente europeo.



Una idea puede como deliciosa amenaza velada en los dos primeros capítulos: ¿Qué pasaría si al interior de la historia europea no pudiéramos seguir comprobando que existió una continuidad de larga duración llamada “modernidad” o algo así como el “pensamiento moderno”? ¿Cómo nombrar de manera filosófica este problema, es decir, la heterogeneidad propia de una historia de rupturas en el pensamiento occidental? ¿Cómo abordar la propia heterogeneidad del nebuloso Occidente y cómo revisar su historia de la filosofía en clave no occidentalocéntrica, es decir, entendiéndola como diferentes momentos de una serie de historias problemáticas con rasgos colonialistas?

El libro de Magallón sugiere una manera de comprender esta serie de problemas, bajo el imperativo de encontrar “las puertas de entrada a la modernidad”. Para esto, se da a la tarea de revisar ideas que configuraron lo que llamaríamos, sin forzar su interpretación, modernidad anunciada ya al final de la Edad Media, personificada en pensadores como Nicolás de Cusa. Una modernidad filosófica renacentista, opuesta al pensamiento medieval, así como un intento por restaurar la Antigüedad a través del arte y el pensamiento griego, surgirían como el movimiento epocal que permite al autor plantear una de las más interesantes hipótesis del libro: un método de composición filosófica, que denomina como eclecticismo, está presente en las modernidades de Occidente.

Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Erasmo de Rotterdam, Maquiavelo, Tomás Moro, Juan Luis Vives, Giordano Bruno son algunos de los pensadores que Magallón aborda brevemente en su recorrido por la primera puerta de entrada al problema del surgimiento europeo de la modernidad, de la primera en su versión intra-europea, podríamos afirmar. Magallón identifica también el racionalismo como el primer gran desplazamiento filosófico y científico que se da a la tarea de sellar la heterogeneidad de lo real. Afirma el autor: “la filosofía moderna se constituye en el siglo xvii, en una estructura discontinua

de la historia de la filosofía, en una serie de etapas que se suceden o aparecen de forma paralela: el racionalismo de Descartes a Leibniz y el empirismo que va de Bacon a Hume”. En esta configuración se conjugan las facetas de la primera modernidad intra-europea: la racionalista y la empirista. Su tensión es la gran generadora de la ruptura visible con el orden medieval.

Posteriormente, Magallón rastrea el perfil general de otras modernidades intra-europeas: la que emerge del iluminismo y la romántica. Identifica a Hegel como el filósofo que de nueva cuenta intenta sellar la heterogeneidad de lo real, en particular de los espacios coloniales que se integran de manera subordinada a la lógica socioeconómica y militar de los imperios del siglo xviii y xix. Este pasaje puede verse a la luz en un libro fundamental sobre los modos de entender el lugar que ocupan las filosofías del romanticismo europeo en el proceso de imposición, cultural y política, de la modernización colonial en Hispanoamérica. Me refiero a *La disputa del Nuevo Mundo*, de Antonello Gerbi.

Magallón revisa también la manera en que se despliegan ideas básicas de las modernidades dominantes, sobre el sujeto, el humanismo, el progreso, el maquinismo, la técnica y el carácter instrumental de la modernidad capitalista. El segundo apartado del libro revisa cuestiones contemporáneas del discurso filosófico: el papel del lenguaje y la retórica en la construcción del pensamiento, el surgimiento de una categoría filosófica latinoamericana que obliga a revisar la noción tradicional de sujeto, el “nosotros”, al que alude el filósofo Arturo Andrés Roig.

Finalmente, en este segundo apartado se discuten ideas vinculadas a la dicotomía modernidad/posmodernidad, eje problemático sobre el cual el autor realiza temerarias afirmaciones y que, quiero entender, es como una provocación para ahondar en la imposibilidad de entender las filosofías contemporáneas en Hispanoamérica —y quizás también en Europa— bajo dicha dicotomía.



Las primeras dos partes del libro preparan la entrada del argumento sobre los “lineamientos de la orientación filosófico-política latinoamericana”. En particular, organiza el terreno para entender los rasgos y la heterogeneidad del pensamiento hispanoamericano, y el de José Gaos, como un paradigma de este pensamiento. Afirma Magallón: “José Gaos, en un despliegue de profundo conocimiento de la filosofía moderna europea y americana, señala que el inmanentismo significó la renovación de la cultura moderna, específicamente de la vida cultural de Hispanoamérica”. El tema del inmanentismo y su despliegue en Hispanoamérica sirve para iniciar parte del abordaje sobre la obra de José Gaos.

En el centro del debate que persigue el libro, se encuentra igual un movimiento de colocación hacia un lugar definido, esto para abordar la relación entre tendencias universalistas de la filosofía y la crítica a éstas. Magallón afirma que su posición está marcada por una especie de norma filosófica de problematización: una “apuesta por la razón” —más bien por una “razón historizada”— y “la reconstrucción de los modos como se ha elaborado la historia de las filosofías”, en plural.

El tercer apartado es un intento por vincular las modernidades exploradas con el pensamiento hispanoamericano. Esto se expresa a través de la problematización específica que surge de la siguiente pregunta: ¿Cómo entender y enfocar la reconstrucción de nuestras filosofías y su relación con otros modos de ejercer el pensamiento? La figura de José Gaos está en el centro de dicha pregunta, su pensamiento, según Magallón, se mueve pendularmente entre erudición e invención. El autor, bajo el imperativo de reconstruir parte de la historia de las filosofías en Hispanoamérica, puntea los problemas filosóficos no resueltos que Gaos abordó en su momento: la manera en que se podía reconstruir la historia del pensamiento hispanoamericano; los cruces de tradiciones filosóficas, métodos y estrategias de composición de las filosofías en Hispanoamérica; el papel y la recepción del existencialis-

mo, la fenomenología, el historicismo y la hermenéutica en la región.

El último apartado aborda propiamente parte de la obra de José Gaos, con la intención de dejar rastros para introducir a una lectura sistemática de la obra completa. Magallón señala: “Desde el comienzo de la Colonia, según Gaos, hay un pensamiento articulado en dos edades en la América española”. Esta articulación —y la afirmación y seguimiento del pensamiento que se produce desde la Colonia— marcan los rasgos más importantes de la obra gaosiana: reconstruir e interpretar la producción filosófica hispanoamericana y problematizar sobre el método para realizar dicha reconstrucción, serán los dos grandes ejes de la obra de Gaos. Además, Gaos también plantea un problema que hasta nuestros días le quita el sueño a los afanes tranquilizadores que buscan anular los rasgos imperiales del pensamiento occidental: el lugar que ocupa el pensamiento hispanoamericano con respecto a las modernidades occidentales. Gaos logra una definición heterogénea de sí mismo y de su obra, al colocarse en un plano intermedio entre modernidades occidentales e hispanoamericanas, más bien, al perfilarse como puente entre varias tradiciones de pensamiento: “es uno de los más grandes filósofos, europeo y americano, del siglo xx”. Si el autor al final remarca la “inutilidad de declarar la muerte de la filosofía”, también sugiere de manera velada una importante conclusión parcial: es necesario identificar lo que podríamos denominar como *modernidades hispanoamericanas*, sus rasgos están grabados en la obra de José Gaos, su reconstrucción exige, al mismo tiempo, una revaloración de las racionalidades ocultas en nuestra historia.

Gustavo Ogarrío Badillo<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, ha publicado los siguientes libros: *El lugar que viene de lejos. Cartografías, invenciones y poéticas desde América Latina*, Morelia, Jitanjáfora, 2005, y *Manifiesto de viaje*, libro de relatos, IMC-Verdehago, 2004.



## I. DEL RENACIMIENTO A LA MODERNIDAD

### UNIVERSALISMO Y PARTICULARISMO

En retrospectiva, es posible observar que la modernidad surge de la confluencia de diversas tradiciones filosóficas, metafísicas, religiosas, teológicas y científicas. En este sentido, coincido con Leopoldo Zea,<sup>3</sup> cuando al hacer un análisis de la modernidad filosófica considera que ésta tomó del nominalismo el aprecio por el raciocinio, lo individual y los estudios científico-experimentales, algo común, en lo general, con la razón instrumental cartesiana, pero asumido de forma significativa en otro sentido y en oposición a ella, allí donde el conocimiento y el saber están penetrados por la equivocidad, la falibilidad, al lado de la cualidad perfectible de lo racional.

Mauricio Beuchot y Miguel Ángel Sobrino coinciden al señalar que el nominalismo tiene un alto aprecio por lo individual, el racionalismo y el empirismo.

Del nominalismo de la baja escolástica se toma el aprecio por el raciocinio, lo cual promoverá el racionalismo; y el aprecio por lo individual y los consiguientes estudios experimentales, con lo cual se promoverá el empirismo; sobre todo, se ve la disociación entre la razón y los sentidos, de modo que no pueden ensamblarse perfec-

<sup>3</sup> Cfr. Leopoldo Zea, "Superbus Philosophus", en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948, pp. 75-103.

tamente, y esto hará que racionalismo y empirismo sean —en la filosofía propiamente moderna, a partir del siglo xvii— dos vertientes no sólo separadas, sino a veces enemigas. Ya desde el ocaso medieval y, sobre todo, en el renacimiento, hay un profundo cambio en la mentalidad. El hombre pasa a tener el lugar que antes tenía Dios, a saber, el centro de la reflexión, con el humanismo. También, el alejamiento de la filosofía escolástica, abre paso al esoterismo y, sobre todo, al platonismo, que congenia con el afán humanista de buscar una recuperación o “renacimiento” del mundo antiguo.<sup>4</sup>

De este modo, se puede decir que al finalizar la Edad Media se produjo una mutación radical en el modo de filosofar y de hacer filosofía. Hubo una época previa al Renacimiento, con personalidades connotadas como el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464), el *Cusano*, como también se le llama; que se va a distinguir por su pensamiento, su acción política y eclesiástica. No se adscribe a ninguna escuela filosófica, busca por sí mismo las razones últimas. Se le considera como el fundador de la filosofía moderna por su vuelta a las fuentes antiguas y clásicas, por sus nuevas concepciones en torno al conocimiento, al mundo y al hombre. El punto de partida de su conocimiento es una precisa determinación de la naturaleza de éste, partiendo del modelo matemático.

Para el *Cusano*, la posibilidad del conocimiento reside en la proporción entre lo desconocido y conocido. Porque sólo se puede juzgar aquello que se desconoce en relación con lo que ya se conoce, lo que solamente es posible si se conoce aquello que ya se conoce y que posee cierta proporcionalidad con lo que no se conoce. El conocimiento es tanto más fácil cuanto más cercanas están las cosas que se investigan de las conocidas; de lo que se desprende que, cuando lo que se ignora y se busca no tiene proporción alguna con el conocimiento que ya poseemos, escapa a toda posibilidad de co-

<sup>4</sup> Mauricio Beuchot y Miguel Ángel Sobrino, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*, México, Torres Asociados, 2003, p. 9.

nocimiento y lo único que se puede hacer ante ello es asumir la *docta ignorancia*.

Este reconocimiento de la ignorancia es admitir que no se sabe, no se llega a la plena comprensión del infinito. Empero, la *docta ignorancia*, de algún modo, alcanza el infinito y permite comprender que no es posible saber más.

El pensamiento de Nicolás de Cusa es una metafísica en torno a la idea de unidad. Así lo expresa al escribir:

Todo el poder de nuestro espíritu debe esforzarse por alcanzar un concepto exacto de la misma Unidad, pues toda multiplicidad de lo cognoscible depende de su conocimiento. Así, al conocimiento de lo múltiple se presupone el conocimiento de lo Uno. Ahora bien, la Unidad Suprema, primer presupuesto del ser y del conocer, no es una mera idea, sino una realidad: Dios. Por lo tanto, la misión de la filosofía será, pues ascender de lo múltiple, lo incierto y derivado, a lo Uno, sino, al contrario, descender de lo cierto y originario, del Uno, al conocimiento de lo múltiple.<sup>5</sup>

En la filosofía renacentista hay que distinguir dos vertientes: 1) la inmensa masa de conocimientos de los siglos xv y xvi, su oposición a la Edad Media, la escolástica y la restauración de la antigüedad clásica en el arte y el pensamiento. Se vuelve, sobre todo, a Platón, los neoplatónicos y los estoicos; 2) sólo unos cuantos pensadores continúan la línea del pensamiento medieval.

De entre los pensadores más importantes del Renacimiento<sup>6</sup> podemos señalar a Marsilio Ficino (1433-1499). Filósofo platónico y humanista, representa el tránsito de la etapa filológica del humanismo a la filosófica como afirmación del puesto central del hombre en el universo, como revalorización de la historia humana. Rodeado de intelectuales y eruditos, formó la Academia, y traduce, por primera vez, del griego al latín,

<sup>5</sup> Cfr. Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, Buenos Aires, Aguilar, 1981; *De Dios escondido; de la búsqueda de Dios*, Buenos Aires, Aguilar, 1965.

<sup>6</sup> Cfr. E. García Estabanez, *El renacimiento: humanismo y sociedad*, Madrid, Cincel, 1987 (Serie Historia de la filosofía, 11).



los *Diálogos* de Platón; además de las *Eneidas* de Plotino.<sup>7</sup> Escribe *Sobre el amor: comentarios al El banquete de Platón*.<sup>8</sup> Con él se inicia un incipiente eclecticismo que aparecerá posteriormente con mayor fuerza en la filosofía moderna.

Pico de la Mirándola<sup>9</sup> (1463-1494), discípulo de Ficino, se preciaba de saber todo lo que se podía conocer en la época. Fue famosa su defensa *Novecientas proposiciones sobre lo cognoscible*. Más aún, se daba el lujo de pagar el viaje a los sabios de otros lugares que querían discutir con él. Tenía una notable preferencia por el platonismo, el aristotelismo y la escolástica, pero también por la Cábala.

Erasmus de Rotterdam<sup>10</sup> (1467-1536), se educa con los canónicos regulares de san Agustín, en Stein, Holanda. Tuvo cierta enemistad con los religiosos de su época. Durante su vida intelectual continúa con su sacerdocio, pero secularizado; estudió en París y se vuelve un crítico demoleedor de la escolástica. Realiza profundos estudios clásicos, bíblicos y de los Santos Padres. Son célebres sus *Coloquios*, *Elogio de la locura* y *Preparación para la muerte*. Buscó estructurar una filosofía cristiana, es decir, inspirada en las doctrinas de Cristo, pero sin perder su fuerza racional.

Con Nicolás Maquiavelo<sup>11</sup> (1469-1527) se inicia una forma de reflexión sobre el pensamiento político, pues el estudio de

<sup>7</sup> Cfr. Plotino, *Eneida tercera*, trad., prolog. y notas de José Antonio Miguez, 2ª ed., Buenos Aires, Aguilar, s/f, 229 pp. (Biblioteca de iniciación filosófica, 96); *Eneida cuarta*, trad., prolog. y notas de José Antonio Miguez, 2ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 1973, 263 pp. (Biblioteca de iniciación filosófica, 106); y *Eneida quinta*, trad., prolog. y notas de José Antonio Miguez, 2ª ed., Buenos Aires, Aguilar, 1975, 197 pp.

<sup>8</sup> Marsilio Ficino, *Sobre el amor: comentarios a El banquete de Platón*, México, UNAM, 1994.

<sup>9</sup> Pico della Mirándola, Giovanni, *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984.

<sup>10</sup> Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980; *Preparación para la muerte*, México, Jus, 1998.

<sup>11</sup> Nicolás Maquiavelo, *Obras políticas. Discursos sobre la primera década de Tito Livio; El Príncipe; Dictamen sobre la reforma de la Constitución de Florencia*, La Habana, Ciencias Políticas, Editorial de Ciencias Sociales, 1971.

la política se separa del pensamiento especulativo, ético y religioso; asume como canon metodológico el principio de la especificidad de su propio objeto de estudio. Durante su carrera en el gobierno y en la diplomacia medita sobre reglas y principios de la "buena conducta política" y registra sus pensamientos en dos libros: *El Príncipe* y *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*. En este último aprueba la república romana y expresa su entusiasmo por el autogobierno y la libertad. En cambio, en *El Príncipe*, destaca la necesidad de un monarca absoluto. Parte de un concepto peyorativo del hombre apasionado por el poder y los intereses materiales. Por lo mismo, el soberano debe tener la virtud, la prudencia, para perseverar en su soberanía, sin reparar en los medios, hasta llegar al sacrificio, en aras de la razón de Estado, interés del Príncipe, del gobernante.

Tomás Moro<sup>12</sup> (1480-1535), en su célebre libro *Utopía*, nos habla de una isla imaginaria llena de felicidad y justicia, un Estado que se caracteriza por ser comunitario, colectivista y fundado en la imagen de la *República* platónica, donde sus habitantes colaboran de manera organizada en el trabajo, en la defensa, en las labores de gobierno, religiosas, etcétera. Establece la división Iglesia-Estado. Tomaso Campanella<sup>13</sup> (1568-1639) se acerca mucho a sus ideas en su *Ciudad del sol*, al tiempo que realiza una crítica a las ideas de Nicolás Maquiavelo.

Juan Luis Vives<sup>14</sup> (1492-1540) es una de más grandes figuras del Renacimiento. De origen judío, nace en Valencia, España. En 1509 marcha a París para nunca más volver a su patria. Permanece tres años en la capital francesa dedicado a la filosofía, la retórica, el derecho y las ciencias, a la vez que se inicia

<sup>12</sup> Tomás Moro, *Utopía*, Madrid, Rialp, 1989; *Diálogos de la fortaleza contra la tribulación*, Madrid, Rialp, 1988.

<sup>13</sup> Tomaso Campanella, *La ciudad del sol*, Madrid, Mondadori, 1988.

<sup>14</sup> Juan Luis Vives, *Introducción a la sabiduría*, Buenos Aires, Aguilar, 1960; Juan Luis Vives, *Diálogos sobre educación*, Madrid, Alianza, 1987; Alan Guy, *Vivés*, París, Seghers, 1972; E. González y González, *Juan Luis Vives. De la escolástica al humanismo*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987; D. Empaytaz, *Juan Luis Vives. Un intento de biobibliografía*, Barcelona, Ediciones Singulares, 1989.



en el estudio de las bellas letras. Es uno de los representantes del humanismo renacentista de inspiración cristiana. Escribió abundantemente sobre moral y educación. Es crítico de la dialéctica estéril de la escolástica y los argumentos de autoridad. En su obra, *Contra los pseudo-dialécticos* (1520), inicia la denuncia de la esterilidad en los argumentos de la escolástica decadente. En su célebre tratado *Del alma y la vida* (1538) ataca a la psicología metafísica y sustancial de tendencia aristotélica, que se perdía en sutilezas y abstracciones sin sentido. En contra de esto último, propone la práctica de observación introspectiva y objetiva, el estudio de nuestros estados psíquicos, sin dogmatizar nunca.

Juan Luis Vives multiplicó las experiencias de sus observaciones directas respecto a la memoria, la sensación, la imaginación, la asociación de ideas. Admite la existencia en los seres humanos "las semillas de la verdad" (posteriormente, las ideas innatas de Descartes). Sobre estos principios de psicología edificó su pedagogía, con la cual rompe con la de la escolástica. En lo político, sostiene que el saber no debe reservarse para una minoría de hombres sino que debe extenderse a todos. Propuso la investigación de la experiencia escolar y proscribió los procedimientos *a priori* hasta entonces empleados en la educación. Insistió en la observación respetuosa de los alumnos en los casos individuales. Su pensamiento político parte de una concepción igualitaria de los hombres a través de su máxima: *Homo hominis par*, "El hombre es el igual del hombre". Apunta que ningún hombre se debe encaramar sobre ningún hombre, ni menospreciarlo, ni mirarlo con alternería, ni preferirlo a otro, puesto que todos fuimos enviados a esta tierra por Dios —el Padre común— y creados con los mismos derechos. Sostenía que los superiores deberán estar al servicio de los demás y someterse a las leyes y al bien común. El deber de toda sociedad es luchar por la paz, señalar las miserias que acarrea la guerra, del mismo modo que condena el militarismo y el imperialismo.

Giordano Bruno<sup>15</sup> (1548-1600) es el primer pensador anticristiano de la Edad Media. El mártir de la intolerancia religiosa de la Iglesia católica y de la Inquisición y, a la vez, el héroe de la libertad y del libre pensamiento. A los 15 años entró a la Orden de los Predicadores y a los 18 empezó a sentir las dudas sobre la verdad de la religión cristiana, las que le obligan a salir del claustro y, posteriormente, a entrar en conflicto con las autoridades eclesiásticas. Lo anterior, lo obligó a un perpetuo peregrinar de Ginebra a Toulouse y París. De ahí pasó a Inglaterra, donde enseñó en Oxford. Vuelve a París y se establece en Alemania, enseña en Marburgo, Wittenberg y Frankfurt del Main. Es detenido en Venecia en 1592 y entregado a la Inquisición en 1593. Permanece en la cárcel siete años. No quiso retractarse de sus doctrinas, porque, según él, no tenía nada de que arrepentirse. Fue quemado vivo en dei Fiori, Roma, el 17 de febrero de 1600.

El punto de partida de su pensamiento es la religión de la naturaleza. Es el ímpetu lírico, una exaltación y furor heroicos. La naturaleza la concibe no de forma matemática, sino más bien pitagórica. Su preocupación por la naturaleza le hace comprender que la religión es absurda e incluso repugnante, le niega todo valor. En metafísica expresa su manifiesto panteísmo y pansiquismo. Dios es *natura naturans*, el mundo, en cambio, *natura naturata*, de allí que la trascendencia de Dios sea sólo relativa. Frente a la religión natural y la cristiana, opone otra religiosidad: la de los doctos. La cual, no es otra cosa que el filosofar mismo, en el cual están de acuerdo filósofos griegos, orientales y cristianos.

Para la filosofía natural de Bruno, Dios no es la sustancia trascendente de la que habla la revelación, sino la naturaleza misma en su inmanencia. De este modo, Dios es causa y principio del mundo: causa, en el sentido de determinar las cosas

<sup>15</sup> Giordano Bruno, *Sobre el infinito universo y los mundos*, Buenos Aires, Aguilar, 1972; *La cena de las cenizas*, México, UNAM, 1972; F. A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983.

que constituyen el mundo; principio, en tanto que constituye el mismo ser de las cosas naturales. "La Naturaleza es Dios mismo o es la virtud divina que se manifiesta en las mismas cosas". Dios es entendimiento universal, la forma universal del mundo, la materia y la forma del mundo. Así, la naturaleza es Dios, entonces, la meta última del hombre es la visión de la naturaleza en su unidad y la identificación mágica con ella.<sup>16</sup>

#### LA MODERNIDAD Y LA RAZÓN INSTRUMENTAL

La Edad Media, a la cual siguió propiamente el Renacimiento, fue la puerta de entrada a la modernidad. Es en el Renacimiento donde se gestan actitudes y doctrinas que van a caracterizar a la Época moderna, al pensamiento moderno, visto en la perspectiva de la estructura discontinua de la filosofía. En la edad moderna, la razón se afirma en relación con los hombres y con la naturaleza, en la cual se constituye la ciencia moderna; como en la política, es decir, la relación de los hombres entre sí; y justamente, en nombre de la razón, se destruyen poderes e instituciones. Empieza el dominio de una clase social en el terreno económico: la burguesía, la cual se sirve de la razón para emanciparse políticamente, adquiere así un valor revolucionario.

En los últimos años también se manifiesta de manera negativa, pese a todo, este racionalismo. Por ejemplo, la elección de la posmodernidad, por parte de los europeos, significa reducir la cultura y la filosofía a una condición de "museo", "en lo sido", "en lo inerte", en lo que ya fue y no será más, lo cual generó peculiar tensión y larga guerra entre lo moder-

<sup>16</sup> Para la complementación y el estudio del Renacimiento recomiendo consultar, de Jorge Velázquez Delgado, *¿Qué es el Renacimiento?* México, UAM, 1998; Rodolfo Mondolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del renacimiento*, Buenos Aires, Losada, 1968; P. O. Kristeller, *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, México, FCE, 1985.

no, lo premoderno y lo posmoderno. Su fin es la unificación racionalista de las actividades extremadamente heterogéneas y su inclusión en una categoría común: la unidad de lo diverso.

El proyecto cultural europeo requiere de un análisis hermenéutico e interpretativo, hasta llegar al límite expansivo e intencionadamente universalista.

Los europeos no sólo han creído que su cultura era superior, sino que han creído que la "verdad" de la cultura europea es en la misma medida la verdad-todavía-oculta (y el *thelos*) de otras culturas, pero que a estas últimas aún no les ha llegado la hora de descubrirla. Por otro lado, los europeos han sometido regularmente su cultura a cuestionamientos de la universalidad o no de sus universales, para presentarlos como tantas particularidades que tienen la falsa pretensión de universalidad... En cierto momento llegó la hora en que los europeos se vieron obligados a cuestionarse el proyecto de Europa en conjunto, cuando tuvieron que sacar a la luz la falsa pretensión de universalidad inherente en el "particular europeo". La campaña contra la etnocentricidad ha sido una importante campaña *para* la posmodernidad. Los que se califican de postmodernos se hallan ahora confortablemente asentados en el proyecto europeo, la única tradición afín a la "postmodernidad" y abierta a ella, *aunque experimentan, sin embargo el desenmascaramiento de su propio universal europeo como mero particular*.<sup>17</sup>

La filosofía moderna se constituye en el siglo XVII en estructura discontinua de la historia de la filosofía, en una serie de etapas que se suceden o aparecen de forma paralela: el racionalismo de Descartes<sup>18</sup> a Leibniz<sup>19</sup> y el empirismo que va de Bacon a Hume. El racionalismo y el empirismo son dos fa-

<sup>17</sup> Kristeller, *op. cit.*, p. 11. (cursivas nuestras)

<sup>18</sup> René Descartes, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, México, Espasa Calpe, 1978.

<sup>19</sup> G. W. Leibniz, *Teodicea*, Madrid, Aguilar, s/f; *La profesión del filósofo*, Buenos Aires, Aguilar, 1978; *Tratados fundamentales*, Buenos Aires, Losada, 1939; *Discurso de*



cetas de la modernidad, las que van a dar paso a la ilustración, el romanticismo, el criticismo sistemático alemán, donde destacan las figuras de Kant y Hegel. En Kant se da la confluencia del racionalismo y el empirismo, y en Hegel adquiere mayor magnitud, que se sintetiza en escuchar la ascensión del "espíritu objetivo"; la ascensión de una sociedad primitiva natural a una espiritual, es decir, histórica, pero que no toca la terrenalidad. En esta ascensión a la espiritualidad se escucha el rumor tremolante y espectral de la historia. Dice Hegel<sup>20</sup> "La razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente". Es lo universal que sacrifica lo particular, lo contingente y lo individual.

El historicismo es, junto con el naturalismo, la pieza clave del eurocentrismo; y el resultado para nuestro continente americano es que se convierte en el instrumento de tortura con el que se flagela el pasado. Así, Europa, al hacer de su propiedad el pasado, va a esgrimir el historicismo como su arma. Una vez lograda la sujeción de los pueblos a su visión histórica, el historicismo, en última instancia, termina por convertirse en el estanque donde se contempla. El historicismo fue el espejo donde se contemplaba Europa. El historicismo es el Búho de Minerva que se metamorfosea en filosofía de la historia, ésta es la forma que entraña el eurocentrismo. Por eso Hegel se encierra en su castillo gótico de su sistema apretándose en contra de los embates humboldtianos.

El historiador Antonello Gerbi considera que América fue el meteoro que averió la mayestática armonía de los engranajes del sistema hegeliano:

*metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*, México, Porrúa, 1977.

<sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 42; *Introducción a la filosofía de la historia*, Madrid, SARPE, 1983.

Para admitir a América en su sistema Hegel hubiera tenido que hacer pedazos la construcción histórico-dialéctica y revelar así su fragilidad, su artificiosidad, su rigidez e incapacidad de adaptarse a las nuevas realidades y de comprenderlas. América con su enorme e innegable presencia, *naïve péremptorie*, hubiera descubierto y traicionado uno de los puntos flacos del sistema [...]. Así, pues, Hegel debe haber sentido verdadera satisfacción intelectual al toparse con la tesis de la debilidad de América. Con un gusto casi de represalia debe haber adoptado una teoría que tan limpiamente le permitía deshacerse del incómodo obstáculo, más aún, que arrojaba ese obstáculo fuera de la realidad, fuera de la historia, a la miserable condición de un gigantesco aborto.<sup>21</sup>

José Ortega y Gasset, en sus estudios sobre Hegel, considera que la marcha tremolante del espíritu en el desarrollo de la espiritualización produce el rumor espectral de la historia. Esta espectralización, Ortega la interpretó como una serie pura de la lógica de las ideas.

Resulta, pues, que para Hegel la última realidad del universo es por sí evolución y progreso, consecuentemente, que lo cósmico es, desde luego, histórico. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la lógica, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa serie pura de ideas, de ese proceso lógico.<sup>22</sup>

Desde esta perspectiva, la *Idea Absoluta* mueve los hilos de la historia al intervenir en ésta, a la vez la determina, es el progresivo desenvolvimiento de la razón. El espíritu objetivo se realiza a través de los cambios de la historia por medio del Estado.

<sup>21</sup> Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1982, p. 555.

<sup>22</sup> José Ortega y Gasset, *Meditaciones del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981, p. 77.

Es en el Estado donde el espíritu se hace consciente de sí y, hacia éste, los seres humanos declinan la libertad individual para entregarla a la objetivación de la razón. El espíritu objetivo y el subjetivo se sintetizan en el *Espíritu Absoluto*. Y este último es la autorreflexión de la realidad, es la libertad que llega a conocerse a sí misma, y lo hace en y a través del espíritu humano. Para llegar a este momento fueron absolutamente necesarios todos los pueblos anteriores que, una vez que fueron instrumento en la realización del Espíritu, han sido desechados como agentes activos. Sin embargo, prevalece la continuidad histórica, porque: "Quien carece de pasado no puede esperar un futuro".<sup>23</sup>

En contra de este racionalismo universal, que ahoga al hombre concreto y a la historia real, se levantan dos posiciones cuyas prolongaciones se extendieron hasta el siglo xx: 1) aquella que tiende a rescatar al individuo disuelto en ese movimiento de la razón universal. Es la tendencia de Kierkegaard<sup>24</sup> a Sartre<sup>25</sup>; y en el plano político-social va del liberalismo al anarquismo. Pretende rescatar al individuo concreto del universal abstracto hegeliano, empero, es un intento fallido, porque este individuo separado de su fundamento y naturaleza social, se vuelve también una abstracción; 2) la que tiende a dar a la razón un contenido histórico, concreto y práctico. Es la posición que asume Marx y Engels frente a la razón universal que teorizan Kant y Hegel, y que resulta ser una razón histórica que explica que ésta, desde el siglo xviii, se transformó en ciencia y técnica como *logos* de la dominación.

En cambio, la historia hegeliana es para el filósofo español José Ortega y Gasset una serie lógica de ideas sin tiempo, por-

<sup>23</sup> Jacques D'Hont, *Hegel filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 352.

<sup>24</sup> Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967; *El amor y la religión*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1960.

<sup>25</sup> Jean Paul Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Losada, 1976; *Crítica de la razón dialéctica*, 2 vols., Buenos Aires, Losada, 1979.

que es la dialéctica del Espíritu absoluto en un eterno universal presente. Resulta, pues, que para Hegel la última realidad del universo es por sí misma evolución y progreso dentro de la realización del Todo; y desde esta perspectiva hegeliana, consecuentemente, lo cósmico es histórico pero eterno. Sólo que la expresión propia de aquella evolución absoluta es la cadena de la lógica, la cual es una historia sin tiempo. La historia efectiva es la proyección en el tiempo de esa pura serie de ideas, de ese proceso lógico.<sup>26</sup>

La idea hegeliana interviene, determina y, a la vez, mueve los hilos de la historia, por lo cual, ésta es el progresivo desenvolvimiento de la razón. En la filosofía hegeliana la *Idea absoluta* baja a la realidad histórica material a través del "Espíritu objetivo", que se concretiza a través de los avatares de la historia en el Estado. Así, el "Espíritu subjetivo" y el "Espíritu objetivo" se sintetizan en el "Espíritu absoluto". Este último, es la autorreflexión de la realidad, la libertad que llega a conocerse a sí misma, y esto lo hace en y por medio del "Espíritu humano", la "autoconsciencia" como "consciencia" en la historia como realidad racional de lo Real de la "Verdad absoluta". Hegel apunta que la verdad de los acontecimientos domina la razón:

Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón del sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Ésta se revela en la historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares que en la razón se revela; es una copia

<sup>26</sup> Ortega y Gasset, "Hegel y América", en *Meditación del pueblo...*, p. 77.



de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos.<sup>27</sup>

Durante los últimos cuatro siglos de la historia de la humanidad se impuso y dominó una forma de pensar y de actuar, regida por conceptos, categorías y teorías filosóficas de la Razon de desarrollo progresivo. En un proceso no precisamente continuo, sino con retrocesos y avances, de marchas y contramarchas. Esto es una forma que caracteriza a la modernidad.

José Ortega y Gasset apunta que Hegel, al referirse a América, considera que el futuro de ésta es sólo posibilidad, para alojarla en la prehistoria.

En el capítulo geográfico de sus *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* es donde paradójicamente hallamos instalada a América. Después de todo, no es sorprendente. Si decimos de ella que es un futuro, decimos que aún no es lo que va a ser y puede ser. Ahora bien: esto es precisamente la Naturaleza. Como para Hegel sólo es verdaderamente el Espíritu, la realidad de la Naturaleza consiste en algo que va a ser Espíritu, pero que aún no lo es. Así se explica que hallemos alojado el futuro en el absoluto pretérito que es la prehistoria natural, la Geografía.<sup>28</sup>

Hegel y Ortega son filósofos de la historia viviente. La lección que nos dan es que no sólo basta la razón para acceder a la historia, también se requiere de la pasión y del sentimiento. De tal forma, la razón hegeliana ha triturado a los pueblos que se encuentran fuera del esquema racional. La filosofía de la historia hegeliana muestra una profunda dimensión: la vida. El horizonte histórico se dilata de golpe dejando entrar a raudales la vida.

<sup>27</sup> Hegel, *Lecciones sobre filosofía...*, p. 44.

<sup>28</sup> Ortega y Gasset, "Hegel y América", p. 83.

Un factor, de especial relevancia en la modernidad, es el surgimiento del sujeto racional. Es la vieja idea renacentista donde el hombre es el centro, punto de partida y la medida de todo lo que existe. Es la expresión del individuo social capaz de enfrentarse con su razón a la realidad circundante, por encima de toda autoridad religiosa, social o política, que busca encontrar certezas, principios de razón suficiente que le permitan comprender la realidad. La autonomía del sujeto —del individuo— es la expresión de lo que éste puede hacer por sí mismo, lo cual no es otra cosa que la afirmación del racionalismo. En relación con esto, se da la búsqueda de riqueza y el afán de lucro, lo cual, no sólo se va a constituir en un fin perseguido por sí mismo, sino que, además, va a ser excluyente de los otros. La búsqueda de la riqueza va a convertirse en la aspiración de la mentalidad mercantilista que se impone poco a poco hasta dominar el mercado en todo el mundo. En este horizonte de reflexión se puede ver una doble vertiente de la modernidad: 1) la filosófica y, 2) la socioeconómica.

Lo anterior se traduce en ideas de crecimiento y progreso, consecuencia del desarrollo de la ciencia y la tecnología. A los padres de la ciencia moderna ya no les interesa rescatar los contenidos de la ciencia clásica, pues ésta tiene un carácter finalista, es decir, teleológico; en cambio, en la ciencia moderna se busca superar el proceso de investigación y dilucidación de la estructura causal del mundo y se intenta desalojar cualquier idea finalista.

Descartes señala que "es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida" y, en consecuencia, en lugar de "filosofía especulativa" es lícito llegar a una práctica a través de la cual "conociendo las fuerzas y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean tan distintamente como conocemos los oficios varios de nuestros artesanos"; todo esto se debe aprovechar en todos los usos adecuados, lo cual, nos convierte

en dueños y poseedores de la naturaleza.<sup>29</sup> Es decir, la ciencia moderna no es concebida como simple actividad contemplativa, sino, más bien, es explicativa para facilitar el dominio de la naturaleza. El filósofo-científico Francis Bacon profundiza en la versión racionalista de Descartes, al escribir que “ciencia y poder humano coinciden en una misma cosa, puesto que la ignorancia de la causa defrauda al efecto”.<sup>30</sup>

La racionalidad científica consiste en saber las causas en que técnicamente opera el mundo. Por consiguiente, se opone a la “irracionalidad” mítica por su falta de precisión empírica. El nuevo imperio de la modernidad, por medio de la razón, es resignificado en razón del cálculo y de la cantidad, a partir de los cuales se estudian los alcances de la razón humana; indaga hasta dónde el hombre puede conocer de forma rigurosa y racional cierta, llegando a su fundamento por medio de la metafísica, que había sido desprestigiada por los Enciclopedistas del siglo XVIII. La pretensión de Kant es fundar una metafísica fuerte, con la misma seriedad y rigor en el tratamiento de los problemas metafísicos que los que posee la ciencia.

La nueva filosofía occidental, tal como se conformó en el siglo XVII, deducía los hechos morales (normas, ideas, obligaciones, imágenes del bien y el mal) a partir de unas pocas premisas antropológicas, esto es, a partir de ciertos atributos “eternos” de la naturaleza humana en general. Un universalismo antropológico, abstracto, ahistórico, garantizaba la explicación génesis. Por lo que hacía referencia a esta génesis, las propensiones de todos y cada uno de los hombres eran las Propensiones del Hombre (de todos los hombres), y era sólo el contrato social el que se creía que engendraba deberes morales y obligaciones dignas (y concretas). El ciudadano, como singular que pertenece a lo general, “el Estado”, estaba éticamente relacionado con el Estado. Sin embargo, el ser humano

<sup>29</sup> Cfr. Descartes, *op. cit.*

<sup>30</sup> Cfr. Francis Bacon, *Novum Organum*, Madrid, Sarpe, 1984.

individual, como ser humano, no podía relacionarse con todos los seres humanos, su propio universal mediante ninguna forma de vinculación ética, puesto que “todos los seres humanos” no constituían, y no constituyen, integración alguna. Como resultado, no existían deberes u obligaciones de los “singulares” que se vieran forzados a seguir debido a su pertenencia a la raza humana. En vez de estar adecuadamente relacionado con su propio universal, el singular denominado “hombre” o “ser humano” estaba relacionado con la sociedad civil y la familia. Estas integraciones eran consideradas más particularistas que el Estado, no sólo por Hegel, sino también por Hobbes, Locke y Rousseau.<sup>31</sup>

Por otro lado, la modernidad se puede estudiar en términos del maquinismo y de la revolución industrial. Esta concepción de la modernidad se ha popularizado con los trabajos de Marshall Berman. Es una discusión que se inició en el seno del marxismo. La modernidad es aquello —que Marx y Engels ya habían dicho en el *Manifiesto del partido comunista*— donde: “Todo lo sólido se desvanece en el aire”. Es decir, la modificación radical de las formas tradicionales de la existencia humana hacia la multivocidad de oportunidades que ofrecen las grandes ciudades y que significa la modificación de los ritmos de la temporalidad cotidiana; de las limitaciones del espacio y el conocimiento de los otros y del mundo, de las multitudes urbanas y la utilización de los medios de comunicación.

Especialmente, para cierto marxismo, no siempre se realiza el deslinde de esta racionalidad universal de la que se alimentaba el eurocentrismo, que deja a pueblos no occidentales fuera de la historia. Sin embargo, en la obra de Marx se encuentran también otros elementos que aminoran esta interpretación. Como aquella que se enfrenta a cierta teleología o que marcha hacia un fin de la historia. De allí su dilema

<sup>31</sup> Ágnes Heller y Ferenc Fehér, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 1994, p. 37.



entre socialismo o barbarie; sus puntualizaciones sobre el significado del capital para el capitalismo occidental; su oposición a que en su teoría se interprete a la historia como una concepción filosófica y universal, que sería algo así como metahistórica. Éste es el alcance de la razón histórica y de la razón de la historia en Marx.

LA MODERNIDAD Y LA CAÍDA DE LOS PARADIGMAS:

EL OLVIDO DEL ENTE, EL FIN DE LA METAFÍSICA, DE LA HISTORIA...

Esta es la modernidad de las nacientes metrópolis en los siglos XIX y XX. Es importante señalar que también existe otra forma de modernidad, que tuvo su inicio en el siglo XV y XVI con el descubrimiento de América y de los viajes de circunnavegación mundial. Según la concepción clásica de una tradición occidental, lo moderno es lo que sigue a la Época Medieval, sin embargo, lo *modernus* es un término que se acuñó en el siglo V de nuestra era, que significa lo más reciente, lo más nuevo. Si nos movemos en la primera acepción, lo moderno, es el final de la legitimación teológica del poder político; la aparición de la vida urbana como el centro de las actividades sociales y comerciales; el proceso paulatino de la desaparición de formas corporativas hacia la apropiación privada de la riqueza y la individualización de lo económico e ideológico. Se despliega la noción de Razón en los diversos campos de la existencia social, como consecuencia de la racionalización creciente de los procesos de producción y de acumulación del capital. Lo cual, lleva al surgimiento de la ciencia empírica moderna, y a tantas veces aludida revolución copernicana, al consecuente cambio de parámetros filosóficos, con la aparición de la teoría del conocimiento y el racionalismo cartesiano como paradigma —pero éste no entendido en el sentido kuhiano de la *Estructura de las revoluciones científicas*—, de la problematización y la respuesta empirista, la búsqueda

que sintetiza a la filosofía como la ciencia de la época, como sería el caso de la filosofía de Kant.

En el campo del mundo social e histórico, la modernidad adquiere una concepción de progreso ilimitado y de desarrollo infinito. Pero el gran cambio llega cuando el infinito penetra a este mundo. Es lo que separa al mundo cerrado medieval del universo infinito al de la modernidad. Se empieza a crear una idea de progreso indefinido de conocimientos a través del uso de la razón. Porque no hay nada que limite los poderes de la razón humana. Y la razón por antonomasia se expresa en la ciencia matemática. Como bien escribe Leibniz, es “la medida que Dios calcula y se hace el mundo”. De este modo, la finalidad de la vida humana es un crecimiento ilimitado de la producción y de las fuerzas productivas, lo que se expresa en la idea de progreso.

Sin embargo, esta idea de modernidad va a ser disuelta en el siglo XX por personalidades como Heidegger, quien declara el “fin de la razón” y de la Filosofía, en un texto relevante: “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*.<sup>32</sup> En Heidegger es central la discusión sobre lo posmoderno y el “fin de la metafísica”. En un texto posterior a *El ser y el tiempo*, señala que la técnica es la consumación de la metafísica. Por lo mismo, se puede decir que lo moderno es el tiempo máximo de la *entificación* del ser, facilitado por la separación de sujeto/objeto, característica de la problemática filosófica e histórica moderna. Según Heidegger, el “olvido del ser” no es una situación accidental, ni un problema de conocimiento que tendría el “mundo ante los ojos”, de acuerdo con el lenguaje de *El ser y el tiempo*.<sup>33</sup> Ello implica la reducción significativa de las cosas a meros instrumentos de la técnica y su reducción al uso utilitario.

<sup>32</sup> Martín Heidegger, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979.

<sup>33</sup> Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971.



Ubicar al mundo como imagen es darle un sentido antropológico; es poner al mundo al servicio de la mirada que sólo lo limita a espejo de su uso, por el hombre, a través de la voluntad científico-tecnológica. Es decir, al mundo no se le "objetiviza", sino que se "objetiva" y se pone enfrente para ser objeto de dominación pragmática. Este reino del cálculo y la cuantificación hará de la modernidad no precisamente la imagen de una época de un mundo determinado, sino aquella en la cual el mundo es asumido y pensado como imagen. Esta época concluye en una monstruosidad que crece de forma desmesurada y genera su propia sombra. Así, los logros de lo calculable determinan lo incalculable y la disolución de su propia base: la Razón. En la misma modernidad europea se irá prefigurando el fin del ente, del sujeto individual, de Dios, de la Metafísica, pero no en todos sus miembros, así lo muestran las críticas a esa modernidad unidimensional y excluyente.

Sin embargo, más allá de la disolución de los paradigmas filosóficos, sociales, políticos, económicos y científicos en el inicio del siglo XXI, el filósofo Slavoj Žižek señala, de manera sugerente, la continuidad racionalista cuando apunta: "un espectro ronda la academia occidental... el espectro del sujeto cartesiano".

Todos los poderes académicos han entrado en una santa alianza para exorcizarlo: la New Age oscurantista (que quiere remplazar el "paradigma cartesiano" por un nuevo enfoque holístico) y el deconstruccionismo posmoderno (para el cual el sujeto cartesiano es una ficción discursiva, un efecto de mecanismos textuales des-centrados); los teóricos habermasianos de la comunicación (que insisten en pasar de la subjetividad fonológica cartesiana a una intersubjetividad discursiva) y los defensores heideggerianos del pensamiento del ser (quienes subrayan la necesidad de "atravesar" el horizonte de la subjetividad moderna que ha culminado en el actual nihilismo devastador); los científicos cognitivos (quienes se empeñan en demostrar empíricamente que no hay una única escena del sí mismo, sino un pandemonium de fuerzas competi-

tivas) y los "ecólogos profundos" (quienes acusan al materialismo mecanicista cartesiano de proporcionar el fundamento filosófico para la exploración implacable de la naturaleza); los (pos)marxistas críticos (quienes sostienen que la libertad ilusoria del sujeto pensante burgués arraiga en la división de clases) y las feministas (quienes observan que el *cogito* supuestamente asexuado es en realidad una formación patriarcal masculina).<sup>34</sup>

Por lo mismo, la subjetividad cartesiana sigue siendo reconocida por los grupos académicos más fuertes y está aún activa en Europa y en los Estados Unidos, lo que pone en cuestión la posmodernidad, y obliga a resignificar los principios de la modernidad misma. La lógica intrínseca e implícita dentro de un proyecto filosófico obliga a articular un cierto margen de subjetividad moderna inherente al *cogito*, lo que no está cubierto por filósofos como Heidegger, quien, al poner su ojo sólo en el foco de la imaginación trascendental kantiana, pasa por alto la dimensión clave de la imaginación y su aspecto antisintético, que no es otra cosa que el nombre de la libertad de pensar.

Desde finales del siglo XIX y en la primera década del Siglo XX, la cuestión del sujeto individual e histórico va a ser compartida por otras líneas teóricas, como el historicismo de Dilthey, el perspectivismo de Ortega y Gasset, la filosofía de García Morente, de García Bacca, José Gaos, Xavier Zubiri, y por algunos filósofos de la Escuela de Frankfurt, como Adorno, Horkheimer, Benjamin.

Horkheimer apunta que se trata de desenmascarar lo que se ha llamado ciencia positiva, resultado de la independencia de su génesis histórico-fáctica y de los resultados obtenidos de la ciencia moderna, lo que excluye la injerencia de algún contexto de investigación, donde cualquier ley científicamente enunciada es por definición verdadera.

<sup>34</sup> Slavoj Žižek, *El sujeto espinoso. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós/ASICF, 2001, p. 9.

## LENGUAJE Y COMUNICACIÓN

Las actividades mentales, invisibles ellas mismas y dedicadas a lo invisible, sólo se manifiestan a través del lenguaje. Del mismo modo, los seres que aparecen sienten el impulso de mostrarse por el sólo hecho de habitar en un mundo de apariencias. Los seres pensantes todavía pertenecen al mundo de las apariencias, incluso después de haberse retirado mentalmente de éste, sienten la necesidad de hablar y manifestar lo que de otra manera nunca hubieran formado parte del mundo de las apariencias. Empero, mientras el carácter de la apariencia como tal exige y presupone la presencia de espectadores, el pensamiento, en su necesidad discursiva, no requiere de oyentes ni necesariamente los presupone. La comunicación con los otros no requiere recurrir a la intrincada complejidad de la gramática y la sintaxis del lenguaje humano.

Es el espíritu el que requiere del lenguaje. Los pensamientos de la razón y las pasiones del aparato emocional sólo se expresan a través de sonidos, signos, gestos, palabras, los cuales necesitan ser interpretados. Esto se da a través del lenguaje, que es una entidad mediada por una diversidad de factores de carácter social. De este modo, en el criterio del *logos*, el discurso coherente no es ni verdadero ni falso sino más bien significa. Las palabras en sí no son ni verdaderas ni falsas. El *logos*, en el sentido en que se viene reflexionado, es un discurso donde las palabras se colocan unas junto a las otras para formar una frase con significado pleno gracias a la síntesis. Las palabras con significado se parecen a los pensamientos.

Así, el discurso mediante sonidos significativos no es necesariamente un enunciado o proposición de la verdad y la falsedad, porque ser y no-ser están en juego. Esto no es siempre el caso. Una "súplica", por ejemplo, no es ni verdadera ni falsa. De esta manera, la búsqueda de significado no es necesariamente la de la verdad, sino que está implícita en el impulso del hablar.

Es importante señalar que, de las necesidades humanas, sólo la "de la razón" no puede satisfacerse adecuadamente sin el pensamiento discursivo, y éste es inconcebible sin palabras plenas de significado, aún antes de que, por decirlo de alguna forma, el espíritu viaje a través de ellas. Por lo mismo, se puede decir que el lenguaje permite la comunicación entre los humanos, pero en este aspecto sólo es necesario porque los seres humanos son entes pensantes y, por ello, precisa enunciar sus pensamientos, los cuales, no necesitan ser comunicados para existir, pero no pueden existir sin ser dichos, según sea el caso, en silencio o de viva voz, al dialogar.

Hegel afirmó que "la filosofía es algo solitario", ya que el pensamiento, aunque siempre se produce mediante palabras, no requiere de oyentes. Y esto no sólo se debe a que el hombre sea un ser pensante, sino también porque existe sólo socialmente, de modo que su razón demanda comunicación, pues se puede extraviar si no lo hace. Como escribe Kant, la "razón no se adapta al aislamiento, sino a la comunicación". La función del discurso silencioso consigo mismo lleva a descubrir lo que se ignora. Lo que consiste en llegar a un acuerdo con lo ofrecido a los sentidos en las apariencias cotidianas.

De esta manera, la necesidad de la razón consiste en dar cuenta con cierta precisión de lo que puede existir o haber acontecido. Sin embargo, es necesario señalar que esto no lo suscita la sed de conocimiento, más bien la necesidad brota del fluir de fenómenos bien conocidos y/o familiares, sino de la búsqueda de significado. El mero dar nombre a las cosas, la creación de las palabras, es la forma humana y social de apropiarse de las cosas y de desalinearse el mundo al que, después de todo, cada uno de nosotros viene como un recién llegado.

El hacer de la palabra un hablar de sí mismo, es, a la vez, el ingrediente necesario de toda acción cooperativa y por consiguiente comunicativa. La libertad permite la relación comunitaria del hacer práctico y verbal. Es la clave dialéctica



de la praxis productora de la transformación, en la medida de que el producto es material y sobre-material a la vez. Esto nos lleva al problema de la implicación de la materia en el acto simbólico que aún no ha sido planteado en la ontología. ¿Por qué? Porque sin materia no hay palabra. Sin embargo, la palabra no es materia. No existe en el hacer verbal la misma comunidad de género que mantiene, por ejemplo, la mesa con la madera, o la estatua con el mármol. El producto fabril no se obtiene sino con apego a las leyes de la naturaleza.

Del mismo modo, el logos tiene sus leyes propias, aunque parece que se corta en esta índole de acción libre de nexos dialécticos; pues no hay dialéctica sino allí donde hay comunidad de ser. El tiempo de la praxis lleva el signo de la libertad, rebasa el orden natural, pero sin desprenderse de éste. Esta relación de dependencia, implicada en la transformación, permite explicar la forma de praxis libre, porque la libertad es dialéctica, porque no es, no puede ser, incondicionada. El lenguaje es simbólico por su nexo humano y no-humano, en el acto de hablar, aunque no es menos ordinaria la manipulación de las palabras como símbolos expresivos. El símbolo verbal no es visible ni tangible, sin embargo, apresa el objeto con mayor firmeza que la mano, aunque es incapaz de transformarlo. La efectividad del acto de posesión es cotidiana e inexplicable.

El lenguaje es el único medio a través del cual pueden manifestarse las actividades mentales en el mundo exterior y en el mismo sujeto pensante. No es tan adecuado como la actividad pensante o la visión para la función de ver. Ningún lenguaje cuenta con un léxico listo para las necesidades de las actividades mentales, sino que todas ellas toman prestado su vocabulario de las palabras, que en principio pertenecían a la experiencia sensible o a otras de la vida ordinaria. Este préstamo nunca es fortuito, arbitrariamente simbólico, como los signos matemáticos o la emblemática.

Por ejemplo, la tecnología es testimonio de la eficiencia ontológica de la libertad, en ella se percibe cómo el ser hu-

mano altera, por decirlo de algún modo, su estatus de ser, al convertir una realidad natural en producto cultural. Esta conversión no se produce en el acto del logos, del lenguaje, de la palabra. Empero, no hay praxis sin logos y este componente verbal se infiltra en la acción práctica, en el problema que representa el acto lógico en sí mismo, es decir, el problema de su relación con la materia. No nos percatamos del problema ontológico que representa la acción productiva porque no reparamos en el factor operativo del logos que ella contiene, en cambio, salta a la vista la continuidad entre la materia y la obra, entre la mano del operario y la materia que éste manipula en el objeto producido. Esta continuidad de relación se rompe en la acción simbólica, pues no existe contacto "físico" entre lo representativo y lo representado.

Una manera de hablar es una manera de ser. De qué se habla, y cómo se habla: en esto ha de recaer la atención de una filosofía renovada, como cae la de todos nosotros, en la vida ordinaria, desde siempre. Hablar con palabras de razón, y con intención de verdad, es una manera nueva de hablar y de ser. La filosofía es poética como la poesía: ella crea la palabra razón, como la poesía creó el amor de la palabra. Se advierte, desde luego, en esta palabra convertida en razón, la universalidad de su alcance. El hombre que es filósofo, dice Heráclito, tiene que indagar una verdadera multitud de cosas. Puede y debe hablar de todo. Esto es así, porque él mismo concibe por vez primera la diversidad como un todo. Las demás actividades son parciales: cada una corta para sí un sector limitado de la realidad. Y como el todo no puede ser utilizado, este verbo nuevo es tan inútil o gratuito como la poesía, y sólo puede ser explicada *por razón de amor*. La razón de la filosofía es erótica porque es universal.<sup>35</sup>

Es necesario decir que el lenguaje filosófico en general, y casi todo el poético, es metafórico, pero no en un sentido

<sup>35</sup> Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, México, UNAM, 1981, p. 82.



simplificador de términos y palabras, y que define a la metáfora como una figura del lenguaje en la que el nombre o un término descriptivo se traslada a un objeto distinto o análogo de aquel al que se aplican en sentido recto. No hay analogía alguna entre el ocaso y la vejez, y cuando el poeta, con una metáfora trillada, se refiere a la vez al ocaso de la vida, tiene en su mente que la puesta del sol se relaciona con el día que la precede, de igual manera que la vejez lo hace con la vida.

Toda metáfora descubre una percepción de semejanza con lo que no es. Las semejanzas presentan objetos disímiles sin una semejanza de relaciones con la analogía. Hablar en sentido analógico, en el lenguaje metafórico, como bien escribe Aristóteles en su *Retórica*, es la única forma donde puede manifestarse la razón especulativa, es decir, el pensamiento.

La metáfora proporciona a lo abstracto, al pensamiento sin imágenes, una intuición procedente del mundo de las apariencias, cuya función es exponer la realidad de nuestros conceptos. "Nuestro lenguaje abunda en semejantes exposiciones indirectas a base de una analogía, cuya expresión contiene, no el esquema propio del concepto, sino sólo un símbolo para la reflexión".<sup>36</sup> Las percepciones de la metafísica se entienden por analogía, lo que no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, como semejanza perfecta entre dos cosas, sino semejanza "perfecta" de dos relaciones entre cosas completamente disímiles. En la casi siempre imprecisa terminología de la *Crítica del juicio*, Kant califica como simbólicas estas representaciones por medio de la analogía.

La metáfora salva el abismo entre las actividades del pensamiento, es decir, mentales interiores e invisibles y el mundo de las apariencias; esto fue sin duda el mejor regalo que le pudo hacer el lenguaje al pensamiento filosófico. Empero, en principio, la propia metáfora es poética, no filosófica. La

<sup>36</sup> Cfr. Manuel Kant, *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 1968, Parágrafo 59, pp. 197-200.

metáfora es la sustancia de la poesía que nos descubre el sentido del ser de la palabra como forma expresiva. Sin la metáfora es imposible hacer el puente entre lo que va de la verdad menor de lo visible, a la mayor de lo invisible.

La metáfora indica, a su manera, el primado absoluto del mundo de las apariencias y aporta una evidencia adicional de la naturaleza extraordinaria del pensamiento, de su estar siempre fuera del orden, pero de ninguna forma es arbitrario o accidental. El lenguaje, al servirse del mundo metafórico, hace posible pensar y mantener intercambios con aquello que no es sensible, posibilita la transferencia de las experiencias sensibles. Por lo mismo, se puede decir que no hay dos mundos, porque la metáfora los une.<sup>37</sup>

Es aquí donde los lineamientos de orientación filosófica-política latinoamericana hacen su aparición. La filosofía latinoamericana, con la sola adjetivación de latinoamericana, ha traído grandes oposiciones y rechazos por los filósofos tradicionales que parten desde una supuesta concepción "universalista". Sin embargo, las posiciones de rechazo responden más a un enfrentamiento ideológico entre filósofos latinoamericanistas y no-latinoamericanistas, tanto en la región americana, como allende las fronteras de ésta.

Los primeros asumen que nuestro filosofar y su producto, la filosofía, es siempre el resultado de pensar y analizar la realidad histórico-social; mientras los segundos, la reducen a simple ideología. Sin embargo, la filosofía en general —y las filosofías— es una respuesta a los grandes problemas circundantes que aquejan al sujeto individual, y socialmente en el tiempo, en la historia. La filosofía, toda filosofía, es por el sujeto y el objeto, por el fondo y la forma, propia de una región y de un pueblo, por lo mismo, es diferente a las otras, sin que por ello se le niegue su racionalidad y coherencia teórica. La Razón totalitaria eurocéntrica, en la misma Europa, se constituye de racio-

<sup>37</sup> Cfr. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.

nalidades y construcciones de sentido y significación inmersas en la teoría y la historia.

Las filosofías son formas de expresión discursivas que inevitablemente llevan al problema de la cuestión del sujeto, el mismo que ha sido negado por la tradición filosófica europea, el sujeto del discurso y de la realidad socio-histórica. En ambos existe un factor de mediación por el cual se hace expreso en el lenguaje. Es decir, lo inmediato al espíritu analítico discursivo de la realidad social se expresa a través del lenguaje. El uso del lenguaje es necesario entenderlo en su sentido genérico y, por lo mismo, no existe un lenguaje sino muchos, y todos ellos se presentan en una compleja interacción dentro de un universo discursivo lingüístico.

En relación con este nivel inmediato de mediaciones se presenta dos de los más difíciles retos a las filosofías con vocación histórica y social, y a la necesidad de apuntar hacia el texto y el contexto; el primero, es la forma discursiva donde se expresa la realidad en diversos lenguajes; el segundo, es el espacio-temporal y motivo por el cual el texto se produce y acontece. Sin embargo, ambos son construcciones semióticas formales de la realidad sociohistórica. Como es obvio de advertir, de ningún modo la pretensión es caer en reduccionismos lingüísticos unitarios y antidialógicos y antidialécticos, de un *corpus* homogéneo depurado de contradicciones. Por el contrario, hemos de asumir la teoría del texto como una problemática de los distintos lenguajes, sin caer en deformaciones teóricas que pongan en riesgo coherencia y consistencia teórico conceptual.

La cuestión social del lenguaje es extensa e imposible de agotarla. Por lo mismo, se requiere seleccionar los problemas, lo cual implica un programa de investigación, que de ningún modo es nuestra pretensión en este trabajo. Es necesario plantear y resolver, a grandes rasgos, las cuestiones generales para trabajar sobre problemas separados, sin el riesgo de perderse, en cuanto a método se refiere, en una inmensidad de detalles;

sin embargo, es necesario decir que al mismo tiempo, el conocimiento de los detalles es condición indispensable para la solución adecuada de los problemas generales, los que de otra manera son oscurecidas por generalidades y verbalismo.

El problema de la semántica lógica es también del lenguaje, donde se han cometido gran cantidad de abusos. El problema del lenguaje, que es uno de los centrales de la filosofía contemporánea, se convirtió en la principal y hasta en la única cuestión; además que se redujo a sus aspectos formales: la sintaxis. El análisis se limitó a lenguajes artificiales que debían ajustarse a la teoría de la deducción. El error de la lógica consiste en presentar su punto de vista limitado como punto universal y absoluto. Lo cual, fue el resultado del punto de vista de sus fundadores, filosóficamente hablando, y por lo mismo limitado, tanto a los partidarios de la filosofía analítica como a los empiristas lógicos.

#### SUJETO DEL DISCURSO, SEMÁNTICA, LENGUAJE Y SU CARÁCTER SOCIAL

Antes de 1939 se hicieron intentos por superar esas limitaciones, hasta llegar a su apogeo en 1945. Y así nació la teoría general de los signos, es decir, la semiótica, hija del matrimonio del neopositivismo con el pragmatismo, que va más allá del angosto tratamiento formal del lenguaje de los neopositivistas. Las tendencias de la semántica general hacia el análisis de la influencia y la fuerza social del lenguaje van todavía más lejos. Al mismo tiempo, se ha presentado una situación crítica que afecta a las bases filosóficas de la analítica, se ha sometido a la crítica ciertos análisis formales que no sirven para el estudio del lenguaje natural. Por lo mismo, se puede decir que la semántica lógica y su método tienen un valor restringido al análisis puramente formal de los fenómenos del lenguaje y, en consecuencia, es ahistórico y asocial.



Adam Schaff ha señalado que en la semántica lógica y su método, a pesar de sus logros y éxitos, es evidente su carácter restringido.

Debe tomarse en cuenta el aspecto *social* del problema; hay que rechazar la metafísica idealista (que se relaciona con el atomismo lógico y el empirismo lógico y comprendía elementos de platonismo por un lado y solipsismo epistemológico por otro); y deben adoptarse posiciones filosóficas que hagan posible el análisis profundo de las relaciones del lenguaje con el pensamiento y la realidad.<sup>38</sup>

Es precisamente esto lo que ofrece grandes oportunidades al papel teórico de la filosofía. Combinado orgánicamente con los problemas gnoseológicos y sociológicos, la filosofía latinoamericana, en sus interpretaciones teóricas del historicismo en metodología, está destinada a suprimir las dificultades y los síntomas de crisis que se observan ahora en la semántica.

Es importante señalar que dentro de la semiótica se encuentra el estudio de la teoría del texto, la que no se reduce a una lingüística del texto, porque no quiere aumentar el carácter de mensaje del lenguaje y, por lo tanto, la problemática de la intercomunicación, donde el sujeto asume casi siempre, según el positivismo lógico, una actitud pasiva, porque no ejerce su voluntad. Se trata, más bien, de una voluntad compartida, social, que posee grados y modos de consciencia que permiten avanzar hacia una teoría crítica. La cuestión nos coloca ante un reto en la lectura de nuestra realidad y la búsqueda de una ampliación teórica y metodológica, lo cual exige salirse de los marcos del texto considerado como estructura autosuficiente y totalidad de sentido autónomo.

El reto es hacer una investigación del componente pragmático del lenguaje y del pensamiento. Lo que requiere abrirse hacia lo translingüístico y lo translógico, ir más allá de aquello que, de acuerdo con la tradición disciplinaria, no es pertinente.

<sup>38</sup> Adam Schaff, *Introducción a la semántica*, México, FCE, 1983, p. 122.

Para lanzarse a tal aventura es indispensable la construcción de una sintaxis (relaciones formales) que revele lo pertinente, lo cual se tiene que hacer a través de una semántica de relaciones de significado, para que las relaciones de usos del lenguaje muestren que los signos no son el resultado de un accidente, ni algo externo a la determinación del valor teórico de ellos, sino que, más bien, se constituyen en lo prioritario. El lenguaje no existe independiente de la actividad de comunicación. Por lo mismo, la facticidad dada en el lenguaje como texto es el resultado de una sociedad y del sujeto social, constituido por sujetos individuales que interactúan políticamente.

La filosofía del lenguaje, recientemente, se ha orientado hacia la hermenéutica y la interpretación. Un estudio hermenéutico del lenguaje supone que éste sólo se puede sostener en un marco adecuado, aceptando que ese marco conceptual tiene que ver con la subjetividad del emisor y del receptor o del autor y del lector. El gran problema que se plantea es, precisamente, el de la interpretación objetiva. La hermenéutica intenta comprender las unidades lingüísticas, los discursos y los textos en su contexto apropiado. Lo cual, lleva a la hermenéutica a buscar no sólo la explicación del lenguaje y la comprensión del mismo, sino que se constituye por modelo que fusiona comprensión y explicación.

A la hermenéutica filosófica le interesa el análisis del lenguaje, ya sea formal o estructural; pero sobre todo la síntesis que privilegia la comprensión, desde el supuesto de que comprender es explicar, donde la comprensión y la explicación no están concebidas como irreconciliables.

Es necesario y conveniente que el enfoque hermenéutico sea visto, sobre todo, en las ciencias sociales y humanas, como la literatura, la historia, la psicología y las disciplinas del lenguaje. En la filosofía del lenguaje se ha dado paso a una consideración para entender a los lenguajes como textos, que se explican y comprenden de la mejor manera posible en sus contextos de uso y significado.



La hermenéutica del lenguaje inicia al captar la importancia de saber cómo se usan las expresiones dentro del corpus textual para entenderlas. La incidencia de la hermenéutica sobre el lenguaje es más clara. Busca comprensión y explicación del lenguaje al ubicar las expresiones en jerarquía y constelación de contextos que les dan sentido. Aquí es más importante, por lo mismo, la noción del texto.

La noción del texto fue evolucionando en la historia de la semiótica desde los textos escritos hasta los hablados, donde el diálogo ocupa un lugar especial. El texto se amplió a otras manifestaciones que incluían la acción significativa, ya sean gestos o actos que acompañan al texto hablado o simplemente a la conducta no verbal. Todo es considerado como lenguaje y, por lo tanto, susceptible de ser analizado.

La filosofía hermenéutica del lenguaje no es un sistema cerrado de dependencias internas, donde no importan las relaciones externas, como el estructuralismo. Con el estructuralismo se pasan por alto las relaciones del lenguaje con la realidad social, lo cual, afecta las relaciones con el sujeto y los demás sujetos. Por otro lado, al excluir de la definición del signo a toda referencia de realidad extralingüística, inevitablemente se arriba, junto con los postulados de la lingüística estructural, a la crisis radical tanto del sujeto como de la intersubjetividad. Así, de este modo, se podría decir que nadie habla. En otros términos, el sujeto no se da en la lengua, sino en el habla, empero, el habla se excluye prácticamente de la lingüística y se envía a la psicología.

El estructuralismo pone en crisis al sujeto, más aún, se puede decir que lo niega. En cambio, además de la psicología, la filosofía daba lugar al sujeto, como lo hace la fenomenología y algunas líneas de filosofía analítica, como aquellas que estudian la intencionalidad de los actos de habla.

La fenomenología es, en este sentido, la desautorización del centificismo. La historia de la filosofía nos muestra cómo la experiencia científica tomó gradualmente el lugar de nuestra

espontánea experiencia cotidiana del mundo; los sujetos de las ciencias reemplazaron al conjunto de los significados de nuestro mundo vivido. En Descartes, el mundo vivido fue derivado de su intermediación espontánea. El único modo legítimo y objetivo de abordar al mundo real parece ser la cuantificación. Se juzga que sólo conceptos de cantidad claramente delimitados son adecuados para describir al mundo. En cambio, en la fenomenología, tan pronto como se desvaloriza la experiencia inmediata de la realidad presente, y se interrumpe el diálogo entre la presencia inmediata (el hombre) y la realidad presente (el mundo), nos colocamos frente a una epistemología en la que se considera al conocimiento como reflejo de un espejo y al mundo como mundo en sí mismo.

La fenomenología se opone a esas formas de conocimiento unívoco que se expresan a través del lenguaje y del habla. Husserl<sup>39</sup> señala la necesidad de "volver a las cosas mismas", lo cual, expresa la intención de retornar al mundo de la experiencia original y a la abundancia de significados que en ésta se pueden encontrar. Este retorno se debe hacer sin teorizaciones previas sobre la experiencia, sin eliminar *a priori* ningún reino del ámbito de los significados. Nuestro hablar de la realidad tiene fundamento y está enraizado, en tanto que revela determinada realidad.

Un hablar enraizado significa retorno a las cosas y a las acciones mismas. Nuestro hablar está enraizado en la realidad particular que surge de esta acción y esa realidad encuentra su fundamento y justificación. Pero volver a las cosas mismas no es algo fácil, sino lo más difícil, pues implica una actitud metodológica radical que rechaza ideas establecidas, prejuicios, concepciones propias del sentido común, construcciones teóricas, grandes sistemas, etcétera, para enfrentarse de nuevo a los fenómenos y a las cosas.

<sup>39</sup> Cfr. Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios Ediciones, 1984; *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976; *Meditaciones cartesianas*, México, PUE, 1996.



Husserl señala, en sus *Meditaciones cartesianas*, que al inicio de la edad moderna surgió una gran fe en la ciencia y en la filosofía que elevaría a la humanidad ofreciendo un nuevo principio de vida. La cultura entera iba a ser dirigida por ideas científicas y penetrada de luces, reformada y convertida en una nueva cultura autónoma. Desde entonces, según Husserl, esa fe ha caído en la insinceridad y en la atrofia. En lugar de una filosofía viva se tienen pseudo-exposiciones y pseudocríticas; es decir, mera apariencia del filosofar con seriedad. En las *Investigaciones lógicas*, en el capítulo primero, Husserl también pone al descubierto la imperfección teórica de las ciencias particulares. Ni siquiera el matemático, el físico o el astrónomo necesitan llegar a la intelección de las últimas raíces de su actividad. Más bien, se percibe una falta de claridad y racionalidad íntimas.

En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl vuelve sobre su idea predilecta. Escribe: "Hemos tenido muchos y siempre nuevos 'sistemas' o 'direcciones' filosóficas, pero no la filosofía *una*". Este autor busca una filosofía única, donde las demás estuvieran integradas a ella, pero es un deseo imposible de realizar. Es necesario, según Husserl, hacer crítica de la situación histórica y de la metafísica de Occidente y desarrollar una filosofía "como ciencia rigurosa".

En el análisis del yo fenoménico-pragmático desde la lingüística estructural, se desecha al sujeto, del mismo modo la intencionalidad y la intersubjetividad. Esta manera de relegar la relación del lenguaje con el sujeto tiene como complemento la relegación de su relación con el otro, considerando como segunda persona a la que es dirigida el habla. Es el habla, en efecto, y no la lengua, la que tiene como destinatario al otro. El modelo de relación intersubjetiva es el diálogo, donde se pregunta, se contesta y se escucha. El diálogo supone, que quien habla ve en su propia intención de decir la intención misma de su interlocutor, y de reconocerlo al dirigirle la palabra.

Para que la palabra sea dirigida a otro hace falta que ésta sea manifestación de la intención del sujeto. De este modo, se puede decir que la intención subjetiva y dirección intersubjetiva son entonces co-origenarias. Por esto mismo, son conjuntamente puestos entre paréntesis en el abordaje, donde el lenguaje es tratado como objeto y mediación y, esta última, se da en la comunicación, la que surge con la intención de comunicar, es un ejercicio fenoménico del lenguaje y del habla.

Es, en el estudio de la semántica y de las formas discursivas, que el lenguaje hace necesario rescatar al sujeto del discurso y al sujeto social, que tiene sus raíces en la causalidad histórica, por lo mismo, no se puede declarar sólo como un *constructo* ideológico, ni tampoco como simple producto de la *episteme*. Nosotros sólo podemos hablar de un sujeto empírico, cuyo alcance y naturaleza epistemológica pueden ser logrados por una consciencia analítica desde una ontología social, donde el sujeto del discurso no juega un papel encubierto en su propia construcción.

La sociedad se nos presenta como *ser* y como *deber ser*, como positividad y como proyecto de sujeto, cuya individualidad únicamente puede ser comprendida desde la matriz social, no escapa a esa polaridad que hace a la marcha misma del hacerse y del gestarse. Siempre, por cierto, ese "sujeto empírico" se dará por sí mismo y para los demás, mediado por los lenguajes, en el horizonte del discurso y no será, por eso, lo *inmediato* en una tarea analítico-descriptiva. Será lo que está "por detrás", pero, si se quiere, nos muestra su *prioridad-posterioridad* respecto del lenguaje, como asimismo de su "construcción". En el lenguaje se encuentra la matriz de la *sujetividad*, pero el lenguaje es su lenguaje y la matriz (en cuanto hecho histórico, no lógico-formal) a la función que cumplen oprimidos y explotados, su halo de "invención" para alcanzar *madera histórica* propiamente dicha.<sup>40</sup>

<sup>40</sup> Arturo Andrés Roig, "Lineamiento para una orientación del pensamiento filosófico-político latinoamericano", en *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*.

Este hacer y gestarse, es el único lugar donde el sujeto puede afirmar su sustancialidad y saber sus condiciones reales de existencia en una época dada. Por lo mismo, el sujeto se nos aparece como procesual, opuesto a la consideración de un proceso histórico sin sujeto. El sujeto, por su carácter histórico, no se construye sin contradicciones, pero no por ello pierde su valor y sentido. El sujeto es un sujeto plural, es un nosotros y es aquel, "*a priori* antropológico", planteado por Kant, que es analizado, estudiado y resemantizado en la realidad latinoamericana. Esta categoría del sujeto, de la "sujetividad", de ninguna forma debe ser entendida sólo en su valor antropológico, sino también en su sentido histórico, lo cual, permite superar las ataduras idealistas del concepto de hombre y de humanidad.

El filósofo argentino, Arturo Andrés Roig, apunta que el "descentramiento" del sujeto ha sido un proceso que ha llevado a desenmascarar al concepto de hombre como construcción mítico-ideológica: Ahora bien, ¿qué pasa con "los hombres"? ¿Acaso no son siempre el punto de mira final de una filosofía? Pues bien, la palabra "final" nos está indicando cómo, respecto de los hombres concretos, se juega aquel "descentramiento". Tal vez, deberíamos decir que el abordaje teórico de "los hombres", como objeto, sólo es posible mediante un rodeo.<sup>41</sup>

En la antigua antropología filosófica, las investigaciones sobre el hombre comenzaban dibujando la idea de éste, para después presentarla a la sociedad y a la historia como algo definitivo, pero esto ha caído, en la actualidad, en un "descentramiento". En la actualidad, y ante la crisis del concepto de hombre, un nuevo concepto se hace más específico, donde el de ser humano incluye la pluralidad y la diversidad en la totalidad. Ser humano es un término fundamental en el análisis de las conductas humanas y sus productos sociales y culturales.

núm. 10, año 3, septiembre-diciembre, 1987, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara/CCYDEL/UNAM, p. 26.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 20.

Para Arturo Andrés Roig<sup>42</sup> el componente pragmático del lenguaje permite ver al sujeto, al "nosotros", como sujeto de discurso y como texto, lo relaciona con el "*a priori* antropológico", como supuesto ético de origen kantiano. El sujeto, sin embargo, en Roig, no es sólo una categoría antropológica, sino también histórica. Porque el *a priori* está referido a la presencia, al detrás y adentro del lenguaje de un ente en el acto de comunicación con los demás y consigo mismo, precisamente, gracias a ese encuentro con ellos se establecen las relaciones intersubjetivas, donde el lenguaje juega un papel central. Porque el lenguaje no existe independiente de los sujetos sociales.

El historicismo contemporáneo, entendido desde este ángulo, ha venido a centrar el problema de las normas más en lo que sería una crítica del sujeto, que una crítica de la razón. El *a priori* antropológico, entendido en el sentido de norma pactada, pone en crisis la noción de "objetividad", y ha sido ésta la que ha llevado precisamente pensar la normatividad propia del quehacer filosófico, reducido a lo teórico "puro", como algo agregado accidentalmente. La comprensión externa de la normatividad, lleva a la pauperización del sujeto, disuelto en las diversas formulaciones del *ego cogito* y acarrea la imposibilidad de un comienzo pleno del filosofar como lleva asimismo a la imposibilidad de superar los marcos de la filosofía de la consciencia, aún en aquellos casos, como el hegeliano, en el que se intentó encuadrar la normatividad como cualidad intrínseca de lo teórico.<sup>43</sup>

La teoría de la ciencia moderna entra en conflicto cuando se analiza la materialidad e historicidad de los objetos que analiza, si se mira desde la "teoría crítica" de Max Horkheimer. Es una nueva forma de ver el mundo que asume y hace suya la materialidad histórica de los sujetos y los objetos. La

<sup>42</sup> *Cfr.* Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981 (Tierra Firme).

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 14.



ciencia moderna quiere conocer los objetos que permitan su manejo instrumental, en los ámbitos de las ciencias de la naturaleza y de las disciplinas sociales y económicas.

La instrumentalidad del saber científico requiere preguntar para qué sirve, esto no puede desligarse del núcleo mismo de la objetividad positiva. Es la concepción de la "ciencia pura" como solapado instrumento de dominio que se aleja del servicio social que debe definir sus propios objetivos y que se convierte en la absolutización del valor en sí misma, en el freno del progreso y en el regulador del orden social. Esta no es otra cosa que una forma de ideología de la modernidad. "En la medida que el concepto de teoría es independizado, como si se lo pudiera fundamentar a partir de la esencia íntima del conocimiento, por ejemplo, o de alguna otra manera ahistórica, se transforma en una categoría cosificada, ideológica".<sup>44</sup> Horkheimer aboga por no separar la praxis social total de los procesos intelectuales particulares y superar la idea que considera a la ciencia como separada del resto de los campos del conocimiento social, político y cultural.

La ciencia no es un producto aislado de la sociedad sino parte de los diferentes procesos de producción, los que no pueden ser vistos autónomos e independientes, ya que ellos son aspectos particulares del modo como la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada.

Son momentos del proceso social de producción, aún cuando ellos mismos sean pocos o nada productivos en el verdadero sentido. Ni la estructura de la producción, dividida en la industrial y agraria, ni la separación entre las llamadas funciones directivas y las ejecutivas, entre los servicios y los trabajos, las ocupaciones manuales y las intelectuales, son situaciones eternas o naturales; ellas proceden, por el contrario, del modo de producción en determinadas formas de sociedad.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrotu, 1974, p. 228.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 146.

La ciencia que renuncia a la praxis que se interesa en sí misma y en salvaguardar el sistema social vigente, y que busca encubrir su función instrumental; la que intenta separar la relación entre el pensar y el obrar, esto es la renuncia a la propia humanidad. Como instancia de dominio se ampara en la definición de sus supuestos, concebidos como categorías teóricas eternas, universales, separadas de las condiciones históricas que posibilitan su ejercicio. No es otra cosa que la ideologización de la ciencia misma. Aquí, en este esquema conceptual, el ser humano deja de ser sujeto de la praxis del saber y se convierte en su objeto, lo que lleva inevitablemente a una descripción dogmática de su ahistoricidad. El hombre despojado de los medios de producción deja de ser el sujeto de la actividad productiva y se convierte en un objeto de la actividad material.

Dentro de esto se encierra una idea fundamental: el intento de comprender el influjo social como proceso de producción, considera a la política, la economía, la ciencia y el arte como un todo en sí. Lo cual, obliga a volverse en contra de la especulación abstracta, para asumir una posición que se coloca por encima de la metafísica moderna. Es un intento por reconocer los motivos sociales del anquilosamiento y la destrucción de la existencia del individuo y la subordinación de la economía a esta misma destrucción, lo que concuerda con las aspiraciones y aptitudes espirituales del hombre para su desarrollo, contrario al aserto dogmático de la prioridad de lo espiritual, independiente del transcurso de la historia.

Toda idea filosófica, ética y política, si corta su vínculo que lo relaciona con sus orígenes históricos, corre el riesgo de convertirse en una posición irracionalista. De acuerdo con esto, teorías filosóficas que presentan un punto de vista crítico de los procesos históricos se han convertido, con frecuencia, en experiencias de carácter represivo, al ser utilizadas como el remedio universal. Por lo mismo, se puede decir que la filosofía no es un utensilio ni tampoco una receta, sino una forma de pensar radical que debe cuestionar sus propios principios.

Esto requiere de no asumir dogmática y doctrinariamente las filosofías.

Adolfo Sánchez Vázquez, en el discurso de clausura del IX Congreso Interamericano de Filosofía, realizado en Caracas, Venezuela, en 1977, señalaba la organización temática y las comisiones que mostraban una composición filosófica distinta en las últimas décadas, la cual, respondía a las diversas filosofías en América Latina. Destacaba de manera particular, “la gran atracción de las llamadas filosofías latinoamericanas y filosofía de la liberación y el vigor del marxismo representado por un grupo importante de pensadores”. Detectaba que la filosofía en Latinoamérica había “puesto sus pies en la tierra y, particularmente, en esta tierra latinoamericana”. No obstante, nos recuerda que Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia*, había sentenciado que la filosofía siempre llega tarde, cuando la realidad ya ha recorrido su ciclo, “pero Hegel es un filósofo de la conciliación del pensamiento con la realidad y aquí lo que necesitamos es justamente lo contrario: un pensamiento que, lejos de conciliarse, critique, denuncie, desmitifique la realidad, contribuyendo... a transformarla”.<sup>46</sup>

A más de cinco lustros, en el recorrido por la historia de la filosofía, en particular, se encuentra sembrado de cadáveres intelectuales, filosóficos, metafísicos, teóricos y metódicos, sin haberse siquiera detenido a cuestionar sobre las causas que habían llevado al desencanto y a la aceptación de la fragmentación del saber y de los discursos totalitarios, del sujeto y del Ser.

Ante la fragmentación se cancelaba, no siempre de manera consciente, el ejercicio de pensar la propia realidad. Sin embargo, ¿se puede pensar de espaldas a la realidad social? Aún resuenan las palabras del maestro Sánchez Vázquez, las que, dicho sea de paso, no han perdido su vigencia y valor:

<sup>46</sup> Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Sobre filosofía y marxismo*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1983. pp. 96 y 97.

No es posible hoy, no lo ha sido nunca, filosofar a espaldas de la realidad de nuestro continente, y la atención que en nuestro congreso ha despertado la filosofía latinoamericana es índice de que la consciencia de esta necesidad se ha elevado. Pero hay que procurar no caer de una abstracción en otra: de la búsqueda del hombre abstracto que tanto interesó al humanismo burgués europeo en la búsqueda de la esencia. De un hombre no menos abstracto, como sería el hombre americano. ¿De qué sirve el intento de liberación si se basa en una abstracción del hombre, del hombre abstracto y no de la vida real? En este sentido, el marxismo vivo, no dogmático, que ha estado presente en el congreso puede contribuir a que la filosofía en Latinoamérica sirva al conocimiento y a la transformación de la realidad, pero a condición de que no se sustituyan por abstracciones los hombres reales con sus divisiones de clase.<sup>47</sup>

Es necesario volver a la filosofía y al filosofar sobre nuestra realidad, pues es ella la que debe ser el motivo que nos lleve a pensar en los seres humanos concretos, reales, en situación. Es necesario alejarse de los falsos argumentos que nos alejan de una reflexión filosófica situada en un horizonte; repensar la filosofía y sus contenidos, relacionarlos con los seres sociales concretos, alienados y marginados. Es necesario poner en camino la propia reconstrucción crítica del quehacer filosófico latinoamericano, no caer en la tentación de las filosofías *light's*, que analizan con ligereza e irresponsabilidad la realidad histórica y se diluyen en falsas teorías que poco sirven para estudiar con profundidad la realidad social humana.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 99.



## II. MODERNIDAD, VERDAD Y SUJETO HISTÓRICO

### MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD

Un determinado discurso ha colocado a algunas corrientes filosóficas y a la realidad filosófica misma en una situación complicada, hasta llegar a un nihilismo generalizado, especialmente con respecto a la existencia, lo que genera sentimientos y actitudes que van desde el recorrido por terrenos no conocidos hasta aquellos llenos de melancolía, nostalgia e indiferencia por la historia social y política circundante. La experiencia básica de los amplios horizontes teóricos filosóficos ya no existe o se la ha dejado atrás, lo cual tiene, como los demás aspectos de la supuesta posmodernidad, un doble rostro, como el ser mitológico romano, Jano.

El prefijo "post" entendido como "estar después de...", genera, en algunos pensadores, histeria, al mismo tiempo miedo y "horror al vacío", a la especialidad disciplinaria, al enfrentarse con una realidad histórica que desafía la necesidad de nuevas redefiniciones ante el descubrimiento de la contingencia y la diferencia. Empero, éstas siempre han estado en la historia, porque lo propio del ser humano es lo efímero, lo relativo, la historicidad, como también lo son el ser, el ente, la existencia, la verdad, etc., factores con los que trabaja la filosofía misma desde muy diversas corrientes o tendencias filosóficas, dentro de las que quedan incluidas las formas filosó-

ficas occidentales: las filosofías latinoamericanas y las marginales del Tercer Mundo.

El prefijo "post" representa vaguedad, vacío, indiferencia. La contingencia es una de las expresiones de la modernidad, es el descubrimiento de los propios límites del yo como sujeto individual, accidental y problemático, lo cual lleva, irremediablemente, a descubrir la condición humana concebida como finitud y condicionalidad. En relación con este "post", Ferenc Fehér ha señalado: "nuestra preocupación, dado que nos hemos considerado postmodernos, se halla prisionera por la misma vaguedad del término 'post' ". El post es un prefijo poco afortunado, como lo es el de (post)modernidad, porque se diluye en la indefinición e inconsistencia conceptual del conocimiento de los grandes discursos totalizadores.

El "post", según Ferenc Fehér, ha invadido los ámbitos disciplinarios, inter y transdisciplinarios de las ciencias humanas, sociales y científicas; a la vez que se han originado nuevos campos epistemológicos, nuevas disciplinas sociales, científicas y tecnológicas. Dentro de esta realidad existen indefiniciones en la formación de nuevas ciencias y disciplinas, porque unas se traspasan, compenetran e interactúan mutuamente y dan origen a otras. Por tanto, se puede decir que a la diversidad de conocimientos y de lenguajes actuales, se les ha agregado el prefijo "post", penetrando así ciencias y disciplinas, dando origen a muy diversas aplicaciones del "post": (post)estructuralismo, (post)marxismo, (post)industrialismo, (post)historia, (post)modernidad, sociedades (post)revolucionarias, etcétera.

El pensamiento actual está repleto de categorías cuya *differentia specifica* viene dada por este prefijo. Tenemos el "postestructuralismo", el "postindustrialismo" y las "sociedades posrevolucionarias", tenemos incluso la *posthistoire*. Así pues, la primera inquietud que nos plantea el presente cuando se vive como postmoderno es que estamos viviendo en el presente, *no estamos donde estamos sino "después"*. Esta descripción temporal-espacial deliberadamente vaga, es especial porque "después" significa también

que ya no hay normas válidas, que las virtudes han desaparecido y que, por un lado, las personas actúan de modo instrumental mientras que por otro encajan en roles y requisitos externos e institucionales sin tener en absoluto ninguna motivación moral intrínseca".<sup>48</sup>

La posmodernidad es la cancelación de posibilidades de la existencia, los seres humanos y los distintos saberes se encuentran en la incertidumbre y en lo disolvente, en la inconsistencia epistemológica, lo que impide ver la "totalidad del bosque", así como diferenciar las partes que lo constituyen.

Así, la posmodernidad<sup>49</sup> se encuentra transida por la contingencia, la disolución, lo fragmentario, lo "fractal" —para usar un término de la física teórica— y el "gatopardismo", entendido éste como la forma discursiva donde se han roto todas las reglas éticas, sociales, científicas, políticas, económicas, allí donde "todo se vale". Con la posmodernidad se han experimentado ámbitos sumamente problemáticos, un enfermizo culto romántico de la singularidad y un destino común ontológico. Existe una entropía, una explosión hacia diversos horizontes.

Los primeros síntomas de esta nueva actitud empezaron a formarse en un horizonte dividido. Lo cual, sugiere asumir una situación trivial de la contingencia, dentro de un designio amplio y posible. Pero cada contingencia tiene su propio destino, lo que lleva implícita la pluralidad filosófica, y ésta es, precisamente, desde donde se puede sostener una filosofía de la moral o una ética sin "tiránias" de ningún carácter, esto implica, o sugiere, una serie de conceptos y categorías comu-

<sup>48</sup> Heller y Fehér, *op. cit.*, pp. 24 y 25.

<sup>49</sup> Observación: a partir de aquí se va manejar el término con el prefijo (pos)modernidad en vez de (post)modernidad, por comodidad para los lectores de habla castellana, y porque comúnmente se usa en español como "pos" en vez de "post".



nes mínimas, es decir, lo más particular adquiere la cualidad común desde donde se pueden construir los nuevos principios.

No obstante, este desolador horizonte de la posmodernidad, en el mundo actual aparecen nuevas preocupaciones por la metafísica, la racionalidad, el Ser y el ente. Desde hace tiempo, este nuevo orden metafísico y epistemológico se ha planteado desde Latinoamérica. La metafísica parte de nuestra realidad concreta; los latinoamericanos la construyen desde una situación peculiar, desde su propia situación de seres situados en el mundo de la desigualdad y de la injusticia, donde se ubica el ser humano como problema. Partir de la realidad concreta latinoamericana que se vive en la actualidad, lleva a considerar que la metafísica latinoamericana en nada se diferencia a las de otras latitudes. La metafísica es abstracta si se la sigue considerando como aquello que tradicionalmente se ha designado como ontología. Es un esfuerzo reflexivo por entender al ente como tal y no como una parcela o particularidad. La metafísica, aunque tiene como punto de partida la realidad espacio-temporal concreta e histórica, empero, su universalidad se mueve en un nivel suprahistórico y supraespacial y está condicionada por un proyecto cultural concreto, que la rebasa en cuanto a sus contenidos.

La filosofía contemporánea, y con ello la latinoamericana, requiere que en la interpretación del ser se constituya una ontología o metafísica que configure un sistema abierto, sin caer en la asistematicidad o en una razón que no sea cerrada y unívoca, sino que deje lugar a lo desconocido y, que por serlo, se convierta en misterio. Esto es, que recupere una razón menos pretenciosa, incorpore la intuición. Se trata de una metafísica que trabaje de forma analógica, que impida caer en el univocismo como en el equivocismo, y, sin embargo, conceda a este último el predominio de la diversidad, la ambigüedad, que no es un obstáculo para la sistematicidad.

Es decir, es el reconocimiento de los límites de la razón, es una aceptación de su finitud, lo que significa asumir una acti-

tud realista. La sistematicidad en el discurso analógico requiere de un orden en la multitud heterogénea de las partes. Este orden comienza con las causas de carácter ontológico, pues todo orden tiene un principio que es eminentemente causal, donde existe una lógica jerárquica de acuerdo con algo principal y secundario. Se puede decir que la causalidad y la analogía son los principios ontológicos, lógicos y epistemológicos del orden.

De esta manera, la pluralidad de los distintos géneros de causas surge de diversos órdenes, de ningún modo es dispersión sino la unidad de la diferencia, lo cual se constituye de una multiplicidad de determinaciones en un universo epistemológico y ontológico. La pluralidad es lo característico de la diversidad de la Razón, de los entes y de las cosas. Lo plural no significa dispersión sino integración de las múltiples determinaciones en una unidad teórico-filosófica, epistemológico-simbólica y científica.

Así, la unidad de la Razón, del saber, del ente, del Ser, de la cosa, de la realidad, no significa la uniformidad e invariabilidad mecanicista, sino la construcción de una forma estructurada, coherente, suficientemente conformada y constituida por conceptos, categorías y teorías filosóficas; saberes, filosofías, éticas, valores en una relación disciplinaria, interdisciplinaria, y transdisciplinaria. Lo cual, permite decir que los conceptos cambian y reaccionan en el pensamiento ordinario. Actúan y reestructuran y se semantizan en la periferia de la disciplina estructurada.

Ciertamente los conceptos cambian, y no sólo, aunque sobre todo, en la periferia especializada; y aún estos cambios reaccionan sobre el pensamiento ordinario. Ciertamente, también la metafísica se ha ocupado extensamente de tales cambios en cada una de las formas sugeridas, pero sería un gran desatino el considerar a la metafísica sólo desde esta perspectiva histórica, puesto que hay un enorme núcleo central del pensamiento humano que no tiene historia —o ninguna registrada en la historia del pensamien-

to; hay categorías y conceptos que, en su carácter más fundamental, no cambian en absoluto. Obviamente, no sólo en los productos especializados del pensar refinado. Son los lugares comunes del pensamiento menos refinado y constituyen, sin embargo, el núcleo indispensable del equipaje intelectual de los seres humanos más sofisticados.<sup>50</sup>

Es decir, en la filosofía actual se busca entender a través de la metafísica o la ontología, como el intento por alcanzar una imagen general de la realidad con procedimientos racionales.

Continuando con nuestra reflexión, el término de posmodernidad, visto desde otra perspectiva, es rico en significados. Porque reflexiona sobre ciertos desarrollos filosóficos que aluden a una interpretación pesimista de la realidad filosófica de la razón, no la cancela. El ser humano ha abandonado su centro para dirigirse a lugares sin puerto seguro, porque ha perdido sus "dioses" hasta llegar a un estado de soledad extrema. Se habla entonces del "fin de la historia", de "posontología" o "posmetafísica" como formas de pensamiento que pretenden sustraerse a la lógica de la modernidad europea y, por lo tanto, del progreso.

#### HISTORIA, RETÓRICA Y ESTRUCTURA

La posmodernidad también alude a un profundo sentimiento de fracaso y desolación. Por primera vez en la historia de la humanidad el hombre es consciente del inmenso poder destructivo, el cual se acrecienta y ejercita diariamente. Hechos como el adelgazamiento de la capa de ozono, que ha modificado el equilibrio ecológico mundial, y el uso de la energía atómica y del hidrógeno con fines militares, constituyen una

<sup>50</sup> Mauricio Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, IIE/UNAM, 1996, p. 88.

situación nueva que genera en las sociedades un agudo y generalizado pesimismo.

El posmodernismo no es necesariamente un concepto cronológico. Al igual que la modernidad, coexiste con lo tradicional y lo mitológico, haciendo difícil la diferenciación entre posmoderno y moderno, esto requiere repensar el acontecimiento de la posmodernidad en los diversos campos de la cultura y, formar parte de la modernidad misma, es más bien, un desliz de las modas filosóficas.

Cuando se discute el tema de la posmodernidad, en los sitios académicos que se asumen como deconstructivistas y posmetafísicas, es necesario oponer una referencia afirmativa para aludir a la tendencia del posmodernismo deconstructivista, que difiere de la pretensión de universalidad de la filosofía moderna europea, fundada en la argumentación racional universalista como el único modo de defender las convicciones de un ideal de vida, guiada por el individualismo y no por la colectividad, por la comprensión y el reconocimiento mutuo sin ausencias de coacciones; esto es, otra vertiente constitutiva de la realidad y de la razón, algo que no debe estudiarse aparte, más bien entenderse como el punto central en la construcción de los discursos sociales, históricos, políticos, éticos, literarios y filosóficos.

La posmodernidad y el posestructuralismo consideran como inútil y falso el esfuerzo de la universalidad necesaria y constructiva, porque enmascara una red particular de relaciones de poder, como la supuesta razón universal-eurocéntrica; la Razón universal en sí misma es represiva y totalitaria por la forma como fue concebida; su pretensión de verdad no es más que el efecto de una serie de figuras retóricas y polisémicas.

Empero, de la *Retórica*<sup>51</sup> de Aristóteles hasta acá, a ésta (la retórica en nuestros días), se le ha considerado como "falso discurso", palabras sin pretensión de valor de verdad. Empero,

<sup>51</sup> Cfr. Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Aguilar, 1968.



este es el punto de partida del saber filosóficamente entendido. No es la verdad como categoría ontológica desde donde se parte para el desarrollo del ejercicio de la razón, la retórica es un modelo metafísico-discursivo que se plantea como aspiración de la razón, que sólo considera tangencialmente la duda, punto de inicio que obliga a salir del escepticismo a través del ejercicio de la razón. Si se duda, no necesariamente se tiene que estar en el error, esto ante la evidencia de la incertidumbre sobre lo desconocido y en la búsqueda del conocimiento de la verdad, del ser y del ente. Lo anterior, se realiza desde un sujeto de discurso, sujeto concreto que analiza y construye, dialéctica y procesualmente el conocimiento, que de ningún modo es absoluto, ni tampoco cerrado, sino dialécticamente abierto, procesual.

En el universo cultural del sistema-mundo, los novelistas e intelectuales latinoamericanos de la posmodernidad, al estar inmersos en el cosmopolitismo, tanto en sus vidas como en su ideología, y al recibir el influjo de las corrientes nuevas, en sus textos literarios y filosóficos se encuentran cada vez más alejados de lo tradicional y de lo regional. Por lo tanto, sus textos son más especulativos y teóricos, orientados a los juegos del lenguaje y a las estructuras complejas, buscan menos el realismo objetivo y la mimesis *social*. Utilizan, con frecuencia, juegos y paradojas y hacen uso extenso de la autoconsciencia narrativa.

En la literatura y la filosofía de la posmodernidad, expuesto en sus textos, no se evidencia, con frecuencia, un narrador o analista único, en el cual pueda apoyarse el lector, tampoco se presenta un discurso autorizado, verosímil y coherente hacia el que pueda orientarse el otro —el lector— en busca de una verdad o discurso objetivo en las formas del discurso. Y, con frecuencia, se carece de un elemento mediatizador que organice el discurso.

En el momento de revalorar nuestra literatura y filosofía seculares, que tradicionalmente se han considerado como

“insignificantes” en el panorama de nuestra cultura, la posmodernidad también nos ha dado la oportunidad de revalorar nuestros propios productos filosófico-culturales y asumirlos como valiosos.

La mentalidad hispánica, desde el siglo XVI se había abierto al mundo y, a la vez, asimilado el pensamiento filosófico, literario y el de las ciencias; en ocasiones ha mostrado la especificidad de los países de habla hispánica. Por lo mismo, en la actualidad ya no se les puede considerar como zonas marginadas del conocimiento mundial.<sup>52</sup>

Desde la segunda mitad del siglo XIX se desarrolló en Latinoamérica una sensibilidad para observar y valorar lo propio, distinta de la cultura española, que por la influencia del positivismo o la reacción a éste, va generar nuevos modos de abordar y asumir los propios problemas de forma racional y crítica. Esto es, en la vía de nuestras diversas modernidades, de cómo se asume y asimila en las realidades diversas latinoamericanas.

Cuando nos introducimos en el estudio de las formas discursivas desde nuestra región, es posible encontrar que en la narrativa literaria y del discurso, al igual que en Europa, los sucesos históricos constituyen una ordenación que se le ha dado el nombre, desde la literatura y la historia, de “trama”, ésta es el espacio, el “contexto”, donde se realizan hechos, acontecimientos, formas discursivas, el relato, la historia misma. Desde Aristóteles, en la *Retórica*, se definió a la “trama” como *mythos*, se le concibe como la disposición de los incidentes en un espacio discursivo. En los diversos trabajos sobre semiótica del siglo XX, la retórica adquiere sentido y significación en el proceso dialógico del discurso, esto es, el diálogo intersubjetivo entre los sujetos sociales, entre sujeto-sujeto.

<sup>52</sup> Cfr. Rafael Gutiérrez Girardot, *Modernismo, supuestos históricos y culturales*, México, FCE, 1988; Rafael Humberto Moreno-Durán, *De la barbarie a la imaginación*, Bogotá, Tercer Mundo, 1988.

La retórica fue concebida como arte, o la historia retórica, como una *isegoría*, es decir, una equivalencia de derechos al hablar en público, por lo mismo, no se puede aislar de un régimen social y político determinado, donde el más favorable no es la aristocracia ni la oligarquía, sino la democracia. No es, pues, mera casualidad que el arte retórico surja con la muerte de la tiranía y del régimen aristocrático. La retórica metodizada tenía desde antes de Aristóteles una doble característica: una dimensión emocional que implicaba una forma de persuasión por parte del orador, y la que hacía de la verosimilitud un arma eficiente, pero no buscadora de la verdad. Sin embargo, la oratoria tampoco es el mero juego de palabras, sino que reposa armónica y jerárquicamente sobre la verdad y la verosimilitud adecuada a la facultad intelectual, aunque con la limitación de no ascender dialécticamente.

La retórica aporta una ética y una psicología. La primera es inventario de observaciones y principios que la ciencia moral suministra al orador; la segunda, el reencuentro armado de la nueva y profunda estructura, de lo emocional y lo patético, como recurso para lo que el sentimiento pueda favorecer la inclinación del entendimiento a la verdad. La retórica también atiende cuestiones formales más externas. Recoge las aportaciones estilísticas y las refunde como un medio para un fin. En esta perspectiva mediatizadora, analiza y pondera las virtudes del ritmo y la metáfora, del vocabulario y la imagen, del recurso literario y del "trucaje" fonético, para configurar poco a poco las cuestiones de la estructura formal de las ideas y la coordinación de las partes del discurso.<sup>53</sup> La retórica, con sus metáforas, no está constituida por falsos discursos, sino por relaciones analógicas que lindan entre el equivocismo y univocismo, que llevan a una construcción discursiva hermenéutica explicativa y analógica.

<sup>53</sup> Cfr. Aristóteles, *op. cit.*

Cuando se reflexiona sobre la teoría narrativa estructuralista (y posestructuralista) se mantiene una disposición, una operación que se realiza en el discurso, en los diversos aspectos que lo constituyen y que se congelan en la estructura mediante la sincronía y la diacronía. Sin embargo, los sucesos de una historia son transformados en "trama" por el discurso y por el modo de presentación, donde su ubicuidad es relativa. El discurso puede manifestarse en varios medios, pero tiene una estructura interna cualitativamente diferente a cualquiera de sus posibles manifestaciones.

Es decir, la trama, la historia en la cual se da el relato, según el discurso, existe en el nivel general y la materialización en particular, como en una determinada película, obra de teatro, una novela. Un hecho histórico, la historia o lo que se desee, es mucho más que esto. El orden de presentación de la "trama" no tiene que ser el mismo que el de la lógica de la historia real, su función es, más bien, dar énfasis o quitárselo a ciertos sucesos de la historia e interpretar algunos y dejar que se deduzcan otros; mostrar o contar, comentar o permanecer en silencio, concentrarse en éste o aquel aspecto de un suceso o, según el caso, estudiar a los protagonistas o personajes. Pero en la realidad histórica éstos juegan un papel importante como sujetos sociales.

De este modo, el autor, el relator o analista de la historia puede disponer de muchas maneras los incidentes de una historia y, de muchas formas los modos de interpretación de ésta. Pueden destacarse detalles y hacer o no hacer apenas mención de otros. Es posible observar, incluso, una secuencia cronológica, atraerla, usar escenas imaginadas en retrospectiva de la dimensión de los sucesos históricos en el tiempo, porque la historia es construcción y reconstrucción que se realiza a través de la explicación interpretativa y, por lo mismo, su significación no es definitiva y menos absoluta.

La existencia de la historia es posible sólo dentro de un espacio-temporal, en una lucha permanente por la libertad.



La historia, Croce la había definido como "hazaña por la libertad". Es importante ir más allá del estructuralismo, del posestructuralismo y la poshistoria, para plantear precisamente el proceso de la historia como los avances, retrocesos e irracionalismos de su acontecer en la temporalidad.

Por lo mismo, es necesario señalar que así como distinguimos el tiempo en la historia del tiempo-discurso, se requiere distinguir el espacio de la historia, del espacio del discurso. La diferencia se aprecia con más claridad en las narraciones visuales. En las películas, el espacio explícito de la historia es un fragmento del mundo que se muestra en la pantalla en ese momento. El espacio implícito de la historia es todo lo que para nosotros queda fuera de la pantalla, de un sistema cerrado en la estructura pero que es visible para los personajes, o que está al alcance de sus oídos, del análisis de reflexión y la interpretación de los referentes de los acontecimientos históricos, de los documentos, los discursos y los "monumentos", es algo a lo que la acción está referida en el proceso del historiar.

Una diferencia fundamental entre ver objetos en la vida real y en el cine, es el corte arbitrario que realiza el fotograma. En la vida real no hay un borde rectangular negro que delimita claramente un sector visual, sino un desenfoco gradual que sentimos tanto como vemos y analizamos; cada vez que historiamos sabemos que podemos enfocar objetos periféricos con sólo torcer ligeramente la cabeza.

El espacio de la historia contiene existentes metafísicos y materiales, como el tiempo y el espacio de la historia que contiene sucesos. Los sucesos no son espaciales, no obstante que ocurren en el espacio, los que son espaciales son las entidades que los realizan o que son afectados por ellas. La interpretación de la historia va más allá de la trama del discurso y de la historia novelada y actuada, no es la primera observación inmediata de lo que se puede observar o aprehender, sino que está mediada por la situación histórica del intérprete y del analista, desde y en un espacio-temporal donde inci-

den factores ideológicos, políticos, culturales y, especialmente, la metodología utilizada, la tradición o escuela histórica de la cual procede el historiador.

Es decir, la historia, como historia, hace explícito sus acontecimientos a través del análisis y la crítica de la interpretación de lo sucedido en un tiempo y espacio; es conjunto o serie de expresiones narrativas que tienen gran carga de creación y recreación de los sucesos históricos, los que son irrepetibles, pero sí interpretables, lo que obliga a una construcción de sentido y significación, y requiere o implica verisimilitud y coherencia en los discursos y argumentos explicativos sobre la historia y la historiografía. A diferencia del estructuralismo, la trama se presenta en un horizonte abierto y procesual del análisis de la historia misma. La interpretación histórica es dialécticamente abierta, es una forma experiencial del hacer humano en la finitud y la temporalidad. Porque éstas son profundamente humanas, la finitud es eje del sentido de la existencia humana y social.

#### LA TENSIÓN ENTRE MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD: RAZÓN Y SINRAZÓN

Este problema nos lleva a analizar la tensión entre modernidad y posmodernidad, así como la tensión inmanente que ha definido desde siempre a la modernidad. Es decir, la inmanencia, en este sentido, es aquello que es parte inherente a toda obra humana y, por lo mismo, finita, en el tiempo, donde lo más universal de este hacer es el proceso del cambio y es el cambio mismo. Es la situación tensionada ante la crisis e indefinición en el horizonte histórico de la existencia humana, sin que por ello se deba negar el paso histórico, social, filosófico y cultural.

José Gaos, en un despliegue de profundo conocimiento de la filosofía moderna europea y americana, señala que el inma-

mentismo significó la renovación de la cultura moderna, especialmente de la vida cultural de Hispanoamérica y de la Europa misma; es una reacción natural y comprensible a aquello que en el curso de la historia se venía oponiendo, especialmente, a la irreligiosidad filosófica de la Ilustración.

El inmanentismo del hombre moderno marcha en el fondo de la Ilustración, de la historia de la civilización europea, de la política nacional e internacional. En el encomio de la filosofía moderna en nuestra América, y de Bacon, Galileo, Descartes, Leibniz, Kant, Krause, se encuentran los ilustrados y humanistas novohispanos (mexicanos) del siglo XVII como Sor Juana y Sigüenza; del XVIII como Clavijero, Alegre, Gamarra, Guevara, Alzate, Bartolache; los peruanos Unanue, Viscardo y Guzmán, el neogranadino Caldas, etc. La obra filosófica, científica y humanista de estos autores es hija del "espíritu de la época", "obra de las luces", en el sentido de la Ilustración.

Gaos, pensando desde su horizonte histórico-filosófico y social reflexiona sobre el inmanentismo en la América española, y respecto a éste apunta:

Al "inmanentismo" motor de la Ilustración respondía la ocupación de ésta con las cosas del mundo, pero principalmente de esta vida, las cosas humanas, en su detalle concreto. Entre las cosas humanas en concreto hay una que toma cuerpo porque éste es destacada concreción de las cosas humanas en detalle: es la patria con su cultura, la realidad nacional. La Ilustración hace que en España se plantee, el tema de "España": el tema de la grandeza y la decadencia de España, de la historia y la esencia de España, con las correspondientes crítica y terapéutica, la principal ilustración, la visión, la visión de las luces extranjeras como operación difusiva de ellas en el país. En los aludidos jesuitas mexicanos se encuentra la consciencia acabada de la mexicanidad, de la nacionalidad americana como distinta de la española. En los ilustrados de la América española se encarna, pues, la independencia espiritual de la colonia respecto de la metrópoli, respec-

to del pasado común, que iba a traducirse en la independencia política.<sup>54</sup>

El pensamiento filosófico hispanoamericano contemporáneo fue consecuencia del pasado filosófico hispanoamericano, el cual se caracteriza fundamentalmente como valioso, por ser político y formalmente estético. Es la promoción voluminosa y valiosa de la Ilustración de la filosofía moderna y, particularmente el inmanentismo del hombre moderno, la aportación, por cierto no menor, de nuestra América a la filosofía propiamente universal, por su posibilidad de comunicación.

Así, en una de las expresiones de la modernidad, se encuentra que la ética tiene un carácter esteticista, antiuniversalista en la elaboración de la propia vida individual, a pesar de que se la concibe, desde una tendencia filosófica, como obra de arte. El desenmascaramiento genealógico de las categorías y los valores universales —dicho en términos nietzscheanos— y el cuestionamiento de la universalidad de la razón. La actitud paradójica autodestructiva de la modernidad, a través de la cual la razón reconoce en sí misma la fuerza de la represión y la dominación en contra de la cual lucha para plantear nuevas alternativas, este es el gesto impulsor de la filosofía y del filosofar desde Nietzsche hasta la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. Todo esto es, precisamente, el gesto supremo de la modernidad, en cuanto aparecen fisuras en la autoridad de la tradición, la tensión entre la razón universal y los contenidos particulares que se sustraen a su aprehensión la cual se vuelve inevitable e irreducible.

No obstante, las concepciones universalistas eurocéntricas del saber moderno, Hannah Arendt ha señalado —después de su dolorosa experiencia de la Segunda Guerra Mundial, del Holocausto y la Diáspora judía, originada por la Alemania

<sup>54</sup> José Gaos, *Pensamiento de lengua española. Obras completas*, vol. VI, México, UNAM, 1990, p. 53.



Nazi—, que el mundo moderno: de la Razón autoritaria y totalizadora, de la ciencia y de la tecnología, de las máquinas de destrucción masiva, del armamentismo, de las guerras de destrucción total, de la irracionalidad, de la injusticia, desigualdad, antidemocracia, de la limitación de las libertades, del autoritarismo y abuso del poder, todo lo cual se constituye en los factores en que se ha convertido el mundo occidental, en el campo de batalla del “hombre moderno”.

Un campo de batalla, que por cierto, siempre ha sido, no precisamente aquello concebido en su práctica y no como forma virtual, sino profundamente material y destructivo en contra de lo más importante: la existencia humana, la naturaleza y la vida, todo dentro de un espacio y un tiempo, en el acontecer histórico mundial del siglo xx. Así, esto se puede comprobar con las tres últimas guerras ejercidas por la práctica del poder autoritario y totalizador que ahora se ejerce de forma única y exclusiva desde el neoimperialismo de los Estados Unidos; el cual dirime sobre lo que es o no justo, la libertad, la democracia, los derechos humanos. De esto modo, podemos decir, el ser humano ha tenido sus propios enemigos en su hacer y quehacer de la historia social, política, a través del poder y ambición irracional del mercado y el consumo económicos.

Es importante descubrir que el ser humano tiene dos enemigos: el primero, la amenaza desde atrás, en los orígenes, el irracionalismo y la práctica de poder imperial del mercado total. El segundo, le cierra el camino hacia adelante. Es la lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia delante y, de la misma manera, el segundo le apoya contra el primero. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en su momento de descuido —para ello hace falta una noche inimaginablemente oscura— puede escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los com-

batientes, como árbitro.<sup>55</sup> Pero esto es algo que pocas veces se puede realizar. Sin embargo, “se vale soñar, imaginar y crear mundos humanos posibles”, que reduzcan la infelicidad y la desgracia humanas, allí donde todos vivan con justicia y equidad, en una relación solidaria con el otro.

Las nuevas tecnologías, al desmembrar asombrosamente los procesos de producción y de trabajo, permiten y hacen posible que cualquier individuo con cualquier preparación sea apto para cualquier trabajo, al igual que puede ser prescindible por las nuevas tecnologías, para reducirlo a cosa, o dicho en términos hegelianos, en “mera inmediatez”. Pero a la vez, la conciencia social está convencida que ha producido desigualdad, injusticia y la distribución inequitativa de la riqueza.

Estas son las características del capitalismo, su base es la crisis permanente, la injusticia distributiva y, por lo mismo, es inaceptable e inapropiada porque sólo unos pocos son los que disfrutan la inmensa riqueza en el mundo global. Ante esta situación, está presente una tensión que hace peligrar, como llama Wallerstein, el sistema-mundo y sus fundamentos sociales y humanos.

Hoy sabemos que el mundo de la modernidad y de la Razón, del progreso indefinido y continuo, no lo es tanto, porque no ha podido hasta ahora darnos lo que había prometido: la felicidad. La ambigüedad en la nueva recomposición muestra sus contradicciones y conflictos, empero, por qué no decirlo, dentro del capitalismo mundial también existe potencial y medios para superarlo y reine el de la necesidad y satisfacción de ésta, de acuerdo con las necesidades humanas y sociales.

El ser humano es, además de un ser de necesidades, también un ser de sentimientos, de pasión y de razón, pero no sólo de esta última como lo creían los modernos europeos, porque por eso se ha caído en los peores errores y contradic-

<sup>55</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 172 y 173.

ciones, cuando se tratar de entender a la razón humana. Por algo, el ilustrado Manuel Kant<sup>56</sup> se ocupa de estudiar los límites de la razón, sin que por ello desconozca sus antecedentes y tradiciones, el sentimiento y la pasión, factores que, según él, le permiten avanzar en la vida y en la historia.

El filósofo alemán —recientemente desaparecido (2002)—, Hans-Georg Gadamer, al reflexionar sobre la filosofía crítica de Kant, considera que éste ha hecho aportaciones importantes a la Ilustración europea en sus rasgos predominantes en el estudio de la naturaleza, pero sin dejar de percibir las limitaciones de la “razón arrogante”.

Es bien cierto que Kant<sup>57</sup> es el fundador de la filosofía crítica y también, en cierto sentido, el filósofo que ha hecho aportaciones más decisivas a la Ilustración y a sus rasgos predominantes en beneficio del dominio de la naturaleza con ayuda de la ciencia. Sin embargo, y por otro lado, Kant está muy próximo a Rousseau, y no deja de advertir la arrogancia moral y la parcialidad del racionalismo de su tiempo. Por eso le preocupa sólo defenderse de la sabiduría popular sobre la teoría práctica en su intento de fundamentar la metafísica de las costumbres lo que de hecho no resulta tan fácil de entender.<sup>58</sup>

Compartimos la idea de Hans-Georg Gadamer cuando señala que el trabajo de Kant constituye una propedéutica para un estado de cosas en el cual se tendría que hacer una metafísica, aunque únicamente como filosofía moral basada en el concepto de libertad. Esto es, una *Metafísica de las costumbres*.

<sup>56</sup> Cfr. Manuel Kant, *Crítica de la razón práctica. Precedida de los fundamentos de la Metafísica de las costumbres*, México, Editora Nacional, 1969; *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Aguilar, 1968.

<sup>57</sup> Cfr. Manuel Kant, *Crítica de la razón pura*, 2 vols., Buenos Aires, Losada, 1970; *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 1968; *Primera introducción a la crítica del juicio*, Madrid, Visor, 1987.

<sup>58</sup> Hans-Georg Gadamer, *Acolaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002, p. 14.

También es cierto que Kant habló del *imperativo categórico* como algo comprensible. En el lenguaje coloquial imperativo categórico significa, que allí no valen las objeciones, tampoco puede haberlas donde uno ha reconocido la norma como su deber, por grave que sean las dificultades en las que uno se ha metido.

El intento de ruptura de la posmodernidad con las tradiciones es lo que ha oscurecido el pasado y el horizonte histórico y, por lo mismo, se ha convertido en una amenaza para el ser humano, a la vez que le cierra el paso hacia el futuro. Empero éste, no obstante que está solo e inmovilizado, sin espacio propio entre ellos, lucha con ambos para ir construyendo y mostrar desde el presente, el advenir y sus posibilidades, de aquello de lo que todavía no es, pero que se encuentra en tránsito, en proceso.

Porque el ser humano es proceso, historia y, por lo mismo, no es definitivo. Es decir, como sujeto social de la historia se opone a toda fuerza totalizadora que pretenda subsumirlo en el proceso del conocimiento e historia ciega e irracional y convertirlo sólo en un elemento accidental más de éste. La experiencia histórica le ha mostrado que toda práctica del poder totalitario suprime la posibilidad de rescatar el pasado, a través del ejercicio libre de la razón, y para superarlo, se requiere de la defensa del ejercicio libre de la razón y autonomía del pensar.

Marie Luise Knott, reflexionando desde la filosofía de “la condición humana” de Hannah Arendt, hace un llamado urgente para recuperar el pasado y reubicarse en el futuro desde un presente, cuando escribe:

Los hombres tendrían que expresar sus intenciones, tendrían que poder prepararse para desafiar los movimientos que lo empujan, enfrentárseles. Sin la acción del individuo que siente un nuevo comienzo y funde un nuevo sentido, los ojos abiertos de par en par “del ángel de la historia” (Benjamin) sólo verán amontonarse más y más escombros del pasado y a él lo arrastrará ese vendaval



que llamamos progreso. La necesidad de reubicarse entre lo pasado y lo futuro caracteriza la precaria existencia moderna.<sup>59</sup>

#### DIALÉCTICA ENTRE SABER Y PODER

Hannah Arendt, en su análisis *Los orígenes del totalitarismo*,<sup>60</sup> hace una crítica de la modernidad y sus factores de irracionalidad, aberraciones y grandes injusticias, destrucción humana y material. El totalitarismo y la guerra son la pérdida del mundo común compartido por los entes. Es necesario decir que totalitarismo y guerra tienen sus raíces en la modernidad industrializada misma. Con el auge de la sociedad burocrática y anónima, del trabajo, de la decadencia de los Estados nacionales y la disolución de las clases, han desaparecido los sistemas de referencia social en los cuales debatir la libertad política y la democracia radical. Por esto mismo, el mundo real de las masas y las máquinas hace ineficaz e incluso superflua, la acción del individuo. De esta experiencia de desamparo saldría el desinterés por lo que sucede en la realidad histórica y se predispone a las masas al aislamiento, a dejarse mover como "sonámbulos" por las ideologías totalitarias y el terror del neo-imperialismo de la nueva globalidad.

El gran atractivo que ejerce sobre el hombre moderno el pensamiento que se fuerza a sí mismo tal como corresponde al terror consiste en haberse emancipado de la realidad y la experiencia. Cuanto menos se sientan las masas realmente en casa en este mundo, más inclinadas se mostrarán a dejarse enviar a un paraíso o un infierno de locos donde haya leyes sobre humanas que lo sepan, lo aclaren y lo determinen todo por anticipado.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Marie Luise Knott, "Epílogo", en Arendt, *Tiempos presentes*, pp. 172-172.

<sup>60</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1999.

<sup>61</sup> Arendt, *Tiempos presentes*, p. 194. (Citado por Marie Luise Knott, "Epílogo".)

Por lo mismo, esto lleva al lugar donde los hombres no tienen derechos ni margen de acción y sólo son objetos de la ejecución de leyes del movimiento, como autómatas y, en consecuencia, la política como relación y negociación desaparece y se cancela una "filosofía de lo posible", fundada en la libertad y en la dignidad humanas, valores sustanciales por los que se tiene que luchar.

La libertad ha sido, a través del tiempo, una conquista y no precisamente una concesión. Por lo mismo, de acuerdo con los ilustrados, debe ser considerada como el aspecto fundamental de nuestra humanidad, por lo tanto, está por encima de cualquier consideración geográfica racial o cultural. La libertad de la existencia humana lleva implícita la elección de lo posible.

Lo posible es algo que puede ser o no puede ser. Donde "poder ser" forma parte de su significado, como el "poder no ser", así recíprocamente. Por lo mismo, es necesario reconocer que esto se puede escapar de toda iniciativa y considerar que cualquier proyecto humano se convierte en aleatorio y terminar en la nada. Luego entonces, se puede decir, que el ser y el saber humano son falibles y, por lo mismo, requieren de estar siempre expectantes, lo cual, previene la paralización, la inercia y el abandono de búsqueda del conocimiento, en general y de sí mismo en particular, y en todo ello está presente la libertad.

*Sólo la libertad puede reconocer, fundar y conservar la libertad...*

Esto significa que la libertad en primer lugar no puede ser el producto automático y fatal de una fuerza impersonal o sobrepersonal que actúe en la historia, sino que debe ser el resultado de los libres esfuerzos de las personas humanas. Pero esto significa también que la libertad no puede ser en ningún campo instaurada, mantenida o garantizada por su contrario. En el campo político la libertad de un pueblo no estará nunca garantizada por una dictadura o por un sistema de gobierno que en alguna manera viole o menoscabe la libertad misma.<sup>62</sup>

<sup>62</sup> Nicola Abbagnano, *Filosofía de lo posible*, México, FCE, 1959, p. 33.

Esto lleva a una comprensión efectiva de la libertad y a su delimitación, lo cual, tiene implícito el ejercicio de la voluntad y, en consecuencia, de la libertad de elección. Desde este punto de vista, la libertad debe ser entendida como una posibilidad que, una vez aceptada y hecha propia, vuelve a presentarse siempre como posible, como elección que una vez realizada se puede repetir en los diversos campos de las disciplinas humanas, ciencias sociales y naturales, lo cual, requiere aceptar que el ejercicio de la libertad y su fuerza radican en un acto racionalmente consciente.

Desde una perspectiva parcial diferente, el filósofo francés Michel Foucault advierte, desde la filosofía de Nietzsche sobre la supuesta verdad del origen (*Ursprung*), de un esencialismo que da fundamento a las cosas y construido de piezas sin historia. El origen, en su sentido radical, siempre se encuentra antes de la "caída", es decir, antes de la corporalidad, de la materialidad, antes del mundo y del tiempo. Es necesario asumir que la razón tiene historia y que nació de uno de los modos más razonables: el azar. El rigor, la verdad y los métodos científicos surgen de la pasión de sabios y filósofos, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre retomadas de la necesidad de triunfar, para ello colocan a la libertad como medio y fin del proceso del actuar y del pensar. El conocimiento histórico es bajo, no en sentido modesto o discreto, sino irrisorio, irónico, lo que propicia deshacerse de todas las fatuidades.<sup>63</sup>

La verdad y su reino han tenido su historia en la historia... La verdad es especie de error que tiene para sí misma el poder de no poder ser refutada sin duda porque el largo conocimiento de la historia la ha hecho inalterable.<sup>64</sup>

<sup>63</sup> Cfr. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980, pp. 9 y 10.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 11.

La postura foucaultiana busca desacralizar la *Verdad*, para concebirla como constituida por verdades y errores en el tiempo. La verdad es plural conformada por múltiples determinaciones. Las verdades de la ciencia son también verdades limitadas, atravesadas por el "falsacionismo" que reduce todo universalismo absoluto. Detrás de la verdad, siempre reciente, avara y comedida, está la proliferación milenaria de los errores. Más "la verdad" permanece como tal cuando se le arranca la venda que obstruye ver la realidad siempre cambiante y no fácil de asir; hemos vivido demasiado para persuadirnos de ello.

Todo este discurso, se realiza desde una concepción de modernidad ejercida desde las prácticas del saber y del poder, pero son poco estudiadas en la historia. Esto permite decir, que menos aún han sido estudiadas las incidencias de una sobre la otra. Se las presenta como simples expresiones de situaciones que están allí operando, pero, salvo pocos casos en el mundo intelectual, las han estudiado; algunos filósofos, sociólogos e historiadores han cultivado esta diada. Una cosa que ha sido menos estudiada es la relación entre el saber y el poder, quizá por sus dificultades en la definición de sus conceptos y relaciones complejas.

Una cosa que ha sido aún menos estudiada, es el conjunto de relaciones entre el poder y el saber, las incidencias del uno sobre el otro. Se admite, es una tradición del humanismo, que desde que toca al poder y el saber: el poder vuelve loco, a los que gobiernan, son ciegos. Y sólo aquellos que están alejados del poder, que no están en absoluto ligados a la tiranía, que están encerrados con su estufa, en su habitación, con sus meditaciones, éstos únicamente pueden descubrir la verdad... No basta con decir que el poder tiene necesidad de éste o aquél descubrimiento, de ésta o aquélla forma de saber, sino que ejercer el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza... El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder.<sup>65</sup>

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp. 98 y 99.



En la *Dialéctica del Iluminismo*<sup>66</sup> de Adorno y Horkheimer y en *El Hombre unidimensional*<sup>67</sup> de Marcuse se da el desenmascaramiento del potencial represivo, a través de la Razón autoritaria de la racionalidad humana que impidió la recuperación del hombre como sujeto comprometido con los procesos de cambio y transformación de la naturaleza. Es a través de la *Crítica de la razón instrumental*,<sup>68</sup> lo cual apunta a una revolución radical de la totalidad histórica del mundo contemporáneo, a la abolición utópica de la diferencia en las esferas alienadas de la vida entre el arte y la realidad humana. De este modo, el proyecto de la modernidad va a alcanzar su plenitud autocrítica con Foucault, la que exige reformular los principios del saber y del poder.

Asumir una actitud positiva de libertad y emancipación, a las cuales el pensamiento moderno considera como la forma misma de la alineación. La autonomía de la esfera estética de la división funcional de los diferentes dominios sociales. Esto lleva a la renuncia de la utopía moderna occidental. Todo esto no es otra cosa que la aceptación de la alineación, sobre la base de que sólo es posible ésta parcialmente, porque nada es total y definitivo, y por lo mismo, no es para siempre.

#### UTOPIA Y REVOLUCIÓN

Uno de los factores de la modernidad es la utopía, que tuvo sus orígenes en el Renacimiento. Con la posmodernidad ésta es cuestionada y desaparece en los discursos filosóficos de la mayoría de los filósofos y pensadores, salvo algunos que

<sup>66</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

<sup>67</sup> Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. (Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada)*, México, Joaquín Mortiz, 1973.

<sup>68</sup> Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2003.

perseveran en construir teóricamente su validez, por no haber sido aún alcanzada en la realidad histórico-social. Por ejemplo, el final de la utopía, visto desde la perspectiva de Marcuse, no es el finiquito, ni la liquidación definitiva de la esperanza, sino la "refutación de las ideas y las teorías que han utilizado la utopía como denuncia de las posibilidades históricas" que requieren de ver la posibilidad de discutir las nuevas alternativas de la sociedad humana, desde el problema que hasta ahora aún no ha sido resuelto, como es el de una realidad histórica opresiva, injusta, desigual e intolerante.

La utopía es la posibilidad de realizar un sueño diurno en el marco de la historia, donde se busca, por igual, en los hechos como en los valores éticos. El ideal es un hecho futuro construido en la actualidad y la imaginación es contrapuesta a la realidad histórica concreta. Por esta razón, el tiempo se convierte en un criterio ético-axiológico donde lo mejor está por venir, pero de ningún modo, no como algo que tiene que ser esperado pasivamente, sino que es necesario construir.

Sin embargo, los utopistas latinoamericanos del siglo xx no realizaron una labor meramente especulativa, sino trabajaron tanto en la construcción de la teoría como de la práctica, desde una situación teórica tensa por una diversidad de factores: teóricos, sociales, políticos, históricos, ideológicos y culturales. Y, más allá de la concepción de los utopistas del Renacimiento, donde la utopía se ejerce desde una práctica autoritaria, en un lugar aún "no existente", y regulada por la objetividad y la razón, donde las relaciones sociales se declaran *a priori* como algo codificado y constituido por fórmulas generales, lo que debe entenderse en un orden nuevo y en virtud de su "evidencia" y por lo mismo, se justifica y se impone. "Esto es, la vida se iguala con el código". Por ello, es necesario plantear una utopía tensionada por la historicidad de las realidades desiguales y excluyentes y buscar un mundo mejor, más humano.

Por lo mismo, el ideal histórico y social de la utopía latinoamericana de ninguna manera es algo pleno y menos aún,

acabado. E igual, no puede olvidarse de los sufrimientos personales y colectivos, porque son el motivo que incita a plantear la necesidad de construir un proyecto de un mundo mejor, más humano justo y libre para todos. La objetividad de la razón utópica se aleja de todo objetivismo para navegar con la contradicción y los caminos angostos, está preñada por la subjetividad porque ésta también forma parte de la razón.

Lo que está en juego en la utopía es la realización del proyecto transformador del cambio de esta realidad social, aún no realizado y que limita las libertades. La utopía implica redefinir las necesidades humanas, y esto sólo se puede hacer en la historia concreta. La utopía adquiere connotación histórica porque se refiere a los proyectos de transformación de la realidad opresiva y marginante de la mayoría de los seres humanos, por otra nueva, justa y humana.

El proyecto y la transformación tiene en su contra factores subjetivos y objetivos de una determinada situación social que se opone a ellos y, por lo mismo, limitan su realización en la historia. Empero, los factores objetivos y subjetivos que impiden la realización de la utopía son sólo provisionalmente irrealizables, siempre y cuando no se los coloque como *ex post*, por el hecho de que no se han realizado en la historia.

La historia ha sido el proyecto de lucha por la libertad. Por esto mismo, lo que está en juego en la utopía es la idea de una teoría de la *episteme* de los seres humanos y sus relaciones y modos de existencia; es la génesis y desarrollo de las necesidades vitales que no se funden sólo en la escasez ni en la del trabajo alienado. Es más bien, el desarrollo de las necesidades humanas cualitativamente nuevas, en el sentido biológico, y espiritualmente nuevas, más allá de la miseria, la pobreza y la marginación. Por lo mismo, es necesario estar conscientes que los individuos reproducen bajo sus propias necesidades la sociedad represiva, incluso a través de cualquier movimiento revolucionario. Esa continuidad de las necesidades opresiva,

de las sociedades es lo que ha impedido el cambio y la transformación de éstas hacia la libertad.<sup>69</sup>

El espacio más adecuado para que surjan las ideas utópicas es el descontento con la realidad, aunado con la aspiración por encontrar la felicidad futura en la tierra. Es un rasgo básico de la existencia humana. José Ortega y Gasset, al referirse a las ideas utópicas, señala: que "un ente que no estuviere constituido por aspiraciones no podría ser feliz. El hombre es un ser utópico que sólo se propone hacer 'lo imposible'... y al querer realizarlo choca en su contorno; el moretón perpetuo que de ese choque resulta es la infelicidad".<sup>70</sup>

Por esto, se puede decir que no por ello las aspiraciones son el camino perpetuo hacia la felicidad, el problema teórico-práctico radica en fundarla en idealizaciones inalcanzables, donde la realidad histórica y social va por un lado y el ideal por otro. Es necesaria la relación y confluencia entre el ideal y lo real, en el que ha de realizarse la utopía. Por algo decía el filósofo mexicano Antonio Caso, que tanto en las utopías como en los ideales se requiere de "alas y plomo". Alas para volar con la imaginación hacia el ideal y plomo como contrapeso para no perderse en la inmensidad de lo imaginable e imposible de concretar en la realidad.

Esta idea de lo utópico se basa en que las necesidades humanas tienen carácter histórico. Más allá de la animalidad, las necesidades humanas, incluso las sexuales, son históricamente determinadas e históricamente transformables. La ruptura con la continuidad de las necesidades tiene implícita la represión, lo cual, está íntimamente vinculada con el desarrollo de las fuerzas productivas, las que han alcanzado un nivel alto en los países posindustriales y han generado nuevas necesidades virtualizadas e intangibles. Al lado de ellos se encuentran los

<sup>69</sup> Cfr. Herbert Marcuse, *El final de la utopía*, México, Planeta/Ariel, 1981.

<sup>70</sup> José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente, 1983, p. 99.



países pobres, donde pobreza, marginación, desigualdad y falta de libertades impiden la realización de las necesidades vitales humanas y las posibilidades de construir un futuro mejor.

Las nuevas necesidades son realmente la negación de las necesidades actuales y de los valores del capitalismo, que hasta recientemente habían estado operando en las relaciones de los sujetos sociales y en las sociedades mismas. Es la negación de la necesidad de la lucha por la vida o la negación de la necesidad de ganarse la vida, lo que no es otra cosa que la lucha por la existencia; negación de la lucha por el éxito, de la competencia, negación de la necesidad de no ser considerado como un individuo inadaptado socialmente; la negación de una sociedad opulenta y excluyente de las otras, destructora del medio ambiente, del hábitat, negación del resto de los habitantes de los países pobres del planeta. La insatisfacción de estas necesidades niega la necesidad de la paz y lucha por el desarrollo de las potencialidades humanas y sociales; y el derecho a ser libres y felices. La suma de estas necesidades individuales se resume en la fuerza productiva social y colectiva, porque el sujeto, el individuo sólo *es*, con los otros.

Esta nueva forma de presentar las necesidades vitales posibilita como fuerza productiva social la transformación técnica total del mundo de la vida. Sólo así se hacen posibles nuevas situaciones humanas y relaciones entre los seres humanos. Lo cual, implica transformación y cambio en los países poscapitalistas y la eliminación de los horrores posindustriales en contra de la existencia y de la vida a través de armas tecnológicamente más destructivas y guerras de diverso carácter devastador, que amenazan al planeta. Esto requiere de la refundación de la sociedad desde presupuestos diferentes a los de capitalismo existente, desde nuevas bases éticas, sociales y económicas, donde pluralidad, tolerancia y diferencia sean posibles, realizables, allí donde todos los seres humanos participen.

La sociedad occidental experimenta hoy una crisis política, económica y social de gran envergadura. Es urgente encontrar

nuevas manera de vida común, de otra forma el fracaso será inevitable. En todo esto late una paradoja en la cual los seres humanos, por su esencia misma, deberán ser, a la vez, radicales innovadores y conservadores. Para evitar ser lo que ya fueron precisamente porque continúan siéndolo. Es un aspecto a través del cual los seres humanos están dirigidos, enrumados hacia el futuro. Esto muestra que en el quehacer humano, el futuro prevalece sobre el pasado y el presente. La vida, como escribe José Ortega y Gasset, es *futurición*.

La existencia humana es proyecto, esto es, porvenir en la historia. Sin embargo, la razón, la historia, el sujeto, la metafísica, la utopía, la Revolución, el progreso, la libertad, la totalidad, la utopía, etcétera, en fin, los diversos paradigmas de la modernidad han sido puestos en cuestión, desde la perspectiva de algunos teóricos sociales y filósofos, se han fragmentado, reconfigurado, e inclusive, disuelto. Lo fragmentario, desde la perspectiva de un gran número de filósofos e intelectuales europeos, es lo propio de la posmodernidad, del posestructuralismo, del deconstruccionismo.

Sin embargo, no es posible asumir posiciones de este carácter, para nosotros, los latinoamericanos, la historia, la razón, los grandes discursos son la ruta que da sentido al quehacer humano en el tiempo y motivo por el cual se debe luchar. Porque seguir un proceso ciego y caótico en la historia, inevitablemente lleva a la indeterminación absoluta, a la disolución y pérdida de sentido de la consciencia histórica y de la existencia misma. Esto no es otra cosa que la nihilización total del ente, del sujeto y de la historia que éste hace, donde realiza sus múltiples luchas por la libertad de ser y de pensar.

Empero, por esto es imprescindible señalar que la supuesta ruptura de la modernidad con la posmodernidad ha llegado a su nivel más crítico en la tradición occidental, el diagnóstico, es el de la deconstrucción posestructuralista como forma dominante en el posmodernismo filosófico. Para nosotros, reconstruir, significa volver a construir filosofía y significativamente la realidad.



Por ello, es necesario advertir que el empleo del prefijo "post" no debe desorientarnos, especialmente si se toma en cuenta un hecho crucial, pero habitualmente pasado por alto, el posestructuralismo, aunque designa una corriente de la teoría filosófica y social francesa, es una creación anglosajona y alemana; se refiere a la forma de cómo el mundo anglosajón percibió y situó las teorías de Derrida, Foucault, Deleuze, como los más reconocidos. En la misma Francia parece que ya nadie habla, desde su nacimiento hasta la actualidad, del posestructuralismo.

Para nosotros, la deconstrucción es un procedimiento moderno por excelencia, pues presenta la versión más radical del desenmascaramiento en el que experiencia del significado se concibe como efecto de mecanismos significantes, un efecto que sólo puede tener lugar en la medida que ignore el movimiento intercontextual que lo produjo. Por lo mismo, la posmodernidad forma parte del proceso de la modernidad, no es alejamiento de ésta sino trabajo e investigación desde un centro teórico, filosófico, lingüístico y hermenéutico que abre nuevas posibilidades del pensar y actuar de forma ordenada y sistemática, allí donde la contingencia es asumida, pensada e incorporada en la reflexión filosófica en las modernidades múltiples y alternativas.

Sin embargo, es importante señalar, desde América Latina, que lo contingente no quiere decir, de ninguna manera, dispersión del saber, relativismo, subjetividad absoluta, asistematicidad, ametodismo; la contingencia es el límite, la finitud misma de los seres humanos, concebida desde horizontes abiertos en la construcción del futuro, de aquello que vendrá, que habrá de construirse desde un presente histórico y desde la realidad opresiva y asfixiante. Por lo mismo, esto no es, de ninguna forma, la espera ataraxica, el silencio, la tranquilidad y la resistencia estoica, sino lucha por el logos y la felicidad, lo cual, requiere ser partícipes en el hacer de la historia mundial desde un contexto, desde la propia realidad histórica.

La concepción de la modernidad unitaria europea, de una práctica del saber y de poder impuesta, que dominó por más de doscientos años desde Europa al resto del mundo, ahora se ha fragmentado, como se ha fraccionado la historia y la Razón y la objetividad plena de origen occidental; se han abierto las posibilidades para reconocer que la unidad está constituida de una multiplicidad de determinaciones, y al igual que la Razón europea es incompleta, si no se reconoce que ésta se constituye del conjunto de las racionalidades humanas. La "Historia" y el "Conocimiento" se constituyen de *epistemes* no absolutos y, por lo mismo, no son definitivos. Son formas del hacer humano de carácter complejo y en diversas direcciones, sin que por ello se sacrifique la sistematicidad y el método.

Las concepciones de lo unitario de origen occidental que dominaron a las otras corrientes filosóficas e históricas, tanto allá como acá, se hicieron añicos y terminaron, aunque negativamente, por dar la razón a las otras formas de racionalidad que habían sido dominadas y sometidas durante siglos, pero que formaban parte de lo múltiple moderno de la razón y la historia. La modernidad al fin mostraba su verdadero rostro: lo diverso, la multiplicidad, la polisemia; es decir, la diversidad de sentidos y de significaciones que se conjuntan en la unidad de las múltiples y particulares determinaciones. Porque el conocimiento es unitario, pero en la complejidad, así como son la existencia y la vida misma.

Sin embargo, ya estamos en condiciones de señalar que la modernidad de la cual partimos, es aquella que asimila la tradición nominalista que marca la subsiguiente filosofía moderna, aunque a veces lo hace provocando una reacción contraria. La modernidad no es una sino diversa, porque diversos son los seres humanos que la producen día con día y buscan su lugar y reconocimiento en el mundo.

Es importante reconsiderar un tema de la modernidad que en las últimas tres décadas del siglo xx ha sido puesto de lado por la posmodernidad, por considerarlo inútil, éste es el con-



cepto de revolución. Este término, desde su nacimiento y desarrollo en las ciencias físicas,<sup>71</sup> adquiere un nuevo sentido con la Ilustración, al expresar los grandes movimientos históricos y sociales; el progreso de la historia y de la Razón unitaria europea. Michel Foucault escribe que la Ilustración se encontró con la revolución.

El tema del *Aufklärung* o, si se quiere, de la razón, en tanto que problema histórico ha atravesado, de modo más o menos oculto, todo el pensamiento filosófico desde Kant hasta hoy. La otra cara de la actualidad con la que Kant se encontró es la Revolución: La Revolución a la vez como suceso, como ruptura y como conmoción en la historia, como fracaso, pero también como valor, como signo de una disposición que opera en la historia y en el progreso de la especie humana. Una vez más la cuestión para la filosofía no consiste en determinar cuál es la parte de la Revolución que convendría preservar y mantener como modelo, sino saber lo que hay que hacer de esa voluntad de Revolución, de ese "entusiasmo" por la Revolución que es una cosa muy distinta a la propia empresa revolucionaria. Las dos cuestiones —"¿Qué es *Aufklärung*?" Y "¿Qué hacer de la voluntad de la Revolución?"— definen por sí mismas el campo filosófico de interrogación que se ocupa de lo que nosotros somos en nuestra actualidad.<sup>72</sup>

Pero el término revolución de ninguna forma debe ser entendido en sentido unívoco. Varía, desde los movimientos revolucionarios cruentos y los políticos y sociales, hasta llegar a las innovaciones científicas, que pueden significar cómo todo se sucede igualmente, pero, desde lo particular excluye, en cada caso, a los demás. Igual que una revolución técnica exitosa presupone con seguridad, un mínimo de estabilidad que excluye, en principio, una revolución sociopolítica, aún cuando

<sup>71</sup> Cfr. Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

<sup>72</sup> Michel Foucault, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 206 y 207.

ésta pudiera darse como consecuencia o como presupuesto de aquella.

Por todo esto, nuestro concepto de revolución ha de ser definido convenientemente como un *concepto universal* elástico, que refiere en cualquier parte a un cierta precomprensión cuyo sentido preciso está sometido a una enorme variabilidad de un país a otro, de un campo político a otro [...]. El propio concepto de revolución es un producto lingüístico de nuestra modernidad. Desde el siglo pasado (xix) es usual que se distinga en él entre una revolución política, una social o una técnica industrial [...]. Desde la Revolución Francesa la expresión *révolution*, *revolution* —utilícese el idioma que se quiera— ha adquirido aquellas posibilidades semánticas extensibles, ambivalentes y ubicuas que hemos esbozado hasta aquí.<sup>73</sup>

Lo importante pues, es rescatar para nuestro discurso el término revolución, en sus diversas connotaciones y sentidos, lo que constituye su valor rememorativo, demostrativo y de pronóstico. Esto no es precisamente ni el drama revolucionario, ni las derivaciones revolucionarias, ni los gestos que la acompañan, sino que deberá ser indicativo, es el modo mediante el que la revolución se hace espectáculo y la forma de cómo es acogida en la periferia por los espectadores que participan en ella, que la consideran y asisten, de algún modo, en ella, ya sea para lo mejor o lo peor, sin oponerse o dejándose arrastrar por el alud de ideas fragmentarias y desordenadas.

La experiencia de las revoluciones en América Latina del siglo xx ha mostrado que éstas no siempre llevaron al triunfo ni al progreso social, sino que, más bien, hubo, en muchos de los casos, retrocesos. De esta manera, no es la conmoción revolucionaria la que constituye las pruebas del progreso, porque la revolución no hace más que invertir las cosas, y también porque si hubiese que hacerla de nuevo no se haría. Por esto,

<sup>73</sup> Koselleck, *op. cit.* pp. 68 y 69.

se puede decir que poco importa si la revolución de un pueblo animoso triunfa o fracasa; importa si la miseria y la atrocidad, las que llegan a tal punto que un ser humano sensato dispuesto a acometerlas de nuevo, no se dedicaría a realizarla a tal precio.

Así, lo significativo no es el proceso revolucionario, éste no tiene nada que ver con el progreso, si triunfa o fracasa. El fracaso o el triunfo de la revolución no son signos de progreso o no, por lo menos no entendido como idea de continuidad progresiva. Lo más relevante de la revolución no es ella misma, sino aquello que acontece en la cabeza de quienes no la hacen, o no son sus principales actores; lo más destacable es la relación que estas personas, que no son los agentes activos, entiendan por revolución.

El entusiasmo por la revolución lleva implícita una disposición moral, la cual se manifiesta de modo permanente, por lo menos, en el derecho que tienen los pueblos o naciones a dotarse de la constitución política que más les conviene y, conforme el principio al derecho y la moral, de una constitución política tal, que evite, en razón de sus propios principios, cualquier género de guerra ofensiva. Es, precisamente, esta disposición de la cual los seres humanos son portadores a favor de una constitución semejante. Por esto es que se pone de manifiesto el entusiasmo por la revolución.

Es necesario advertir que la revolución, una vez lograda, inevitablemente correrá el riesgo de convertirse en rutina. Sin embargo, aún como suceso, su existencia testimonia una virtualidad permanente que no se puede olvidar. Para la historia futura es la garantía misma de la continuidad, de la existencia de la modernidad y de la historia en el horizonte dialéctico y procesual que da oportunidad y sentido a la razón y a la historia.

Desde la perspectiva que se ha venido planteado, se puede decir que la función de la filosofía debe cumplir, en la actualidad, con la tarea de reivindicar, rescatar y enriquecer la esfera

de la razón y de las racionalidades que la constituyen. Esto es una necesidad y no puede ser otra cosa que teórica y práctica, incluyente de los sujetos sociales. Porque la razón está siendo asediada cada vez más hasta llegar al límite de su desconocimiento, que afecta tanto al plano del pensar como al de la existencia o vida humana.

La razón se encuentra con un reiterado empeño por introducir lo irracional, la posmodernidad y la desconstrucción, tanto en las relaciones de los seres humanos y las relaciones inter-subjetivas entre los sujetos, como en la naturaleza, y esto puede llevar a un desastre ecológico, por la forma como en la actualidad se está destruyendo la naturaleza en pro del mercado, la ganancia y el consumo, del capital globalizado neoimperial.

Hoy sólo una nación ejerce su dominio sobre el sistema-mundo: los Estados Unidos de Norteamérica, son ellos los que deciden sobre lo bueno y malo y aquellos que violan el "principio de bien", establecido por el neoimperialismo. Esto es, pues, una nueva forma de imperialismo que dirime los problemas sobre la verdad y el valor. Es una práctica irracional y fundamentalista del poder, fundada en principios religiosos e ideológicos que son caracterizados por la intolerancia, la represión, la marginación, la violencia y la muerte.

Además de los anteriores irracionalismos, que se dan, entre otros, los más diversos niveles, existe uno que no es nuevo, el de las prácticas y supersticiones que se asumen espontáneamente. Se presentan, sobre todo, en creencias y comportamientos que son espontáneos y difundidos en la amplia escala global por los *mass media* que influyen en el inconsciente de las personas de forma irracional y distribuyen los beneficios y perjuicios. Si a esto se agrega la cada vez mayor búsqueda de los paraísos artificiales, lleva a reconocer que el irracionalismo provocado o ejercido espontáneamente, tiene cada vez una mayor influencia en la vida cotidiana y en los individuos. Sin embargo, no se trata sólo de esto, lo que es ya grave, sino que



también ha penetrado en los comportamientos de los grupos, clases sociales, instituciones y Estado.

Es de suma importancia decir que junto a este irracionalismo ideológico y práctico, espontáneo o inducido, individual y estatal, existe un irracionalismo teórico que busca sustraerse al pensamiento, a la realidad, al comportamiento humano y a la razón misma. Este irracionalismo que pretenden afirmar ciertas filosofías, a través de filósofos como Heidegger, Vattimo, Lyotard, etcétera, discurre, por lo menos, en dos vertientes: *a)* negación del pensar racional, y será aquel, *b)* su fruto más logrado, pero exclusivo: la ciencia; y *c)* como consecuencia de lo anterior, la negación de la posibilidad de fundar y organizar racionalmente en el futuro, las relaciones entre los seres humanos. La primera nos arroja a los brazos del oscurantismo, la segunda, priva de sentido a todo intento de lucha o esfuerzo por construir un mundo más justo y humano. Y, por último, *filosofía* y *razón* son dos principios medulares que no siempre caminan en relación o entrelazadas, porque no siempre se ha tratado de la misma filosofía ni de la misma razón.

#### LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ES LA HISTORIA DE LAS FILOSOFÍAS

Uno de los grandes problemas en la historia de la filosofía y de la Filosofía misma, es el de la existencia de una filosofía particular. Porque la filosofía como corpus teórico casi siempre se ha presentado como bloque de verdades y soluciones con pretensión de ser universales. Considera que sus verdades son universales, válidas para todo espacio y tiempo. Cada filósofo pretende que las verdades de su filosofía sean verdaderas fuera de todo espacio y tiempo, intentando hacer pensar que sus soluciones son eternas. Cada filósofo ha buscado tener la Verdad, no una de momento, sino la Verdad eterna e inmutable. La verdad para tener ese carácter de universalidad

metafísica y eterna. Por ello, tiene necesariamente que reconocer, por su interés personal, una sola, la suya, y no aceptar otras verdades porque de hacerlo, caería en contradicciones. De existir verdades parciales, éstas carecerían de veracidad, al no estar justificadas por la Verdad única, esa que los filósofos pretenden poseer. Es bastante revelador al respecto, lo que ha dicho el filósofo mexicano Leopoldo Zea, en uno de sus escritos de 1953:

Ha sido en nuestros días cuando la filosofía, consciente del carácter contradictorio de sus soluciones, de sus verdades, ha pretendido justificar su carácter contradictorio. La conclusión, es que no hay contradicción en las soluciones que se ha ofrecido en el transcurso de la historia. Tal justificación, la de dicha tesis, se encuentra en la historia. La filosofía es obra de hombres y para hombres; de aquí que tenga, como toda obra humana, que participar del carácter esencial de lo humano. La esencia de lo humano, aquello por lo cual un hombre es hombre, es la historia. El hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio. El hombre de hoy no es el mismo de ayer, ni será el del mañana.<sup>74</sup>

La apuesta debe ser por la razón, pero no por una "razón totalitaria" impuesta por algunos filósofos reconocidos de la Ilustración, sino aquella constituida por racionalidades humanas. Es decir, es una razón historizada donde sus principios y categorías filosóficas son dialécticos y abiertos a la reestructuración, reconceptualización, aceptación de que el conocimiento, no obstante su pretensión de universalidad, es limitado e imperfecto, empero, puede ser universalizable, pero nunca definitivo, porque no es definitivo su autor, sino que es finito, como sus productos espirituales y materiales.

La vida, la existencia, consiste en inventar proyectos y realizarlos en el tiempo. Ésta, trabaja poco a poco su programa

<sup>74</sup> Leopoldo Zea, *América como conciencia*. México, Cuadernos Americanos, 1953, p. 38.

en la serie dialéctica de sus propias experiencias. Obviamente, no se trata de una evidencia lógica sino histórica. De esta forma, la existencia humana experimenta una forma de existir en la historia como proceso, nunca como un estado estático sino de avances y retrocesos.

José Ortega y Gasset apunta que el ser humano:

Ensayo esa figura de vida, intentan realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de vida apareció primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa, de la esperanza. Luego se ve su limitación, su espalda. Entonces, el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente el hombre evita ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente.<sup>75</sup>

Como escribe José Ortega y Gasset, el hombre (el ser humano) “va siendo” y “des-siendo”, viviendo. Acumula ser, del pasado. Se va haciendo un ser en la serie dialéctica de las experiencias. Esta dialéctica no es la de la razón lógica y metafísica, sino histórica.

La historia filosófica de nuestra América requiere de la reconstrucción de los modos de cómo se ha elaborado la historia de la filosofía apoyada por documentos y textos, lo cual necesita de una actividad laboriosa. Se puede decir que casi en

<sup>75</sup> José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1975, pp. 56-60.

su totalidad está aún pendiente. Empero, lo poco que hay, de ningún modo debe ser ignorado, a pesar de sus deficiencias metodológicas y, menos aún, se deberán menospreciar sus aportes.

Los momentos significativos de la historia de nuestra América que nos toca vivir, requieren de una memoria histórica que permita captar los modos de consciencia, de ideologías y de filosofías, que han operado a través de los distintos momentos históricos. La filosofía en nuestra América se expresa de diversos modos, así como el Ser de Aristóteles, se expresa de muchas maneras. Por lo mismo, se puede decir que no existe una Filosofía, sino filosofías.

De esta forma, en América Latina no se repiten las doctrinas filosóficas de Europa, sino que se plantean posiciones innovadoras que buscan entender y explicar la realidad social, histórica y política y sus relaciones entre ellas y con otros campos del conocimiento humanístico y de las ciencias sociales, lo cual, requirió de resignificarlas en su valor y sentido filosófico-conceptual, llevando implícitamente a la búsqueda de respuestas adecuadas a este desafío teórico, epistemológico y ontológico. De este modo, la filosofía se encuentra atravesada desde atrás, por las ciencias sociales, permeada, penetrada por la ideología, la política y la “contaminación ideológica”. Es decir, esta es una nueva forma de entender a la filosofía y al filosofar desde nuestra América.

Por lo mismo, es necesario pensar, analizar el lugar que ocupan el filosofar y la filosofía en la región.

Pero, además, considero —dice Horacio Cerutti— más fructífero pensar el lugar epistémico de la filosofía como *entre* las ciencias y la política (la del poder, la de las decisiones políticas, la práctica o la “arena” política) y amenazada, por así decirlo, desde atrás por la ideología, que enreda su discurso desde el inconsciente.<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986, p. 131.



De este modo, se puede decir que la filosofía tiene una función social, porque en su argumentación y análisis crítico tiene presente a los seres humanos y sus relaciones en sociedad: el estudio de los seres humanos, mediados por el lenguaje, la ideología, las formas de percepción de la realidad, allí donde los sujetos están alienados, marginados en sociedades donde desigualdad, intolerancia y falta de respeto a los derechos de libertad, justicia, equidad, solidaridad, democracia no constituyen prácticas de la vida social, donde se enseña la antidemocracia, la violencia, la injusticia y la violación de los derechos fundamentales. Desde la realidad latinoamericana se realiza una filosofía práctica, es decir, asertórica, donde incide de manera formal, con disciplinas como ética, filosofía política, historicidad del pensamiento filosófico, que requieren de ser reelaboradas y replantear los problemas centrales de éstas como: vida, existencia, relaciones sociales de convivencia, lo cual, demanda volver a la política y al ejercicio ético-social comprometido, cuestionando el supuesto metafísico y atemporal, que concibe a la filosofía como saber fundante.

Es decir, en las filosofías latinoamericanas siempre ha existido el recurso del volver al pasado inmediato para reinterpretar y reformular los propios supuestos del filosofar y la filosofía actual, pero de ninguna manera se privilegian los estudios metafísicos o los ontologismos, porque constituyen una camisa de fuerza para la reflexión filosófica misma. Si en la reflexión nos topamos con los problemas del ente y del ser, éstos se conciben como principios sociales concretos, referentes materiales para la construcción de la teoría filosófica, lo cual, lleva implícito el ejercicio de la razón de forma sistémica y rigurosa. Los sujetos del filosofar están conscientes que la "absoluta objetividad" es imposible, porque las relaciones de análisis de las diversas prácticas sociales y de producción económica, política e imaginarios sociales, se realizan por el sujeto desde un horizonte histórico, donde la Razón, sólo es el referente en el que se combinan métodos, procesos, teorías, filosofemas, ideología,

símbolos, lenguajes. Los problemas del ente y del Ser son factores que mediatizan la objetividad de la teoría filosófica, sin que por ello se pueda considerar como un obstáculo en el filosofar y la producción filosófica.

Las tentaciones actuales en el filosofar y la filosofía en el mundo del siglo xx, después de la resaca, desencanto y fragmentación de los grandes relatos, del fin de los paradigmas sociales señalados por la posmodernidad y de los "post", ahora se empieza a perfilar la posibilidad de volver sobre los problemas de la metafísica, del Ser, de la unidad del saber, del conocimiento, del sujeto, de los discursos totalizadores, dentro de una unidad teórico-filosófica que discursivamente posibilite el reinicio, avance y regreso a los grandes problemas de la filosofía.

Hoy más que nunca estamos urgidos por la necesidad de volver, sin vacilaciones, con el más radical y sostenido ímpetu del filosofar y de la filosofía, a preguntar por lo humano y sus productos: espirituales, culturales y materiales. Sobre la humanidad de la existencia socialmente concebida, en una relación de alteridad horizontal y de reconocimiento de la diversidad de lo humano dentro de la unidad del Ser. Esta unidad radica en la diferencia en la igualdad dentro de las múltiples determinaciones del ente, de los objetos y de las cosas.

Si bien es cierto que existen rastros, vestigios de una actitud semejante y preocupada por el ser humano, por el hombre, que nos remonta, si se quiere, hasta Protágoras y Sócrates. Empero, desde el primer momento, la formulación temática de la pregunta por el ser humano, como interrogación expresa, se puede filiar directamente con Kant, quien veía en ella una vía, una instancia, un horizonte que podía unificar y conferir sentido a la búsqueda parcial de las restantes disciplinas filosóficas.

Kant, en su *Lógica*, se plantea cuatro preguntas en relación al ser humano, con el hombre: 1) ¿Qué puedo yo saber? 2) ¿Qué debo yo hacer? 3) ¿Qué me es permitido esperar? Y 4) ¿Qué es el hombre? La primera pregunta es contestada, según Kant,



por la Metafísica, la segunda por la Moral, la tercera por la Religión, y la cuarta por la Antropología, en la medida que las tres primeras preguntas se refieren centralmente a la última. El interés por el problema del hombre y la preeminencia jerárquica de dicha preeminencia va a adquirir en la filosofía de los dos últimos siglos; primero una preocupación definitiva y radical, después de un total desencanto por el hombre concebido siempre como ente "monádico", sin una verdadera relación humana y sin comunicación. Es esto, en cierto modo, una verdadera alineación y enajenación, una pérdida en sí mismo, en el Yo totalizador kantiano.

Lo más adecuado es concebir al ser humano, al individuo, al sujeto, como un ser en el mundo, porque sólo de este modo adquiere sentido y significación el reconocimiento de su propio ser. Ser en el mundo es ser con los otros, es decir, ser social. Si se desconocen los principios de una antropología filosófica se fragmentan los principios de la metafísica, por consiguiente, de la religión y de la ética, para colocarse ante la situación donde todo se vale. Se pierde, de esta forma, el horizonte y la brújula que permiten regular el conocimiento en general y del "hombre genérico", en particular. Para la recuperación de la existencia, del ente como ser social, se requiere de una relación dialógica a través de la cual se diriman las diferencias ideológicas en el ejercicio libre y responsable de la racionalidad. Para ello, es necesario propiciar un diálogo donde se ajusten o resuelvan las posiciones contrarias y divergentes; en fin, aquellas que obstaculizan el pensar sobre la idea del hombre. Lo que implica reunir o convocar intereses opuestos que sirvan a la vez como verdadera conjunción en la que sea posible avizorar la inmanencia, de un futuro encuentro entre las posiciones ideológicas y filosóficas que hoy sostienen una lucha enconada.

En el análisis del problema de la alienación, inciden los problemas fundamentales de la antropología y develamiento de los más radicales supuestos metafísicos que sostenían las diversas ideas del hombre.

Sin embargo, existen otras razones que justifican la reflexión de la alineación del hombre, de la existencia o del sujeto. Sobre el problema de la alineación no sólo inciden, coinciden y difieren las diversas concepciones teóricas que buscan su explicación doctrinaria, sino que en cuanto fenómeno real que exhibe una jerarquía y urgencia fundamental para el ser humano de hoy.

La alineación del ser humano, entendida como síntoma que afecta y determina su existir concreto, situación histórica y sentido mismo de sus actos, que lo ha convertido en un ente prisionero que transita por una situación que, radicalmente, no le satisface ni le procura sosiego, sintiéndose inhóspito en la aparente riqueza o desposeído realmente de los más elementales recursos para lograr la liberación y alcanzar su bienestar material.

Esta es precisamente la situación en la que se encuentra el ser latinoamericano. Es un extranjero en su propia tierra, donde pobreza y marginación permean todo e impiden la conciencia de sí, como sujeto social, libre y responsable, capaz de volver por sus pasos perdidos en la historia y recuperar su propio papel como autor de ésta. Y, precisamente, porque la radical finitud del ser humano determina su propia existencia y, por lo mismo, es un ser incompleto, de necesidades, que condiciona ónticamente su existir, a la par de la manifestación donde encuentra exteriorización y cumplimiento de la más radical característica ontológica que define su existencia: la finitud en cuanto tal. Este es pues, el espacio nutricional y el horizonte ideológico-metafísico en el cual se enraiza la condición alienada del hombre, es a partir de ella que brotan y se originan los rasgos concomitantes que configuran el perfil de la alineación como fenómeno que afecta la existencia social. Es urgente realinear, desde la crítica y el análisis discursivo de las prácticas de los seres humanos, y propiciar los medios que permitan superar sus condiciones de alineación y marginación.



### III. FILOSOFÍAS EN LA HISTORIA DE HISPANOAMÉRICA

Históricamente el espíritu filosófico tiene un alcance universal que no siempre está vinculado con los grandes sistemas filosóficos. Las diversas realidades metafísicas, axiológicas, ideales, utopías, están incluidas o forman parte de la "ciencia filosófica" (la metafísica). Aquello que en ellas aparece desordenado o en lucha hostil en una época o en el corazón de un hombre, deberá elevarse a la síntesis unitaria; lo oscuro debe explicarse como aquello que existe de forma brusca e inmediata; allí donde una cosa junto a la otra debe ser interpretada y puesta en conexión dentro del proceso dialéctico en la dialogicidad humana.

Por ello, es necesaria la elevación de toda clase de sentimientos, afanes y creencias. Por decirlo de alguno modo, debe producirse una consciencia unitaria del espíritu y de su contenido. Así, el espíritu filosófico no deja fuera ningún impulso, ni sentimiento de valor en su inmediatez; no deja ningún saber o norma de manera aislada. Para la vigencia de cada una de ellas: pregunta e interroga por las justificaciones; para cada precepto y saber; busca la conexión universalmente válida. Pues en ella reside el fundamento del conocimiento de lo real que se pone en relación con el ideal de la acción.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> Cfr. Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo. Obras completas*, t. VIII, México, FCE, 1978.

José Ortega y Gasset ha señalado que lo reconocido como verdad, como belleza ejemplar altamente valiosa, nació de la entraña espiritual de un hombre, confundido con sus caprichos y pasiones. En el filosofar, desde los griegos hasta hoy, ha sido siempre necesario buscar el sentido de la realidad, de lo que nos rodea y en lo que estamos inmersos. Es precisamente de allí donde extraemos el logos, de algo que parecía insignificante, porque el defecto o la esterilidad del saber es probable que provenga de nuestra mirada, de nuestra percepción del mundo visto desde un horizonte histórico y de sentido.

La Historia de la Filosofía se constituye de filosofías. La Filosofía no puede considerar como su exclusivo peculio el saber universal; por ello, se requiere romper con las ataduras de una razón e historia unitarias de origen europeo y abrirse a la pluralidad de racionalidades humanas, dentro de una unidad de múltiples determinaciones de la Razón. Dilthey, con buen tino apunta, que al haber perdido la fe exclusiva en esa Razón, hemos quedado libres para buscar el ser humano, sin que para ello estorbe el prejuicio del naturalismo o del eleatismo. Pronto nos hemos convencido que la razón física, natural, es insuficiente para comprender los problemas humanos. Porque el ser humano no tiene naturaleza, ni es un ser fijo, previo o dado, sino que varía ilimitadamente, por su historicidad.

El ser humano es algo radicalmente plástico, "proteico" —como diría Eduardo Nicol—,<sup>78</sup> capaz de ser esto, o lo otro, sin límites predecibles fácilmente. Cada una de estas formas de ser pasa por el ser humano, pero sin que éste se adscriba a ellas. Es decir, cada una de estas formas significa o es experiencia fundamental que el hombre hace, la cual, una vez hecha, nos revela su limitación. Esta limitación lo pone en camino para indagar otras formas de ser no ensayadas. Es decir, pasa de ser una cosa porque antes había sido otra. Este hombre no es, sino que se va haciendo en la serie histórico-dialéctica de sus

<sup>78</sup> Cfr. Nicol, *op. cit.*

experiencias. El ser humano sólo es en la historia, es decir, sólo es, siendo. Por ello, el hombre, según Ortega y Gasset, necesita una nueva revelación y ésta sólo puede venir de la razón histórica.

Razón que puede ser ejercitada en un acto libre y comprometida con la realidad.

Hasta ahora, la historia era lo contrario de la razón. En Grecia, los términos razón e historia eran contrapuestos. Y es que hasta ahora, en efecto, apenas se ha ocupado nadie de buscar en la historia su sustancia racional. El que más, ha querido llevar a ella una razón forastera, como Hegel, que inyecta en la historia el formalismo de su lógica, o Bueche, la razón fisiológica y física. Mi propósito es estrictamente inverso. Se trata de encontrar en la historia misma su original y autóctona razón. Por eso ha de entenderse en todo su rigor la expresión "razón histórica". No una razón extrahistórica que parece cumplirse en la historia, sino literalmente *lo que al hombre le ha pasado, constituyendo la sustantiva razón*, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías. Hasta ahora lo que había de razón no era histórico, y lo que había de histórico no era racional. La razón histórica es, pues, *ratió, logos*, riguroso concepto.<sup>79</sup>

El tiempo es un factor importante en las concepciones de la filosofía historicista, porque nos descubre la finitud de la existencia y las verdades del saber mismo. El tiempo es la dimensión esencial del ser humano. Y lo más radical del tiempo, es el tiempo humano, el exclusivo del hombre, el que lo diferencia no sólo de todos los seres intemporales —mejor, eternos—, sino también de los demás seres temporales. De esta forma, según José Gaos, la más radical es la temporalidad y ha sido reconocida como "la más exclusiva del hombre *basta los tiempos modernos*, casi *basta nuestros días*, ni hasta éstos *por más que*

<sup>79</sup> Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 75. (Las cursivas son del autor)



por algunos humanos, a saber los que profesamos determinada filosofía".<sup>80</sup>

En José Gaos *las exclusivas del hombre* se manifiestan constantemente por una interacción, es decir, por una acción recíproca. Porque "se afectan recíprocamente. Así, las anteriores al tiempo tienen su historia y manifestación del radical tiempo humano, pero también a la inversa; el tiempo humano tiene peculiares notas derivables de las demás exclusivas".<sup>81</sup> De este modo, las exclusivas del hombre no pueden determinarse sino a partir de la posición propia de cada uno de nosotros, pero no de manera general ahistórica, sino, por el contrario, en función de su historia, en su contingencia y sus imprevisibles meandros, tomando en cuenta sus variables y circunstanciales datos temporales.

La historicidad de lo humano se explica por la "estructura temporal del ser del hombre mismo". No es una mera coincidencia que el tema de la temporalidad aparezca sucesivamente en la teoría diltheyana del conocimiento histórico y en el intento heideggeriano, por formar una nueva. La filosofía de Dilthey y de Heidegger tienen los mismos antecedentes y, mientras éstas no queden al descubierto, no se obtendrán las debidas consecuencias de la señalada relación fundamentadora entre la una y la otra. Lo cual, lleva a advertir que la historia se ciñe específicamente a lo humano que se desprende en privilegios de carácter ontológico. La singularidad del ser humano no es dudosa. Desde Dilthey, definitivamente quedó probado lo inadecuado de las ciencias naturales para entender lo específicamente humano.

El tiempo histórico es el de la espontaneidad creadora, el que abre caminos siempre nuevos, y por ello, siempre aventurados, en vez de reseguir con seguridad monótona los cami-

<sup>80</sup> Cfr. José Gaos, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, México, FCE, 1945, pp. 21-23.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 23.

nos trazados de antemano, se lanza a la aventura de construir desde el presente, el futuro.

Es necesaria la crítica de la razón histórica que hace posible una ciencia de este mundo de realidades humanas y espirituales que se llama historia. El mundo espiritual es una creación del hombre, pero una parte de esta creación consiste en el conocimiento de sí misma. El espíritu, como en Hegel, se encamina, según Dilthey, a alcanzar un saber de sus propias obras. Esta forma de proceder es lo que se ha llamado, crítica de la razón histórica. Es necesario advertir que las ciencias del espíritu no pueden ser fundadas en los principios de la razón pura. Por esto, Dilthey se propone, con su crítica de la razón histórica, completar la tarea epistemológica que Kant dejó inconclusa con su crítica de la razón pura. La historia no puede partir de la razón pura, porque la historia es devenir en el tiempo.

El hombre no se desprende nunca de su circunstancia, pero nuestra circunstancia actual se hizo demasiado ancha y compleja, demasiado presente en su complejidad, para que podamos, ni sustraernos a ella, ni sentirnos en ella acomodados. Nos sentimos integrados en un curso que no elegimos, ni parece que podamos alterar, sino que más bien nos arrastra. La relatividad de todo lo histórico sumerge de este modo también a lo actual, a lo que se produce aquí y ahora, por obra nuestra.<sup>82</sup>

Sin embargo, vivir en el tiempo no es más que el primer escalón de nuestra experiencia de una realidad polimórfica. Pero no nos limitamos al apoderarnos de ella en todo su abigarramiento, ni a sacar la mayor ventaja posible, sino además, tratamos de contarla. Por lo mismo, cronología y cronometría históricas constituyen el producto científico milenario de un lento saber rudimentario transmitido a través de innumerables

<sup>82</sup> Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, México, FCE, 1981, p. 387.

generaciones. Esta numeración de calendarios, muchas veces rituales y agendas, son los que regulan nuestro cotidiano modo de emplear el tiempo. Este es el humilde comienzo de un saber que se presenta como estudio de la temporalidad: crónicas, análisis, biografías, historia, están en movimiento hacia el conocimiento de ese desconocido óptico que es el tiempo. Coincidente con esta idea, José Gaos escribe, en 1960, en los *Orígenes de la filosofía y de su historia*, que “vivir es como el tiempo, es tiempo”. Por lo mismo, se puede decir, tomando un término de Heidegger, que el ser humano necesita *curarse en el tiempo de sí mismo*, porque su propio ser es tiempo. La temporalidad inherente a su existencia condena a evanescencia todo lo que de ella emana.

De tal forma, la génesis de la filosofía y su historia fueron los temas de interés para José Gaos por mucho tiempo. Estos también preocuparon a su maestro José Ortega y Gasset; quien fue el primero en el mundo hispánico en investigar sobre la génesis de la filosofía y su historia y, para ello, se funda en el desarrollo de la filosofía moderna. Por lo mismo, Gaos reconoce el magisterio de Ortega cuando escribe: “el gran trato con Ortega fue el de mis años de profesor en Madrid, porque en aquéllos alcanzó una asiduidad e intimidad que no podía ser mayor”.<sup>83</sup>

Para confirmar aún más nuestro acierto, sobre las relaciones entre maestro y discípulo, nada mejor que leer las palabras del propio Gaos:

Precisar en todos los puntos hasta dónde lo que pienso es mera reproducción de esta filosofía —la de Ortega— o prolongación, reacción, ocurrencia mía, fuera interesante en una doble dirección inversa: reconocerle lo suyo y no achacarle lo que no quería aceptar. Pero tal puntualización me es imposible... Así, ya no sé si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o ex-

<sup>83</sup> José Gaos, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1958 (Tezoutle), pp. 70 y ss.

presión de que me sirvo, lo he recibido de él, se me ocurrió al oírle o leerle a él, o se me ocurrió a mi aparte y después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asimilándola hasta el punto de olvidar su origen... Cualesquiera que fuesen las reservas que nos impusiera su obra, su persona, cualesquiera las fallas que advirtiésemos en la una y las deficiencias o imperfecciones que en la otra, lo cierto es que no nos alejábamos de él, que gritábamos en lo más cercano en torno a él, que, ya profesores y con discípulos propios, incluso algunos con personalidad propia bien consciente para él y bien reconocida por todos, sus propios discípulos, sus compañeros, Ortega mismo, seguimos en actitud de discípulos con él.<sup>84</sup>

Es obvio que el principal maestro de Gaos es Ortega y Gasset. Por lo mismo, es válido decir que la filosofía de Gaos se funda en la de su maestro. En el filosofar de Gaos, ya alejado en el tiempo de la filosofía de su maestro y visto a distancia, encontramos que en su filosofía todavía existe una alusión, o más bien, la presencia de la filosofía de Ortega, especialmente en su libro *Antropología e historiografía*, lo que acepta de manera consciente cuando escribe:

El profesor de filosofía es el que profesa la filosofía de su maestro *en vida*. Y la relación entre un maestro *en vida* y su discípulo no consiste en nada menos que en una relación libresca; consiste, esencialmente, en una relación de persona a persona, en que el maestro vive su vida y el discípulo la imita a la distancia de toda copia a su modelo.<sup>85</sup>

Pero esto de ningún modo debe llevar a considerar a confundir la filosofía de Gaos como “inauténtica”, sino más bien, la filosofía de Ortega y Gasset es la motivación para su pro-

<sup>84</sup> *Ibid.*, pp. 9, 74, 76.

<sup>85</sup> José Gaos, *De antropología e historiografía*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1967, p. 92.



pio quehacer filosófico. El filósofo, no obstante sus motivos e inspiración, empero, está condenado a filosofar de acuerdo con el espíritu de la colectividad en la que se desarrolla.

Para ello, nada mejor que expresar al propio Gaos:

Se trata de que parece que el filósofo no puede menos que filosofar, según el "espíritu" de su colectividad, y la moderna ha venido crecientemente dejando de ser una comunión de fe auténticamente trascendente; crecientemente, pues, menos metafísica, menos filosófica. Unos añoran el pasado, otros se precipitarán en lo moderno, con la ufanía que les permite la conjunción de su temple con sus acaecimientos históricos.<sup>86</sup>

Más adelante, Gaos tratará de demostrar que la historia de la filosofía es la expresión de un mundo monadológico. El hombre es una mónada con pocas ventanas; sin embargo, lo peculiar del ser humano es la historicidad intencional, fenomenológica. Por lo tanto, se puede decir lo que determina la multiplicidad de las filosofías es el principio nominalista de individuación y la intransferible e incommunicable personalidad del filósofo. Pero no sólo la filosofía, sino el repertorio íntegro de ideas dominantes de una época dependen también del tipo humano que en esa época predomine.

Y, por lo mismo, toda variación profunda de la ideología es el indicio de que un nuevo tipo de hombre ha triunfado en la mecánica social. Y, si lo que importa es el nuevo tipo de hombre, resulta que la filosofía fundamental, según Gaos, es la antropología filosófica, es el autoconocimiento de la existencia histórica de éste, esto radica en la antropología y en sus crecientes variedades.

José Gaos considera que "la filosofía tiene o debe tener por objeto lo más concreto con el filósofo mismo, incluso por un objeto radical, el filósofo mismo: la filosofía sería un examen de consciencia de sí mismo en una raíz de la que pueden

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 160.

irradiar todos los tallos o troncos, ramas, flores y frutos que se quiera".<sup>87</sup>

El aspecto original del método de José Gaos en la historia de las ideas se muestra de manera notable en sus "Estudios cervantinos", pero no sólo en ellos. Es, más bien, la intención de trabajar con los textos, mismos que estudia con sumo cuidado. Colocándolo lo coloca ante la posibilidad de elegir varias opciones para justificar el análisis histórico de un caso ejemplar.

Es notorio que Gaos se formó en la fenomenología de Husserl, la cual, lleva a pensar que de allí derivaría su posición respecto a la forma de hacer historia de las ideas, con la que además pretende apresar con mayor precisión a la historia de la filosofía, que es más aprensible que perceptiva y menos discutible filosóficamente.

Sin embargo, su método es deudor del ejemplo de la ciencia, de la literatura, de la estilística y de la explicación de textos desde la fenomenología. Inclinaciones todas a las que siempre fue aficionado hasta el punto de haberse dado en sus años jóvenes, por su vocación filosófica, la filología y literaturas clásicas. De cualquier forma, éste es un rasgo característico de los estudios de Gaos por la historia de las ideas filosóficas, que también se repite en sus trabajos de su historia de la filosofía en un sentido más estricto. Ante todo, en su filosofar y en su filosofía la pieza clave de su reflexión es sistemática, así lo prueba el hecho de sus dos tratados monumentales: *De la filosofía y del hombre*, en los que comienza con una filosofía de la expresión y una fenomenología.

Cuando revisamos sus investigaciones filosóficas se encuentra algo notable, pocas veces consulta fuentes secundarias, va directamente a la obra de los autores en su lengua, porque entiende que esto es una necesidad esencial. Su justificación resulta ser independiente de su gusto por hacer historia de

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 199.

las ideas e, incluso, también en aquellos esquemas generales para organizar la sucesión de las culturas y los períodos históricos. Esquemas cuyos orígenes en la historia de las ideas y de la filosofía se remontan a Vico y a Herder. Aunque Gaos los recibió con el primer libro que leyó de José Ortega y Gasset: *Las meditaciones del Quijote*.

Precisamente a este libro y a su relación directa con su maestro, Gaos debe su gusto por el cultivo de la disciplina filosófica. Así lo expresa en su curso *De la filosofía*.

Ya he dicho a qué principio se remonta el problema de la historia de la Filosofía y la idea de la relación entre Filosofía y la soberbia: Después de estos antecedentes del contenido del curso, los más antiguos se remontan a lecturas de los años intermedios entre el del encuentro con la Filosofía, en 1915, y de ida por primera vez a Madrid para continuar los estudios de Licenciatura en Filosofía y Letras especializados ya en Filosofía, en 1921. Pienso que más que directamente a los libros de Nietzsche leídos en traducciones españolas, a las referencias de Ortega en el prólogo o introducción de su primer libro y primero leído de él, *Las meditaciones del Quijote*, debo, por intermedio de su idea de perspectivismo, la idea de subjetivismo de la Filosofía, tan conforme a la "vivencia" personal de ella y de la vida humana en general como expongo en las *Confesiones*, y solución tan adecuada del problema de la historia de la Filosofía, que, reforzándose con cada autoridad encontrada en adelante, principalmente el apotegma de Fichte, "qué clase de filosofía se tiene, depende de qué clase de hombre se es".<sup>88</sup>

La máxima historicidad de la filosofía de Gaos, se la debe a Ortega y Gasset, a Nietzsche y a Dilthey. Gaos considera que la historia de la filosofía es un diálogo entre pensadores. La razón más profunda de la convicción de Gaos radica en que el devenir tiene el primado sobre el ser, porque el ser es el cambio.

<sup>88</sup> José Gaos, *De la filosofía*, México, UNAM, 1982 (Nueva biblioteca mexicana, 84), p. 419.

Sabido es que de la Filosofía hay toda una serie de definiciones, reducibles precisamente a tantas cuantas filosofías se distingan como integrantes de la historia de la filosofía. La Filosofía no parece definible sino por vía de historia y de Historia de definiciones, o, ya que no absolutamente indefinible, más radicalmente que definible, historiable. Esta situación de la Filosofía es extensible a los demás "sectores de la cultura". Estos y todos los progresos del "historicismo" no parecen atribuibles sino al de la consciencia de la existencia de realidades puramente históricas, que serían las humanas, por aquello de que "el hombre no tiene naturaleza, sino historia". En suma la historicidad del orbe de lo humano parece oponerse a la existencia de esencias en él. Posibilidad, al menos también.<sup>89</sup>

Para Ortega y Gasset la historia de la filosofía es la suma de los errores y aciertos de la razón, porque en sustancia, ésta es ambas cosas. Lo que de certeza existe en cada filosofía va siendo absorbido en las siguientes para formar una filosofía más plena e indubitable. Por esto escribe: "al percatarse de que el pasado de la filosofía es, en *realidad*, indiferente a su aspecto de error y a su aspecto de verdad, nuestra conducta deberá no *abandonar* ninguno e integrarlos".<sup>90</sup>

Es necesario asumir conscientemente la responsabilidad que esto implica: la razón histórica y la Historia misma muestra que las filosofías son diversas, porque se constituyen de múltiples racionalidades filosóficas que se presentan en la dialéctica espacio-temporal de la historia. Pasado-presente-futuro es el acontecer de la razón del sujeto histórico-social. José Gaos desde el principio de su filosofía considera que la historia de la filosofía es la única base correcta para una teoría de la filosofía.

<sup>89</sup> José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza, 1980, p. 90.

<sup>90</sup> José Ortega y Gasset, *Origen y epílogo de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1981 (El arquero), p. 31



El filósofo mexicano Héctor Guillermo Alfaro López<sup>91</sup> escribe que la filosofía de José Gaos tuvo grandes repercusiones en la región hispanoamericana, al innovar ciertos temas de discusión planteados por José Ortega y Gasset como: hombre, circunstancia y perspectiva. Y por mediación de esos temas de reflexión va a desarrollar sus más particulares preguntas que lo llevarían, indefectiblemente, a su filosofía.

La consciencia histórica de la filosofía se convierte en el punto de partida de la Filosofía y de la historia. La consciencia es el ejercicio libremente asumido sobre el propio quehacer filosófico.

El filósofo mexicano Leopoldo Zea, discípulo de Gaos y, por continuidad del maestro Ortega y Gasset, escribe:

La conciencia histórica es este ir asumiendo *libremente* la responsabilidad del pasado en el presente, al mismo tiempo que se va comprometiendo la responsabilidad del futuro. Nosotros tenemos que asumir *necesariamente* la responsabilidad de un pasado que no hemos hecho; pero al mismo tiempo, con nuestra actitud, cualquiera que ésta sea comprometemos y hacemos responsable a un futuro que habrá de ser hecho por otros.<sup>92</sup>

La filosofía mexicano-costarricense, recientemente “desaparecida” de forma física, pero no de forma espiritual —porque aún está con nosotros a través de su obra filosófica y humana— Vera Yamuni Tabush,<sup>93</sup> conocedora y estudiosa del pensamiento filosófico de José Gaos considera a “la concepción de la filosofía de Gaos, como un conjunto histórico de las

<sup>91</sup> Héctor Guillermo Alfaro López, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, CCYDEL/UNAM, 1992, p. 73.

<sup>92</sup> Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros escritos*, México, FCE, 1953 (Tezontle), p. 13

<sup>93</sup> Cfr. Vera Yamuni, *José Gaos, el hombre y su pensamiento*, México, UNAM, 1980; *José Gaos, su filosofía*, México, UNAM, 1989. Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras, 1989.

filosofías y de las disciplinas filosóficas”. Gaos es un filósofo que se mantiene en equilibrio entre la invención y la erudición.

Pero el filósofo historicista y fenomenólogo José Gaos, a diferencia del científico y del religioso, que vive de principios y normas, es un hombre que no vive conforme a reglas deterministas, por la sencilla razón que el historicismo no suministra normas racionales que estén fuera de la vida humana y, por lo mismo, es la negación de normas o principios universales, porque la historia relativiza todo principio fundante. Sin embargo, ¿cómo es que el filósofo partidario del historicismo puede vivir en la filosofía? Porque en su filosofía hay una presencia de la tradición; vive con su acervo filosófico de normas morales, religiosas, jurídicas y educativas. Esta presencia de la tradición y del legado permite al historicista vivir en la historia y en la racionalidad, al mismo tiempo.

El historicismo filosófico de José Gaos radica en asumir que no existe *La Filosofía*, sino una pluralidad de ellas con su respectiva filosofía, lo que lleva inevitablemente a considerar que algunas de estas filosofías son verdaderas, o todas son falsas, o todas son verdaderas. Sin embargo, esto es un error, según Gaos, pues todas las filosofías son verdaderas. Para fundamentar su afirmación parte del perspectivismo orteguiano.

Los filósofos filosofarían cada uno pura y exclusivamente sobre la perspectiva de la realidad universal en que ésta les es dada, es decir, daría expresión a esta perspectiva. Consecuencia: las expresiones filosóficas, no podrían menos de ser tan individualmente distintas como las perspectivas mismas; ni menos verdaderas que reales las perspectivas mismas; ahora bien, éstas serían reales, tan integrantes de la realidad, como los sujetos mismos cuya individualidad las explicaría; las filosofías serían, en suma, *confesiones personales*, de una verdad personal en cuanto verificable exclusivamente cada una por el correspondiente filósofo.<sup>94</sup>

<sup>94</sup> José Gaos, *Dos ideas de la filosofía*, México, UNAM, 2003, p. 13.

El cambio constante de las filosofías revela que el flujo continuo de ellas no es un asunto sin razón, aunque éstas si son bastante profundas, le fue revelado después de haber investigado más detenidamente el problema de la historia. Para ello introduce una teoría de la filosofía, donde existe “una reflexión rudimentaria o desarrollada sobre sí misma”, para designarla no encuentra nombre más apropiado que el diltheyano de “Filosofía de la Filosofía”.

Pues aquellos temas de la filosofía cambiantes a lo largo de la historia, que le fueron sugeridos o impuestos a Gaos por las vicisitudes de ésta, son analizados y asumidos críticamente. Se trata de un desarrollo intelectual a través del tiempo. Gaos se da cuenta de que los hombres, para entender su mundo necesitan varias clases de filosofías; al entrar toda filosofía en relación con la historia, puede observarse las limitaciones de las filosofías anteriores. Por esto mismo sostiene en *De la filosofía*, que la “Filosofía de la Filosofía” ha acompañado constantemente a la filosofía.

La idea de principiar la Introducción a la Filosofía. La Filosofía de la Filosofía y hasta la Antropología Filosófica por la fenomenología de la expresión fue consecuencia de la idea de que la Filosofía de la Filosofía debía aprehender la Filosofía misma ante todo en su realidad más aprehensible perceptiblemente, menos discutible filosóficamente, la de los textos mismos; la idea que pienso honradamente debe ser más al afán de aprehensión lo más precisa posible de la Filosofía y al ejemplo de la Ciencia de la Literatura, la Estilística y la explicación de los textos, a las que siempre he sido tan aficionado como para haber vacilado vocacionalmente entre la Filología Clásica y la Ciencia de la Literatura y la Filosofía, que si acaso en algo, a Dilthey —en nada a ningún otro filósofo.<sup>95</sup>

Puesto que la filosofía lleva implícita una idea de la filosofía y alguna reflexión sobre sí misma. Se puede decir, que

<sup>95</sup> José Gaos. *De la filosofía...*, p. 465.

“la filosofía ha tenido siempre de sí misma la idea de ser el conjunto de las filosofías integrantes de su historia; la idea, pues, de tener o ser una historia, una realidad de naturaleza histórica, una realidad histórica. Ésta, su realidad es demasiado real, digámoslo así, por lo mismo demasiado patente, para que pudiera, o desde sus propios orígenes, ignorarla”. Esta idea de una realidad de la naturaleza histórica se constituye en nuestra propia consciencia. Por esto mismo, Gaos agrega: “esta consciencia histórica es ella misma parte de lo que ella crea, parte de la historia; tiene historia”.<sup>96</sup>

El saber histórico y el saber por definición no le parecen a Gaos dos formas de saber tan opuestas, que no pudiese haber entre ellas relación alguna. La definición es un caso eminente de un lenguaje constituido por proposiciones. En este lenguaje se expresa el saber por definición y todo aquel que pueda considerarse como la explicación de las definiciones. Así, la definición, según Gaos, es la cifra de un saber implícito que correlativamente puede explicarse. Para denominar este saber utiliza la palabra teoría. La definición es la teoría implícita y la teoría de la definición explícita, a todo este saber se le llama teórico en oposición al histórico. Éste se expresa a su vez en el lenguaje narrativo a través de proposiciones constituidas por verbos activos y demás no sustantivos, en que los restantes miembros esenciales son el sujeto y sus complementos.

La narración no puede prescindir de los elementos sustantivos, por allí están los sujetos de los verbos y su explicitación en proposiciones sustantivas. El saber histórico está parcialmente integrado por el saber teórico. Las cosas asequibles al saber histórico serían propiamente aquellas inasequibles al puro saber teórico. Es posible que la mera presunción de las cosas humanas no sea asequible a este puro saber teórico, baste para apuntar que el abandono de la estimación del saber por

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 137.



definición, en general, del saber teórico puro, como la forma y la especie, respectivamente, constituyen el saber por excelencia. Para el conato de estimar el saber histórico como forma y especie tan excelente, por lo menos del saber, es algo central en su filosofar y en su filosofía.

Empero, para Gaos la efectividad de la filosofía no sólo radica en el saber teórico, sino más bien en el histórico.

Como quiera que sea, la filosofía, cosa humana, realidad histórica, no puede constituir excepción entre las cosas humanas, entre las realidades históricas. Si, pues, estas cosas, estas realidades, fuesen indefinibles, si sólo se pudiera tener de ellas un saber histórico, tampoco de la filosofía podría tenerse otro saber que el histórico que efectivamente tenemos. En tal caso, la filosofía de la filosofía se reduciría al saber histórico de la filosofía transido de saber teórico, pero no podría ser puro saber teórico de la filosofía. En todo caso, las consideraciones precedentes me parecen representar la única renovación posible... del problema de la posibilidad o imposibilidad de una definición de la filosofía.<sup>97</sup>

Gaos, considera que el individuo como ser temporal, es histórico. "No hay más ser que el ser mismo de lo fenoménico temporal, a saber, el devenir de esto. Esto y su ser son señaladamente el hombre y su ser, específicamente expresivo e histórico".<sup>98</sup>

De esta forma, la historicidad de los seres humanos no afecta sólo a sus productos, sino que afecta a ellos mismos, en tanto que seres de expresión, éstos pueden expresarse con estilos variados y diversos como los que ofrecen los panoramas de la historia. Lo cual quiere decir que ser humano es acción.

<sup>97</sup> José Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947, p. 23.

<sup>98</sup> José Gaos, "De paso por el historicismo y el existencialismo. Parerga y paralipomena", en *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, núms. 43-44, julio-diciembre, 1951, México, Imprenta Universitaria, UNAM, p. 83.

Pero el ser no queda detrás de la expresión, sino que está en la expresión misma, está a la vista del historiador, aunque a éste no le corresponda sino sólo describir el proceso de los acontecimientos históricos y sus manifestaciones expresivas.

La historia según Croce<sup>99</sup> es "la hazaña de la libertad". La historia es el acto de comprender y entender, inducida por los requerimientos de la vida práctica. En cambio, la naturaleza se rige por necesidades. Esto delinea dos órdenes del ser: lo humano y lo no humano, empero, la nitidez es sólo ilusoria. Es indudable que la naturaleza no tiene historia, en cambio la historia es concebible sin naturaleza. Es en el ser humano donde inciden la necesidad y la libertad. Lo cual, permite decir que la historia es libertad, porque en ella se despliega un poder de acción inconfundible con las fuerzas de la naturaleza.

La acción, empero, no es el resultado de la pura libertad. La idea de libertad llega a la filosofía como carga de una convicción humana generalizada. Nos sentimos situados en la historia, como nos situamos en la naturaleza, sin ser posible la evasión en ambos casos. Al filosofar sobre la historia, el ser humano no elabora simplemente una disciplina, sino que también comparece ante sí mismo.

La racionalización de la historia, que ha sido por otra parte una empresa distintiva del pensamiento moderno, acentuado a veces este futurismo angustioso. Cuando la razón histórica permanece en el plano de la pura exterioridad, falla en su intento de comprensión del pasado, que es justamente vital. La misma ley del proceso cancela la vigencia de todo lo que ya fue, y nos deja sin bagaje para enfrentarnos al futuro.<sup>100</sup>

La historia real es la realidad sociohistórica y no precisamente los resultados de una acción memorable. Lo radical es

<sup>99</sup> Cfr. Benedetto Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, México, FCE, 1971.

<sup>100</sup> Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, FCE, 1977, p. 25.

la causalidad que por su esencia es renovadora con su indisoluble combinación con la causalidad natural, la que por su esencia es reiterativa y uniforme. A esto se refiere cuando decimos que la causalidad histórica es compleja, nunca uniforme. La historia es novedad, y el ser humano produciendo novedades se renueva a sí mismo en el tiempo.

La realidad histórico-social se da así, como cúmulo de realidades en la unidad de las pluralidades para cada uno de nosotros. Los sujetos que somos nos diferenciamos como cada uno no sólo en un momento determinado del tiempo, sino a lo largo de los momentos de éste. Es decir, simultánea y sucesivamente, pues en el tiempo. En esta distinción de los sujetos en el tiempo, radica la índole histórica de la realidad de los sujetos y la de la realidad en general.

Las proposiciones referidas a las realidades abstractas y relativamente irreales tienen su consiguiente unidad, porque forman parte de la realidad de los sujetos de la pluralidad real. Pero las proposiciones referentes a la realidad en su plural integridad, es decir, las que los sujetos profieren o piensan acerca de la realidad para cada uno, no pueden menos de ser tantas cuantos hay cada una para quienes es la realidad, tantas cuantas realidades para un sujeto hay. Por lo mismo, se puede decir que toda concepción de la realidad distinta de esta concepción abstracta y relativamente irreal y no conforme con la realidad, es falsa.

Conclusión: en la medida en que la filosofía sea unidad, que significa aquí su integridad, justamente, ha de fracturarse, pues, en tantos cuerpos de proposiciones, en tantas filosofías como sujetos que se piensa cuerpo tal de proposiciones como filósofos. La índole histórica de la realidad de sujetos se traduce, además en la sucesión histórica de las proposiciones o cuerpos de ellas en la historia de la filosofía.<sup>101</sup>

<sup>101</sup> Gaos, *Filosofía de la filosofía...*, p. 40.

Existe una relación especial entre la filosofía y su historia. Mientras que en las demás ciencias el estudio de su historia es objeto de una disciplina complementaria, no es posible filosofar sin tener en cuenta, al mismo tiempo, la historia de la filosofía. En las ciencias particulares, la metodología, tal y como ha ido desarrollándose a lo largo de la historia, se manifiesta también en la praxis científica, la forma de considerar que aquélla delimita y constituye precisamente el objeto específico de la ciencia. En cambio, la filosofía no puede darse ese tipo de perspectiva especial. Su peculiaridad consiste en que trata de rastrear las delimitaciones tradicionales del pensamiento que han ido constituyendo su objeto propio, hacerlas consciente y, de esta manera, problematizarlas. Así, pues, su forma histórica es un objeto inmediato. Una filosofía que quisiera dejar de lado la reflexión acerca de la historia estaría fatalmente condenada, en virtud de la estrecha conexión con esta última, a no alcanzar su objeto propio.

En la filosofía moderna se da una relación entre el sujeto/objeto, es por esta relación que se hace posible construir el propio modo del filosofar, donde está implícito un contexto espacio-temporal. La filosofía y el filosofar en Latinoamérica, a diferencia de la hegeliana, donde el *Búho de Minerva* levanta el vuelo al oscurecer, como escribe Arturo Andrés Roig, un carácter "matutino", "auroral", es el canto del "amanecer"; es el canto de la *Calandria*, canto de esperanza y utopía, de la lucha constante por un futuro mejor.

Desde este punto de vista hablábamos de historicismo, entendiendo que su raíz se encuentra en el reconocimiento del hombre como actor y autor de su propia historia, afirmación que no quiere caer, por lo demás, en la imagen de un nuevo demiurgo. Se trata de un historicismo que nos indica, como idea reguladora, un deber ser, una meta, que no es ajeno a la actitud que moviliza al pensamiento utópico, dentro de las diversas formas de saber conjetural, reconocido dentro de una filosofía matutina como legítimo o por lo menos como legítimable. En función de esto, la norma-



tividad pierde aquella rigidez impersonal característica del *a priori* formal-lógico, y a partir del reconocimiento de la presencia activa de lo *subjetivo*, es rescatada en su verdadero peso.<sup>102</sup>

Horacio Cerutti señala que al filosofar latinoamericano le corresponde hoy seguir acompañado de este esfuerzo de crítica y autocrítica de la visión que tengamos de nuestra historia de la filosofía, así, de la visión que sepamos construirnos, dependerá en gran medida la filosofía que desarrollemos. La interpretación que se tiene de lo hecho dependerá decisivamente lo que hay por hacer. La primera tarea es establecer, mediante la reconstrucción del pasado, dónde estamos y qué nos queda por hacer. Nos interesan más las sucesivas “verdades” que se han ido manifestando en nuestra historia.

Una historia que nos permita atisbar las limitaciones de la vida académica y la riqueza de lo que ocurre más allá de las aulas y de los tratamientos sistemáticos. Una historia que desdeñe los irracionalismos. Al contrario, que busque desentrañar, denunciar y explicar las lógicas y las razones de la demolición de la razón. Una historia, en fin, que permita diagnosticar mejor el presente para pronosticar mejor el futuro... La historización, es la primera de las formas críticas de acceso al filosofar.<sup>103</sup>

La filosofía y su historia en América Latina, es una filosofía que critica la realidad opresiva. No es de ninguna manera la repetición de la filosofía europea, sino que es recreación sociohistórica, en permanente estar alerta y comprometida con los seres humanos, sobre una situación deshumanizada, donde los sujetos concretos se diluyen y desaparecen, y en consecuencia su historia. Por esto, es necesario reconocer las reali-

dades sociales y culturales de la región, como las historias filosóficas nacionales.

Samuel Ramos impulsa una filosofía nacional e intenta esa labor filosófica a partir de sí mismo, se apoya para la justificación de su objetivo en el historicismo orteguiano, al que considera como útil para entender la circunstancia mexicana, lo que es o puede ser la cultura, tomando en cuenta las modalidades propias de ella y la forma en que éstas han modelado la fisonomía peculiar del hombre mexicano. De aquí que una filosofía mexicana o latinoamericana, propia de nuestro hacer en el tiempo, no sólo sea posible, sino imprescindible como una aportación esencial al conocimiento.

El circunstancialismo de Ortega y Gasset y de José Gaos, asumido por los filósofos mexicanos y latinoamericanos, implicó en primer momento una urgencia vital de un filosofar propio, del “yo sobre su circunstancia”, punto de referencia para el acercamiento de la historia de la filosofía universal.

Cada filosofía e historia de la filosofía es el resultado de los intereses y preocupaciones de una época. Por eso, cada filósofo de la historia hace síntesis históricas de acuerdo con sus intereses concretos, por lo mismo, sus pretensiones filosóficas no pueden ser supratemporales con pretensión de validez universal. Las tesis de Agustín de Hipona, Kant, Hegel, Marx, Scheler, Husserl, Heidegger, etc., no son otra cosa que la expresión de una época o de la sociedad a la que pertenecen.

Leopoldo Zea, reflexionando sobre el problema de la filosofía latinoamericana y su historia, apunta:

Lo que importa aquí, es ver cómo el pasado presenta los dos aspectos señalados en toda realidad, el del obstáculo y el del apoyo. Por un lado abre, y por otro cierra las esclusas de las corrientes del espíritu... Es menester una fuerza, una realidad que pueda oponerse a la realidad oprimente. Esta fuerza sólo la puede ofrecer la realidad misma, otra parte de ésta, otro aspecto del pasado histórico; de aquí que todo reconocimiento se apoye en otro aspec-

<sup>102</sup> Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1980 (Tierra Firme), p. 15.

<sup>103</sup> Horacio Cerutti Guldberg, *Hacia una metodología...*, pp. 104 y 105.

to del pasado, que del pasado tome sus modelos, instrumentos, para oponerse a la realidad que lo circunda.<sup>104</sup>

Es necesario volver al estudio de la historia y buscar los puntos de apoyo en el pasado, no inventarlos. El arsenal filosófico para acercarse a éste debe ser tomado de la historia de la filosofía. Porque no es posible saltar la barda de la historia. Cuando cambia la historia, necesariamente cambia la filosofía, puesto que ésta no puede ser sino filosofía de una realidad y ésta es histórica. De este modo, no es posible desligar la historia de la filosofía, ni la filosofía de la historia. "Cada historia tiene su filosofía, es decir, una forma de expresión conceptual que le es propia; y cada filosofía tiene su historia, es decir, un contenido o realidad que le es propio".<sup>105</sup>

La filosofía latinoamericana, o filosofías latinoamericanas, tienen su origen en nuestra propia constitución histórica, México e Hispanoamérica surgen con la dependencia europea. Empero, esta dependencia se convierte en la historia, en la "esencia" de la constitución histórica. Por lo mismo, la historia de la filosofía se debe concebir como la confrontación con la situación de dependencia y de interdependencia en constante lucha por la emancipación y la identidad. Una historia que ha tenido como línea esencial la lucha por la independencia, por la libertad y la dignidad.

<sup>104</sup> Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948, p. 158.

<sup>105</sup> Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, México, Colmex, 1943, p. 21.

#### IV. JOSÉ GAOS: DE LA MODERNIDAD DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA A LA FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA

##### MAGISTERIO Y "PENSAMIENTO" DE JOSÉ GAOS

Durante mucho tiempo la filosofía del "trasterrado" José Gaos ha sido una importante fuente de referencia para mis propias disquisiciones filosóficas. Ya sea para apoyar y reforzar mis argumentos sobre América Latina o para rebatir otros relacionados con la filosofía en general, o simplemente, para realizar el ejercicio del filosofar como ser social situado en un horizonte histórico, en la construcción de filosofemas, conceptos, categorías y discursos filosóficos. Empero, he de confesar que me encuentro lejos de haber realizado, hasta ahora, un estudio sistemático y, menos aún, completo de la amplísima obra filosófica del maestro José Gaos.

José Gaos es un gran expositor de las doctrinas filosóficas y es capaz de orientar a sus discípulos en México. Es un maestro en el sentido pleno de formarlos, dirigirlos y darles disciplina, con el único método con que esto es posible, con su ejemplo como maestro, por una parte; por otra, con el trabajo efectivo y personal del discípulo en la investigación filosófica. En alguna ocasión, cuando se vio obligado a informar sobre su labor filosófica entre nosotros, señala: "creo que la parte de mi actividad en México que debo poner en primer término es la dirección de tesis, llevada a cabo en el Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua



Española, dentro de La Casa de España en México y El Colegio de México en que se transformó".<sup>106</sup> Ésta es la parte de su labor que él mismo reconoce como la más importante. Pero no la coloca así sólo por motivos personales, sino porque considera que toda la actividad de los transterrados españoles de la filosofía en México, se destaca como la más importante, y "a la postre, más benéfica y aunque sólo fuese por esto más importante, es la aplicada al cultivo e investigación del pensamiento hispánico en general y del mexicano en especial". Agrega que él no ha hecho tanto con su enseñanza y sus publicaciones, sino, más bien, en "cuanto con haber impulsado a la investigación del pensamiento en México y en general de lengua española y animada a preservar en ella a los jóvenes".<sup>107</sup>

De tal manera, para Gaos, el mejor modo de dar a conocer las ideas directoras de los métodos del trabajo del Seminario para el Estudio el Pensamiento de los Países de Lengua Española, era entresacar las ideas fundamentales empleadas por los pensadores de Hispanoamérica y sus hipótesis, los cuales son siempre referencias pertinentes a los textos, cuidándose de revelar una impresión personal, aunque vale decirlo, no siempre lo logra.

El nombre mismo del Seminario motiva a la pregunta ¿Por qué Gaos le llamó pensamiento de lengua española? Porque, según nuestro filósofo, una de las especializaciones de las funciones generales del ser humano, de la vida, de la existencia humana, es el pensamiento, el cual forma parte de la vida humana, que se especializa, a su vez, en filosofía, ciencia y "pensamiento". Especialmente, este último, así entre comillas, porque Gaos busca distinguirlo con toda claridad de la ciencia y de la filosofía, en cuanto la comparación de los temas y las formas de expresión que lo caracterizan y lo distinguen de las otras.

<sup>106</sup> José Gaos, "Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México", en *Revista Filosofía y Letras*, núm. 36, 1949, UNAM, México, p. 213.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 222-228.

El "pensamiento", algunas de las veces, utiliza las formas, los métodos y el estilo de la filosofía de la ciencia, pero no tiene por tema los objetos sistemáticos y trascendentes de la filosofía, sino objetos inmanentes, históricos, humanos, los que no se presentan como los eternos temas posibles de un sistema, sino como problemas de circunstancia que requieren una solución urgente. Otras veces el "pensamiento" tiene por tema los objetos propios de la filosofía, pero no usa sus métodos y estilos sino que idea y se expresa en formas literarias. Por esta razón, al pensamiento muchas de las veces se le considera como literatura.

El pensamiento de lengua española se le puede caracterizar como filosofía y literatura juntas. Es decir, se estudia no sólo la filosofía de la lengua española sino el pensamiento de lengua española. El pensamiento se encuentra vinculado como forma de expresión en una lengua. De allí que el pensamiento y la lengua se especialicen en pensamientos y lenguas nacionales llevadas por la vinculación mutua en ellas. Las naciones que participan en una sola lengua tiene una cierta unidad, como lo son las de lengua española, las que forman la unidad de Hispanoamérica.<sup>108</sup>

Desde el comienzo de la Colonia, según Gaos, hay un pensamiento articulado en dos edades en la América española. Una, la del pensamiento de la Colonia de origen importado, como: el erasmismo español, el utopismo de Tomás Moro, el humanismo español y la escolástica española, la que pronto se transformó en tradición decadente; en la otra, se da un pensamiento atento a los problemas planteados por el descubrimiento, la conquista y la colonización, lo cual, terminó incorporándose con la filosofía importada.

La otra edad es la iniciada desde fines del siglo xvii, es el pensamiento que irá gestando la Independencia, primero cul-

<sup>108</sup> Cfr. José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945, pp. 19 y ss; "El pensamiento hispanoamericano" en *Jornadas*, núm. 12, México, Colmex.

tural y luego política. Es pensamiento de un espíritu nacionalista creciente, que se caracteriza por una serie de notas y ocupado de ciertos temas de la filosofía hispanoamericana. Hay además, en nuestra América, desde la independencia, un pensamiento tradicionalista que se caracteriza por defender el pasado anterior a ella vinculado con la tradición católica.

José Gaos señala que dentro de la historia universal, el pensamiento de lengua española tiene su sitio y localización histórica, se presenta con la actitud que asume España frente a la modernidad, lo cual, hace que el pensamiento del Renacimiento y el de la Reforma hayan traído como consecuencia la grandeza del pensamiento de la Colonia y tenido una participación creadora en la Contrarreforma. En cambio, el pensamiento de la decadencia y de la independencia ha nacido del contacto con la ciencia moderna del Renacimiento y con la filosofía de la Ilustración, del positivismo, del krausismo y de las filosofías que representan las últimas reacciones contra la modernidad. Esto quiere decir que en la edad contemporánea los países de lengua española han seguido el curso de la historia de Occidente hasta los días actuales.<sup>109</sup>

La filosofía de Gaos es digna representante de la filosofía moderna en general y de Hispanoamérica en particular. Sin embargo, la modernidad en filosofía de ninguna manera debe ser reducida a una concepción unitaria y unilateral de la filosofía y de la historia a la manera europea, sino vista como modernidad múltiple. José Gaos fue un gran conocedor de la historia de la filosofía, de las filosofías modernas, y es uno de los más grandes filósofos y pensadores europeos y americanos del siglo xx.

Su filosofía no es sólo especulativa, sino que está radicada en la historicidad.

<sup>109</sup> Cfr. José Gaos, *Pensamiento de...*, pp. 15-48; "Introducción", de la *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, UNAM, 1993.

El saber histórico de la filosofía nos muestra en ésta una realidad que entraña este contrasentido: a la idea que la filosofía tiene tradicionalmente de sí misma... no resulta conforme la realidad histórica de la filosofía —la filosofía entraña una idea falsa de sí misma. La idea que la filosofía tiene tradicionalmente de sí misma gravita sobre la idea que tiene tradicionalmente de la verdad y de la realidad. Verdad es en su primer sentido, la conformidad de una proposición, proferida o simplemente pensada, o de un cuerpo de proposiciones, con la realidad a que toda proposición se refiere, por su propia naturaleza. En su segundo sentido, verdad es la proposición misma o el cuerpo de proposiciones conforme con la realidad a que se refiere. Tradicionalmente, generalmente, se afirma que la verdad es una, que no puede ser más que una[...]. La filosofía es un cuerpo de filosofemas —de proposiciones— de la que se predica la verdad. Supuesta la unidad de la realidad —se predica de la filosofía la unidad. Más a pesar de todo, la filosofía se viene realizando históricamente, en pluralidad de filosofías— cada una de las cuales predica la unidad de la filosofía, a saber, predicando de sí la verdad de la filosofía, la filosofía sencillamente, y disputando las demás falsas filosofías, en doble sentido de no ser conformes a la realidad y no ser auténticamente filosofía.<sup>110</sup>

#### FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA

La Filosofía de la Filosofía de José Gaos, en su curso *De la filosofía*, es dar una razón teórica de la filosofía y ella misma es filosofía e historia. Es una filosofía que sintetiza la fenomenología y la expresión verbal, lo que lleva "a una fenomenología de la razón" y de ésta a los conceptos y categorías universales. La introducción de la fenomenología trasladada a una "teoría de las categorías". Lo que conduce a una filosofía del hombre y a una antropología filosófica, para rematar en una fenomenología y una teoría de la historia "en su totalidad" de la filosofía y de la filosofía de la historia.

<sup>110</sup> Gaos, *Filosofía de la filosofía...*, pp. 24 y 25.



No obstante lo apuntado, para algunos filósofos, la filosofía debe ser concebida como sistema ordenado y organizado de ideas que expresan la totalidad del universo, en cuanto es posible que sea captarlo por la visión filosófica que constituye el sistema. Empero, Gaos reduce a la filosofía a uno de sus elementos y no al esencial, sino al más externo y superficial, identificado como lo inmediatamente dado, vacío totalmente de contenido en su pretendido curso de la filosofía de la historia. Haber pasado por alto la concepción de la filosofía como sistema ordenado en el estudio de la universalidad propia del pensamiento filosófico, parece detenerse en sus componentes minúsculos como son sus expresiones verbales, privando al curso de su objeto más específico.

El análisis filosófico consiste, justamente, en reducir sus elementos a lo simple de todo sistema, para recomponerlo después, en la síntesis, hasta llegar de nueva cuenta al todo sistemático. Por este motivo, en Gaos la circunstancia de la Filosofía termina en una fenomenología y teoría de la historia de la filosofía, es, lo que parece justificar esta reflexión.

Esto exige, por lo pronto, un estudio del procedimiento escogido del análisis mismo de sus supuestos, posibilidades y métodos, que nuestro filósofo no hace en ningún momento. Sin embargo, ésta es una concepción de método y de filosofía bastante generalizada, pero no única. Gaos, a partir de la expresión verbal en la fenomenología, hace posible valorar y entender la metodología filosófica.

Se puede decir que José Gaos es un revolucionario, no en el plano político y social, sino, más bien, en el plano intelectual y filosófico. Fue un ferviente partidario de los procesos y cambios en filosofía y un acendrado crítico de las inconsistencias en la argumentación y la fundamentación filosóficas, no obstante que para él la filosofía, por principio personal, tiene ingredientes históricos. No es tampoco una disciplina más en el marco del sistema. Es la propia filosofía en cuanto un filosofante concreto, individual, que se pone en cuestión a sí

mismo, como objeto de reflexión. De este modo, Gaos pone el historicismo de Dilthey al servicio de una filosofía de lo individual y lo concreto.

Sin embargo, Gaos en el estudio de la historia de la filosofía y de los filósofos es intencional, porque en su filosofar y en su filosofía busca el desarrollo de una filosofía personal. Es una "filosofía realista", porque la historia constituye un factor fundamental en la producción de ideas y de filosofías. Define, como Kant, que el fin, el objeto y el método de la disciplina que debe resolver tienen que partir de una Filosofía de la Filosofía, de una teoría de la Filosofía y su fundamento: la historia de la filosofía.

Todo filosofar como actitud personal en torno a la existencia, se hace evidente en una situación en el tiempo y en el espacio. José Gaos durante toda su vida realizó una reflexión sobre las ideas de La Filosofía, las cuales están formadas por filosofías y su historia. Para él no existe una Filosofía sino filosofías. Pero lo más importante a destacar es su pretensión por elaborar una "Teoría de la filosofía", una Filosofía de la Filosofía. Desde su escepticismo filosófico busca hacer una Filosofía de la Filosofía. Ningún problema le pareció a Gaos más fascinante, que el hacer teórico de su especialidad, concebida como construcción de la perspectiva de una Idea de la Filosofía de la Filosofía.

Estas situaciones no sólo son '*históricas*' en el sentido de haber entre el escribir una obra filosófica su autor y el conocerla y comprenderla un lector a una '*distancia histórica*', sino que, articulándose unas con otras, en el espacio y en el tiempo, integran toda una '*historia*', la '*historia de la Filosofía*'. Esta historia, por otra parte, no puede ser menos que desconcertante y antitética. 'Cada filósofo principia de raíz una filosofía[...]' y sin embargo, las filosofías no parecen hacer más que repetir los mismos problemas y unos cuantos tipos de soluciones, de filosofemas, de filosofías —con la novedad a lo sumo de la combinación. Cada una de tales filosofías se conceptúa a sí misma de la única verdadera y correlati-

vamente conceptúa de falsas a las demás. Y en suma, las filosofías no van componiendo históricamente un cuerpo de filosofemas reconocido como verdadero por todos los filósofos, como los teoremas y problemas matemáticos respectivamente demostrados y resueltos van componiendo históricamente el cuerpo de las Matemáticas reconocido como cuerpo de verdades comunes por todos los matemáticos. Tales características plantean, pues, el problema de la condición de su posibilidad y la causa eficiente de su realidad, o reclama una teoría o Filosofía, como teoría o como Filosofía de la realidad de la Filosofía misma, que es la de la historia integrada por las situaciones constituidas por ella.<sup>111</sup>

El filosofar de Gaos tiene un tema con consecuentes variaciones: se trata de la Filosofía de la Filosofía. Su carácter variable radica en las distintas influencias que tuvo de las corrientes filosóficas de su siglo, que lo obligaron constantemente a construir filosofemas que lo conducirían a la necesidad de elaborar una filosofía que explique la Filosofía y que indague sus formas, sus principios de génesis, su proceso de desarrollo y su sentido final.

La filosofía fue para José Gaos la actividad más importante de su vida. Ella engloba todo el trabajo teórico del campo de estudio de su especialidad, abriéndole perspectivas nuevas. Para Gaos, la filosofía fue una "vocación amorosa de entrega completa". Desde su adolescencia<sup>112</sup> vivió en trato con ella, "primero de relaciones amorosas, luego de ejemplar fidelidad conyugal",<sup>113</sup> hasta convertirla en una cuestión biográfica, en una visión personal de la totalidad, que nunca agota su complejidad. La filosofía termina siendo una cuestión biográfica, el desarrollo de una visión singular sobre el universo que lleva implícita los elementos más dispares en la conciencia históri-

<sup>111</sup> José Gaos, *De la filosofía. Obras completas*, vol. XII México, UNAM, 1982, pp. 406 y 407

<sup>112</sup> Gaos, *Confesiones...*, 1979, pp. 24 y ss.

<sup>113</sup> Gaos, *Filosofía de la filosofía...*, p. 28.

ca de lo que acontece, como de las experiencias vivenciales del tiempo, el clima, las naciones y el nivel científico.

Así, la filosofía representa una función específica en la sociedad, pero al elevarse por encima de las particularidades de las ciencias y aspirar a una vasta generalización que abarque toda la experiencia de la vida y que la ordene en una imagen clara que le permita plasmar y orientar el actuar en el mundo, buscará lo general.

José Gaos señalaba en sus *Confesiones profesionales* cuál era su sentir respecto de la Idea que tenía de la materia de las ideas de la Filosofía y su Historia. La conciencia histórica de la filosofía hace patente la diversidad de sistemas, la pluralidad de posturas, lo que constituye una fisura fundamental y el comienzo de una nueva era.

Las ideas que me he hecho en materia de Filosofía son ante todo ideas acerca de la filosofía misma, ideas de Filosofía de la Filosofía. Dado me es la Filosofía como historia de la Filosofía, integrado por las filosofías. Toda filosofía implica una Filosofía de la Filosofía, por rudimentaria que sea. Hay tantas filosofías de la Filosofía como Filosofías.<sup>114</sup>

Las reflexiones de Gaos lo llevan a preguntarse si de la filosofía sólo debemos aspirar a un saber histórico, o si el desarrollo histórico de la misma nos lleva a un saber teórico. Lo cual, lo conduce inevitablemente a una definición de Filosofía que implica una teoría de ella, *in nuce*, y cómo ésta representaría el amplio despliegue para explicitar el contenido de su definición. Gaos piensa que de la Filosofía sólo podemos aspirar a tener un saber histórico; o si el desarrollo histórico de la misma nos entregase un saber teórico del que se encuentra transida, penetrada en lo más profundo de sus entrañas.

La Filosofía, desde sus orígenes hasta hoy, ha tenido a través de su historia preocupaciones por conocer "la razón de la

<sup>114</sup> Gaos, *Confesiones...*, p. 10.



naturaleza”, la “doctrina de Dios”, “la búsqueda de la verdad”, “el tratado de la naturaleza humana”. Por lo mismo, se puede decir que Razón, doctrina, tratado, naturaleza llevan, implícitamente, una Filosofía de la Filosofía<sup>115</sup> y de la Filosofía misma, en su carácter de historicidad, problemas que amenazan constantemente a la verdad de la Filosofía.

La resolución del problema parece haber de estar, pues, en una investigación de la verdad de la Filosofía, o sea de sus objetos y métodos, de sus formas de conocimiento, discurso, prueba, en suma de lo que entra tradicionalmente en el concepto de Lógica *lato sensu*, que abarca la Teoría del conocimiento.<sup>116</sup>

La propuesta del saber teórico de la Filosofía de Gaos va más allá del mero saber histórico que tiene origen en Dilthey, para aspirar a una Teoría de la Filosofía, una Filosofía que se explique a sí misma, pero también al sujeto filosofante. Filosofía de la Filosofía que debe preguntarse por su sentido más hondo y descubrir la esencia del filosofar, a partir del cual ha de darse la orientación que guíe a la reflexión filosófica.

El tema y el método de filosofar de Gaos se perfilan hacia la idea de una Filosofía de la Filosofía. Sin embargo, Gaos no se hace llamar filósofo, sino profesor de filosofía, porque para serlo se requiere —a decir de él— de una filosofía. No porque José Gaos no se “haya hecho en materia de filosofía algunas ideas de su propiedad”, sino porque, como él apunta, “no he desarrollado más ideas en la forma, al parecer, requerida de una verdadera filosofía: sistemática objetiva”.<sup>117</sup>

Más allá de esto, la obra filosófica de Gaos tiene las características de una precisión teórica que lleva a connotaciones exactas —quizá porque una parte de su tiempo lo dedicó a la traducción de textos de filosofía, particularmente alemana—;

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>117</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 9.

los conceptos son construidos como bloques sólidos de estructuras semánticas, operativas y modernas. Al igual que la tradición germánica en filosofía, busca depurar de la lengua española los vicios y las ambigüedades hasta lograr precisión y consistencia en su sentido y significado. El uso del español va a adquirir una “dureza” que rompe con las reglas del buen decir, en beneficio de un pensamiento depurado y preciso; a la vez que construye una técnica del lenguaje filosófico de no fácil comprensión.

La Filosofía de la Filosofía de Gaos empieza por un *ex abrupto*<sup>118</sup> en el sentido que adelanta algunas razones sobre su contenido, o como él mismo las llama: “anticipaciones de su discurso”, aunque no siempre precisadas con el rigor y la inteligibilidad que éste requiere. Es, de este modo, que la supuesta carencia de una filosofía en Gaos, es ponernos alerta y descubrir el método a seguir en su filosofar. Su Filosofía de la Filosofía es dar razón teórica de la filosofía y “ella misma es *Filosofía*”. Por tal razón,

Empezaré —escribe Gaos— por una *Fenomenología de la Expresión Verbal*. Ésta conduce a una *Fenomenología de la Razón* y ésta a los “conceptos principales” o “categorías”. Éstas son *strictissimo sensu* los conceptos de “existencia” y “entidad”, “finitud” e “infinitud” en todas las combinaciones posibles; y, de esta combinatoria resultan como categorías “cardinales” las negativas de “inexistencia” y de “entidad *infinita*”.<sup>119</sup>

El desarrollo metodológico hasta aquí presentado llevará a Gaos a una Antropología Filosófica o filosofía del hombre, rematando en una teoría fenomenológica de la historia de la filosofía, o filosofía de la historia de la filosofía.

Gaos pasa por alto el sentido de la universalidad de la filosofía, de la filosofía como sistema, como conjunto ordenado

<sup>118</sup> *Cfr. Gaos, De la filosofía...*, p. 4.

<sup>119</sup> *Ibid.*, pp. 3 y 4.

y organizado de conocimientos que expresan una totalidad, para detenerse en los componentes, si se quiere, minúsculos, como son: las expresiones verbales. Sin duda que pensar de este modo el análisis filosófico sería uno de los medios por los cuales se llega a la síntesis de todo sistema. Empero, no puede partirse de cualquier locución sino de una expresión filosófica; de otra forma, resulta difícil valorar la metodología usada. Es obligado partir de las concepciones filosóficas y de aquí llegar al estudio de las expresiones verbales simples.

El método de exposición de Gaos, de acuerdo con sus propias palabras, no puede partir según el orden del ser o del conocer, porque él particularmente, pensaba que se trataba de una "antinomía" radical; es decir, de una disyuntiva entre términos, entre los cuales no se puede "optar" por "razones" propiamente como tales, o de la "razón pura", lo que sería una contradicción de los términos, "optar" y "razón pura", sino únicamente optar por razones de la "razón práctica", las que son razones de la "razón práctica", pero, además, son razones personales.

Y, por las razones prácticas personales, va a optar por pensar que el principio de exposición de la Filosofía debe ser el principio en el orden del conocimiento en el sentido de "lo dado".<sup>120</sup> Las opciones de Gaos son arbitrarias en la razón metodológica de la fundamentación filosófica, lo que puede ser explicado a partir de la concepción que nuestro filósofo tiene de la Filosofía, como aquella de que ésta es solamente para un sujeto: su autor.<sup>121</sup> Esto nos lleva a la subjetividad, que podría invalidar la propuesta de las reflexiones sobre una Filosofía de la Filosofía, puesto que su propio sentido teórico es incomunicable, lo cual, dificulta la posibilidad de la filosofía misma.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>121</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 427 (también *cfr.* con sus *Confesiones profesionales*, "Las filosofías serían en suma, confesiones personales, de una verdad personal, en cuanto verificable exclusivamente cada una por el correspondiente filósofo", p. 13).

Hasta aquí la Filosofía de la Filosofía de Gaos es, por principio, personal. Sin embargo, es necesario hacer notar, que ésta tiene elementos históricos; por otro lado, no puede ser reducida a una disciplina en el marco del sistema, sino que es la filosofía misma desde un sujeto filosofante concreto que se cuestiona a sí mismo; es el filosofar de un filósofo que incorpora en su discurso el historicismo diltheyano al servicio de una filosofía de lo individual y concreto y constituido por una fenomenología y una epistemología.

El filósofo Gaos en su periplo por la filosofía no puede sustraerse, como él mismo apunta en sus *Confesiones*, de las influencias del desarrollo de las ideas filosóficas del siglo xx. Transitó bajo el magisterio de Ortega, de García Morente y de Zubiri los caminos del neokantismo y, previamente, en el bachillerato estudió la escolástica de Balmes. Su vinculación con Xavier Zubiri lo acerca a la fenomenología, porque, a decir de él, uno de los símbolos de la época era estar al día.

En su deambular por la historia de la filosofía, Gaos va paulatinamente perfilando sus preferencias para inclinar su gusto por la fenomenología,<sup>122</sup> la que conoce a fondo, como lo muestra su traducción al español de *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, en 1929, en compañía de García Morente y, en 1949, las *Ideas relativas a una fenomenología pura*. La doctrina de Husserl para Gaos es una reflexión certera contra el positivismo, el cual no constituía una prueba definitiva de la existencia del orden ideal, sino sólo un momento heurístico relevante en la historia de la fenomenología y la ontología contemporáneas. La reflexión sobre las filosofías precedentes de Hartmann, Scheler, Heidegger, Dilthey y las anteriores al siglo xx, le hacen afirmar:

He vivido como *la* verdad, por lo menos, la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología y la filosofía de los valores, el

<sup>122</sup> *Cfr. Gaos, De la filosofía...*, pp. 384 y ss.



existencialismo y el historicismo[...]. Aunque, no. Estos últimos ya no puedo *acogerlos* como *la verdad*[...]. Ya estaba escarmentando por la sucesión de las verdades anteriores[...]. Pues ¿a qué puede mover semejante sucesión histórica-*biográfica* de verdades, semejante sucesión *vivida*, mucho más que la sucesión del pasado *sabida* por la Historia; a qué, sino al escepticismo?<sup>123</sup>

La filosofía de Gaos se desarrolla en una lucha enconada con el sentido común y el escepticismo. Empero, ambos, a su manera, niegan la validez de la Filosofía. El sentido común sostiene que la verdad la tenemos siempre a la vista, en el sentido de que todo mundo sabe cómo son las cosas, incluso, que toda Filosofía es falsa e inútil. Falsa si contradice el sentido común e inútil si está de acuerdo con él. En cambio, el escepticismo, dice, o más bien insinúa, que la razón nos lleva a dudar de todo, incluyendo a la misma razón. Por ello, la filosofía no es más que un juego o una pasión inútil, una actividad que no conduce, que no puede llevar a ninguna parte.

Mientras que el sentido común niega la Filosofía desde afuera, el escepticismo la niega desde su propio centro, de la capital misma de éste e intenta mostrar la impotencia de la razón a través de la propia razón. Éste es, precisamente, el extraño papel que le corresponde jugar en sus argumentos. Todo argumento vale para el escéptico y ninguno vale definitivamente. Y dada la importancia de la razón, no tiene sentido para el escéptico la distinción entre el argumento válido y el falaz.

Lo interesante en Gaos es que su escepticismo no puede entenderse a la manera tradicional, que lleva a la filosofía a un callejón sin salida, al sostener que ella es imposible; por el contrario, nuestro filósofo hace filosofía y estructura un sistema. Sin embargo, este escepticismo permanece hasta en los últimos trabajos. Por ejemplo, en *De la Filosofía*<sup>124</sup> terminará sos-

<sup>123</sup> Gaos, *Confesiones...*, p. 34.

<sup>124</sup> Cfr. Gaos, *De la filosofía...*, pp. 417 y 418.

teniendo la misma tesis de sus *Confesiones profesionales*, no obstante que desarrolla una serie de propuestas teóricas originales de gran profundidad y en ciertos aspectos, de notable vigor semántico.

El escepticismo en Gaos es más bien un método, punto de partida para el desarrollo de su argumentación filosófica; porque niega afirmando la validez de la razón, sin desconocer sus vericuetos de subjetividad e irracionalismo, de historicidad y relativismo.

Con su propia vida Gaos nos muestra que la filosofía se reduce a una experiencia personal; no obstante que hizo un gran esfuerzo por romper con la soledad, nunca lo logra, es un ir y venir sobre sus propias ideas en el retiro consigo mismo, es reflexión en la soledad. La soledad es una esfera que Gaos nunca pudo romper, esfera que reduce a su filosofía a la subjetividad,<sup>125</sup> la cual, lo conduce al escepticismo, hasta llevarlo a los grandes abismos en que vive filosóficamente, de angustiante soledad y soberbia filosófica.

Así lo expresa en *De la filosofía*, al final del curso y del libro:

Pues bien, puedo decir con sincera y llana verdad que estos finales del curso son justo lo único de todo él que se remonta a los principios de mis relaciones con la Filosofía: el encuentro mismo con ella[...]. Esto lo he contado en mis *Confesiones profesionales*[...]. La historia de la Filosofía originó —lo que ha originado siempre, también en mí: el escepticismo acerca de cada una de las filosofías[...]. Quizá ya no a pesar del escepticismo acerca de cada una de las filosofías, sino justo por él, desde pocos años después se me planteaba ya con plena conciencia, en sus términos propios, técnicos podría decir con *el problema de la Filosofía*[...] debo decir que los esfuerzos por resolverlo satisfactoriamente para mí han sido los esfuerzos a unos más filosóficos y personales de los treinta y cinco a cuarenta años de mi vida que puedo contar desde el día

<sup>125</sup> Cfr. Gaos, *De antropología...*, pp. 31-33.

de hoy hacia atrás...]. Bajo la especie de tal problema, la *soberbia de la filosofía me contagió a revisarlo todo* por mí como si estuviese destinado a ser el autor de toda una filosofía propia.<sup>126</sup>

Esto nos permite decir que la Filosofía de la Filosofía surge, para Gaos, cuando un hombre concreto es volcado hacia la reflexión filosófica sobre su vida, la existencia, la historia y, después de descubrir su inútil obstinación, termina reconociendo que todo cuanto pretendía no es ni siquiera comunicable<sup>127</sup> a los demás, salvo algunos aspectos de la ciencia y de la lógica.

José Gaos, seguidor de algunas de las reflexiones de su maestro Ortega, desarrolla su filosofía en dos ideas eje: el perspectivismo y el historicismo; el primero plantea que el sujeto cognoscente sólo puede captar la realidad desde una perspectiva, lo cual imprime un cierto subjetivismo a todo conocimiento. Mientras que Ortega acepta, de cierto modo, el conocimiento absoluto e intenta dar un paso hacia adelante del relativismo, Gaos se queda con la visión relativista porque los hombres tienen que enfrentar las condiciones de existencia, y esto sólo es posible en la historia, y "la historia no construye hipótesis universales". El segundo puede entenderse desde la visión gaosiana como un elemento complementario del primero y tiene relación con principios de distinta naturaleza: racionales, axiológicos, políticos, los cuales son dependientes, a su vez, de la época en que se dan. Todo esto lleva inexorablemente a un subjetivismo infranqueable. Perspectivismo e historicismo pueden ser entendidos como relativismo que tiene como presupuesto el absoluto y los principios de la razón misma.

Así, la concepción filosófica de Gaos muestra distintas influencias, entre las que se destacan, además de sus maestros

<sup>126</sup> Gaos, *De la filosofía*, pp. 417 y 418

<sup>127</sup> Cfr. Gaos, *Confesiones...*, p. 14.

españoles arriba citados, particularmente Dilthey, Husserl y Heidegger, muy especialmente el primero, como lo confesó alguna vez. No obstante, su filosofía es, en muchos aspectos, original. Ya desde sus escritos<sup>128</sup> de 1945 tenía presente en su filosofar que la filosofía del hombre debe contemplar a éste en su propia y personal concreción. Esto le permite aseverar que el filosofar es antropológico o quizá, más precisamente, "un personalismo con profundos rasgos existencialistas".

La Filosofía es en este sentido una caracterización del hombre, de lo propio, de aquello que diferencia a una persona de otra, eso que hace expreso lo peculiar de cada sujeto, distinción que da la diferencia de los demás seres, por lo que su filosofía se le puede considerar, más bien, como Filosofía del Hombre o Antropología Filosófica.

De tal modo, la filosofía da razón del hombre en cuanto lo que él es. La Antropología filosófica redundaría en el hombre en cuanto "objeto de la definición de él y del desarrollo de ésta".<sup>129</sup> Sin embargo, Gaos considera que el hombre, no obstante que da razón de todo, incluso de Dios, no la da de sí mismo, en la medida que cualquier intento por conocer los "conceptos metafísicos" y su alcance, como por conocer qué es la naturaleza humana en general, es acotar lo incognoscible.<sup>130</sup> Esta actitud de Gaos tiene un contexto común que lo determina: su concreción histórica, su temporalidad, dependiendo de la situación en que cada individuo se halla. Exclusivamente desde aquí es posible determinarlo, no sólo en lo general, sino según su historia.

En Gaos no puede existir una filosofía en abstracto, puesto que hay tantas filosofías como sujetos filosofantes. Así, la filosofía y el filosofar en su autenticidad tienen que discrepar necesariamente de las demás formas; por ello, interrogarnos

<sup>128</sup> Cfr. Gaos, *Dos exclusivas...*

<sup>129</sup> Gaos, *Del hombre*, México, FCE, 1970, p. 15.

<sup>130</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 484.



por el qué de una filosofía es preguntar por un filósofo de carne y hueso, es decir, es una confesión profesional, es también una actitud de independencia tanto de la tradición como de las creencias de la comunidad.

Esta orientación de lo "Concreto de la Filosofía" en Gaos, le abre el espacio para articular la Filosofía y con la filosofía americana, la cual no funda en principios de carácter general, sino en la circunstancialidad americana dentro de la cual desempeña un papel indiscutible la Lengua Española. Es por ello que a "nosotros", los "hispano-americanos" —como solía llamarnos Gaos— se nos impone la obligación de estudiar "nuestra vida con su radical historicismo de los principios de la filosofía; con su historia de los principios, de la filosofía en primer término; la historia que es la realidad de la historicidad humana y que es cabo el actual de nuestra vida con su historicismo".<sup>131</sup> Esto lo lleva a reafirmar que todas las cosas humanas y el hombre mismo tienen una historia, porque la esencia del hombre, como escribe Dilthey, es por naturaleza historia.

A partir de la óptica de la historicidad humana va ubicar a América como parte de Occidente, correlato necesario aunado a la otra parte del mundo, Oriente. No obstante, el problema que le ocupa, busca mostrar la posibilidad de una filosofía americana. Esto lo remite al problema de la nacionalidad, la que adquiere su verdadero sentido con la unidad de la lengua, porque, según Gaos, la "adopción de la Lengua Nacional es la expresión y la función análogas de la aparición de la nacionalidad en filosofía".<sup>132</sup> Tal fenómeno se muestra en la historia de la filosofía, pero además hace específico un carácter especial de reflexión. La reflexión sobre este tema concreto de la circunstancia americana y su filosofía hace decir a Gaos: "América será la filosofía de qué americanos, es decir, hombres en

medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia";<sup>133</sup> la de los hispanoamericanos dentro de una determinada realidad histórica e inclinados a una peculiar manera de pensar.

Para Gaos todo filosofar como actitud personal referida a la existencia se hace evidente en un tiempo y un espacio. Aspectos que no sólo pueden considerarse como históricos, en el sentido de la escritura de un autor y su relación con un lector, sino además, en su articulación recíproca, lo cual, integra una historia, la Historia de la Filosofía. Así, cada filósofo inaugura una filosofía; empero, a decir de Gaos, las filosofías no parecen hacer más que repetir los mismos problemas y unos cuantos tipos de soluciones, de filosofemas de la filosofía, con la novedad, a lo sumo, de combinación conceptual. Cada una de tales filosofías se conceptúa a sí misma, como la única verdadera, y correlativamente, conceptúa como falsas a las demás. En suma, las filosofías no van componiendo históricamente un cuerpo de filosofemas reconocidos como verdaderos por todos los filósofos, como los axiomas, teoremas y problemas matemáticos.<sup>134</sup>

No obstante esto, la historia de la filosofía no es caótica; tiene unidad dentro de la pluralidad, unidad no tanto en los filosofemas, sino en los conceptos y las categorías que los constituyen, tales como ser, ente, esencia, sustancia, Dios, hombre, existencia, los que a su vez determinan el género de las distintas filosofías, que pueden ser ontológicas, antropológicas, existencialistas, historicistas, materialistas e idealistas, lo cual, son factores suficientes para extender la tesis a toda la historia de la filosofía. Y ésta es para Gaos un método de trabajo y un órgano de su filosofar, pero dentro y desde de una circunstancia personal.

<sup>131</sup> Gaos, *Pensamiento de...*, p. 18.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>133</sup> *Ibid.*

<sup>134</sup> Cfr. Gaos, *Filosofía de la filosofía...*, p. 446.

Cabe señalar que Gaos es un filósofo cauto en su reflexión filosófica; nunca da un paso en un tema filosófico sin previa información suficiente; hay en él una avidez increíble que lo empuja a buscar permanentemente nuevos conocimientos. Sin embargo, para concluir, diría, a pesar de que las reflexiones filosóficas de Gaos representan una postura filosófica personal, sus investigaciones teóricas y filosóficas muestran un exhaustivo inventario de problemas filosóficos y de soluciones dadas por diversos autores, donde se manifiesta un amplio conocimiento de los sistemas, los que son sometidos al análisis exhaustivo en cuanto a sus procedimientos críticos. Gaos fue un filósofo consciente de que la filosofía que se ejerza está determinada por la clase de hombre que se es, y hace gala de este principio al convertir al filosofar y a la filosofía en una actividad personal, es decir, subjetiva.

Empero, a pesar de lo anterior insistiría que, la filosofía de José Gaos de ningún modo lleva irremisiblemente a su destrucción, sino, más bien, a su fortalecimiento y a la confianza en la metafísica. Su filosofía es un buen programa crítico que busca por todos los medios no caer en el error onticida, es decir, en la muerte del Ser y de la Metafísica. Por lo mismo, son inútiles las declaraciones mortuorias, como ninguna lo es letal superación. Gaos aceptaría la palingenesia filosófica, pero de ningún modo declara su epitafio, ni dejó en paz a los vivificantes sepulcros que constituyen a la Filosofía. Es necesario acercarse a la filosofía a través de su historia, desde un intento problematizador de la razón y del conocimiento. Es decir, de la Filosofía misma. Porque cada vez que se ha intentado argumentar en su contra sólo se ha logrado construir un interminable eslabón de la cadena. De allí la inutilidad de declarar la muerte de la filosofía.

## V. ¿HISTORIA DE LAS MENTALIDADES?: FIN DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS

¿LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES  
ES UNA ALTERNATIVA HOY, PARA ENTENDER  
LA HISTORIA DE LAS IDEAS (FILOSÓFICAS)?

La historia de las mentalidades se le define como la historia del acto del pensar, de la forma de percibir, crear y reaccionar del *ego* frente al mundo que lo rodea. Empero, esta propuesta de definición es apenas un acercamiento metodológico, porque no tiene las dimensiones, ni el sentido, ni la profundidad del objeto que se quiere definir. Las dificultades para su definición conceptual radican en el traslapamiento de varios campos epistemológico-disciplinarios, como la psicología, la antropología, la historia, la historiografía, la literatura, la lingüística, las ciencias sociales y las naturales, la cultura, etc.

Desde esta perspectiva, la historia de las mentalidades, en una primera instancia, se la puede entender como una historia del pensamiento, de la cultura, de la "subjetividad romántica, del sentimiento y de la pasión"; además de que en ella están comprendidas: la historia intelectual, del pensamiento, de las ideas, del lenguaje, de la lingüística, de la antropología, de la psicología, etc. Es la historia del ejercicio del pensar intercontextual e interdisciplinario razonado y sentido, donde razón y sentimiento, arte y vida se expresan en una diversidad de formas, de lenguajes simbólicamente constituidos con sentido, coherencia y capacidad explicativa de las diversas expresiones de



las realidades humanas: individuales, sociales y colectivas. Esto significa y adquiere validez, en los diversos modos de analizar y comprender todo el hacer humano, pero, desde un ser situado en la historia, en la temporalidad y la espacialidad histórica.

Los antecedentes de los términos o de las palabras: mente y mentalidad provienen del latín. Sin embargo, a través de la historia éstos no han tenido un valor unívoco, sino multívoco, diverso. El primero, el de mente, se ha abordado desde la psicología, la filosofía, la religión; en cambio, el segundo, el de mentalidad, se le vincula más con el de "cosmovisión de mundo", el "imaginario" social, como el de ideología desde una situación histórica concreta. Es decir, mentalidad es el modo de pensar que caracteriza a una persona, a una generación, a un conglomerado humano, a un grupo, a un pueblo, a una época, a un tiempo histórico. Sin embargo, ambos términos han sido cuidadosamente analizados desde las disciplinas humanísticas y científicas, y, en algunos de los casos, mirados con timidez, reserva y desconfianza.

La palabra mentalidad fue usada por primera vez, en el campo de la filosofía, por los filósofos ingleses del siglo xvii, para designarla como la cualidad de la psique. En el siglo xviii, en el Iluminismo ilustrado, aparece con Voltaire en el texto: *Ensayos sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1754). Empero, su uso se encontraba más cercano a las reacciones de la sociedad pensante de un tiempo histórico: el de la Ilustración. De esta manera, es posible decir que la historia del siglo xviii no es sólo la de la mentalidad o del pensamiento, sino también de la consciencia, de la opinión, de la acción, de los sentimientos, del arte, del estudio de la naturaleza y de la recuperación del hombre.

Es decir, es a la vez, la historia de la moral, de la política, de la estética, de la poesía, es una historia de "modelos" y de modos dominantes de una etapa histórica. Por lo mismo, resulta necesario para identificar y comprender una civilización y el tipo que ésta es y conocer el mundo en el que pensaron, sintieron y actuaron los seres humanos, lo cual, requiere el in-

tentar aislar, dentro de lo permisible, el patrón dominante por el que se rige tal o cual civilización o cultura. Esto demanda abrir los horizontes de interpretación y comprensión de un tiempo histórico concreto.

El único modo de descubrir y conocer cómo eran los seres humanos de una época era dialogando, hablándoles y comunicándose con ellos, pero desde una relación distanciada en el tiempo, desde el presente, en diálogo abierto a los sentidos y a las posibilidades de interpretación. Sin embargo, la comunicación en el siglo xviii era el encuentro concreto entre dos o más seres humanos en una situación conflictiva, pero siempre negociable, a través de un diálogo horizontal. Es allí, en ese tiempo, donde la historia inicia su alejamiento del providencialismo, de la irracionalidad, del determinismo, y que se intenta explicar racionalmente en el diálogo discursivo. Es decir, la historia es hecha por los seres humanos y, por lo mismo, explicable racionalmente.

Por ejemplo, para los pensadores y los filósofos alemanes como Herder, Hamman y Goethe, la historia no era lineal, empero, ésta no siempre era tangible; analizar algunos de los escritos de estos filósofos, requiere de un esfuerzo de atención para identificar dentro de las formas rebuscadas, las metáforas, los estilos eufónicos, las alegorías y los otros modos expresivos del discurso poético. Destacan, para el propósito de esta investigación, de manera especial, de entre ellos, Hamman, considerado por Isaiah Berlin como uno de los espíritus más profundos y brillantes del siglo xviii, quien, aunque escribió textos oscuros y no siempre comprensibles, otros, en cambio, son claros, diáfanos, desde los cuales cuestiona con profundidad y acierto las ensoñaciones volterianas de la Ilustración de un "mundo feliz", de "satisfacciones y de paz". Hamman, contra el paraíso idealizado de Voltaire<sup>135</sup> señala, según Isaiah Berlin, que:

<sup>135</sup> No está por demás recomendar el excelente artículo del historiador italiano Carlo Ginzburg, "Tolerancia y comercio", en *Contrahistorias. La mirada de Clío*, núm. 1, Morelia, Jitanjáfora/Red Utopía, 2003, pp. 11-28.



El hombre colocado en un jardín a la *Voltaire*, en reducido y podado, en uno cultivado por algún sabio *philosophe* conocedor de la física, la química y la matemática, y de todas las ciencias que los enciclopedistas recomendaban, sería un hombre muerto en vida... En consecuencia, la doctrina de la Ilustración extirpaba lo viviente del ser humano. Ofrecía un pálido sustituto a las energías creativas del hombre y a la rica totalidad del mundo de los sentidos; energías creativas sin las cuales es imposible vivir, comer, beber, ser feliz, conocer a otra gente, entregarse a mil y una acciones, sin las cuales las personas se marchitan y mueren. Le parecía que la Ilustración no ponía énfasis en alguno de esto, que el ser humano descrito por pensadores de la Ilustración era, si no el "hombre económico", es en cierto modo, un juguete artificial, cierto modelo carente de vida, que no tenía relación alguna con los seres humanos... Mas aún se pregunta: ¿En qué consiste esa elogiada *razón*, con su universalidad, infalibilidad, arrogancia, certeza y evidencia? Es un maniquí relleno de la *clamorosa* superstición que la sin razón ha dotado de "*atributos divinos*".<sup>136</sup>

En el estudio de historia de las mentalidades es posible observar, cómo ésta es usada por los historiadores para estudiar el siglo XVIII. Es una crítica de las visiones universalistas fundadas en la razón totalizadora, autoritaria y excluyente, es la concepción unitaria de la historia y de la realidad.

En el siglo XX el término *mentalidad* va a ser usada —por lo menos—, en dos niveles: 1) concebido y regido por las leyes inexorables de la historia; y, 2) entendido como una visión caótica de los acontecimientos humanos de manera imprecisa y expuesta a través de los relatos y de las crónicas.

La historia de las mentalidades y de la *mentalidad* misma, se presenta algunas de las veces, mezclada con otros términos vinculados con los de mente, idea, representación, ideología, símbolo. En el inicio del siglo XX adquiere, en un primer mo-

mento, una riqueza relativa. El escritor Marcel Proust señalaba: la palabra "*mentalidad* me gusta. Es como esas palabras nuevas que se lanzan".<sup>137</sup> Proust la utiliza por primera vez en su novela *En busca del tiempo perdido* para designar un cierto estado psicológico, que linda entre lo morboso y lo expectante, entre la penumbra de lo normal, lo excéntrico y lo patológico, hasta quedar inmovilizado por la fuerza del acontecer histórico simple y lógico, esto entendido como el ejercicio racional del acontecer humano.

Este matiz complejo y especial de la expresión de *mentalidad* que le dio Proust, va a seguir moviéndose entre investigadores y escritores del siglo XX. Pero, en los primeros años no tuvo una aplicación suficientemente consciente dentro de la disciplina de la psicología y, sobre todo, en el estudio de la subjetividad histórica. Esto ha llevado a algunos críticos —no sin razón—, a señalar que la historia de las mentalidades, como historia "no tiene alguna competencia explicativa o habilidad especial para producir un discurso verdadero sobre lo *real*".<sup>138</sup> Y si acaso tuviera alguno, es de carácter narrativo, pero sin ninguna intención de verdad.

Es en las ciencias humanas donde la expresión de *mentalidad* adquiere un sentido más concreto, con los trabajos de antropología estructural de Lucien Lévy-Bruhl, especialmente en su investigación sobre *La mentalidad primitiva* (1922),<sup>139</sup> donde estudia el pensamiento primitivo y las reglas sociales de las comunidades humanas. Como es obvio, su objeto de estudio, no era la realidad del siglo XX y menos aún, el comportamiento psicológico mayoritario de la sociedad.

<sup>137</sup> Cfr. Citado por Jacques Le Goff, "Les mentalités, une histoire ambiguë", en Jacques Le Goff y Pierre Nora [eds.], *Faire de l'histoire. Nouveaux objets*, vol. III, Paris, Gallimard, 1974, p. 76.

<sup>138</sup> Ronaldo Vainfas, "Debates. De la historia de las mentalidades a la historia cultural", en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 23, 1996.

<sup>139</sup> Cfr. Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1922.

<sup>136</sup> Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo. Conferencias A. W. Mellon en Bellas Artes*, 1965, *The National Gallery of Art, Washington*, Madrid, Taurus 2000, pp. 68-70.



El texto de psicología, del médico y psicólogo francés Henri Wallon de *La vida mental* trata de la psicología del niño, pero desde una óptica interdisciplinaria y transdisciplinaria, para ello recurre a los distintos dominios de la psicología genética, pero también, de la neurofisiología, la psicología animal, la psicopatología del niño y del adulto, como a los estudios fundamentales de las grandes funciones de la psicología del adulto normal, de la psicología social, escolar y del anciano. Es un trabajo de indagación de orden metodológico y epistemológico. Donde la "vida y lo mental parecen indicar algo híbrido, al menos para aquello que distingue entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu".<sup>140</sup>

Durante más de la mitad del siglo xx ésta fue la tendencia en los estudios sobre las mentalidades. Lo cual, se hace patente desde los primeros teóricos de la historia de las mentalidades, como Lucien Febvre (1938),<sup>141</sup> Georges Duby (1961)<sup>142</sup> y Robert Mandrou (1968),<sup>143</sup> etc., los que se preocuparon por estudiar situaciones excéntricas del acontecer humano de formas diferentes a las tradicionales de hacer historia. Sus grandes y nuevos temas son "las crisis del orden", "las epidemias", "la muerte", "el milenarismo", "las visiones pervertidas del mundo", "las fobias sociales", "el castigo", etc. Tiempo después, muchos historiadores europeos, y alguno que otro filósofo, se dan cuenta que esos temas particularistas y excéntricos, se han constituido en los indicadores para descubrir los ejes centrales del andamiaje de la historia, de los problemas de la filosofía de la historia, de la historia intelectual y de las ideas, e inclusive, de la filosofía misma. Todo lo cual abría nuevas

formas y posibilidades de comprensión del pasado, para entender los grandes problemas humanos y sociales del presente.

Sin embargo, se puede decir que el término de mentalidad global y sus componentes, necesita redefinir, dentro de una relativa convergencia, el objeto de la historia de las mentalidades y su relación con los objetos de las diferentes ramas de la psicología social, lo que requiere por lo menos distinguir cinco componentes del término: 1) lo racional; 2) lo emotivo; 3) lo imaginario; 4) lo inconsciente; y, 5) la conducta, que corresponden a los distintos modos de percibir la realidad y de cómo actuar sobre ella, donde se entrelazan y se superponen unos con otros. De tal manera que, cada función o manifestación de lo mental aparece coloreada por unos componentes o colores más dominantes que los otros, mezclados no siempre de manera uniforme. Es el espacio, donde el todo no se reduce a la suma de sus partes, sino que es algo más que eso.

Aquellas mentalidades que más pueden interesar al historiador que plantea una historia explicativa y que persigue totalidades protagonizadas por colectividades, muy rara vez los hace equivalentes a la psicológica elemental de los sujetos y su entorno; son más bien mentalidades globales con frecuencia intrincadas de discernimiento complicado, sin dilucidar, previamente, las formas mentales más sencillas y básicas. Es una historia que bien podría llamarse "historia subjetiva". Esta historia, bajo sus distintas formas, es desde hace mucho tiempo, "la locomotora de la historia" y, para muchos historiadores, reúne hoy las tendencias seriamente innovadoras de la historiografía mundial.

Es una historia que ha llegado a los historiadores, además de Francia, al resto de los países europeos —y a uno que otro latinoamericano—.<sup>144</sup> Los cuales, han llegado al mismo sitio de la historicidad, aunque, obviamente, cada uno por vías pro-

<sup>140</sup> Cfr. Henri Wallon, *La vida mental*, México, Grijalbo/CONACULTA, 1991, p. 27.

<sup>141</sup> Cfr. Lucien Febvre, "Histoire et psychologie", en *Encyclopédie française*, tomo VIII, París, 1938.

<sup>142</sup> Cfr. Georges Duby, "L'histoire des mentalités", en *L'histoire et ses méthodes*, París, 1961, pp. 937-966.

<sup>143</sup> Cfr. Robert Mandrou, "Histoire de mentalités", en *Encyclopaedia universalis*, vol. VIII, París, 1968, pp. 436-438.

<sup>144</sup> Cfr. Carlos Aguirre Rojas, *Los Annales y la historiografía francesa. Tradiciones críticas de Marc Bloch a Michel Foucault*, México, Ediciones Quinto, 1996.



pias y originales, de acuerdo con sus realidades históricas particulares, pero que, sin embargo, se dan en un proceso de investigación de forma paralela. Ante esta situación, habría que preguntarse si no es demasiado costoso permanecer al margen de este nuevo frente historiográfico que está configurando decisivamente la labor de los historiadores y los filósofos en el futuro. Dentro del estudio de lo racional se encuadran la historia cultural e intelectual de las ideas, de la filosofía, del campo de la historia social y de la exploración de la consciencia. Bajo la influencia de la antropología, que estudia las culturas primitivas y la psicología interesada por la vida mental de los niños y por el conocimiento de las comunidades colectivas.

La noción de mentalidad es recogida por Marc Bloch y Lucien Febvre al principio de la tercera década del siglo xx, y es aplicada al estudio de la historia, para aprehender aquellas funciones psíquicas, que cayendo fuera del pensamiento lógico, explicarían la diversidad de los comportamientos sociales y colectivos.<sup>145</sup>

El sociólogo Norbert Elías resume su investigación sociopsicológica como el tránsito de la modernidad a la civilización, plantea que el problema general del cambio histórico "no está planificado racionalmente"; agrega que "es impensable que el proceso civilizatorio haya sido iniciado por seres humanos capaces de planificar a largo plazo y de dominar ordenadamente todos los efectos a corto plazo, ya que estas capacidades, precisamente, presuponen un largo proceso civilizatorio".<sup>146</sup> Esto es, el historiador no puede trasladar a otras épocas pasadas formas de pensar y de actuar que han sido el resultado de siglos de historia, porque ello requiere de gran imaginación y creatividad para construir e imaginar los comportamientos

<sup>145</sup> Cfr. Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales*, Barcelona, Gedisa, 1993.

<sup>146</sup> Norbert Elías, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1987, p. 451. También se puede revisar del mismo autor, *Deportes y ocio en el proceso de la civilización*, México, FCE, 1995.

humanos de una época. De tal manera, un término como el de mentalidad, que al mismo tiempo incluya y supere, al pensamiento racional, la consciencia y la ideología, esto en el caso de que no existiera, habría que inventarlo para poder investigar con rigor la acción humana en la historia.

Lo emotivo, considerado como objeto de investigación histórica, comienza en 1932, cuando Georges Lefebvre en *La Grande Peur de 1789* la usa para explicar los comportamientos humanos de un acontecimiento histórico de gran relevancia. Marc Bloch en 1939-40 titula a un capítulo de la obra colectiva *La société féodale*: "Formas de sentir y de pensar". Lucien Febvre, a su vez, en los años cuarenta y cincuenta, publica varios trabajos, generalmente en los *Annales*, esbozando las características de una historia de los sentimientos, de la sensibilidad, como a la vez, adelanta y anima temas como "terror", "muerte" y el "sentimiento de seguridad".<sup>147</sup> La aportación de la historiografía francesa más importante del siglo xx quizá sea la más fructífera en la historia de las mentalidades, y para este caso específico, se encuentran por ejemplo, en las obras de Jean Delumeau sobre el miedo y la seguridad en la Baja Edad Media y la Edad Moderna.<sup>148</sup>

La historia de las mentalidades colectivas ocupadas por lo *imaginario*, concebido a éste como la capacidad mental que interviene en los procesos del conocimiento y motiva la acción

<sup>147</sup> Cfr. Lucien Febvre, "Historia des sentiments. La Terreur", 1951; "La mort dans l'histoire", en *Annales*, 1952; "La sensibilité et l'histoire" en *Combats pour l'histoire*, 1953; etc. Existe edición en español, *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1974. Parte de la información aquí vertida tuvo como referencia el documento de la conferencia de Carlos Barros titulado, *La contribución de los terceros Annales y la historia de las mentalidades. 1969-1989*, pronunciada el 2 de octubre de 1992 en el Coloquio Internacional "Los Annales en perspectiva", organizado por la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Economía de la UNAM. También revisar los textos arriba citado, de Peter Burke especialmente el capítulo, "Los fundadores: Lucien Febvre y Marc Bloch", pp. 20-37; El de Carlos Aguirre Rojas, el capítulo iii, "De los personajes 'annalistas' y los 'no annalistas'. Presentes en la historiografía francesa", pp. 197-231.

<sup>148</sup> Cfr. Jean Delumeau, *La peur en Occident (XV-XVII siècles)*, París, 1978. Hay traducción española, Madrid, Taurus, 1988.



humana, tomada en consideración por la historiografía renovadora, es suficiente para justificar el salto epistemológico de la historia de las ideologías a la historia de las mentalidades.

El imaginario, según Cornelius Castoriades, es la historia de imágenes y de símbolos, del arte, de la literatura y de sus fuentes específicas, las cuales, se han concentrado en el estudio de las representaciones sociales, lo que ha ensanchado el imaginario simbólicamente concebido y facilita las representaciones mentales y su relación con las totalidades sociales, como la utilización de todo tipo de fuentes históricas, iconográficas y literarias, ello con el sólo propósito de averiguar el imaginario colectivo.<sup>149</sup>

El inconsciente, como factor psicológico, ha sido, quizá el más negado con mayor fuerza por el historiador positivista. Ya que considera que en el ejercicio de historiar, la subjetividad y el inconsciente, deberán ser tomados con bastantes reticencias y desconfianza. Esta posición positivista, paradójicamente, es, en mi entender, con frecuencia, asumida de manera inconsciente por los autores. Sin embargo, ¿quién puede negar conscientemente la irreversibilidad de la revolución científica de Freud?<sup>150</sup> Una cuestión aparte son las dificultades metodológicas que se presentan para la verificación empírica de las hipótesis basadas en las prácticas inconscientes, las que, no obstante, contribuyen a descifrar los hechos y problemas históricos, cuya comprensión global resulta impermeable al enfoque tradicional.

La aplicación de los descubrimientos de Freud a la historia tuvo entre sus primeros seguidores al psicoanalista marxista Wilhelm Reich.<sup>151</sup> Por otro lado, el historiador Pierre Vilar sigue

<sup>149</sup> Cfr. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, vols. I y II, Madrid, Tusquets Editores, 1983-1989.

<sup>150</sup> Cfr. Sigmund Freud, *Introducción a la psicoanálisis*, París, PUF, s/f; *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1978; *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.

<sup>151</sup> Cfr. Wilhelm Reich, *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 1974. Respecto del psicoanálisis este autor apunta que se debe "tener claridad sobre

esa misma senda en su última obra sobre los "nacionalismos", escrita para la colección histórica dirigida por Jacques Le Goff. Existe toda una corriente de psichistoria que promueve el estudio de la historia por medio de las categorías psicoanalíticas, a través de dos revistas en inglés: *The Psychobistory Riview* y *Psychobistory Riview. The Journal of Psychobistory*.

La conducta es el quinto componente de la mentalidad, investiga lo que el hombre hace y dice en forma de lenguaje. Empero, es una visión conductista, porque para esta corriente de la psicología, la actividad humana observable no forma parte de la experiencia interior o mental. Sin embargo, la necesaria convergencia de la historia de las mentalidades con todas las disciplinas vecinas más experimentadas en la psique humana, estimulan a no desdeñar ningún campo de la investigación de la psicología científica en sus diversas tendencias, como: la psicología conductista, la psicología cognitiva y la psicología del inconsciente, sin ignorar que el mayor grado de identidad en cuanto objeto de estudio, tiene lugar entre la historia y la psicología cognitiva y, especialmente, entre historia social y psicología social.

la metodología para poder situar el psicoanálisis dentro de la investigación histórica es de importancia decisiva para el resultado de cualquier investigación[...]. Es claro que solamente el psicoanálisis puede explicar los patrones irracionales de comportamiento tales como los comportamientos religiosos y místicos de toda clase, ya que sólo él puede investigar las reacciones instintivas del subconsciente y esto solamente se puede hacer de una manera correcta cuando no "toma en consideración" simplemente los factores económicos, sino cuando tiene en cuenta claramente que las mismas estructuras inconscientes que reaccionan de la mencionada forma irracional son resultado de procesos históricos socioeconómicos; de manera que no se puede oponer de modo alguno los mecanismos inconscientes a los mecanismos económicos, sino que deben considerarse como las fuerzas que median entre la existencia social y la forma humana de reaccionar". pp. 95 y 96; En cambio, en *Psicología de masas del fascismo* fue un texto puntual crítico de las prácticas opresivas sexuales y de la estructura familiar autoritaria; de las relaciones del Führer y las formas de comportamiento de las masas y el significado de la teoría racial, en situaciones límites de las formas político-ideológicas, de las emociones, de las representaciones que animan los movimientos de masas en el nazismo. Cfr. Wilhelm Reich, *Psicología de las masas del fascismo*, Montevideo, Editorial Eco, 1992.



Al respecto, Henri Wallon apunta:

La vida intelectual presupone la vida social. Sus instrumentos indispensables, entre los que cabe destacar en primer lugar el lenguaje, implican la existencia de un medio humano en el que ha sido necesario que se elaboraran para ser comunes a todos. Entre sus condiciones iniciales figura la vida emocional, primer terreno de las relaciones interindividuales de la conciencia. Con la emoción surge una actividad que ya no es la respuesta directa del organismo a los estímulos del medio, sino configuración plástica del aparato psicomotor propiciada por situaciones exteriores. En la medida en que la diversidad de las circunstancias la conduce a diferenciarse en sistemas de actitudes y en realizaciones mentales diversas, se halla en el punto de arranque de la actividad representativa, que no hay que confundir con la mera actividad de los sentidos. A ella superpone, en efecto, toda una serie de discriminaciones entre esquemas, símbolos, imágenes e ideas, cuyo principio es la necesidad de tomar posición frente a lo real.<sup>152</sup>

La inclusión de los comportamientos colectivos en el territorio de la historia de las mentalidades permite mayor intercambio de ésta con la antropología histórica interesada por los gestos, los rituales, el juego, la fiesta, la tradición concebida como la nueva historia sociocultural y, en general, como la tendencia cada vez más creciente de la relación entre ciencias sociales y prácticas sociales, culturales y privadas. Así, conforme el territorio de la historia de las mentalidades, se han ido ampliando los objetos estudiados que guardan menos relación con lo estrictamente mental y que tienen más que ver con el dominio epistemológicamente menos limitado, como es el de la subjetividad humana.

El estudio de la actividad humana, va de palabras a gestos, hasta grandes hechos colectivos y personales, forma parte de la historia amplia de las mentalidades y es reformulada como

historia subjetiva en una doble vertiente: 1) constituye el aspecto práctico de la psicología y de la conducta; 2) además es una fuente capital para el estudio de la mentalidad en su conjunto. Porque cada acto humano viene acompañado del entorno mental que forman sus motivaciones, sus conexiones con los otros actos y sus consecuencias. De tal forma, partiendo de las acciones, podemos llegar a un contexto psicológico. Así, ningún otro componente de la subjetividad humana se arroga tan claramente la doble función de la práctica, que es a la vez objeto y sujeto, fuente y tema de la investigación histórica.

Finalmente, si definimos la mentalidad como la manera de pensar, sentir, imaginar y actuar, nos aproximamos analíticamente a una realidad subjetiva, que se presenta en la realidad como mezcla de esos cuatro factores que constituyen un sistema mental de elementos simples.

La mentalidad que busca el historiador en las sociedades del pasado suele ser global en cuanto a: 1) formas mentales complejas, como: memoria, actitudes, creencias o valores; 2) la mentalidad en función de temas como tiempo, espacio, naturaleza, trabajo, poder, institución, acontecimiento, revuelta, propiedad, dinero, justicia, igualdad, locura, vida, muerte; 3) mentalidades en función de un sujeto concebido como: individuo, estamento, clase, profesión, género, grupo de edad, minoría, nación, civilización; 5) mentalidades en función de un período temporal concreto. Así, pues, podemos decir que la historia de las mentalidades ayuda a entender los grandes y pequeños acontecimientos del pasado a partir de la subjetividad humana, sin olvidarse de las conexiones de ésta con la historia objetiva de la base material de la sociedad.<sup>153</sup>

<sup>152</sup> Para hacer un estudio detallado sobre estos problemas se pueden revisar de Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991; *Pensar la historia. Modernidad, presente y progreso*, Barcelona, Paidós, 1991; *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989; *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Buenos Aires, EUDEBA, 1989; *La bolsa y la vida. Economía y religión*, Barcelona, Gedisa, 1987; *Los intelectuales en la Edad Media*, México, Gedisa, 1987; *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.

<sup>152</sup> Wallon, *op. cit.*, pp. 125-127.



Sin embargo, existe en el propio quehacer de la historia de las mentalidades cierta forma de subjetividad y de dispersión no siempre aprensibles en el ejercicio del pensamiento histórico, lo cual, bien se lo puede relacionar con el ejercicio romántico de las diversas épocas, concebido como protesta pasional en contra de cualquier tipo intencional de universalidad metafísica unitaria cerrada. Existe la pretensión de algunos historiadores de estar siempre empeñados en la construcción de una historia ideal unitaria holística, por la que sería válido sacrificarlo todo, inclusive, vivir y morir.

En el romanticismo, como en la historia de las mentalidades hasta hoy, no existe un interés científicista de carácter positivista unitario y unilateral de la historia. Nunca antes como ahora, en las disciplinas humanísticas, ciencias sociales y naturales; en particular, la relación interdisciplinaria de filosofía, pensamiento, literatura, antropología, lingüística, etcétera. Por lo mismo, escapan en gran parte del trabajo del historiador tradicional y de sus métodos, porque la atención se ha desplazado a amplias unidades teóricas que éste desdeña como los de épocas, siglos, tiempo de larga duración, que puede llevar hacia fenómenos de ruptura con la disciplina histórica, pero también con saberes, epistemología, historia y filosofía.

Michel Foucault, con una visión teórico-empírica más realista sobre lo que acontece en el horizonte de la historia, considera que por debajo de las grandes continuidades del pensamiento y de las manifestaciones masivas y homogéneas de un espíritu o mentalidad colectiva, y por debajo de las ciencias que se especializan en existir y rematarse desde sus comienzos, por debajo de un género, de una forma, de una disciplina, de una actividad teórica, ahora se trata de detener la incidencia de las interrupciones, las cuales son de naturaleza muy diversa. Es necesario que se hagan presente los actos y los umbrales epistemológicos que suspenden el cúmulo indefinido de los conocimientos, para romper su lenta maduración y hacerlos entrar en un tiempo nuevo, que los escindan de

su base empírica y de sus motivaciones iniciales; que los purifiquen de sus complicidades imaginarias y que prescriben del análisis histórico y no ya de la investigación de los comienzos silenciosos, ni del remontarse sin término hacia los primeros precursores, sino el señalamiento de un tipo nuevo de racionalidad y de sus efectos múltiples, donde se dan desplazamientos y transformaciones de los conceptos, de las categorías y de las teorías mismas.<sup>154</sup>

Así lo apunta Rolando Mellafe al señalar:

Porque los tiempos históricos son múltiples, pero yendo al terreno de las generalizaciones podríamos decir que hasta hace poco los historiadores se habían arreglado para restringir las posibilidades del tiempo histórico, de una manera que llegaba hasta una peligrosa limitación de la ciencia histórica como autogeneradora de sus propias perspectivas y métodos, es decir, se estaba limitando sus capacidades de pervivir como ciencia. Los historiadores estábamos escribiendo una historia sumamente estrecha, no solamente en términos temporales sino también en la profundidad y al ámbito de la comprensión del acontecer. Escribíamos comúnmente sólo la historia de los hechos conscientes y racionales, preponderantemente masculina, urbana, del acontecer político y del acontecer feliz.<sup>155</sup>

De esta manera, es importante señalar que la historia de las mentalidades, al igual que la *Historia* en general, según algunos de sus críticos, está cargada de inconsistencias teórico-metodológicas, de caminos sin salida, de campos de conocimiento asistemáticos, de dispersiones y de divagaciones que dificultaban establecer relaciones objetivas lógicamente constituidas en un tiempo histórico, para caer en la subjetividad y en lo inaprensible conceptualmente.

<sup>154</sup> Cfr. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1987, p. 5.

<sup>155</sup> Rolando Mellafe, "El acontecer infausto en el carácter chileno: una proposición de historia de las mentalidades", en *Atenea*, núm. 412, octubre, 1981, Universidad de Concepción, pp. 121-128.

Sin embargo, el saber histórico no puede ser estudiado desde lógicas formales que buscan la certidumbre de la precisión matemática que no acepta la contradicción, la incertidumbre, la discontinuidad y la complejidad como parte del proceso de la construcción teórica; porque ello conduce a una dificultad, que vista en perspectiva de la lógica formal, en cuanto el objeto de estudio y el método utilizado en la historia de las mentalidades, no es otra cosa que la historia de la subjetividad, de la irracionalidad y, en muchos aspectos, de lo absurdo. Por lo mismo, implicaría una inconsistencia teórico-conceptual en cuanto a la cientificidad univocista de raíz positivista. Las teorías son construcciones del espíritu que responden a nuestra natural e imperiosa necesidad de comprender, las cuales, están destinadas a la explicación de los hechos. En este sentido, la teoría es la expresión misma de la ciencia, cuyo objeto último no sería el descubrimiento de las leyes, sino la explicación de los fenómenos.

Lucien Febvre considera que las ciencias naturales y todo hecho "científicamente construido", supuestamente, deberá estar por encima de la historia; empero, es una afirmación inconsistente e inválida históricamente. Porque los hechos científicos se dan en relación dialéctica entre invención e intervención.

Todo hecho científico es "inventado" y no simplemente dado al "sabio". Que la vieja distinción entre observación, fotografía de lo real, y experimentación, intervención en lo real, debe ser revisada por completo: La observación no proporciona en ningún caso datos sin más. Que la observación es una construcción. Como, son construcción, los mismos "puntos de vista" que se utilizan para tal o cual verificación o demostración de la teoría. Que, en consecuencia, es inoperante la tan frecuentemente repetida objeción de que "el historiador no tiene derecho a elegir los hechos;" porque en realidad, el científico, en cualquier disciplina, elige siempre y porque, además, toda historia es ya elección desde el momento en que existe el azar que destruye cierto testimonio, cierta huella

del pasado o tal conjunto determinado de documentos, salvaguardando otros. Y por último, que anclarse en tantos viejos prejuicios sobre el verdadero valor del trabajo científico conduce, en el propio seno de la historia, a la absurda e ingenua creencia de que es obra pía reunir hechos "para nada", por gusto, esperando que llegue un espíritu capaz de dominarlos[...]. Hay que desterrar de una vez para siempre el ingenuo realismo de un Ranke imaginándose que podría conocer los hechos en sí mismos "como han ocurrido". Tanto la "realidad histórica" como la realidad física se perciben a través de las formas de nuestro espíritu.<sup>156</sup>

La propuesta de la historia de las mentalidades requiere ser replanteada desde un horizonte epistemológico más abierto que considere como parte del proceso metodológico a la hermenéutica, a la analógica, al lenguaje, a la semiótica y a la lingüística, lo que abre nuevos caminos de interpretación y explicación de la historia de las mentalidades, de la historia intelectual, del pensamiento y de las ideas de los seres humanos, de los objetos y de las cosas.<sup>157</sup>

Ello requiere de una resemantización de los conceptos, de las categorías y de las teorías epistémicas mismas, como de sus relaciones con la realidad histórico-social, material-concreta que se estudia. Todo ello demanda construir nuevos lenguajes intercontextuales de una nueva dimensión explicativa de la realidad y del mundo humano.

Foucault continúa diciendo:

<sup>156</sup> Febvre, *op. cit.*, pp. 88 y 89.

<sup>157</sup> Foucault apunta: "Llamamos hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran, sus sentidos. Llamamos semiología al conjunto de conocimientos que permiten saber dónde están los signos, definir lo que los hace ser signos, conocer sus ligas y las leyes de su encadenamiento[...]. Buscar la ley de los signos es descubrir las cosas semejantes. La gramática de los seres es su exégesis. Y el lenguaje que hablan no dice nada más que encadenamiento que las une y por el cual se comunican, no es diferente a su semejanza. Y ésta sólo aparece en la red de los signos que, de un cabo a otro, recorre todo el mundo". Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1981, p. 38.



En fin. Más recientemente, cuando las investigaciones del psicoanálisis, de la lingüística, de la etnología, han descentrado al sujeto en relación con las leyes de su deseo, las formas de su lenguaje, las reglas de acción, o los juegos de sus discursos míticos o fabulosos, cuando quedó claro que el propio hombre, interrogado sobre lo que él mismo era, no podía dar cuenta de su sexualidad ni de su inconsciente, de las formas sistemáticas de su lengua o de la regularidad de sus ficciones, se reactivó otra vez el tema de la continuidad de la historia: una historia que no sería escansión, sino devenir, que no sería juego de relaciones, sino dinamismo interno; que no sería sistema, sino duro trabajo de la libertad; que no sería forma, sino esfuerzo incesante de una conciencia recobrándose a sí misma y tratando de captarse hasta lo más profundo de sus condiciones: una historia que sería a la vez larga paciencia ininterrumpida y vivacidad de un movimiento que acaba por romper todos los límites.<sup>158</sup>

En la actualidad, la historia de las mentalidades tiende un puente entre la historia como ciencia y las demás expresiones de las ciencias humanas, sociales y de la naturaleza. Además, éste es el nuevo camino metodológico y epistemológico que las une, de otro modo, con la filosofía, el pensamiento y las ideas o conceptos. Sea como fuere, ante una historia tradicional de corte clásico positivista, ante la opaca historia montada sobre las ideologías políticas y el cansancio de una rutina cuantitativa, la historia de las mentalidades aparece como una forma refrescante en el hacer y el historiar humano, en un diálogo entre disciplinas distintas, métodos, objetivos y proyectos.

En cuanto a la dilucidación de las fronteras entre la historia y la literatura se rompe, cuando se plantea el propósito de la verosimilitud lógico-formal, preguntamos ¿cuál es el nuevo horizonte de la historia? Es más bien, el retorno a las formas narrativas, allí donde se oponen y complementan "trama", "intriga", "ironía", "tragedia", etcétera. Es una historiografía

<sup>158</sup> *Ibid.*, pp. 21 y 22.

que va más allá de la historia de las mentalidades y de los ensayos totalizantes, ya sean éstos de la historia social o del marxismo. Georges Duby considera que se debe ser humilde al acercarse al estudio de los textos historiográficos, estar consciente de que sólo se conocerá parcialmente esa realidad.

En relación con los problemas de la puesta en escena del texto historiográfico...] digo que la manera como organizo mis textos testimonia en primer lugar una cierta humildad con la información, una consciencia que tiene el historiador de sólo poder alcanzar una parte de la realidad y, en consecuencia, de llenar necesariamente los vacíos con lo que se imagina.<sup>159</sup>

Sin embargo, en el horizonte de la historia de las mentalidades de la última década del siglo xx, existe un neo-escepticismo que basa sus supuestos teóricos en alguno de los modelos arriba apuntados. Dentro de los autores que se pueden destacar de esta tendencia, se encuentra Hayden White, para quien la historia no pasa de ser un género narrativo, empero, distinto de la ficción.

Así lo expresa cuando considera que la obra histórica es una estructura verbal de prosa narrativa y de relatos.

Para alcanzar esos objetivos consideraré la obra histórica como lo que más manifiestamente es: es decir, una estructura verbal en forma de discurso de prosa narrativa que dice ser un modelo, o imagen, de estructuras y procesos pasados con el fin de explicar *lo que fueron representándolos*. Mi método, en suma, es formalista. No trataré de decidir si la obra de determinado historiador es un relato mejor, o más correcto, de determinado conjunto de acontecimientos o segmento histórico que de algún otro historiador; más bien trataré de identificar los componentes estructurales de esos relatos...]. Este procedimiento justifica la concentración en los historiadores y los filósofos de realizaciones claramente clá-

<sup>159</sup> Georges Duby, "A historia: um divertimento, um meio de evasão, um meio de formação", en *A Nova História*, Lisboa, ediciones 70, 1984, p. 42 (traducción mía).



sicas, las que todavía sirven como modelos reconocidos de modos posibles de concebir la historia: historiadores como Michelet, Ranke, Tocqueville y Burckhardt, y filósofos de la historia como Hegel, Marx, Nietzsche y Croce. En la consideración de esos pensadores examinaré el problema de cuál representa el enfoque más correcto de estudio histórico. Su posición como posibles modelos de representación o conceptualización histórica no dependen de la naturaleza de los "datos" que usaron para sostener sus generalizaciones, ni de las teorías que invocaron para explicarlas; depende más bien de la consistencia, la coherencia y la fuerza esclarecedora de sus respectivas visiones de lo histórico[...]. Su categorización como modelos de la narración y la conceptualización histórica dependen, finalmente, de la naturaleza preconceptual y específicamente poética de sus puntos de vista sobre historia y sus procesos.<sup>160</sup>

Los seguidores y divulgadores de White llegaron al extremo de considerar que no existe diferencia entre la historia narrativa y ficcional, porque una y otra se encuentran condenadas a reinventar la realidad. Críticas como estas llevan a concebir a la historia sin una dinámica, prisionera de un sistema cerrado de estructuras dentro de una red de simbolismos, que buscan sólo describir, narrar acontecimientos, hechos históricos, literarios, etcétera. La narrativa historiográfica de las mentalidades llevó al extremo de radicalizar la investigación de una historia interdisciplinaria, al llevar a un diálogo entre las disciplinas sociales y las humanidades desde distintos métodos y objetivos.

Lejos de negar la relevancia de lo simbólico en la historia de las mentalidades o la necesidad de la "imaginación histórica" y su atención hacia la verosimilitud anclada en las pruebas documentales, encontramos que es insuficiente para explicar la historia. En cambio, la llamada *Nueva Historia* se

<sup>160</sup> Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992, pp. 14 y 15.

abrió a "nuevos saberes", como a las preocupaciones estructuralistas que finalmente pusieron en riesgo la soberanía y la legitimidad de la disciplina, especialmente en algunas versiones o profesiones de fe de la historia de las mentalidades. Resultado de ello, se inició la deserción y la declinación de los historiadores dedicados a ella como disciplina exclusiva, unitaria y cerrada.

A partir de 1980 es posible verificar el surgimiento de nuevos campos, esbozos de nuevas disciplinas, que en pocos o en muchos casos heredaban temas y problemáticas de las mentalidades. En el caso de Francia, algunas colecciones de publicaciones parecieron vigorizar la historia de las mentalidades haciendo "micro-recortes," como fue el caso del texto *Historia de las mujeres*, organizado por Georges Duby y Michel Perrot, *La historia de la vida privada*, también por Georges Duby y Philippe Ariés. Estos "micro-campos," de la "vida privada", de la "historia de los géneros", de la "historia de la sexualidad", fueron algunos de los refugios que albergaron a las mentalidades.

De tal manera, la historia de las mentalidades se ha caracterizado hasta la actualidad, por su interdisciplinariedad y, por lo mismo, debe compartir los criterios de las ciencias sociales y recurrir a los psicólogos para definir los conceptos relativos a lo mental. Desde la psicología podemos ampliar todo lo que se quiera de los cinco componentes arriba considerados (lo racional, lo emotivo, lo imaginario, lo inconsciente y la conducta) y sus diversas combinaciones para disponer de elementos útiles como: percepción, memoria, sentido, motivación, atención, actitud, voluntad, etc. Esto amplía el horizonte de las investigaciones históricas, aunque siempre con el riesgo de ser imprecisas. Así, como cuando trabajamos desde la historia con una noción sacada de la geografía, la sociología, la economía, la política; de la psique individual y colectiva, de las estructuras o sistemas mentales y del mundo de lo mental.

Para concluir, diríamos en sentido más amplio, la historia de las mentalidades es la fórmula genérica que abarca principal-



mente tres grandes áreas del conocimiento como: la antropología, la historia cultural, la historia social y la historia intelectual. La historia de las mentalidades nace de la crítica a la historia de las ideas tradicionales y de la cultura que analiza su objeto sin tener en cuenta a la sociedad y la sociología colectiva, que regían en la década de los ochenta del siglo xx en Europa, especialmente, en Francia, lo que trajo como resultado que la historia cultural reformulara sus principios como una historia sociocultural, que unida a la historia general de las mentalidades reivindicaría a ésta, al igual que a la antropología histórica, en estrecho contacto con la historia social de las ideas, la sociología histórica y sus prácticas con los modelos culturales y de la educación.

Aparecía en la última historia cultural cierta vocación de recambio respecto a la abstracta denominación del origen de la historia de las mentalidades, aportando su rico patrimonio de temas y métodos.

La historia cultural ha ido renovándose, manteniendo su continuidad entre la historia, la historia social y la de las mentalidades, no obstante, continúa una tendencia general al divorcio, donde destaca, eso sí, la autonomía de lo mental y lo cultural en relación con lo social y lo económico. Las obras artísticas y literarias son documentos privilegiados de la historia del imaginario que sugestionan al historiador de las mentalidades, atrayéndolo a los terrenos tradicionales de la historia cultural y participando, de este modo, en el ensanchamiento del campo de las mentalidades y, en consecuencia, del conjunto de la "superestructura" de la sociedad.

Otro de los refugios que alojaron a la historia de las mentalidades, diferente de la historia privada, fue la *microhistoria*, considerada como un género específico de la narrativa y de las formas de hacer historia. La microhistoria remonta su inicio a la década de los setenta, pero se afirma en la de los ochenta, pudiendo ser considerada como una historia de las mentalidades, tanto por la disparidad de temas como por los recortes

en su interior. La Microhistoria, antes que todo, es el nombre de una colección italiana de textos de historia publicado por Einaudi, en Turín, conformada por investigaciones biográficas, estudios de comunidades, reconstitución de episodios excepcionales de la vida cotidiana de ciertas poblaciones europeas. En México y América Latina el trabajo del microhistoriador empezaría poco a poco a tomar fuerza a partir de la década de los setenta del siglo xx.

La microhistoria, significa para Roger Chartier, la viva traducción del campo historiográfico apoyado en modelos "etno-metodológicos." El objeto de la microhistoria no reside "en las estructuras ni en los mecanismos que rigen, fuera de todo subjetivismo, las relaciones sociales, como la racionalidad y las estrategias que ponen en funcionamiento las comunidades, las parentelas, las familias, los individuos".<sup>161</sup>

El género microhistórico parece haber triunfado en todas partes, supuestamente favorecido por la aceptación de un público no especializado que en el mundo entero parece estar ávido de intrigas, tragedias y aventuras. Si la microhistoria fue el refugio de la historia de las mentalidades, empero, lo fue más para la historia cultural. Esta última en sus primeras versiones procuró defender la legitimidad de lo mental sin apelar más que a la propia historia como disciplina o ciencia específica, buscando corregir las imperfecciones teóricas que marcaron la corriente de las mentalidades de los años setenta.

La microhistoria italiana es una disciplina donde su vuelco fundamental es la preferencia por lo pequeño, es una historia hecha que se construye no de verdades irrefutables que dejan tras de sí los acontecimientos de los grandes y reputados protagonistas de los mismos y de sus historiadores, sino, más bien, es hecha precisamente a partir de la ausencia de este tipo de pruebas, que dejan tras de sí el acontecer de la vida cotidiana.

<sup>161</sup> Roger Chartier, "L'histoire aujourd'hui, doutes, défis, propositions," en la Conferencia dictada en la fundación Getulio Vargas, 1993 (mimeografiada), p. 42.



Carlo Guinzburg inventa una forma de sacar a la luz aquello que no es legible, que fue borrado y que no es determinante para la historia. Para ello, crea el paradigma indiciario y así poder trabajar su perspectiva histórica. Porque según él “la realidad es opaca, existente de ciertos puntos privilegiados —señales, indicios— que nos permiten descifrarla. Esta idea... constituye el núcleo del paradigma indiciario o sintomato-lógico”.<sup>162</sup>

Carlos Aguirre Rojas considera que la propuesta de Guinzburg es cambiar la escala de análisis de los problemas abordados por los historiadores y hacerlos capaces, una vez más, de reconstruir un nuevo modo más complejo y rico dentro de la “*esencial dialéctica entre las dimensiones macrohistóricas y las dimensiones microhistóricas de los procesos sociales*”.<sup>163</sup>

De esta manera, se puede decir que a partir de Carlo Guinzburg la microhistoria italiana, es una historia nueva, compleja, sutil y crítica.

Una historia que no sólo *no* abandone el plano de la reflexión general y de la construcción epistemológica y teoría más abstracta, sino que también sea capaz de elaborar modelos generales realmente susceptibles de dar cuenta, de manera complicada y rica, de las diversas situaciones concretas, y de los hechos, fenómenos, sucesos y procesos de la historia real que cotidianamente aborda e investiga el practicante del oficio gobernado por la musa de Clío. Y del mismo modo en que todavía hoy, los historiadores inteligentes y críticos siguen leyendo, estudiando, debatiendo y recuperando a Marx y a *El Capital*, o a Walter Benjamin y a sus “Tesis sobre la filosofía de la Historia”, o a Marc Bloch y su libro *La sociedad Feudal*, lo mismo que Fernand Braudel y a *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, a la

<sup>162</sup> Carlo Guinzburg, *Tentativas*, Morelia, Facultad de Historia de la Universidad Michoacana, 2003, pp. 151 y 152.

<sup>163</sup> Citado por Carlos A. Aguirre Rojas, “Contribución a la historia de la microhistoria italiana”, en *Contrahistorias*, núm. 1, Morelia, Jitanjáfora/Red Utopía, 2003, p. 38 (cursivas del autor).

vez que recuperen los paradigmas de una historia materialista, de la historia crítica, del método comparativo en la historia, de la visión de los hechos históricos “a contrapelo”, o de los diferentes tiempos históricos y de la larga duración, así también esos historiadores seguirán, todavía por algunas buenas décadas, leyendo, debatiendo y recuperando tanto a los paradigmas de cambio de escala, del análisis exhaustivo e intensivo, o de la aproximación indiciaria, como también a los más brillantes, creativos e innovadores ejercicios de microhistoria producidos por esta corriente, primero italiana, después europea y hoy ya clara y absolutamente *universal* dentro de los estudios históricos, que han sido y es todavía ésta más célebre *microhistoria italiana*.<sup>164</sup>

Por otro lado, se puede decir que las investigaciones en el campo de las mentalidades, en general, ganaron un espacio en los centros de investigación historiográfica de varios países de América Latina, también la disciplina y el propio concepto de mentalidad ha sido víctima de un desgaste irreversible de las diversas críticas desde afuera de ella y de aquellos que rechazan el tema de las mentalidades, y que hicieron investigación en este campo, pero que asimilaron las objeciones externas o aumentaron sus inquietudes sobre su solidez teórica.

Desde la década de los cuarenta del siglo xx, destacados historiadores y filósofos de nuestra América iniciaron la recuperación del pasado histórico cultural y filosófico. Las metodologías fueron diversas, como tal fueron las disciplinas desde las cuales se abordaron los problemas. Las investigaciones iban de la literatura a la historia, de la filosofía a la historia de las ideas, de la antropología social a la sociología, de la filosofía de la historia a su explicación y construcción de sentido. Toda la investigación se realiza desde la propia realidad sociohistórica humana y desde entes situados en el tiempo; los métodos para su estudio no son demasiado ortodoxos, sino, más

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 74 (cursivas del autor).



bien, heterodoxos, abiertos a la crítica y a la autocorrección, lo que amplía los horizontes de comprensión.

Las formas de trabajar son ensayísticas, no por ello sin dirección ni método, sino más atentas a la sistematicidad y coherencia teórico-explicativas, previendo no caer en la vaguedad de la disciplina histórica ni en los estudios de las diversas disciplinas. Es un esfuerzo que requiere de la resemantización de los conceptos, las categorías y las teorías buscando darles sentido, dirección, como, a la vez, dilucidar el problema teórico e histórico de la disciplina desarrollada.

#### DE LA HISTORIA INTELECTUAL AL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

La moderna historia intelectual comprende, lo que en términos generales se llama historia del pensamiento, o historia de las ideas, ya sean políticas, sociales, económicas, estéticas y científicas, más recientemente, en nuestra realidad latinoamericana, ha aparecido la historia de las mentalidades, la que, obviamente, no se refiere a la historia de las ciencias, ni a la descripción, ni al análisis de lo que pensaron los grandes pensadores de la filosofía, la política o la ciencia, sino, más bien, a las formas de pensar dominantes en las diversas épocas del pasado, ya fueran de la sociedad en general, o de los grupos que componen la realidad social, o de las clases que constituyen el hacer social y humano.

Desde la perspectiva de América Latina, la historia intelectual o la historia de las ideas o de las mentalidades, ha tomado tanta importancia a través del tiempo, que uno de los más agudos pensadores, de la filosofía y de la filosofía de la historia, como Collingwood<sup>165</sup> ha señalado que toda historia es historia de las ideas; es el ser humano detrás de toda acción

social e histórica. En continuidad con esa misma afirmación, se puede decir que, tanto la historia de las ideas como de la filosofía llevan inevitablemente implícito en su reflexión y en el contenido de su quehacer, la constitución de una antropología filosófica, como parte de una situación diferenciada y especial de la historiografía filosófica.

José Gaos señala:

Así, efectivamente, en la razón de la Antropología científica y de las ciencias humanas. Hay, desde luego, una antropología científica, que más bien que una, es ya una pluralidad de Antropologías: física, social, cultural... Y, además, en continuidad sin solución con ellas, la pluralidad mucho mayor de las ciencias humanas, históricas y teóricas: Sociología e Historia Social, Economía e Historia Económica, Ciencia e Historia de la Religión, Ciencia e Historia de la Literatura, etc., etc., aunque solas las teorías entrasen en la confrontación la Antropología Filosófica, disciplina ella misma teórica, y no histórica, como la misma Filosofía de la Historia. Pero aún habría que añadir la Psicología, en las fronteras de las ciencias naturales y las humanas, y por sí sola ya toda otra enciclopedia de disciplinas y direcciones y escuelas.<sup>166</sup>

Esta inflexión antropológica de la filosofía y de la historia de las ideas ha sido el paso de la filosofía del origen de las cosas, a la filosofía del origen de las ideas de las cosas. Del mismo modo que podemos decir de la antropología, y de la historia en general, de las ideas filosóficas y de la filosofía, en particular, todos son productos humanos en acción, así como detrás de toda acción humana que tenga sentido y fundamento histórico.

La historia de las ideas son inflexiones entre Filosofía y filosofías enfrentadas y en conflicto, consideradas como formas propias y comunes del filosofar y de la filosofía. Es un dis-

<sup>165</sup> Cfr. R.G. Collingwood, *Idea de la historia*, México, FCE, 1968.

<sup>166</sup> Gaos, *De antropología...*, p. 32.

crepar para comprender y hacerse comprender entre los otros seres humanos, desde un ser situado en la historia de una realidad que requiere ser conocida, analizada y explicada críticamente. La razón como uno de los atributos humanos, es una facultad, una expresión verbal y del pensamiento. Es, en un primer momento, razonar, raciocinio y pensamiento discursivo.

Es un ir dando razón, como acto de pensar el todo, el cual está constituido por ideas o conceptos y categorías. De entre estas últimas se destacan aquellas de carácter negativo de la existencia, del todo, de la nada y de la infinitud. Sin embargo, la razón es pensamiento negativo de lo infinito. Pero estas categorías de la razón no pueden dar razón de los objetos del pensamiento en general o de los empíricos del pensamiento, sino únicamente de los sujetos que piensan tales categorías. Empero, la razón pura sólo puede dar razón de sí misma, a través de la razón práctica. A pesar de ello, la razón pura no puede dar razón de la razón práctica.

En los tiempos posmodernos, que por fortuna ya fenecen, parece que están dejando de ser una moda intelectual el pensamiento fragmentario, sin compromiso ni horizonte teórico-ético. En las dos últimas décadas existe un regreso al estudio de los grandes problemas ontológicos (metafísicos), del sujeto social, de las ideologías, de la reconstitución de los relatos explicativos, de la reconsideración de lo simbólico, del estudio de los valores, de la estética, de las éticas de compromiso, de la literatura, de la *poiesis* (creatividad), de la recuperación del valor del ensayo, de las utopías de la esperanza que hacen ver el futuro de la humanidad menos desolador y sin salidas. Es una vuelta a la razón, a las filosofías racionales, a la historia de las ideas, del pensamiento filosófico, de los discursos y los argumentos metódicos, sistemático-consistentes, constituidos por lenguajes con significación y sentido abiertos y de alcances explicativos que dan seguridad y certeza al saber filosófico mismo.<sup>167</sup>

<sup>167</sup> Cf. Mauricio Beuchot, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, IIF/UNAM, 1996.

En este nuevo horizonte que la actualidad nos plantea, tanto en el filosofar como el modo de hacer filosofía, se requiere pensar con categorías conceptuales, con teorías filosóficas y, por ende, de dar razón del propio quehacer, sobre el ser humano y la realidad misma. Esta forma de proceder racionalmente, es volver a revisar los principios de la crítica de la razón pura y de la razón práctica kantianas, lo cual tiene, implícitamente, una antropología filosófica que hoy más que nunca requiere ser revisada y refundamentada sobre principios y conceptos racionales consistentes.

José Gaos apunta al respecto:

Análogamente, con todas las disciplinas y la discriminación de su índole científica o no tal. Primero, pues, hacer Antropología, teoría de la vida, y si se hace alguna, entonces revisarla críticamente bajo el punto de vista epistemológico, gnoseológico. Pero no puede decirse lo mismo de la ciencia práctica o arte de vivir. Decir: "*primero vivir y luego utilizar el conocimiento para vivir*", es una contradicción, contrasentido. La teoría de la acción no puede más que seguir a ésta. La crítica de la teoría o del arte no puede más que seguir a éstos. Pero el arte mismo, que es la teoría para la acción, no puede seguir a ésta; no puede más que precederla, para poder guiarla, o no sería arte o con todo rigor, no existiría. Lo que se puede y debe hacer es, en conclusión, lo siguiente: tratar de ir labrando una eudemonología (disciplina de la vida, del bien vivir) —con fundamentos y bajo punto de vista como los expuestos— de ir apropiándose lo que de eudemonología haya labrado o vaya labrándose; ir revisando epistemológica o gnoseológicamente la que se vaya labrando o apropiando; tratar de utilizar la que se vaya labrando a apropiando para vivir; y lógrese la utilización o resulte frustránea, tratar de averiguar las razones del éxito o del fracaso.<sup>168</sup>

La historia intelectual o de las ideas (del pensamiento, de las mentalidades, de la historiografía y de la antropología fi-

<sup>168</sup> Gaos, *De antropología...*, p. 60.



losófica) ha sido abordada desde otra perspectiva por Roger Chartier, aunque debo advertir, que no comparto en totalidad, su forma teórica y metodológica de hacerlo. Su propuesta abre perspectivas nuevas para una mejor comprensión de la problemática de la historia de las mentalidades.

Chartier, en su libro *El mundo como representación*, analiza, configura y justifica racionalmente la relación entre la historia intelectual y la historia de las mentalidades, hasta llegar a incluir a la primera en la segunda. Para ello, recurre a formas de precisión conceptual y metodológica.<sup>169</sup> Recupera el trabajo de Lucien Febvre y Panofsky de la década de los cuarenta, dentro de la llamada historia francesa de los *Annales*.

Comienza por redescubrir el interés que tenía Febvre en conectar las ideas y los sistemas de pensamiento, como de las condiciones que autorizan su producción como formas de vida social. Es un intento por superar la imagen tradicional que considera que la historia de las ideas constituye un universo de abstracciones donde el pensamiento parece no tener límites. Sin embargo, Febvre —nos dice Chartier— toma distancia de las nociones que se habían convertido en sustrato de los estudios de su época, como aquellas que postulan una relación consciente y transparente entre los productores intelectuales y sus productos; la asignación de la creación intelectual y estética a la exclusiva inventiva individual; el recurso explicativo de la correspondencia, de las limitaciones, de las influencias y el espíritu de la época.<sup>170</sup>

Roger Chartier nos recuerda cómo Febvre propone un nuevo *utillaje mental*, según el cual, la comprensión de un modo de pensar no puede ser reducible a las categorías de pensamiento puestas en marcha por los intelectuales del siglo XX; a la vez, señala que las formas de pensar, los instrumentos materiales y las técnicas conceptuales que las hacen posibles,

son aspectos que deberán de tomarse en cuenta. Empero, estas formas no necesariamente cuadran con una evolución continua y de progreso necesario, ya que, más bien, en ellas se presentan mutilaciones, retrocesos y deformaciones.

Chartier recupera del pensamiento de Panofsky dos conceptos: "hábito mental" y "fuerza forjadora de las costumbres". El primero puede ser definido como conjunto de esquemas del inconsciente, principios interiorizados que otorgan unidad a las maneras de pensar de una época. Sin embargo, a Chartier le parece inconsistente y demasiado débil la propuesta de Panofsky, cuando lo compara con su propuesta de "utillaje conceptual", con el cual sugiere la existencia, casi objetiva, de una armadura o panoplia de instrumentos intelectuales, como sería: palabras, conceptos, categorías, símbolos, etc.

El otro concepto que le resulta útil a nuestro Chartier es el del inconsciente, porque le obliga a hacer hincapié en la necesidad de analizar los mecanismos por los cuales unas categorías de pensamiento se convierten, dentro de un grupo concreto, en esquemas interiorizados del inconsciente, llegando a estructurar todos los pensamientos o acciones individuales. De tal manera, la historia intelectual es una reformulación que forma parte de la historia de las mentalidades, como de la historia de las representaciones colectivas, sociales, lo que previene de una historia intelectual de las ideas, sin soporte teórico.

El "utillaje conceptual" se puede concebir como la estructura teórica-conceptual constituida por categorías, ideas, proposiciones, discursos, palabras, símbolos, etc. Constituye una nueva forma de comunicación discursiva entre los individuos, en su accionar concreto de una realidad histórica y social, donde los seres humanos se constituyen en sujetos del pensar y del obrar, en un ejercicio libre del pensar y del actuar, sólo obstaculizado por las limitaciones propias de las prácticas concretas del poder y de las instituciones sociales donde viven, se desarrollan, producen y crean.

<sup>169</sup> Cfr. Roger Chartier, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1994.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 18.



Esto no es otra cosa que la deconstrucción de las teorías tradicionales de la historia de las ideas y de las mentalidades, recuperando para sí la deconstrucción de la diferencia entre lo culto y lo popular, de las fronteras entre la producción y el consumo; y la deconstrucción entre los límites de la realidad y de la ficción. Lo que requiere de superar la dicotomía entre cultura popular y erudita. Esto es construir una noción compresiva que permita estudiar a ambas, desde sus propias fuentes consideradas como testimonios.

Desde una perspectiva deconstructivista tampoco es válida la partición de producción y consumo, porque, según Chartier, "anular la ruptura entre producir y consumir es afirmar que la obra no adquiere sentido más que a través de la estrategia de la interpretación"; es necesario reconsiderar la deconstrucción de la frontera entre realidad y ficción, lo cual, legitima el uso de fuentes documentales como fuentes de las mentalidades y de las ideas, y ya no sólo de los textos literarios. Esto no es otra cosa que una forma útil de la construcción histórica que se esfuerza bajo distintas modalidades: filosóficas o literarias. De tal manera, que a los textos documentales ya no se les puedan oponer los literarios, en el entendido que el texto, ya sea filosófico, literario, político, económico, es una "representación de la realidad".

El texto no tiene una relación transparente con la realidad, sino, más bien, depende de una estrategia discursiva. Documentos, Testimonios, Discursos obedecen a procedimientos de construcción donde están presentes tanto los conceptos como las obsesiones de sus productores. Por lo tanto, estos procedimientos, y estas categorías de pensamiento son las que se deben actualizar, antes de leer, la relación del texto con la realidad.<sup>171</sup>

Se puede decir que los textos son mediaciones o representaciones, como las lecturas son interpretaciones y apropiaciones.

<sup>171</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 37, 39 y 40.

Es necesario apuntar que el texto es una reconstrucción de sentido de sí mismo y no, precisamente, donde hay lecturas homogéneas, como tampoco se puede sostener una división entre una objetividad de la estructura y la subjetividad de las representaciones. Es necesario pensar en la construcción de las identidades como la resultante de una relación forzada entre las representaciones impuestas por aquellos que poseen el poder de clasificar y designar una definición sumisa, obediente, opuesta, y la resistencia que cada comunidad humana produce de sí misma.

Es necesario considerar que el individuo no deberá ser concebido en una supuesta libertad de su yo propio y, a la vez, ser aceptado, si no más bien, ser considerado en el seno de las dependencias recíprocas que constituyen las "configuraciones sociales" a las que pertenece. Lo cual, requiere comprender que toda transformación en la organización del ejercicio del poder supone, por lo menos teóricamente, un equilibrio de las tensiones específicas entre los grupos sociales que constituyen una sociedad, al mismo tiempo que modela los lazos de interdependencia particulares. Chartier introduce una propuesta posestructuralista, cuando afirma que las obras no tienen un sentido estable, porque la recepción siempre inventa, desplaza y distorsiona lo universal fijo, congelado.

En la esfera específica de la producción artística e intelectual, las obras escapan y toman una densidad en el proceso de peregrinación "a veces en períodos de larga duración, a través del mundo social", donde toda creación se inscribe en sus formas, temas, problemas en relación con las estructuras fundamentales que en un momento y lugar dado, organizan y singularizan la distribución del poder, la organización de la sociedad, de la economía. De tal forma, se puede decir que el pensador, el artista, el intelectual, se encuentran bajo la coacción de cumplir con ciertas obligaciones sociales e históricas, no pueden asumir una posición sin compromiso con la realidad y el entorno vital y ecológico.



Desde la tradición francesa de la escuela de los *Annales*, y a partir de la posición de Roger Chartier, es posible superar la clásica historia de las ideas europeas, esto implica comprender tanto las estructuras de la personalidad como las instituciones y las reglas que gobiernan la producción de obras históricas, sociales, filosóficas, científicas; así como también la organización de las prácticas sociales. De esta manera, es como se pueden apreciar las múltiples configuraciones intelectuales, a través de las cuales la realidad se hace contradictoria, compleja y diversa al ser construida por los grupos humanos; esto requiere de analizar las prácticas que hagan posible reconocer una identidad social y de exhibir una manera propia de estar en el mundo y significar, simbólicamente, un estatuto y una posición. Esto hace viable reconocer las prácticas del poder institucionalizado y objetivado y, por medio de ellas, a unos representantes que marcan una forma visible y permanente de la existencia del grupo social.

Hasta aquí se puede observar la propuesta de un proyecto explícito que busca apoyar una historia de las representaciones colectivas del mundo social, humano. Es decir, de las diferentes formas sociopolíticas a través de las cuales las comunidades, desde las diferencias sociales y culturales, perciben y comprenden su sociedad y su propia historia.

#### HISTORIOGRAFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

Lo que se va a plantear en este apartado está muy lejos de la equivocada concepción de la historia de las ideas de Michel Foucault. El cual, por cierto, se consideraba un historiador de las ideas “vergonzante o presuntuoso” que “había querido renovar de arriba a abajo esta disciplina, a la que hubiera deseado darle el rigor que tantas otras disciplinas humanas y científicas bastantes vecinas a ella, que han adquirido recientemente”. Empero, nos dice, era incapaz de modificar esa rea-

lidad sociohistórica, “esa vieja forma de análisis de la historia de las ideas”, le impidió franquear el umbral de la cientificidad, lo que lo llevaría a declararla como falaz.

Foucault remata diciendo lo siguiente:

Siempre he hecho y querido hacer otra cosa (diferente a la historia de las ideas). Toda esa nebulosidad nueva para ocultar que se ha permanecido en el mismo paisaje sujeto a un viejo suelo desgastado hasta la miseria. No tendré derecho a sentirme tranquilo mientras no me haya liberado de la “historia de las ideas”, mientras no haya mostrado en lo que distinguen el análisis arqueológico de sus descripciones. No es fácil caracterizar una disciplina como la historia de las ideas: objeto incierto, fronteras mal dibujadas, métodos tomados de acá y de allá, marcha sin rectitud ni fijeza. Parece, sin embargo, que se le pueden reconocer dos papeles. De una parte, cuenta la historia de los anexos y de los márgenes. No la historia de las ciencias, sino la de los conocimientos imperfectos, mal fundamentados, que jamás han podido alcanzar, a lo largo de una vida obstinada, la forma de la cientificidad[...] Historia de esas filosofías de sombra que asedian las literaturas, el arte, las ciencias, el derecho, la moral y hasta la vida cotidiana de los hombres; historia de esos tematismos seculares que no han cristalizado jamás en un sistema riguroso e individual, sino que ha formado la filosofía espontánea de quienes no filosofan[...] —La historia de las ideas— es la disciplina de los lenguajes flotantes, de las obras informes, de los temas no ligados. Análisis de las opiniones más que del saber, de los errores más que la de la verdad, no de las formas de pensamiento sino de los tipos de mentalidad.<sup>172</sup>

La crítica y el fenecimiento de la historia de las ideas, de Foucault, es una generalización inconsistente que se cae por su propio peso. Su crítica está, más bien referida a la historia intelectual y a la historia de las mentalidades de origen francés. Los puntos de partida, la fundamentación teórica y epistemológicas resultan ser, muchas de las veces difusas, incon-

<sup>172</sup> Foucault, *La arqueología...*, pp. 229 y 230.



sistentes conceptualmente. Sin embargo, de ningún modo, se puede considerar a la historia de las ideas como "miserable"; más aún, puede decirse que los argumentos foucaultianos son inconsistentes y poco rigurosos, lo que le permite decir que la historia de las ideas "es una filosofía para los que no filosofan".

Si esto fuera así, la historia de las ideas sería reduccionista, inconsistente, asistemática y poco rigurosa. Sin embargo, la historia de las ideas se funda en razones y principios conceptuales que constituyen el marco teórico conceptual de la hermenéutica, de la interpretación, del análisis y crítica de las diversas realidades: materiales, formales, metafísicas, sociales y culturales. En cambio, a Foucault, sus argumentos negativos con relación a la historia de las ideas les falta rigor y sistematicidad en el análisis y la crítica, inclusive, la aplicada a la historia de las ideas europea. No hace sino afirmar el nulo alcance y la supuesta invalidez de una disciplina que se caracteriza por una metodología interdisciplinaria y transdisciplinaria lógicamente constituida y estructurada. Donde la especificidad del método está regida desde la disciplina filosófica como columna vertebral del marco teórico conceptual, lo que implica la necesidad de resemantizar los lenguajes, las categorías, lo simbólico.

Sin embargo, a pesar de la afirmación de Foucault, por lo menos, se puede decir que la historia de las ideas filosóficas que se hace desde América Latina y el Caribe, de ningún modo carece de rigor, coherencia, sistematicidad y de una estructuración lógica en su argumentación discursiva e histórica. Lo que realmente sucede con el historiador de las ideas francés, es que la metodología transdisciplinaria requiere de resemantizar conceptos y categorías, donde los discursos adquieren una significación diferente, acorde con el objeto histórico conceptual que se pretende analizar y explicar. Esto lleva, inevitablemente, a no aceptar que el concepto de Verdad del saber como único y menos aún, cerrado o definitivo, sino dialécticamente abierto, procesual y metódicamente consistente y

con validez explicativa e interpretativa. Todo esto lleva a considerar que la Verdad ontológica y epistémicamente, está constituida de verdades, dentro de la unidad teórica conceptual diversa, la que de ninguna manera es uniforme, porque, aunque sus campos epistemológicos están delimitados por las disciplinas y las ciencias, esto, de ningún modo, es un obstáculo para realizar intercambios y préstamos conceptuales, categoriales, teóricos, epistemológicos, los cuales, dependerán del campo teórico-disciplinar desde el cual se analiza y adquirirá una resignificación semántica y significativa de acuerdo con éste.

Foucault realiza su argumentación desde una posición ideológica, inevitablemente cae en el desencanto por las formas de hacer historia de las ideas y de la filosofía en Francia. Por otro lado, puede decirse que no existe una Filosofía, sino que ésta se constituye de filosofías, todas ellas regidas por el ejercicio del pensar y de la razón, donde juega un papel relevante la realidad histórica. El filosofar y la filosofía se realizan desde un horizonte histórico de sentido y de significación. El historiador de las ideas filosóficas e historiografía de las ideas, a realizar su ejercicio de historiar y de filosofar, lo hace desde la propia tradición. Esta representación conceptual resemantiza y reconstruye sus campos epistemológicos y sus discursos, desde un horizonte histórico, teórico y epistémico, en cual se sitúa el sujeto y su relación con el objeto sobre el cual reflexiona.

El desencanto de Foucault seguramente obedece a su temor por el porvenir incierto, pero deslumbrante. Más de veinticinco siglos de filosofía y de historia requieren de hacer un alto en el camino y analizar los fracasos de la Razón occidental, de sueños y utopías logrados y el desencanto por las utopías no alcanzadas; la crisis de los paradigmas filosóficos, sociales, políticos, económicos y culturales; de las formas de hacer y producir ciencias, de una modernidad europea excluyente que ha resultado ser demasiado angosta, porque el sis-



tema-mundo se ha ampliado y redimensionado, el cual, para comprenderlo mejor, requiere de aceptar con modestia, que la Razón occidental está ahíta de sus triunfos, pero también de sus fracasos, sin que por ello permanezca estática.

En la actualidad, se inicia el regreso a la tradición, a los grandes relatos, a la reflexión sobre el Ser, el ente, la Totalidad. Es la vuelta a las construcciones argumentativas sólidas, a la ontología, después de la experiencia disolvente de la posmodernidad, a la construcción de relatos totalizadores, de formas discursivas abarcadoras que dan un sentido más sólido a los argumentos. Es el regreso a la ontología, a la metafísica, al estudio del sujeto histórico, social y colectivo; a la idealización de utopías miradas dentro de mundos utópicos historizados posibles; existe un despegue con fuerza, que empieza a ser avasallador, el ensayo en los diversos campos del saber; se acepta que la Historia no ha terminado, que tampoco es unitaria, ni excluyente de las demás historias nacionales; se empieza a reconocer que la Razón como entidad metafísica y epistemológica en su estructura y operatividad lógica, no es un atributo exclusivo de un grupo humano, sino del género humano; de que ésta, como unidad integradora, está conformada por racionalidades coherentes, sistemáticas y rigurosamente organizadas, donde lo simbólico y la subjetividad, los motivos, permean a la Razón y a los saberes humanos, donde también existen irracionalismos, subjetividades y absurdos.

Además, deberá terminar por aceptarse, que la Razón se constituye de racionalidades y de saberes que vienen de todos los horizontes geográficos. Es tiempo de reconocer que los tiempos de las sociedades en el mundo globalizado, no siempre coinciden con la diversidad económica global; excluyente de las mayorías, de los explotados, de los miserables, de un sistema mundial posindustrial que nunca ha estado al servicio de la humanidad, sino del mercado y del consumo, del interés de los grandes capitales de las empresas globales, donde lo humano es mediatizado y convertido en objeto de

apetencia, en mera inmediatez y de consumo y, por lo tanto, prescindible.

No obstante, ante la realidad aún desoladora, irracional y caótica presentada por Foucault, es posible decir con el filósofo e historiador de las ideas español-catalán, José María Valverde, que en la historia general y de la cultura europea existe una suerte de "agotamiento" de las experiencias. En la actualidad, se vive una etapa de "transición" de "segunda vuelta", por ello, no es fácilmente comprensible la realidad histórica, porque más bien aparece la realidad global como difusa.

En la historia de las ideas y de la cultura hemos ido viendo una suerte de agotamiento de experiencias, de procesos terminales, la literatura y el arte ayudan a pensar que acaso no estemos en una época de transición —como parecía normal que fueran todas las épocas—, sino de segunda vuelta, de rumia y repetición de todo lo que se puso en marcha en el primer cuarto de siglo xx —demasiado novedoso y radical para ser digerido en tan poco tiempo—. Así, cabe decir que, en el orden estético, vivimos ahora en una situación de "neo-vanguardia". Y es que ese agotamiento de la creatividad ha coincidido, por no se sabe qué misteriosa lógica de la historia, con el arranque de la más vasta crisis de la economía capitalista —crisis también, de rebote, para las nuevas economías comunistas, aparte de sus propios problemas—: más o menos en relación con esto, con una carrera armamentística al parecer imparable y en que ya hay para hacer saltar varias veces el planeta: y, aun suponiendo todo eso transitorio, con la crisis de la consciencia ecológica, poniendo en cuestión la base tecnológica de nuestra civilización —y quizá debíamos añadir la crisis demográfica, la famosa explosión de la población, pero ya va siendo verosímil que la frenen las otras crisis a fuerza de muertes...—. Es imposible saber hasta qué punto esta actual sensación de acoso colorea nuestra mirada al volverse a recorrer la historia del pensamiento en lo que va del siglo. Las ideas a que hemos ido aludiendo ¿eran realmente tan poco esperanzadoras? ¿la evolución del existencialismo, la crisis del pensamiento mar-

xista de veras iban tan en cuesta abajo como puede parecer ahora? ¿No queda ningún programa intelectual que infunda ánimos con vistas al día de mañana?<sup>173</sup>

En cambio, Foucault, ante la exigencia de rigor y coherencia argumental, se pierde en disquisiciones superficiales, sin consistencia en los argumentos y discursos, desde los que crítica la historia de las ideas, hecha en la Europa del siglo xx. Su apelación a la incoherencia y asistematicidad no se funda en un principio de razón, sino de autoridad, concepción demasiado escolástica y, por lo mismo, poco crítica, a la vez, que cancela la dialogicidad comunicativa de las relaciones de intercambio de lenguajes y de discursos sobre el conocimiento, los saberes, las interpretaciones y la hermenéutica. Esto le hubiera permitido reeditar la argumentación de Foucault, en la concreto, la historicidad en la cual se producen las ideas de los seres humanos concretos.

Por tal razón, se puede decir que las prácticas escolásticas “universalistas” ejercidas por Foucault, muestran un ejercicio de poder autoritario, porque apelan, en sus argumentos, desde el principio de autoridad, que no al de razón. Esta es una característica de la filosofía que históricamente no se ha constituido en autonomía y libertad y con el derecho a disentir con razones en el tiempo, en la historia. El universalismo escolástico, del Renacimiento a la actualidad, ha corrido con malos resultados, porque obstruye el ejercicio libre y autónomo de la razón.

Valverde señala que cuando el historiador, en general, y de las ideas filosóficas, en particular, forma parte de lo historiado y carece de una perspectiva de tiempo, lo recomendable es presentar su información y abstenerse de hacer juicios. Porque “la historia cuenta de numerosos descubrimientos y, en ge-

<sup>173</sup> José María Valverde, *Historia de las mentalidades. Obras completas*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 415 y 416.

neral, puede ofrecer su mejor lección al mostrar que el porvenir, para bien o para mal, nunca ha sido igual que como se imaginaba hace cien años antes”.

A la vez que dejamos así abierta la puerta a la confianza, no podemos menos que cumplir nuestro deber de registrar que, ante la última quinta parte del siglo xx, la mentalidad —cultural y general— “es, en el mejor de los casos, de incertidumbre: en el peor, de pesimismo”.<sup>174</sup>

La historia nos previene para no ser optimistas desenfrenados, en la medida que la obra humana es una forma inédita, con claridades y oscuridades. Por lo mismo, perseveremos en la esperanza y en la utopía de un mundo más humano y mejor para todos. De otra forma, pasaremos de la crisis a la destrucción, a la desolación y a la muerte, “al fin del fin”.

#### IDEAS Y CREENCIAS

En la región de América Latina y el Caribe, durante más de medio siglo xx, hemos perseverado en el estudio de la historia de las ideas y de la historiografía filosófica. Hemos luchado discursiva y racionalmente por mostrar su validez teórico-epistemológica, capacidad explicativa y expresiva de nuestras ideas filosóficas. Por ello, hoy, más que ser un descrédito para aquel que hace historia de las ideas, deberá ser un estímulo y forma para persistir en la recuperación de la historia y la tradición del pensamiento filosófico latinoamericano. Esto no es otra cosa que la experiencia de un volver hacia nosotros; ha escudriñar sobre lo que somos desde el presente, de lo que hemos sido, con la mirada puesta en el pasado, para así replantear nuestro futuro.

En las distintas regiones de América Latina y el Caribe, existe la preocupación por recuperar la historia de las ideas filo-

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 416.



sóficas a partir de nuestra particular situación sociohistórica, lo cual, requiere de una interpretación de nuestro pasado desde un presente siempre abierto a nuevas construcciones de sentido y de significación, y desde allí proyectar el futuro, que advendrá como proceso del acontecer humano en una lucha por la justicia igualitaria y libre. Para ello, requerimos de un instrumental teórico adecuado para el análisis y tratar de avanzar en los niveles del desarrollo de la consciencia racional y ponerlos al servicio de las experiencias histórico-sociales concretas de los latinoamericanos.

Cabe advertir que la historiografía es una forma de concebir la historia de las ideas en un mundo nuevo, aunque no tanto, que busca reconocimiento por otro mayoritariamente hostil, sobre todo cuando la investigación teórico-filosófica occidental trata de eliminar aquello que obstruye la constitución universalizadora de sus categorías, ideas o conceptos. Vistas así las cosas, la historia, el pasado histórico, es un obstáculo que debe ser asimilado y superado, para que lo filosófico de las ideas pueda argumentar sobre la validez y la universalidad de sus principios.

Hace más de medio siglo el filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva diferente de nuestro análisis de la historia de las ideas, desde las creencias y las ideologías, señalaba que "las ideas se tienen; en las creencias se está". De tal forma, la idea es una construcción teórico-formal con pretensión explicativa de validez, la cual, depende del tiempo histórico en que es producida y emitida por un sujeto pensante, creativo y racional.

Las ideas son pensamientos que poseen grados diversos de verdad. Las cuales, brotan dentro de una vida preexistente a ellas. Las ideas, a diferencia de las creencias, sirven para designar todo aquello que en nuestra existencia aparece como resultado de nuestra reflexión intelectual. La validez o falsedad de las ideas o teorías de nuestra reflexión interior y dentro del mundo imaginario de nuestras ideas, nos lleva, señalar que

las ideas son válidas o verdaderas si explican los contenidos de la realidad. La realidad es aquello con que contamos, sin quererlo o no. La realidad es la contravoluntad, lo que nosotros no ponemos; "es aquello con que nos topamos".

Entre nosotros y las ideas existe una distancia infranqueable, que va de lo real a lo imaginario. En cambio, en las creencias estamos inseparablemente unidos a ellas. "La idea es imaginación", pero también es creación e invención, es subjetividad-objetividad, es el ensayo de figuras imaginarias de mundos y de sus posibles comportamientos. De entre el cúmulo de ideas, aquellas que parecen ser idealmente más firmes racionalmente, a eso se le llama "verdad", pero de ninguna manera, ésta deberá ser concebida como La Verdad, sino como campo-espacio-temporal del conocimiento que da razón de la realidad. José Ortega y Gasset considera que lo verdadero, aún lo científicamente verdadero, no es sino un caso particular de lo "fantástico", entendido éste como lo intangible, abstracto y racional. Porque hay "fantasías exactas", no obstante que se generan en la soledad subjetiva, por ejemplo, del matemático, del físico teórico, del investigador de la teoría cuántica y de la relatividad; del filósofo, en sus diversas corrientes, tendencias y expresiones filosóficas, ontológicas y epistemológicas del científico social, humanista, etcétera.

Más aún, por lo ya señalado, sólo puede ser exacto lo fantástico concebido como lo formalmente consistente con sentido de certeza. No hay modo de entender al ser humano si no se repara en que la matemática, la ciencia en general y la filosofía, brotan de la misma raíz de la poesía, "del don imaginativo", de la creatividad objetiva-subjetiva, de lo racional e "irracionalmente" concebido.

De tal manera que las verdades absolutas de pretensión universal, ejercidas e impuestas desde el imperialismo cultural de las categorías y de las formas ideológicas, son insostenibles por sus inconsistencias teórico-conceptual, porque no permite o no acepta las relaciones dialógicas y comunicativas en la

construcción epistemológica y ontológica, lo cual está por las ciencias sociales y naturales, por la subjetividad simbólica y la ideología, por la semántica y la semiología. Tanto en pro de la ciencia como de la filosofía, porque se hacen desde un horizonte histórico de sentido y significación.

Pero, no existe vida humana que no esté constituida por creencias básicas. Vivir en el mundo implica habérselas con algo, con la realidad, con el mundo y consigo mismo, "mas ese mundo" y ese "sí mismo" con que el hombre se encuentra y que aparece bajo la especie de interpretación de "ideas" sobre el mundo y sobre sí mismo, todo lo cual lo constituyen los conceptos o ideas y las categorías filosóficas. En cambio, las creencias no surgen tal o cual día y hora dentro de nuestra vida, porque no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, tampoco son una suma de pensamientos que tenemos, ni son ocurrencias elevadas que por su construcción lógica llamamos razonamientos. Esas ideas son "creencias" que constituyen el continente de nuestra vida y, por lo mismo, no tienen el carácter de contenidos particulares de éstas. Es decir, según Ortega y Gasset, "no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Con las creencias propiamente no hacemos nada, sino que simplemente estamos en ellas".<sup>175</sup>

En cambio, las ideas, a diferencia de las creencias, constituyen conceptos.

Son "cosas" que nosotros de manera consciente, elaboramos, precisamente porque *no creemos en ellas*. Pienso que es éste el planteamiento mejor, más hiriente, que menos escape deja a la gran cuestión de cuál es el extraño y sutilísimo papel que juegan en nuestra vida las ideas. Nótese que bajo este título van incluidas todas: las ideas vulgares y las ideas científicas, las ideas religiosas y las de cualquier otro linaje. Porque realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en que creemos. Mas las ideas nacen de la duda,

<sup>175</sup> Cfr. José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940, (Colec. Austral). Revisar capítulo primero, pp. 11-32.

es decir, en un vacío o hueco de creencias. —Es decir, las ideas actúan— "allí donde una creencia se ha roto o debilitado".<sup>176</sup>

Pensar una idea de las cosas y de los entes, es comprenderlos con plenitud y no sólo tener vistas parciales o vagas sobre ellos. Los mundos forjados por nuestras ideas se oponen a lo que sentimos como realidad, es decir, del mundo exterior. Así, el mundo poético nos parece como lo más fantástico, mientras que la ciencia nos parece estar más cerca de lo real, sin embargo, no olvidemos que también es fantástico comparado con la realidad.

José Ortega y Gasset advierte que a partir de la década de los treinta del siglo xx, mucho antes que los historiadores de las mentalidades europeas y los politólogos, que el mundo no es uno, sino plural en la unidad de la diferencia. Es algo que los europeos de aquella época lo pensaron, pero que nunca se ocuparon de aclarar. Por ejemplo, las relaciones entre esta pluralidad de mundos y en qué consiste cada uno de ellos, sus interrelaciones e influencias, sus inconsistencias epistemológicas y de los mismos riesgos. No es, por lo tanto, cosa menor, que en Europa se empezaba a poner en cuestión el valor de la racionalidad y la unidad de la Razón y de la Historia, como del resto de las disciplinas humanas, de las ciencias sociales y de la naturaleza. Cuando la razón europea fue incapaz, al colocarse frente a la filosofía de explicar lo óntico y lo fenoménico de la religión, la sapiencia, la poesía, la literatura, la historia, la ontología, la ciencia, etcétera, de responder con coherencia, sobre su definición, del contenido material, su sentido y alcance teórico, se coloca en la angustia y la indeterminación.

El maestro José Gaos, señalaba al respecto:

Es evidente que todo eso —ciencia, filosofía, poesía, religión— son cosas que el hombre hace, y que todo lo que se hace se hace

<sup>176</sup> *Ibid.*, pp. 37 y 38.



por algo y para algo. Bien, pero ¿por qué hace esas cosas diversas? Si el hombre se ocupa de conocer, si hace ciencia o filosofía, es, sin duda, porque un buen día se encuentra con que *está en la duda* sobre asuntos que le importan y *aspira a estar en lo cierto*. Pero es preciso reparar bien en lo que semejante situación implica. Por lo pronto, notamos que no puede ser una situación originaria, quiere decir que el *estar* en la duda supone que se ha *caído* en ella un cierto día. El hombre no puede comenzar por dudar. La duda es algo que pasa de pronto al que antes tenía una fe o creencia, en la cual se hallaba sin más y desde siempre. Ocuparse en conocer no es, pues, una cosa que no esté condicionada por una situación anterior. Quien cree, quien no duda, no moviliza su angustiosa actividad de conocimiento. Éste nace en la duda y conserva siempre viva esta fuerza que lo engendró. El hombre de ciencia tiene que estar constantemente ensayando dudar de sus propias verdades. Éstas sólo son verdades de conocimiento en la medida en que resisten toda posible duda.<sup>177</sup>

Lo que ahora nos ha venido ocupando, es reflexionar sobre una historia de las ideas que muestre la forma cómo se hacen y producen las ideas, desde un ser situado en el tiempo y en un horizonte de sentido histórico, hermenéutico y explicativo. La historia adquiere la significación de historiografía, literatura, filosofía, ciencias sociales, ciencias naturales, sobre los objetos teóricos conceptuales y contenidos historiográficos y de cada una de esas partes de la historia que queremos estudiar, se encuentra, especialmente, la historia de las ideas.

Pero historiografía no es simplemente la reconstrucción del pasado. El pasado no interesa últimamente por el mismo[...] sólo interesa para construir el presente y el futuro. Más el pasado sólo puede reconstruirse desde el presente, por el presente. El presente es la única *realidad*. En él han de hacerse más o menos reales el pasado y el futuro[...]. En suma: presente, pasado y futuro están

<sup>177</sup> *Ibid.*, pp. 55 y 56.

cada uno en relación de construcción o reconstrucción mutua con los otros dos —e historiografía es reconstrucción del pasado constructiva del presente y del futuro[...]. La historia de un objeto semejante no sería, pues, completa, si no fuese en parte historiografía del pensamiento respectivo.<sup>178</sup>

No hay historia sin ideas. La historia es también la idea que se ha tenido de las ideas mismas, porque, es sabido que no se ha pensado siempre lo mismo. La historia de las ideas tiene una causalidad y una sustancialidad, por lo tanto, no son meros accidentes o efectos de entidades verdaderamente sustanciales y causales o entidades referidas a la psique humana, a la subjetividad, pasando por las relaciones sociales, como las de producción, mercado y consumo, hasta la construcción de la subjetividad, de la imaginación de la materia misma. Las ideas no son, pues, el puro efecto de causas no ideales, sino antropológicas, individuales, sociales e históricas por las cuales aquellas han de explicarse y comprenderse.

Lo que nos lleva a plantear una historiografía antropológica de las ideas. El filósofo mexicano Leopoldo Zea, al estudiar la obra de Benedetto Croce sobre *Il carattere della filosofia moderna*, señalaba, en este sentido, que:

La historia no es posible sin la filosofía, ni la filosofía sin la historia, ambas se complementan, no pueden existir una sin la otra. Toda filosofía es obra de un hombre y como tal se realiza en un determinado tiempo y lugar, siendo esta la razón de su condicionalidad histórica. Toda filosofía tiene su piedra de toque, su verdad en su adecuación histórica. No se puede saltar la barda de la historia. Cuando cambia la historia necesariamente tiene que cambiar la filosofía. Pero no puede conducir a una disgregación del pensamiento, porque nada se pierde[...] La filosofía es un instrumento de la vida, un instrumento de la acción nunca satisfecha.<sup>179</sup>

<sup>178</sup> José Gaos, *El pensamiento hispanoamericano. Obras completas*, vol. v, México, UNAM, 1993, p. 25.

<sup>179</sup> Leopoldo Zea, *Filosofía de lo americano*, México, Nueva Imagen/CESTEM, 1984, (Col. Cuadernos Americanos), pp. 50 y 51.

De esta forma, la historiografía y la historia de las ideas sólo son posibles sobre la base de la expresión "material" e histórica de las ideas. Pero tampoco esto es una peculiaridad de la historiografía de las ideas, sino un simple caso de ser la fuente de toda historiografía de las documentales y las monumentales, de la división clásica de ella.

Estas "fuentes" son todas "artísticas", si se entiende por "artes" las "útiles" y las "bellas" y se reconoce que la *expresión verbal escrita* es siempre obra del *arte útil*, pudiendo ser a la vez obra de una de las *bellas artes*, la literatura. Esta expresión verbal escrita de las ideas sería, pues, "científica", cuando no fuese "literaria". Pero la expresión de las ideas no sería exclusivamente la verbal. Habría también una expresión *no verbal* de las ideas, expresión útil o bella, y ésta plástica u óptica, o musical o acústica: en los artefactos, en las obras de la arquitectura, escultura y pintura, y hasta en las de la música, se reconoce corrientemente expresiones de ideas[...]. Y toda esta pluralidad de expresiones hay que tener en cuenta precisamente en la Historiografía de la idea del mundo, por la índole irracional de sus ingredientes a que hice referencia en momento anterior.<sup>180</sup>

Todos estos productos humanos constituyen el corpus de expresiones verbales, escritas, plásticas, musicales o técnicas; y, son los textos científicos, literarios y artísticos constituyentes de los productos humanos. Todos ellos son expresiones de los sujetos, es decir, éstos se expresan a través de ideas, sentimientos, voliciones individuales y colectivas.

#### HISTORIOGRAFÍA PARA UNA HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN AMÉRICA LATINA.

Hablar de una historiografía para una historia de las ideas filosóficas en América Latina, en sí mismo, es delimitar el espa-

<sup>180</sup> José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, ICE, 1979, p. 9.

cio en el que habremos de reflexionar y ubicar el lugar específicamente constituido. La historiografía tiene como objetivo fundamental descubrir el tiempo en el pasado y el presente, desde el transcurrir del presente proyectivo de las sociedades humanas. Es recrear, interpretar e imaginar el haber sido, lo cual es la reconstrucción de lo irrepetible, pero que es posible reconstruir metódicamente y generar nuevas explicaciones sobre lo sido.

Esto es opuesto al principio positivista de las ciencias naturales que están fundadas en la repetición, experimento, pero también en la imaginación de mundos formales y abstractos. Sin embargo, en la actualidad, el concepto de repetitividad ya no es la pauta de todas las ciencias y, en el caso específico, de las ciencias sociales es, más bien, la reconstrucción de los procesos de las sociedades humanas en el tiempo; principio teórico y metodológico que hoy ya no se pone en duda. Sin embargo, su función sigue siendo proporcionar el elemento cultural de la estructura social de un tiempo histórico y a partir de ciertos factores epistemológicos.<sup>181</sup>

La historiografía plantea preguntas que en muchos aspectos le dan consistencia teórica a la indagación sobre la historia y la historiografía de las ideas. Estas interrogantes están orientadas a cómo conocer la realidad social en su totalidad; cómo descubrir su historicidad; cómo se puede formular ese conocimiento<sup>182</sup> y desde qué supuestos filosóficos y metodológicos, como de resemantizar conceptos, categorías y teorías filosóficas. Todos éstos son cuestionamientos clave para una mejor comprensión de los problemas y, a la vez, dar respuesta a estas interrogantes.

La historiografía de la historia de las ideas en América Latina tiene que partir de ciertos criterios teóricos y metodológicos, pues de otra forma se corre el peligro de no llegar a nada

<sup>181</sup> Cfr. Sergio Bagú, "Perspectivas de la historiografía latinoamericana", en *Dialéctica*, Nueva época, núm. 27, primavera 1995, UAP, México, pp. 83-84.

<sup>182</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 85.



concreto. Asumir, en primer lugar, que la historia en general es variable, no es absoluta, sino relativa, pero no de tal manera, que sea mera subjetividad, sino construcción del saber histórico y de las ideas, que no se asumen como absolutos, sino en constante reelaboración y reconstrucción.

Sin embargo, la historia tiene que ser reconstruida reiteradamente, pero en diversos horizontes, tal sería el caso de la reconstrucción de nuestra historia de las ideas y de las ideologías. Es necesario revalorar el pasado ideológico a partir de una metodología que sea, a la vez, forma de conocimiento, de comprensión e interpretación. Revisar las historiografías latinoamericanas y las formas de consciencia e inconsciencia en la historia, a partir del presente, y desde aquí, descubrir los diversos modos de pensar y filosofar en América Latina, como también conocer los sustentos teóricos y la radicalidad de esas reflexiones.

La historiografía de la historia de las ideas plantea problemas como, la consideración del pasado de la ideología nacional o de clase; el estudio pomenorizado de las distintas manifestaciones políticas, sociales, filosóficas, estéticas, religiosas, científicas, etc. Todas estas ramificaciones requieren del concurso de la interdisciplinariedad de las ciencias sociales y de las humanidades. Esto constituye el mundo de las ideas y su inserción en lo histórico, en la realidad concreta; en sus orígenes sociales de alcances y resonancias, como a la vez, la producción de trabajos originales que abran campos teóricos nuevos a la tarea historiográfica.

Estas provincias fronterizas de "nuevas disciplinas" descubren un espacio de discusión teórica que en muchos sentidos tiene que ser superado. En el caso concreto de la historia de las ideas se abusa, aún hoy, de conceptos apriorísticos que entorpecen la comprensión del contenido de las ideas, de las categorías y conceptos, lo cual, obstaculiza que sean vistos desde la experiencia en que éstas se producen, deformando la interpretación y el sentido.

El filósofo marxista panameño Ricaurte Soler llama la atención sobre la valoración y aportes de los primeros historiadores de las ideas, destaca en ellos los rasgos diferenciales que les ofrece el contenido ideológico americano comparado con el europeo. Como ejemplo paradigmático señala *El positivismo en México* (1943) de Leopoldo Zea, quien "intenta establecer la sustancial diferencia existente entre el positivismo europeo, particularmente francés y el positivismo en México".<sup>183</sup> Así, el comtismo en Francia expresa una filosofía del orden establecido por una burguesía hegemónica, mientras que en México la "burguesía" se ve obligada a conciliar con los intereses de las otras "clases sociales".

El abordaje de la historia de las ideas aunque limitado, por parte del historicismo en la Latinoamérica de la primera mitad del siglo xx, fue un esfuerzo por comprender nuestra realidad y su historia. Esfuerzo que debe ser incorporado a las investigaciones de la historia de las ideas filosóficas, pero problematizando con profundidad crítica nuestra historia pasada de las ideas y su inserción en el mundo global.

Ricaurte Soler considera críticamente que las historias de las ideas filosóficas tienen el grave defecto de ser someramente abstractas respecto a la estructura social latinoamericana. Sin embargo, como escribe Carlos M. Rama, esto no es obstáculo para no reconocer que aquellas investigaciones de los años cuarenta aportaron contribuciones de incuestionable valor.<sup>184</sup>

Para Ricaurte Soler, de estas contribuciones, son destacables, algunas importantes para la historia de las ideas filosóficas y políticas: destacando las siguientes:

1. Que en el nivel latinoamericano y en el nacional, se registran con parsimonia y claridad, las especificidades de

<sup>183</sup> Ricaurte Soler, "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericanas", en *Tareas*, núm. 33, noviembre-diciembre, 1975, p. 75.

<sup>184</sup> Cfr. Carlos M. Rama, *La historia y la novela*, Buenos Aires, Nova, 1974, p. 51. Véase también Ricaurte, *op. cit.*, p. 75.

una historia ideológica que nunca podrían definirse como caricaturescas o el reflejo de las metrópolis ideológicas venidas desde diversos horizontes y tradiciones, especialmente europeas.

2. A pesar de que se identificaron inadecuadamente, las causas internas de aquellas especificidades ideológicas, no se señaló su existencia, con lo cual se pudiera desbrozar el camino para construir una correcta metodología que se apropiara, para el conocimiento de nuestra realidad a la dialéctica de las causas externas e internas, como proceso dialéctico reconstructivo del quehacer filosófico.
3. Con las limitaciones ya indicadas, es necesario ofrecer en el nivel superestructural, una priorización histórica y una evaluación del fenómeno ideológico que sea lo suficientemente crítica, como para permitir orientaciones seguras, en cuanto a la discriminación de lo que ha sido y, esto es, en regresivo y progresivo, en el análisis y crítica de la sociedad latinoamericana.<sup>185</sup>

Sin duda, los señalamientos de Soler a la reflexión filosófica latinoamericana son importantes y reveladores, en la medida que ponen al descubierto las limitaciones historicistas que se quedan sólo en el hecho descriptivo e inmediato, sin una explicación histórica y de sus relaciones con los aportes positivos. Aunque en sus investigaciones la mayoría de los filósofos latinoamericanos de la década del cuarenta, consideraron que las ideas están condicionadas por la realidad socio-histórica, algunos intentan elaborar los fundamentos gnoseológicos de una sociología del conocimiento, de una filosofía de la historia, de la política dentro del marco de una situación histórica social concreta.<sup>186</sup> Las limitaciones conceptuales y

<sup>185</sup> Cfr. Soler, *op. cit.*, p. 78.

<sup>186</sup> Cfr. Ricaurte Soler, *Estudio sobre historia de las ideas en América*, Panamá, Universidad de Panamá, 1959, pp. 17 y 18.

epistemológicas existentes, eran por aquellos años, una consecuencia de las metodologías y sus relaciones interdisciplinarias en las humanidades y las ciencias sociales. Pero no se contaba aún con una historia económica y social de América Latina a la cual el historiador pudiera remitirse.

Ya durante la década de los años sesenta y setenta se "sateliza" toda la historia para convertirla en un reflejo de las burguesías "centrales". El mecánico reflejismo que intentaron superar los historiadores de las ideas de los años cuarenta y cincuenta es, sin embargo, reeditado ahora a su nivel de interpretación sociológica.<sup>187</sup>

Ricaurte Soler, por ejemplo, reconoce los méritos de la "teoría de la dependencia", porque estudia económica y sociológicamente nuestra realidad, empero, para éste, aquella deja de lado el estudio de las ideologías como una forma de evadir el análisis "superestructural". El esquematismo de esta teoría interpretativa resultó, en su momento seductor, porque planteaba la posibilidad de aplicar las teorías izquierdistas para la interpretación de la historia latinoamericana y de las ideas en particular. Por lo mismo, "la 'boutade' agresiva ahorra el esfuerzo de análisis" para reflexionar con seriedad. Según Soler, en la "teoría de la dependencia", se deben hacer con precisión los siguientes señalamientos:

1. En el nivel de los modos de producción se esquivó todo análisis de la realidad económico-social de la España "moderna" y de la manera como esos modos se combinaron con los existentes en las sociedades indígenas.
2. Por lo que se refiere a la estructura social latinoamericana, se deberá hacer una oposición crítica abierta, puesto que ésta ha sido el resultado de una imposición externa, colonizadora o neocolonizadora, donde pierde sentido toda

<sup>187</sup> Cfr. Soler, "Consideraciones...", p. 78.



discriminación interna que distinga las clases progresivas de los reaccionarios; las nacionales de las antinacionales.<sup>188</sup>

La crítica de Soler, para aquel momento fue atinada. Sin embargo, hoy existe una conciencia más o menos clara respecto a que no se puede hacer historia de las ideas inmanentistas en el sentido idealista, o sea, de las ideas por las ideas. Es decir, desde una visión idealista, donde la realidad está determinada por el pensamiento o, a través, de una razón lógica, según los principios de la razón dialéctica ontologizante hegeliana.

Es decir, esa "historiosofía" que privilegia al espíritu por encima de la historiografía socio-histórica y de las ideas filosóficas. Esto, obviamente cancela el pensamiento que surge de sus propias raíces, tradiciones e historia. Del mismo modo que no hay lugar para el pensamiento hispanoamericano porque no responde o se adecua al modelo de la modernidad europea, pero las diversas realidades en nuestra América construyen sus propios modelos explicativos y lo muestran tal y como éstos se han hecho expresos.<sup>189</sup>

Para estudiar la historiografía de las ideas es necesario reconsiderar los supuestos con los cuales nos vamos a acercar a la realidad sociohistórica, más allá de cómo tradicionalmente se ha venido manejando. Es necesario señalar que a la realidad no se accede de forma directa, sino siempre desde una relación mediada por la ideología; por las representaciones del mundo; por las relaciones sociales concretas; por ciertos imaginarios sociales y por diversas formas expresivas simbólicamente constituidas por un lenguaje penetrado por la historia, el que, a la vez, es también un constructo histórico.<sup>190</sup>

<sup>188</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 78 y 79.

<sup>189</sup> Cfr. *Loc. cit.*

<sup>190</sup> Cfr. Cerutti *op. cit.*, p. 62.

Se debe partir de un sistema de ideas, de lenguajes discursivos, conformados desde un cuerpo teórico-filosófico regulado por un conjunto de relaciones interdisciplinarias regidas por la realidad material, simbólica, plural y multidireccional.

Proceder metódicamente desde el análisis de la realidad latinoamericana hace posible construir una historiografía de las ideas enraizada en la historia de América Latina; para ello, se requiere de desmontar el supuesto universalismo totalizante traído a nuestro continente por los conquistadores, aventureros y filibusteros, y asumir que el supuesto universalismo occidental no es sino la expresión de una especificidad histórica concreta, la del dominador. Porque dicho universalismo no está radicado en la constitución teórico-filosófica de la construcción lógico-formal de los procesos discursivos de las ideas filosóficas, de la filosofía misma, porque lo universal, desde la perspectiva latinoamericana se encuentra, o más bien radica, en la amplitud de miras para abordar los problemas de muy diversos caracteres que se deberán enfrentar; los cuales, deben ser explicados críticamente a partir de una metodología que interroge sobre el modo como los hombres producen sus conocimientos, sus formas de existencia, de las maneras de percibir la realidad histórica.

Lo común, pues, en la filosofía no radica en su unidad, ni en el sistema, sino, más bien, en la pluralidad de sus análisis interpretativos desde una propuesta de análisis conceptualmente unificada, pero dialécticamente abierta a nuevas interpretaciones.

Lo más cuestionable desde de un sistema, es manejarse sin método, sin supuestos, porque implica operarse sin un marco teórico, y esto es contrario a una visión filosófica que tiene por principio regulativo aquello que entre más sistemática y abstracta es una teoría filosófica, más se aleja de la historia. Sin embargo, este supuesto es parcialmente cierto, porque toda expresión formal por más abstracta que sea, está arraigada en las experiencias históricas, sociales, políticas, científicas, tec-

nológicas e ideológicas de la sociedad que les dio origen. Si los contenidos de la filosofía y su historia han sido compatibles, con cierta frecuencia, es porque la filosofía funciona como legitimadora del estado de cosas existentes, ejercidas como formas políticas de la filosofía. Es decir, que debajo de la sacralización universalista de la filosofía hay un ejercicio del poder.

La historia de las ideas y la de la filosofía no son, de ningún modo, esferas autónomas de la historia. Son indisociables de una historia de las ideologías, de las sociedades y de sus transformaciones, porque no es posible hablar de una historia, cualquiera que ésta sea, sino de la historia de las formaciones sociales, de una historia total constituida por totalizaciones, diferenciadas y diferenciables por campos epistemológicos, como la historia de las ideas, de la filosofía, de la literatura, la economía, de las ciencias sociales y naturales y de la cultura.

La premisa que en última instancia orientó la investigación del ciclo de la historiografía de las ideas en América Latina, consistió en asumir que toda universalización es la manifestación de una especificidad.

Ricaurte Soler señala que existe una pluralidad de la verdad.

Lo particular, lo específico de las "circunstancias" americanas o de sus clases sociales es un especial transcurrir de la historia, explicación también muy particular y específica asimilación de filosofías que en Europa se pretendían de valor universal. Pero en la puridad de (la) verdad es una vana pretensión de universalidad de las filosofías europeas puesto que ellas responden a un contexto histórico social dado.<sup>191</sup>

La universalización del capitalismo muestra empíricamente la práctica del modelo que se asume como verdadero, universal y unitario. Se acepta, en abstracto, que esta expansión universal puede adquirir distintas modalidades según las especificaciones geográficas y la coyuntura histórica. Sin embargo, la

particularización, cualquiera que ésta sea, no invalida el sentido general de la totalización en marcha por el sistema capitalista.

La propuesta de una historia de las ideas no puede ser la repetición de formas diferentes de la misma concepción fundamental. Se trata de romper con el juego de la causalidad ontológica, de definir un nuevo modo de inteligibilidad en la investigación histórica desde una concepción de las relaciones de producción. Sin embargo, dada la situación que hoy se vive en el mundo y el estado actual de las investigaciones y hábitos mentales de las sociedades e instituciones sociales y políticas y, sobre todo, de la lucha de las ideas y de la pulverización de los relatos abarcadores, según la posmodernidad, es necesario replantear ciertos supuestos sobre la forma de hacer historia de las ideas filosóficas desde la modernidad múltiple y alternativa con un núcleo teórico de presupuestos, los cuales, se reconfiguran de acuerdo con las diversas realidades, nacionales, regionales y mundiales, donde lo universal entre ellas son las confluencias y el análisis ontológico y racional de los problemas con la pretensión de ser suficientemente explicativas de la Realidad.

La insistencia sigue en pie con relación a la coherencia y la transparencia de la filosofía. En el supuesto de que la filosofía constituya un discurso diáfano y claro, en esa medida la filosofía desencadena dentro de sí misma y en su derredor, una serie de debates. O sea, en cuanto se conforma como género autónomo diferenciado y diferenciable de los campos del conocimiento, la filosofía obligadamente tiene que plantearse problemas que le son específicos, los cuales apuntan a definir las reglas de producción de enunciados que circularán dialécticamente en su interior, tanto como en el exterior del campo de que se trata.

Esto de ningún modo cancela la historia, pero si contradice lo que se ha venido denominando como universal, ya que cada mensaje filosófico emitido tiene su propio marco referencia, de categorías y conceptos, los que no siempre son lineales, ni

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 79.



tampoco unilaterales, sino que algunas veces, se entrecruzan, contradicen y oponen y están penetradas, por la contradicción, los contrarios, las oposiciones teóricas y metodológicas. Esto es lo que ha originado en la historia de la filosofía las escuelas filosóficas.

El proceso reflexivo de nuestra argumentación, hasta aquí, ha oscilado sobre dos criterios que en la historiografía del pensamiento latinoamericano dieron origen a posiciones divergentes de interpretación histórica. En la actualidad, todavía no han sido suficientemente analizados los supuestos gnoseológicos y, por lo tanto, convendría una aproximación a ellos desde donde exponga de manera expresa sus fundamentos epistemológicos y sus implicaciones metafísicas, como sus limitaciones y alcances.

Dicho sea de paso, la historia de las ideas en América Latina está en íntima relación con los fenómenos políticos, sociales, económicos y con las formulaciones conceptuales que surgen en el campo de la teoría filosófica, política, sociológica y literaria.

A partir de los primeros intentos en el pasado por historiar el pensamiento latinoamericano, encontramos hasta fechas recientes, que las relaciones con estas disciplinas no sólo han sido señaladas sino reconocidas, particularmente la interrelación de lo filosófico con lo político.

Ya desde principios de siglo xx Francisco Calderón (1912) hacía mención del carácter político de la filosofía latinoamericana. Apuntaba que las diversas corrientes filosóficas —empirismo inglés, eclecticismo francés, benthanmismo— no constituyeron movimientos intelectuales profundos. Se reemplazaba a la escolástica, supuestamente caduca, por una ideología política en lucha por el poder, otro tanto dirá el norteamericano William Rex Crawford (1945), al señalar que “la problemática filosófica surge directamente de las modalidades propias de las sociedades latinoamericanas”.<sup>192</sup> Sin embargo, aunque

<sup>192</sup> Texto citado por Ricaurte Soler en *Estudios sobre historia...*, pp. 1991 y 1992.

el fenómeno es reconocido, las interpretaciones varían y ello depende desde donde se asuma la filosofía y el filosofar.

Esto no quiere decir que lo político sea una exclusiva del pensamiento latinoamericano, sino algo inherente a las diversas filosofías. La filosofía que se asume desde la perspectiva de lo político adquiere un carácter de subversión, que transgrede la institucionalidad de un pensamiento sedentario, constituido por códigos institucionalmente establecidos. Aspira a establecer una coherencia entre los diferentes discursos internos de la Institución como aquellos de lo político, social, religioso, jurídico, simbólico y cultural. O sea, tiene una función armonizadora y otorga a cada discurso una visa de expresión. La filosofía institucional decreta lo justo y lo erróneo y da a cada campo sus fundamentos esenciales y, a la vez, elabora un modelo global del futuro para convertirse en el centro y guía en el tiempo.<sup>193</sup>

Dominique Grisoni nos da la pauta para considerar a la historia de las ideas y a la filosofía latinoamericana como subversivas, en la medida que ellas tienen un carácter no institucional y no precisamente académico, ya que se salen o quedan fuera de la Institución, además de que no participan en la labor de homogeneización de lo social. Es aquí donde juegan un rol preponderante las prácticas filosóficas al desempeñar otro papel que no es el de la filosofía y, al rechazar su relación con la Institución, subvierten los códigos filosóficos establecidos, para constituir una nueva forma de concepción filosófica, a la cual la autora denomina con el nombre de nomadismo de la filosofía.<sup>194</sup>

Lo arriba apuntado nos da la pauta para decir que no existen filosofías, ni conjunto de ideas, que en forma directa o indirecta no participen en la política y, por consiguiente, en la

<sup>193</sup> Cfr. Dominique Grisoni, “Obertura”, en Dominique Grisoni [comp.], *Políticas de la filosofía*, México, FCE, 1982, pp. 7-27.

<sup>194</sup> Cfr. *loc. cit.*

práctica del poder, así se han mantenido constantes a lo largo de los años. Por una parte es importante señalar, desde nuestro horizonte filosófico de interpretación, la idea de que la filosofía, entendida como *prima philosophia*, es decir, como *filosofía fundante* de las prácticas científicas o políticas, ha sido completamente desbancada en la actualidad. No es posible ya pensar que la pura especulación esté en condiciones de aportar algo a las urgencias de nuestro tiempo.

Más bien, concebimos a la filosofía como un saber que surge de la reflexión acerca de esas mismas prácticas, que no puede ignorarlas, que recién después de haberlas experimentado fuertemente desde dentro, está en condiciones de aportar algo más. Entendemos a la filosofía como ocupando un difícil lugar en el seno de las ciencias, del conocimiento y del saber, pero, además, penetrada por la ideología. Con esto pasamos al segundo enfoque que hemos mantenido, es aquel donde el *locus* epistémico de la filosofía, en el presente, está en discusión. La pensamos como ubicada en un entre. Entre las ciencias y la política; acosada por ellas y, además condicionada "desde atrás" por la ideología.<sup>195</sup>

Para concluir, diremos que tanto la historia de las ideas como la de la filosofía en Latinoamérica, tienen que trabajar sobre sus tradiciones, interpretarlas y analizarlas críticamente, para poder afirmarlas, retocarlas, mejorarlas o en definitiva negarlas y desarrollar otras nuevas.

#### HISTORIA DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS DESDE NUESTRA AMÉRICA\*

Hasta aquí hemos intentado explicar otras de las vías teóricas y epistemológicas por las cuales nos podemos acercar a la his-

<sup>195</sup> Cerutti, *op. cit.*, p. 12.

\* En este apartado he incorporado algunos aspectos del artículo publicado en coautoría, con Horacio Cerutti Guldberg y Mario Magallón Anaya, "Historia de las ideas y filosofía latinoamericana", en *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*, México, CCYDEL-UNAM, 2003, núm. 35, pp. 11-38.

toria de las ideas, la que, como ya pudimos observar, que José Gaos prefiere llamarla Historiografía de las ideas. Para nuestra comodidad, preferimos usar la primera acepción, sin desdeñar la segunda, pero por la brevedad del tiempo, me impide realizar este doble juego dialéctico y semántico.

Desde la perspectiva que aquí vamos a plantear, diríamos que a la historia de las ideas se le encuentra en un espacio compartido, entre sociología del conocimiento y filosofía de la historia, disciplina que linda entre la objetividad del objeto de estudio y la subjetividad de aquellos que la producen. Una historia que abre un espacio plural, muchas de las veces, indefinido, que sólo se lo descubre unificado por instancias y fuerzas de distinto carácter como: el teológico, el político, por las formas de producción social y material, etc. Lo cual, depende de las diversas lecturas e interpretaciones que hagamos sobre las relaciones humanas y las producciones intelectuales en la historia. Esto lleva a cuestionar sobre la unidad sistemática de la filosofía que se va haciendo y, a la vez, sobre la verdad en la historia y de la historia.

En la actualidad existe un sentimiento creciente por investigar lo que los hombres han pensado y sentido; de conocer sus ideas básicas en términos de cómo se han visto a sí mismos y cómo concibieron sus aspiraciones y proyectos. Esto puede proporcionar un foco de luz para el estudio del ser humano por parte de las ciencias sociales, políticas y psicológicas. Es de advertir que, no obstante que estas ciencias han desarrollado un aparato de terminología especializado y el uso de métodos empíricos cualitativos, omiten o minimizan algo de la importancia central, como aquel, que los hombres son también definidos por poseer una vida de propósitos e ideales y de una visión de mundo, aunque no sea muy clara, respecto de quiénes son, de dónde han venido, qué están haciendo y hacia dónde van ir en el futuro, todo esto siempre visto desde un presente siempre activo y cambiante.

De esta forma, podemos decir que la historia de las ideas es el intento por mostrar el nacimiento y desarrollo de algunos



de los conceptos dominantes de una organización social y cultural a través de largos periodos de cambio mental y de la reconstrucción de la imagen que los hombres tienen de sí mismos y de sus actividades en una época y cultura dada.<sup>196</sup> Es por ello que ésta presenta una variedad más amplia de exigencias a aquellos que la investigan, como la de requerir de éstos penetrantes habilidades lógicas para el análisis conceptual, ricos almacenes de sabiduría asimilada, amplias capacidades de imaginación comprensiva y reconstructiva; de la capacidad para "meterse dentro" de ella y comprender desde allí, formas de vida diferentes de las propias. Pero, salvo rarísimas excepciones, estas capacidades que debe poseer el historiador de las ideas, es cosa difícil de reunir en un sólo individuo.

Por las experiencias precedentes de otros estudiosos, deberá partirse del supuesto central: que la realidad es un todo racional con un cuerpo de verdades descubribles que tocan todas las preguntas concebibles, tanto teóricas como prácticas y que, a la vez, existe o puede haber un método o métodos que permitan el acceso a esas verdades. Es aquí donde se destaca la importancia de las categorías y los conceptos constitutivos de dichas verdades, que de ninguna manera pueden ser vistas como el resultado de un a priori deductivo sin considerar la experiencia, ya que ésta última juega una función previa necesaria para entender el sentido y alcance teórico. Porque no es posible llevar a cabo el análisis de las ideas como forma de conocimiento, sin considerar los juicios formulados, ya sea en el ámbito histórico, como en el de nuestra vida diaria. Dichos juicios encierran ideas y proposiciones sin las cuales no es factible constituir generalizaciones y sin las cuales no puede haber pensamiento, ni lenguaje.

Esto deberá llevarnos a reconocer que la historia de las ideas, a diferencia de los sistemas filosóficos teórico-formales,

<sup>196</sup> Cfr. Reinhart Koselleck, *Futuro y pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Básica, 1993.

está permeada por elementos históricos cambiantes, por entrecruzamientos, creencias y suposiciones no siempre conscientes y no fáciles de formular. Sin embargo, son factores donde se fundan nuestras concepciones y actos racionales. Es por esta razón que no puede haber un a priori que conduzca al conocimiento del pasado, porque lo que ocurrió y el cómo pensaron los hombres requiere de un tiempo e investigación empírica e interpretativa.

En su tiempo, los criterios de análisis y crítica delimitan una infinidad de posibilidades de interpretación, para considerar sólo aquellas que son plausibles, sobre lo que los hombres pudieron haber hecho o pensado; lo que constituye el sentido de coherencia con las configuraciones de la vida que se buscan explicar.

Es decir, para el historiador en general, como para el de las ideas en particular, la estructura o configuración de la experiencia es algo excepcionalmente necesaria en su labor de investigación. Sin ello, en el mejor de los casos, no pasará de ser un cronista o un especialista técnico y, en el peor de ellos, un deformador de los hechos o un escritor de pésimas novelas.

Al respecto, el historiador de las ideas, el inglés Isaiah Berlin, apunta:

Podrá alcanzar precisión, objetividad, lucidez, calidad literaria, amplitud de conocimientos, pero a menos que transmita una visión reconocible de la vida y exteriorice ese sentido de lo que encaja en una situación dada, o lo que no encaja, que constituye la prueba última de la cordura; una percepción de una *gestalt* social que por norma no puede ser formalizada en términos[...], de una teoría de campo; a menos que posea una capacidad mínima para esto, el resultado no será reconocido por nosotros como cuenta y razón de la realidad; es decir, de lo que los seres humanos[...], podrían haber sentido, o pensado, o echo.<sup>197</sup>

<sup>197</sup> Isaiah Berlin, *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, México, FCE, 1983, pp. 232 y 233.

De esta reflexión podemos derivar que la historia de las ideas no puede ser el relato o la crónica de una sucesión de grandes filósofos o pensadores en el tiempo, donde un sistema de ideas o teorías engendra a otro, sino, más bien, el surgimiento de las ideas en el tiempo y producidas por hombres concretos, en la historia, como la necesidad de explicar la realidad circundante, opuesta muchas veces a las ortodoxias y a las presuposiciones recibidas. El historiador de las ideas muestra las formas como los hombres han pensado y enfrentado su realidad, llevándolas a la luz, allí donde pueden ser abiertamente criticadas y evaluadas.

La reflexión sobre la historia de las ideas filosóficas lleva a cuestionar los principios racionalistas "modélicos", tan fuertemente defendidos por René Descartes, quien consideraba como inconsistente y fantástico todo lo referido a la historia y a las humanidades.<sup>198</sup>

Es precisamente Juan Bautista Vico, Hamman y Herder, los que impugnan el *verum* racionalista del único fundamento apriorístico, que tiene como base, a la matemática rigurosamente razonada. En este contexto, Descartes es reprendido por recomendar la aplicación del método geométrico a regiones donde es prácticamente inaplicable, como la historia, la retórica y la poesía. Se condena así, el método deductivo como el único camino hacia el conocimiento,<sup>199</sup> porque suprime la imaginación y desdeña los estudios humanísticos. Vico es quizá el primero que formula la tesis, de que no existe una naturaleza humana inmutable. Hace explícito el principio de que los seres humanos sólo entienden aquello que ellos hacen y lo que realmente son. Y lo que ellos hacen, son las humanidades, la historia y las matemáticas. Esto se puede constatar en los procesos históricos, los que llevan la marca de sus autores.<sup>200</sup>

<sup>198</sup> Cfr. René Descartes, *Discurso del método*, Madrid, Espasa-Calpe, 1970.

<sup>199</sup> Cfr. Juan Bautista Vico, *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, 4 t., Buenos Aires, Aguilar, 1960-1965.

<sup>200</sup> Cfr. Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CICYDE/UNAM, 1991.

Es, como bien ha señalado Berlin, la noción de un nuevo conocimiento que incorpora a la "imaginación reconstructiva", de lo que hemos heredado o adquirido de otros hombres, de otros tiempos y lugares, para introducimos en sus modos de pensar y obrar, en los modos de verse a sí mismos, sus objetivos y metas, sus formas de conocimiento, lo cual no puede ser completamente contingente ni tampoco sólo deducible a priori. Esto es posible constatar en el desarrollo social y en el cambio cultural, para mostrarnos pérdidas absolutas, pero también ganancias y algunas formas de experiencia valiosa que pueden desvanecerse para siempre.

La relación mediada entre la contingencia y la deducción apriorística-universalista, es la característica de la historia de las ideas filosóficas. Es aquí, en la historicidad de las ideas, donde radica, según algunos teóricos, la inconsistencia de principios y de postulados epistemológicos. Porque no es posible llamar conocimiento a algo que es falible y que relativiza sus principios. Sin embargo, esta suerte de conocimiento funda su validez en el pasado, visto éste en sus categorías y formas de pensar, de sentir e imaginar, constituidas históricamente. Para lo cual, se requiere de una gran capacidad imaginativa de pensar, sentir y actuar en los diversos tiempos y espacios históricos.

Creo que no puede ser de otra forma, si queremos comprender la estructura interna de algo externo al alcance inmediato de la visión propia, la que puede ser real o soñada. Esto es válido, no obstante, la opinión que uno tome de la controversia respecto a los métodos de las ciencias naturales opuestos a los humanísticos. La diferencia es notable sobre todo cuando los procesos y métodos de análisis de un científico y de un historiador son diferentes. El primero se precia de ser objetivo, precisamente porque su investigación es rigurosa, coherente y, por consiguiente, metódica. Más aún, tiene la posibilidad de repetir sus experimentos para constatar sus hipótesis o para confirmar deductivamente sus proposiciones lógicas.



En cambio, al segundo, a pesar de compartir ciertos elementos metodológicos, no le es posible revivir los acontecimientos, sus hipótesis no siempre se confirman experimentalmente, pero sí puede analógicamente comprobar algunos de sus supuestos imaginados.

La historia, si algún valor de objetividad tiene, aunque parezca contradictorio, éste deberá radicar en la renuncia a coincidir o a revivir hechos, es más bien, la necesidad de elaborar encadenamientos de éstos en el nivel de la inteligencia histórica. Construcción imaginativa de una complicada abstracción que trata de establecer relaciones, series de fenómenos sociales, económicos, políticos, culturales y consecuentemente, de ideas filosóficas. Es necesario identificar o reconocer una misma función en los demás sucesos, de otro modo, no habrá nada que comprender, porque los fenómenos humanos se ordenan por cadenas semejantes de ellos; clasificarlos por géneros equivale a destacar unas líneas fundamentales de eficacia capital. Esto se puede aplicar al estudio de la historia de las ideas.

Por otro lado, podemos decir que, al igual que en la línea de la historia, la historia de las ideas es también búsqueda; pero no es la pregunta ansiosa desde una desalentadora realidad sobre nuestra manera de pensar, de vivir y de deslizarnos en el tiempo. Es una respuesta interpretativa y explicativa de la condición humana, respuesta y elección de un cierto conocimiento, de la voluntad de comprender racionalmente.

La historia, en cierta forma, muestra la subjetividad del historiador, empero, no cualquier subjetividad, sino la del conjunto de esquemas de causalidad, como es el caso del traslado a otro presente recreado, la simpatía por otros hombres y valores y la capacidad de encontrarse con alguien, con sus formas de pensar su mundo, su realidad; de producir ideas y categorías; de imaginar y proyectar su vida. Todo esto le confiere a la subjetividad una cierta organización armónica. Sin embargo, puede decirse que en el historiador caducan ciertos principios de esta subjetividad. Una historia así concebida es

búsqueda, disponibilidad, sumisión; es, en cierta medida, un encuentro, a veces, con lo inesperado.

La objetividad y subjetividad en la historia de las ideas cuestiona los fundamentos teóricos de sus contenidos explicativos y sus alcances epistemológicos. Sin embargo, toda relación con lo histórico es interpretativa de una consciencia filosófica que reasume la historia. Es mirar y abordar filosóficamente a esta realidad desde una lógica y mediante un sentido coherente a través de un diálogo entre pensadores y filósofos y dentro una realidad concreta. Es la historia la que me permite salir de mi subjetividad y experimentar en mí mismo y por encima de mí el ser hombre. Esto es encontrarle un sentido a la existencia.

Desde la perspectiva histórica, la filosofía y las ideas filosóficas mismas se nos aparecen como actitudes humanas en oposición a lo que específicamente constituye lo filosófico, como son: categorías, conceptos, marcos teóricos dentro de un orden coherente y en un discurso consistente y desde una supuesta lógica. Esto presupone una diferencia abismal en las formas de acercarse al conocimiento de la realidad. Sin embargo, el filósofo y el historiador coinciden en que tienen que vérselas con la idea de verdad tal y como ésta se impone a primera vista. En una primera aproximación se nos aparece como idea reguladora que sirve para unificar el conocimiento por parte del objeto de estudio y de los sujetos.

El filósofo busca superar la diversidad del conocimiento y la variedad de las opiniones. En cambio, para el historiador, esto es caer en la inmutabilidad y en el congelamiento del conocimiento, lo que hace que la historia se conciba como acabamiento en la unidad, en lo que permanece y no cambia, algo inconcebible desde ella misma.

Así, la historia de las ideas filosóficas, al igual que la de la filosofía, está marcada por el problema de la dispersión y variación. Por consiguiente, no puede preciarse de detentar el imperialismo de la verdad, sino de poseer algo más modesto, que de ningún modo no puede ser considerado como no-filo-



sófico. Sólo que no tiene la unidad orgánica y modélica del sistema, porque reduce la unidad y la intención de una pluralidad. Empero, no busca, de entrada, los grandes sistemas, sino las ideas y categorías que sirvieron a los hombres para analizar y enfrentar los problemas de su realidad; la manera de interrogarla; entendemos a cada filosofía como un conjunto de ideas filosóficamente concebidas y, su verdad tiene validez en tanto da contestación a los problemas que ella misma ha abierto. Es la adecuación del pensamiento a la realidad, a través de respuestas a preguntas planteadas que buscan dar solución a problemas concretos.

Se trata, desde nuestra concepción, de entender a la historia de las ideas, no como una historia inmanente, regulada tan sólo por la estructura de problemas y soluciones filosóficas, es más bien, situarla en la dinámica total de las sociedades. Cabe advertir, que esto es, en cierta forma, visto por los cánones tradicionalmente establecidos, como una sociología del conocimiento y no como filosofía, en la medida que argumenta a partir de los condicionamientos sociales, económicos y culturales del pensamiento.

Donde la teoría desempeña un papel importante en la búsqueda de los hechos y presupone cierta preconcepción de las relaciones que deben establecerse entre las ideas y la existencia histórica y social. Lo cual, comprende una interpretación del mundo que debe responder a un individuo, a un grupo o a una clase. Es, a la vez, la investigación de relaciones funcionales y significantes, es el requisito previo a la elaboración de la teoría, ya sea científica o filosófica. Podríamos seguir reflexionando más sobre este supuesto, dejémoslo simplemente como un anuncio. Nos gustaría insistir, aunque sea brevemente, sobre la historia como producto humano, la que adquiere sensatez cuando surge al nivel de la serie de pensamientos filosóficos al tender a la coherencia y a la sistematicidad. Sin embargo, lo curioso es que mi pensamiento se hace pensamiento al mismo tiempo que la historia. ¿Cómo abordar el problema sin eludir lo accidental, la temporalidad, la violencia, la locura, el poder,

el deseo? Peor aún, ¿cómo relacionar el sentido de lo filosófico y el sin-sentido de lo que no lo es?

Cuando nos introducimos al estudio de las ideas filosóficas, encontramos que éstas no pueden darse separadas de la historia en que se producen; ni de la influencia que esta última ejerce sobre ellas y el juego de relaciones de los acontecimientos económicos, sociales, políticos y culturales, que en cierto modo las determinan. Estamos obligados a navegar con la historia vivida por los hombres que por contraste con la historia de la filosofía es insensata, sin-sentido, vista desde la filosofía misma. Sin embargo, creo que el supuesto sin-sentido de ninguna forma debe ser comprendido en su significado lato, sino, simplemente, entenderlo como otro sentido, una forma diferente de tener sentido. Estamos obligados, los que nos dedicamos a la historia de las ideas, a no aceptar como único principio posible de conocimiento, a los sistemas filosóficos-discursivos cerrados y conformados por las totalidades constitutivas de cada filosofía, que sólo adquieren sentido dentro de su propio discurso filosófico. Esto implica el problema de reducir o negar otros modos de reflexión filosófica y de producción de ideas, desde una filosofía que, desde su "supuesta pureza" totalizadora, se impone sobre cualquier otra forma de pensamiento.

Toda obra filosófica surge o se da en una determinada situación, en la medida que pone de manifiesto y expresa las causas que le dieron origen. No obstante, la situación no se hace presente en el texto, no se la menciona, ni se la señala, específicamente, en ninguna parte, sin embargo, está presente a través de los problemas que la filosofía plantea. Es decir, la época, el tiempo en que la filosofía se produce, la convierte de una situación vivida, de un problema dicho, en otro pronunciado o expresado. Porque es en el discurso donde el filósofo hace aparecer su época; vínculo entre la historia que los hombres hacen y los discursos que ellos forjan.

Lo filosófico así concebido da forma a la cuestión de donde éste procede, lo que nos permitiría afirmar que lo universal



teóricamente concebido radicaría en el problema. Es el problema y su alcance explicativo discursivamente, el que determina lo universal de la reflexión filosófica. La validez de sus principios no puede dejar de ser, a la vez, la expresión de una determinada experiencia humana, situada en la historia. Punto de partida de la reflexión que aquí nos ocupa.

En el entendido de que ningún sistema teórico-filosófico detenta la verdad o los principios y fundamentos de validez absoluta e incontaminada de la realidad y dónde ella se produce, sino que, no obstante la universalidad de los problemas está penetrada, permeada, por aspectos no-filosóficos, por la historia y lo que en ella de forma contingencial se realiza.

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Abbagnano, Nicola, *Filosofía de lo posible*, México, FCE, 1959.
- Aguirre Rojas, Carlos A., "Contribución a la historia de la microhistoria italiana", en *Contrahistorias*, núm. 1, Morelia/Jitanjáfora/Editorial Red Utopía A.C. 2003.
- Alfaro López, Héctor Guillermo, *La filosofía de José Ortega y Gasset y José Gaos*, México, CCYDEL/UNAM, 1992.
- Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Aguilar, 1968.
- Bacon, Francis, *Novum Organum*, Madrid, Sarpe, 1984.
- Berlin, Isaiah, *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, México, FCE, 1983.
- Beuchot, Mauricio y Sobrino, Miguel Ángel, *Historia de la filosofía moderna y contemporánea*, México, Torres Asociados, 2003.
- Beuchot, Mauricio, *Interpretación y realidad en la filosofía actual*, México, IIF/UNAM, 1996.
- Bruno, Giordano, *La cena de las cenizas*, México, UNAM, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Sobre el infinito universo y los mundos*, Buenos Aires, Aguilar, 1972.
- Campanella, Tomaso, *La ciudad del sol*, Madrid, Mondadori, 1988.
- Cerutti Guldberg, Horacio, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1986.

- Collingwood, R.G., *Idea de la historia*, México, FCE, 1968.
- Croce, Benedetto, *La historia como bazaar de la libertad*, México, FCE, 1971.
- Cusa, Nicolás de, *La docta ignorancia*, Buenos Aires, Aguilar, 1981.
- \_\_\_\_\_, *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*, Buenos Aires, Aguilar, 1965.
- Chartier, Roger, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- \_\_\_\_\_, "L'histoire aujourd'hui, doutes, défis, propositions," en la *Conferencia* dictada en la fundación Getulio Vargas, 1993 (mimeografiada).
- D'Hont, Jacques, *Hegel filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Descartes, René, *Discurso del método*, Madrid, Alianza 1979.
- \_\_\_\_\_, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, México, Espasa-Calpe, 1978.
- Dilthey, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo. Obras completas*, t. VIII, México, FCE, 1978.
- Duby, Georges, "A historia: um divertimento, um meio de evasao, un meio de formacao", en *A Nova historia*, Lisboa, ediciones 70, 1984.
- Empaytaz, D., *Juan Luis Vives. Un intento de biobibliografía*, Barcelona, Ediciones Singulares, 1989.
- Ficino, Marsilio, *Sobre el amor: comentarios a El banquete de Platón*, México, UNAM, 1994.
- Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Saber y verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991.
- Freud, Sigmund, *Introduction à la psychanalyse*, París, PBP, s/f.
- \_\_\_\_\_, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza Editorial, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza Editorial, 1974.
- Gadamer, Hans-Georg, *Anotaciones hermenéuticas*, Madrid, Trotta, 2002.
- Gaos, José, *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo, 1945.

- \_\_\_\_\_, *De Antropología e historiografía*, México, Universidad Veracruzana, 1967.
- \_\_\_\_\_, *Pensamiento de lengua española. Obras completas*, vol. VI, México, UNAM, 1990.
- \_\_\_\_\_, "De paso por el historicismo y el existencialismo. Parerga y paralipomena", en *Filosofía y Letras*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras, núms. 43-44, julio-diciembre, 1951, México, Imprenta Universitaria/UNAM.
- \_\_\_\_\_, "Introducción", de la *Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, UNAM, 1993.
- \_\_\_\_\_, "Los 'transterrados' españoles de la filosofía en México", en *Revista Filosofía y Letras*, núm. 36, 1949, México, UNAM.
- \_\_\_\_\_, *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1979 (Tezontle).
- \_\_\_\_\_, *De la filosofía. Obras completas*, vol. XII México, UNAM, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Del hombre*, México, FCE, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Dos exclusivas del hombre. La mano y el tiempo*, México, FCE, 1945.
- \_\_\_\_\_, *Dos ideas de la filosofía*, México, UNAM, 2003.
- \_\_\_\_\_, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947.
- García Estabanez, E., *El renacimiento: humanismo y sociedad*, Madrid, Cíncel, 1987 (Serie Historia de la filosofía, 11).
- Gerbi, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1982.
- Gutiérrez Girardot, Rafael, *Modernismo, supuestos históricos y culturales*, Bogotá, Fondo de Cultura, 1987.
- González y González, E., *Juan Luis Vives. De la escolástica al humanismo*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1987.
- Guy, Alan, *Vives*, París, Seghers, 1972.
- Guinzburg, Carlo, *Tentativas*, Morelia, Facultad de Historia de la Universidad Michoacana, 2003.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.



- \_\_\_\_\_, *Introducción a la filosofía de la historia*, Madrid, SARPE, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1979.
- Heller, Ágnes y Fehér, Ferenc, *Políticas de la posmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 1994.
- Horkheimer, Max y Theodor, W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.
- Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios Ediciones, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Meditaciones cartesianas*, México, FCE, 1996.
- Kant, Manuel, *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón práctica. Precedida de los fundamentos de la metafísica de las costumbres*, México, Editora Nacional, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires, Aguilar, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires, Losada, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Crítica del juicio*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- \_\_\_\_\_, *Primera introducción a la crítica del juicio*, Madrid, Visor, 1987.
- Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa Calpe, 1967.
- \_\_\_\_\_, *El amor y la religión*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1960.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Le Goff, Jacques, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós, 1991.

- \_\_\_\_\_, *Pensar la historia. Modernidad, presente y progreso*, Barcelona, Paidós, 1991.
- \_\_\_\_\_, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Mercaderes y banqueros de la Edad Media*, Buenos Aires, EUDEBA, 1989.
- \_\_\_\_\_, *La bolsa y la vida. Economía y religión*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Los intelectuales en la Edad Media*, México, Gedisa, 1987.
- \_\_\_\_\_, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza Universidad, 1992.
- Kristeller, O. *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, México, FCE, 1985.
- Leibniz, G. W., *Teodicea*, Madrid, Aguilar, s/f.
- \_\_\_\_\_, *La profesión del filósofo*, Buenos Aires, Aguilar, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Tratados fundamentales*, Buenos Aires, Losada, 1939.
- \_\_\_\_\_, *Discurso de metafísica. Sistema de la naturaleza. Nuevo tratado sobre el entendimiento humano. Monadología. Principios sobre la naturaleza y la gracia*, México, Porrúa, 1977.
- Magallón Anaya, Mario, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCYDEL/UNAM, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Historia de las ideas en México y la filosofía de Antonio Caso*, Toluca, CICSYH/UAEM, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Pensar esa incómoda posmodernidad desde América Latina*, Morelia, Jitanjáfora, 2002.
- \_\_\_\_\_, *La democracia en América Latina*, México, Plaza y Valdés/CCYDEL-DGAPA, 2003.
- Maquiavelo, Nicolás, *Obras políticas. Discursos sobre la primera década de Tito Livio; El Príncipe; Dictamen sobre la reforma de la Constitución de Florencia*, La Habana, Ciencias Políticas, Editorial de Ciencias Sociales, 1971.
- Marcuse, Herbert, *El final de la utopía*, México, Planeta/Ariel, 1981.

- \_\_\_\_\_, *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, México, Joaquín Mortiz, 1973.
- Mellafe, Rolando, "El acontecer infausto en el carácter chileno: una proposición de historia de las mentalidades", en *Ate-nea*, núm. 442, octubre, 1981, Universidad de Concepción.
- Mirándola, Pico de la, *De la dignidad del hombre*, Madrid, Editora Nacional, 1984.
- Moreno-Durán, Rafael Humberto, *De la barbarie a la imaginación*, Bogotá, Tercer Mundo, 1988.
- Moro, Tomás, *Utopía*, Madrid, Rialp, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos de la fortaleza contra la tribulación*, Madrid, Rialp, 1988.
- Mondolfo, Rodolfo, *Figuras e ideas de la filosofía del renacimiento*, Buenos Aires, Losada, 1968.
- Nicol, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, México, FCE, 1981.
- \_\_\_\_\_, *La agonía de Proteo*, México, UNAM, 1981.
- \_\_\_\_\_, *La idea del hombre*, México, FCE, 1977.
- Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1975 (El arquero).
- \_\_\_\_\_, "Hegel y América", en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Meditaciones del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza editorial, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Origen y epílogo de la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la razón histórica*, Madrid, Revista de Occidente, 1983.
- Plotino, *Eneada tercera; Eneada cuarta; y Eneada quinta*, Buenos Aires, Aguilar, 1973 y 1975.
- Reich, Wilhelm, *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, México, Siglo XXI, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Psicología de las masas del fascismo*, Montevideo, Editorial Eco, 1992.

- Roig, Arturo Andrés, "Lineamiento para una orientación del pensamiento filosófico-político latinoamericano", en *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*, núm. 10, año 3, sep.-dic., 1987, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Guadalajara/CCYDEL/UNAM.
- \_\_\_\_\_, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981 (Tierra Firme).
- Róterdam, Erasmo de, *Elogio de la locura*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Preparación para la muerte*, México, Jus, 1998.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Sobre filosofía y marxismo*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1983.
- Sartre, Jean Paul, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Losada, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 vols., Buenos Aires, Losada, 1979.
- Schaff, Adam, *Introducción a la semántica*, México, FCE, 1983.
- Valverde, José María, *Historia de las mentalidades. Obras completas*, vol. 4, Madrid, Trotta, 2000.
- Velázquez Delgado, Jorge, *¿Qué es el Renacimiento?* México, UAM, 1998.
- Vives, Juan Luis, *Introducción a la sabiduría*, Buenos Aires, Aguilar, 1960.
- \_\_\_\_\_, *Diálogos sobre educación*, Madrid, Alianza, 1987.
- White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE, 1992.
- Wallon, Henri, *La vida mental*, México, Conaculta/Crítica/DGP, 1991.
- Yates, F. A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983.
- Yamuni, Vera, *José Gaos, el hombre y su pensamiento*, México, UNAM, 1980.
- \_\_\_\_\_, *José Gaos, su filosofía*, México, UNAM, 1989, Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras, 1989.



Zea, Leopoldo, *El positivismo en México*, México, Colmex, 1943.

\_\_\_\_\_, "Superbus Philosophus", en *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948.

\_\_\_\_\_, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.

\_\_\_\_\_, *La filosofía como compromiso y otros escritos*, México, FCE, 1953 (Tezontle).

Leopoldo Zea, *Filosofía de lo americano*, México, Nueva Imagen/CEESTEM, 1984 (Cuadernos Americanos, 6).

\_\_\_\_\_, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948.

Zizek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós/ASICF, 2001.

*José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana* editado por el Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la UNAM, se terminó de imprimir en febrero de 2007 en Publidisa Mexicana, S.A. de C.V., Calz. Chabacano 69, Plata Alta, Colonia Asturias, México, D.F. El cuidado editorial, la composición y formación tipográfica, en tipo Garamond de 11:13.5, 10:12 y 8.5:10 puntos, estuvo a cargo de Editorial Albatros, S.A. de C.V., bajo la supervisión de Ricardo Martínez Luna y Beatriz Méndez Carniado. La edición, en papel Cultural de 90 gramos, consta de 250 ejemplares.