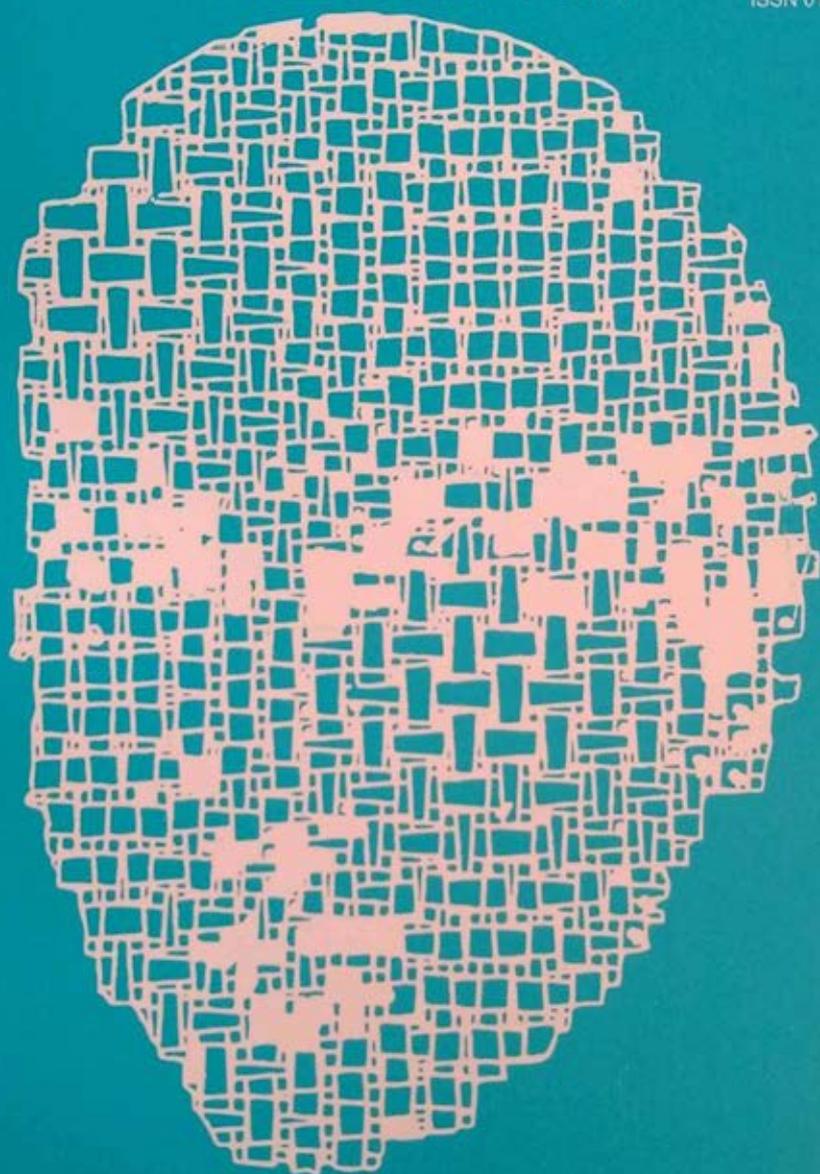


# ANNOLOGÍA

## FILOSÓFICA

ISSN 0188-896X



REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO XXXV 2021 No. 2

*ANALOGIA* es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores. Los artículos publicados son de la responsabilidad de los autores.

*ANALOGIA* aparece semestralmente. El primer fascículo abarca de enero a junio y el segundo de julio a diciembre de cada año.

*ANALOGIA* está indexada en Dialnet y en Philosopher's Index.

Director:

Mauricio Beuchot

Secretaría de Redacción:

Diana Alcalá Mendizábal

Consejo Editorial:

Ignacio Angelelli (*Austin, Texas*)

Tomás Calvo (*Granada, España*)

Alberto Carrillo Canán (*U. Aut. Puebla*)

Roque Carreón (*Valencia, Venezuela*)

Juan R. Coca (*Valladolid, España*)

Marcelo Dascal (*Tel Aviv, Israel*)

Luis Flores H. (*PUC de Chile*)

Jesús García (*Guadalajara, Jal., México*)

Jorge J. E. Gracia (*Buffalo, N.Y.*)

Jean Grondin (*Université de Montreal*)

Klaus Hedwig (*Aquisgrán, Alemania*)

Carlos I. Massini (*Mendoza, Argentina*)

Angel Muñoz García (*Maracaibo, Venezuela*)

Lorenzo Peña (*Madrid, España*)

Livio Rosetti (*Perugia, Italia*)

Philibert Secretan (*Friburgo, Suiza*)

Alejandro Tomasini Bassols (*UNAM, México*)

**Suscripción anual (2 números): 50 US dls. o equivalente en moneda nacional**

**Precio de cada número: 25 US dls. o equivalente en moneda nacional.**

**Artículos**

- Luis Eduardo Primero Rivas  
La Filosofía Analógica de lo Cotidiano 3
- Maurizio Ferraris  
Realismo Positivo: La Invitación que viene del  
Mundo 27
- Fernando Sigala Martínez  
La Interpretación de la Historia desde  
las Virtudes de la Prudencia y Esperanza en  
Santo Tomás 51
- H. C. F. Mansilla  
El Aporte de Michel Foucault  
al Irracionalismo en la Vida Intelectual 61
- Gemma Gordo Piñar  
Hermenéutica Analógica, Emigración y  
Educación 85
- Estrella Matus Alonso  
Feminismo Filosófico en las Mujeres  
Mexicanas 109
- José Honorio Cárdenas Vidaurri  
El Concepto de "Religación" en Zubiri  
como Posibilidad Moral de la Experiencia de  
la *Realitas* 121

# LA FILOSOFÍA ANALÓGICA DE LO COTIDIANO

Luis Eduardo Primero Rivas,  
Universidad Pedagógica Nacional de México,  
Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva  
Epistemología<sup>1</sup>

## Resumen

El ensayo puesto a su atención ofrece una definición de la filosofía para especificarla en una de sus formas como profesional, caracterizándola como una estructura u organización formal integrada por partes, proporciones u universos significativos que en la expuesta con el nombre de filosofía analógica de lo cotidiano, van desde la ontología hasta la ética, pasando por la antropología filosófica, la gnoseología, la filosofía social, de la historia y la filosofía de la educación, ordenadas de manera deseablemente rigurosa hasta armónica e incluso bella. La filosofía expuesta se presenta como poscolonial y al hacerlo ofrece una breve crítica al eurocentrismo, basada en la filosofía de la historia convocada. Se asume como de frontera, asumiendo la del Sur del planeta Tierra como la más adecuada y en consonancia a ella utiliza el lenguaje incluyente, chocante para muchas personas. Estas construcciones se fundamentan en conceptualizaciones poscoloniales creadas en México con el nombre de *pedagogía de lo cotidiano* y *hermenéutica analógica*, que en sus desenvolvimientos producen la *nueva epistemología* situándose organizadamente en el nuevo realismo, la tendencia filosófica más pujante en la actual realidad filosófica internacional. El ensayo considera de manera recurrente a la ética y sus significados, en tanto impulsa de manera continua el buen pensar y el buen vivir, e igualmente sugiere líneas para avanzar en la investigación filosófica.



<sup>1</sup> (Identificador ORCID)

## Palabras claves

Filosofía analógica, ontología, antropología filosófica, epistemología, filosofía de la historia, ética

## Contextos iniciales de referencia

La filosofía es la concepción que elaboramos sobre el mundo, la vida y la historia —los ámbitos de la realidad—, y es indispensable en el actuar humano<sup>2</sup>. Esta definición radical y primigenia es central en la filosofía que promuevo y aquí presento. *Radical* en tanto va a la raíz del pensar y *primigenia* en cuanto recupera lo concentrado, básico o elemental en el conceptuar —lo indispensable para el buen saber—, en la búsqueda de senso-significarlo de la manera más fácil y directa, para evitar recurrir a filosofías abstractas, especulativas, academicistas, tan usuales en nuestros medios intelectuales.

Desde este modo de significar la filosofía es indispensable para el vivir, y se la conceptúa como común a todos —perteneciente a cualquier persona en una vida cotidiana— y como una actividad profesional, ejercida por especialistas en los asuntos y temas filosóficos. Dicho de otra manera: la filosofía siempre está en el vivir humano y puede ser inconsciente o consciente. Sucede que es viable encontrar a un buen número de personas que tienen una manera de significar al mundo, la vida y la historia —los ámbitos de la realidad—, sin que sea un saber consciente en ellas, y en cambio, dar con personas que ostentan un reconocimiento formal en la práctica filosófica sin que posean un conceptuar sistemático sobre los ámbitos de lo real.

---

<sup>2</sup> En esta frase inicial aparece el manejo que realicé sobre el lenguaje incluyente, al escribir con la “e”, ejecutando las posiciones desarrolladas en el capítulo inicial de mi libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano*, titulado “Buscar un lenguaje incluyente para la mejor convivencia colectiva...”. Este volumen se puede obtener sin costo en <http://publicaralsur.com>. Estas conceptualizaciones son de larga data en mi producción, y las sintetizadas en el capítulo recién mencionado se han intensificado en los tiempos recientes, dado el crecimiento social del uso del lenguaje incluyente, considerado y actuado desde diversos lugares colectivos incluidos los de la resistencia al lenguaje patriarcal.

## La filosofía profesional

Es la que ahora consideraremos por el tipo de espacio simbólico en el cual se difunde esta comunicación y la tesis inicial para exponerla la acabo de convocar: una buena filosofía profesional ha de ser sistemática, organizada, armónica (de ser posible hasta bella o estética) y de influencia directa e inmediata en nuestras formas de vivir. Este rasgo le da un sentido pragmático, en tanto se debería dinamizar por el impulso y deseo del buen vivir.

Desde este modo de concebir planteo que el primer universo de referencia a tomar en cuenta es el ontológico, de ahí que sea indispensable exponer el asunto de:

### La ontología

Es la manera o modo como se integra la realidad y desde la filosofía analógica de lo cotidiano es inicial y primigenia: el primer ámbito a considerar al significar el mundo, la vida y la historia. Por este carácter primero hay que entenderla como la integración del ser de lo existente, distinguiendo en ella ámbitos y/o niveles de conformación, referidos a tres universos indispensables: la materialidad que nos rodea e hizo posible la vida; el espacio específico del ser humano que operando sobre la naturaleza crea al mundo; y al movimiento de lo real, que produce tanto la historia natural como la social.

Esta definición plantea a la ontología es su propio contorno constitutivo distinguiendo su materialidad y exterioridad al ser humano, antes que considerarla como la formalización intelectual —incluso disciplina— que reflexiona al ser, sus partes, integraciones, dinámicas.

La filosofía analógica de lo cotidiano se inspira de inicio en un reconocimiento de lo existente, considerado como primero o primario, y desde ahí puede avanzar a lo interpretativo sobre lo existente, que siempre tendrá un lugar segundo o derivado.

Expresadas estas dos definiciones de la ontología, es conveniente distinguir un par de grandes universos en lo existente: el contorno de la naturaleza —aquello sin creación

humana— y el lugar del mundo, lo sí instituido por el ser humane, gracias a su acción sobre la naturaleza, vía la poiesis y la praxis, circunstancia que nos permite y obliga a pasar a:

### La antropología filosófica

Recurriendo a la forma de conceptuar aplicada para definir a la ontología —preferir lo existente a sus interpretaciones— específico que la antropología filosófica es la manera constitutiva del ser humane y por tanto refiere a la ontología de su conformación, y es, por derivación interpretativa la simbolización (o intelectualidad) con la cual presentamos la forma en que estamos constituides, distinguiendo nuestras partes, niveles, interrelaciones y conexiones que nos permiten ser y existir, entre las cuales hay una central y/o primigenia: el ser humane es el agente de la realidad, tanto por crear de inicio al mundo desde su trabajo sobre la naturaleza, como por ser el que actúa, *haciendo* sobre la realidad y sus partes.

### Nuestras partes conformantes

Por la importancia que poseemos, al ser creadores del mundo y agentes de la acción, es conveniente recordar que la antropología filosófica como disciplina se divide en dos formas teniendo una manera descriptiva y otra propositiva. Ésta sugiere una forma para llegar a ser y/o establece una meta para ser alcanzada en un proceso de humanización, y la descriptiva solo distinguen las partes, niveles e interconexiones que nos conforman. En la filosofía analógica de lo cotidiano me he ocupado básicamente de la antropología filosófica descriptiva, y para ello destaco en mis publicaciones de manera permanente el diagrama del ser humane que aquí ofrezco con sus actualizaciones recientes:

| #         | Tipo óptico   | Nombre del nivel / ámbito /factor /determinación /proporción                           | División en pulsiones, instintos, "características ontoantropológicas" y tipos de conocimiento |  |  |
|-----------|---|--|--|--|--|
| 3         | <div style="border: 2px solid red; padding: 5px;"> <p style="text-align: center; margin: 0;">Características ontoantropológicas</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Ecológico, de relación indispensable con la naturaleza</li> <li>2. Histórico</li> <li>3. Hogareño, esto es espacio-vitalista (requiere de un hogar, una <i>casa</i>)</li> <li>4. Hermenéutico</li> <li>5. Dinámico (por estar vivo) y de ahí "intencional" o de "intencionalidades" según Beuchot (2004)<sup>3</sup></li> <li>6. Sexual y erótico</li> <li>7. Imitativo / inérgico</li> <li>8. Adaptativo</li> <li>9. Expresivo vs. Enfermo / Insano</li> <li>10. Conformista vs. expansivo (La expansión productivamente es innovación, investigación, avance y puede ser <i>competencia</i>, opción exclusiva por el crecimiento individual, egoísta).</li> <li>11. Depredador vs. social y/o comunitario</li> <li>12. Malo y Bueno</li> <li>13. Ignorante</li> <li>14. Obsesivo</li> <li>15. Envidioso</li> <li>16. Contradictorio y/o paradójico</li> <li>17. Bélico, conflictivo, polémico</li> <li>18. Anárquico, tendencialmente desordenado</li> <li>19. Narcisista</li> <li>20. Olvidadizo</li> </ol> <p style="margin-top: 10px;">Características epocales:<br/>a) Celulante<sup>4</sup></p> </div> | Intelectualidad y/o Racionalidad y/o Conciencia  | #  | Pulsión  | Tipo de conocimiento                                     |
| 3.        |   |  | Posesión<br>Expresiones:<br>a) celos   | filosófico y/o genérico  |  |
| 2         |   | Sensibilidad   | 2  | Tánatos  | epistémico/profesional<br>Estético o artístico<br>Mágico |
|           |   |  | 1  | Eros   | cotidiano  |
|           |   |  | 4  | Instinto de crueldad y propulsión al mal<br>Expresiones:<br>a) celos |  |
|           |   |  | 3  | Afectividad  |  |
|           |   |  | 2  | Percepción   |  |
|           |   |  | 1  | Sensoriedad  |  |
|           |   |  | 0  | Sistema nervioso central   |  |
| 1ª y/o 2ª | Experiencia (entendida como el <i>registro</i> que la <i>interioridad humana</i> hace de la práctica, como acción y relación)   |  |  |  |  |
| 1n        | Exocerebro <sup>5</sup>   |  |  |  |  |
| 1         | Referencia (empírica, instrumental y práctica)  | Nivel y/o ámbito /factor /determinación /proporción de la realidad directa o inmediata | 4  | Descanso y diversión   |  |
| 3         |   |  | Educativa  |  |  |
| 2         |   |  | Moral y/o social (ejercicio de la socialidad)  |  |  |
| 1         |   |  | Económica  |  |  |

<sup>3</sup> Ver en Beuchot; M. (2004) *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Fundación Emmanuel Mounier – IMDOSOC, Madrid/México, Colección Persona # 12, passim, especialmente p. 77, nota 93.

<sup>4</sup> Este término lo tomo del joven autor Catalán Antonio Alonso en su poemario *Romancero ciudadano*, Ed. Tinta libre (Trajín - Poesía # 2), México, ps. 6-7, que refiere a "la turba de celulantes", las personas siempre con el teléfono celular a su atención permanente.

<sup>5</sup> Este nivel es obligado luego de los estudios de Roger Bartra sistematizados en "Contribuciones mexicanas al significado de la neurociencia para construir una nueva epistemología", publicada en Revista *JU'UNEA*, Año 4, número 4. 2019, publicación semestral editada por la Universidad La Salle Noroeste A. C. (difundida en mayo del 2020) ISSN 2395 – 9231, ps. 10 – 17. Ver en: <https://www.la-sallenoroeste.edu.mx/?q=Juunea> y el <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

El asunto de la antropología filosófica da para mucha reflexión y trabajo, y profundizar en este diagrama daría para un libro completo (e incluso más), por lo que es relevante avanzar a otro universo central para pensar el mundo, la vida y la historia, y es precisamente el del *saber* o *conocer*, el de:

### La gnoseología

La gnoseología es la capacidad que el ser humano tiene para conocer, esto es: para dar sensación, significado y sentido a lo que llega a sus capacidades de sentir y percibir, proveniente de lo exterior a la persona o de su entorno interno. Este poder, al ser reflexionado y sistematizado conceptualmente se puede convertir en una teoría del conocimiento — o en una gnoseología como rama de la filosofía—, que en cuanto tal puede indicarnos e instruirnos en las maneras con las cuales podemos generar nuestro saber, para ser conscientes de las maneras como lo ejercemos y así, avanzar en nuestra autoconsciencia en el conocer<sup>6</sup>.

El ser humano tiene diversas capacidades para crear su saber y esto nos puede llevar a una clasificación de sus tipos, formas y/o modos de conocer, e incluso de los tipos cognitivos. Esta diversidad hace de nuestra aptitud para saber una realidad extensa, profunda e interactiva que puede ser susceptible de muchas reflexiones, teorizaciones y distintas proposiciones para interpretar la manera con la cuál conocemos. El espacio expositivo con el cual contamos en este momento, hace imposible profundizar en este tema y exige sintetizarlo refiriendo exclusivamente los tipos del conocer, redondeándolos en seis: el conocimiento cotidiano, el estético o artístico, el religioso o fideísta, el mágico, el científico y el filosófico.

La filosofía analógica de lo cotidiano posee en una de sus características primigenias el ser democrata o democrática, y este es uno de sus impulsos conformantes para su carácter de filosofía social. Menciono esta característica para

---

<sup>6</sup> Este asunto lo trato detenidamente en el “Anexo 1” del libro *La educación de la ética en México, Publicar al Sur*, 2021, titulado “hacia una hermenéutica analógica del sí”. Esta publicación se obtiene gratuitamente en <https://publicaral-sur.com/>

destacar que los tipos de conocimiento recién expuestos son maneras activas de conocer en nuestras distintas sociedades e instituciones —esto es: se expresan en nuestras cotidianidades— y dé inicio hay que reconocerlas e identificarlas para evitar imponer alguna, sobre otra u otras, promoviendo un pensamiento inclusivo o incluyente. En suma: democrático u horizontal o participativo, anti hegemónico.

Los ejemplos históricos del predominio de un tipo de pensamiento sobre los otros sobran, siendo el más sensible en el contexto mundial el de la época religiosa de la Inquisición católica, que tantos destrozos causó al tiempo que fue un gran recurso de acumulación de capitales originales para la Iglesia centrada en Roma.

Distinciones entre las maneras de conocer

Nítidamente impulso la democracia en el conocer sin desconocer las distinciones y diferencias entre los diversos tipos cognitivos. El asunto es que cada uno es útil y legítimo en su contexto específico de expresión y existencia y hay que evitar intricarlos y mucho menos vincularlos. El conocimiento cotidiano sirve básicamente para significar y operar en la vida diaria y en ella es indispensable. Estará limitado a sus tipos y modos y debe evitar trasladarse y/o proyectarlo en otros espacios cognitivos.

Lo mismo sucede con el conocimiento estético y/o artístico, un magnífico recurso para saber centrado en la sensibilidad y por ello muy indicativo a su nivel. El saber religioso o fideísta posee igual circunscripción: se limita a lo que cree la persona en su fuero íntimo y se refiere exclusivamente a su espacio privado, que puede ser compartido por otros, colegiatura que crea a las Iglesias. De todas maneras, el creyente debería de reconocer, aceptar y actuar que él tiene su fe, pero que es propia y privada, sin que la tenga que hacer extensiva a otros, y menos por medios similares a los dichos por la Inquisición.

Idéntico razonamiento debe realizarse sobre el recursivo pensamiento mágico, que traté por extenso en mi libro *Desarrollos de la nueva epistemología* (Primero y Beuchot, 2015: pp. 69ss.). Este tipo de saber es extremadamente usual

en nuestros diversos contextos sociales, profesionales y políticos, y su puesta en realización cotidiana, su uso diario, no le concede especial validez en lo que importa:

### Dar con la realidad

En este lugar se entrecruzan los espacios de la ontología y la gnoseología y es importante destacar sus conexiones. La ontología especifica el ser de lo existente en su totalidad y la gnoseología es la capacidad para conocer lo dado —*lo que hay*—, de acuerdo con el tipo de conocimiento puesto en juego para conocer. De optarse por las maneras cognitivas propias del pensamiento cotidiano, estético, religioso o mágico elegiremos un acercamiento cognitivo globalizador y omniabarcante, que nos permite saber de lo que llega a nuestros sentidos *sensoriales* de una manera propia y limitada al tipo de saber ejercido, que se acercará a lo real considerado sin poder interpretarlo rigurosa, desmenuzada y comprobablemente, como sí es posible conseguirlo con un buen conocimiento científico o filosófico.

### La epistemología y la filosofía

El conocimiento científico, el saber generado por la práctica científica, se organiza sobre la disciplina que lo considera específicamente: la epistemología. Ella es primigeniamente una *práctica*, una manera de actuar; sin embargo, circunscrita a un tipo especial de la actividad humana: el hacer y producir la ciencia, entendida como el resultado de la acción de los científicos y de ninguna manera como la totalidad autónoma, autorreferente y hegemónica que creó el positivismo realmente existente, que generó la nueva diosa del capitalismo y hoy hay que distinguirla de una ciencia buena, capaz de *dar con la realidad*.

La epistemología en los tiempos transcurridos desde el fin de la primera mitad del siglo XX se puede identificar con los conceptos de “vieja” y “nueva” epistemología, como lo hemos caracterizado en los diversos libros producidos sobre estos asuntos, iniciados con el de *Perfil de la nueva*

*epistemología* del año 2012, próximo a cumplir la primera decena luego de su difusión<sup>7</sup>.

En tanto suscribimos el pensamiento democrático destacado, reconocemos la existencia de personas que creen en una sola epistemología y rechazan la posibilidad de cualquier otra, pues desde una manera fideísta del conocer asumen una verdad única e inmutable; y no solamente les reconocemos y aceptamos, sino que, situados en los aportes históricos de Tomás S. Kuhn, nos ubicamos en la dinámica de las revoluciones científicas, sabiendo que hay una lucha de humanidades también en el campo de hacer la ciencia, que identifica a los *viejos epistemólogos* en sus características inmanentes y les presenta como pensadores conservadores, asociados a alguna de las maneras del positivismo realmente existente y a sus significados, subsistentes básicamente en los espacios escolares y académicos y no en la práctica real de las comunidades científicas, las cuales operan con un pensamiento de frontera y de suyo actualizado. Me he referido a este asunto especialmente en el libro *Las malas palabras de la pedagogía de lo cotidiano* (Primer 2020<sup>b</sup>, cap. 2).

Retornar a la filosofía

La filosofía es un buen recurso cognitivo para *dar con la realidad* y como filosofía analógica de lo cotidiano es un capital significativo para desentrañarla de mejor modo, en tanto asume el sobresaliente pensamiento de frontera de la época.

En el capítulo recién referido, difundido en un libro que también puede obtenerse sin costo en la Web (<https://publicaral-sur.com>), presento un recuento de lo que es el saber de o en la frontera, distinguiéndolo en dos líneas abisales: la propia de los países del centro del Sistema Mundo, tal como afirmó Immanuel Wallerstein (1979): las naciones del Norte y las del Sur: los países, naciones y culturas impulsadas por el poscolonialismo.

---

<sup>7</sup> A la fecha estos libros son ocho y se pueden obtener gratuitamente en el portal del Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología: <http://spine.upnvirtual.edu.mx>

La filosofía analógica de lo cotidiano se presenta como un producto del poscolonialismo y como una saber de frontera capaz de resumir, aprovechar y potenciar el mejor saber occidental y/o eurocéntrico, asociándolo con los más productivos saberes del Sur, entre los cuales se deben ubicar las filosofías de los pueblos originales, impulsoras de un buen saber vivir con un nítido sentido ecológico, hoy indispensable frente a los grandes males producidos por la ciencia impulsada por el positivismo realmente existente y sus destrozos actuales. Al momento de escribir este texto, se pueden destacar de manera contundente el calentamiento global del planeta Tierra y la pandemia del Covid-19<sup>8</sup>.

La filosofía de la historia

Una filosofía profesional debe ser sistemática, de suyo ordenada y rigurosa en sus partes integrantes. La de necesaria referencia ahora es la filosofía de la historia que anima y crea a la filosofía analógica de lo cotidiano: la inspirada por el poscolonialismo, entendido como la tendencia filosófica, cultural y política que busca superar el mundo eurocéntrico, desde una teoría de la historia capaz de distinguir entre el devenir de Occidente —el universo eurocéntrico— y las historias de otros pueblos y naciones que en su gran mayoría fueron conquistados y arrasados por los intereses colonialistas e imperialistas de las naciones del centro del Sistema Mundo, sin que llegaran a desaparecer. Desde finales de la primera mitad del siglo XX, con la liberación de la India del dominio inglés, comienza el poscolonialismo y cada vez tiene mejores resultados en diversos ámbitos, capaces de crear la mejor frontera, la situada al Sur.

Lo que creemos

Lo creído por cada quien es central en el saber y el hacer. Este asunto del “creer” lo he referido en Beuchot y Primero 2018 (pp.32ss.) y lo sigo conceptuando como básico y primigenio. Hacemos —incluso en el pensar— desde donde creemos y del entender dependerá mucho de nuestra acción y en el mejor de los casos nuestro buen vivir. De aquí que

---

<sup>8</sup> Consúltense sobre estos asuntos dos publicaciones: Primero 2020<sup>a</sup> y Primero 2021<sup>a</sup>.

sea conveniente un buen ejercicio de la conciencia conceptualizada como la capacidad del conocimiento deliberado, de suyo analítico. La conciencia también se asocia al saber reflexivo y por derivación al *pensar bien*. Este asunto lo considero en un libro reciente (Primero coordinador, *La educación de la ética en México*, 2021d, ps. 113-115 y 118), y creo es un buen aporte de/para la filosofía analógica de lo cotidiano, en particular porque el significar habitual tiene el signo contrario: la mayoría de la gente tiende a pensar mal, y esto por múltiples causas, que nos llevaría a una reflexión más amplia lejana a ser tratada en el actual espacio con el que contamos en esta publicación.

En resumen: hay que ser cuidadosos en el pensar y esta recomendación nos conduce al gran asunto de la ética, un tema central en esta exposición.

El significado de la ética

Está profusamente considerado en el libro acabado de citar (Primero 2021c) —*La educación de la ética en México*—, que igualmente se obtiene gratuitamente en <https://publicaralsur.com/> y tiene una importancia especial en tanto comenta detalladamente un documento central del primer gobierno de la Cuarta Transformación Nacional de México, impulsada por Andrés Manuel López Obrador y sus seguidores. La extensión de estas reflexiones nos obliga a una apretada síntesis: la ética es la norma con la cual regimos nuestro comportamiento moral, y por ello cobra gran relevancia en tanto la moral es uno de los grandes factores —o analogías— de la práctica, de la “infraestructura” de la vida humana, y se ubica junto a la determinación —o proporción— de la economía, con la cual hace una pareja ineludible. He considerado esta vinculación en el artículo “Significar la economía moral en los tiempos del Covid-19” (Primero, 2021b), que resulta especialmente adecuada a la actual situación mundial, en la cual retroceden los procesos civilizatorios al tiempo que crecen las barbarizaciones.

## Pensar de nuevo en la civilización y barbarie<sup>9</sup>

La civilización fue la gran construcción material y simbólica del mundo occidental, comenzando desde las realidades de la antigua Grecia. Desde los tiempos homéricos, y por el contexto filosófico, del universo de los filósofos presocráticos, las ciudades comenzaron a concentrar el espacio de la cultura y de los códigos ordenados para vivir en ellas conjuntando el material de las urbanizaciones y de sus espacios simbólicos, promotores de las diferenciaciones sobre lo inmediato y directo, es decir, las construcciones culturales. Desde estos tiempos remotos inicia el proceso civilizatorio que será una de las grandes claves en la construcción del mundo occidental, que nos corresponde por ser el ámbito simbólico dominante en el planeta Tierra, surgido de las conquistas y colonizaciones producidas por los habitantes de Europa sobre amplias geografías del Sur.

El proyecto civilizatorio se continúa con la construcción de la ciudad de Roma y sus diversas expansiones, que concluyen cuando las diversas invasiones de los pueblos llamados “bárbaros” (*incivilizados*) terminan destruyendo los restos del imperio romano, en un proceso que va desde la muerte de Teodosio I el Grande en 395, y recorre hasta los finales del siglo V de Nuestra Era, consensadamente sobre septiembre del año 476. La civilización romana se elaboró sobre la materialidad de la ciudad de Roma, los ejércitos conquistadores que produjo, las leyes que formalizó y su política internacional para controlar a los pueblos dominados. Su jurisprudencia aún subsiste en diversas legislaciones nacionales, en las cuales sobrevive el “derecho romano”.

---

<sup>9</sup> Sobre este asunto, puede consultarse mi ensayo “«Civilización o barbarie», un lema moderno fracasado” [НОВОЕ ВРЕМЯ И «НОВОЕ ВАРВАРСТВО» • МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ И ВАРВАРСТВОМ / Civilization vs Barbarity»: Crash of Binary Opposition] en *Цивилизация и варварство* 2018. Вып. VII. С. 363–364 [Civilization and Barbarity 2018. Issue VII. ps. 363–364], publicada por Russian Academy of Sciences, Institute of World History Center of Comparative History and Theory of Civilizations, Laboratory of Research of Civilization and Barbarity, ISSN 2307–7794, *Civilization and Barbarity the man of the barbarian world and the barbarian world of the man*, 2018 • ISSUE VII, pp. 247–284, Moscow 119334, Russian Federation.

Estos breves recuentos del devenir occidental permiten recuperar el sentido de su historia, que paradigmáticamente buscó la civilización, entendida como el predominio de la vida citadina regido por el saber, la legislación y una racionalidad que permitiera el gobierno de las ciudades y posteriormente de los Estados. En este sentido la civilización fue una meta simbólica y por tanto cultural para el buen vivir, al estilo precisamente del tipo de civilización impuesta a muchos pueblos y naciones vía las conquistas iniciadas —para Occidente— desde la expansión romana.

Desde esta historia es que surge el devenir de la filosofía, que como concepción profesional es paradigmática, modélica o icónicamente occidental, al estar centrada en el “logos” griego: la manera de conceptuar, simbolizar y razonar sobre el mundo, la vida y la historia. Esta realidad es importante en tanto la filosofía también impulsa y promueve los procesos civilizatorios, especialmente al suscitar una racionalidad tendiente a impulsar el buen comportamiento, el cual, en definitiva, tiene que impulsar el vivir en sociedad. Tácitamente supone el buen vivir.

### La importancia de la ética

Es central, primigenia o básica en los procesos civilizatorios y en consecuencia en la historia del mundo occidental, el que nos corresponde según lo dicho, aun cuando, realmente, nos encontremos en la actual situación global, en un mundo pluricultural vinculante de diversos pueblos, naciones, culturas y modos de vivir<sup>10</sup>. No obstante esta multiplicidad cultural, o de diferencias en las maneras de estar en la realidad, hay constantes en ella que se mantienen en sus propias dinámicas, siendo las fundamentales cuatro: la naturaleza, el mundo, la historia y el ser humano.

Estos cuatro universos conforman el núcleo central de lo real, y en su interacción crea la realidad y con su multiplicidad, variación, dinámica y concreción. La filosofía

---

<sup>10</sup> Sobre este asunto puede revisarse mi ensayo “Aprovechar la hermenéutica analógica y la pedagogía de lo cotidiano para la educación multicultural”, *Intersticios – Filosofía, arte y religión*, Universidad Intercontinental, CDMX, Año 25, núm. 54, enero-junio 2021, ps. 113 – 128, ISSN: 1665-7551.

analógica de lo cotidiano se afilia a las tendencias actuales del denominado “nuevo realismo” y crea en sus tesis<sup>11</sup>. Particularmente al sostener el materialismo analógico que por necesidad desemboca en la concreción de la realidad, destacando con ella la vida cotidiana en la cual se especifica cualquier forma de vida humana.

En este sentido, la filosofía presentada es una de lo concreto y de la praxis, por lo cual conceptúa los diversos niveles de la realidad (lo genérico, lo particular y lo específico), considerando la vida total de la especie humana —en el actual argumento la dinámica del mundo occidental—, la de los diversos pueblos, naciones y/o culturas —la propia de los Estados existentes y sus instituciones—, y sus especificaciones en las vidas cotidianas que las concretan. Formas de estar determinadas en las diversas geografías donde se asientan las personas que eventualmente pueden ser consideradas en estudios particulares, sea filosóficos y/o científicos; incluso artísticos o estéticos, para precisar, por ejemplo, el tipo de literatura recreativa o artes pictóricas o visuales que las caracteriza en sus realidades inmanentes.

Sin embargo, más allá de la diversidad, dinámica y multiplicidad de la realidad, en ella hay constantes que filosóficamente hay que considerar, siendo centrales las cuatro las dichas: la naturaleza, el mundo, la historia y el ser humano. Cada una puede ser considerada filosóficamente en sus especificidades para pensar una filosofía de la naturaleza, una de la sociedad (o filosofía social), una filosofía de la historia y una antropología filosófica. Por el contexto de este apartado es relevante distinguir a ésta última, para destacar de ella el asunto de la civilización y la ética.

El proceso civilizatorio

Corresponde a lo dicho y al final, supone un buen vivir que debe vincularse con el ejercicio de la ética, su

---

<sup>11</sup> Sobre el asunto del nuevo realismo, consúltese esta bibliografía: Primero y Beuchot 2018: *Hermenéutica analógica y nueva epistemología: nexos y confines*, especialmente el capítulo “La hermenéutica analógica en la conceptualización de la epistemología y la filosofía”, ps. 43-65, donde desarrollo la tesis del materialismo analógico.

realización, pues como norma de la moral, debe impulsar la buena convivencia en nuestros colectivos. Sin embargo, este deber ser, incluso hasta deontología, se ve restringido e incluso erradicado por otras fuerzas reales que deben ser identificadas y de ser posible controladas. Éstas surgen de la propia antropología filosófica que nos constituye, pues en ella —y recuperando el diagrama del ser humano ofrecido— hay fuerzas propias asociadas al mal, entendido como aquella

|                                    |  |
|------------------------------------|--|
| Características ontoantropológicas | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Expresivo vs. Enfermo / Insano</li> <li>2. Depredador vs. social y/o comunitario</li> <li>3. Malo y Bueno</li> <li>4. Envidioso</li> <li>5. Contradictorio y/o paradójico</li> <li>6. Bélico, conflictivo, polémico</li> <li>7. Narcisista</li> <li>8. Olvidadizo</li> </ol> |
|------------------------------------|--|

fuerza que afecta la vida, su construcción y enriquecimiento, en tanto crea dolor, tragedia, destrucción y, en general, daños al bienestar.

Las características ontoantropológicas planteadas en el diagrama del ser humano asociadas al mal (en la denominación que promuevo: El Mal), pueden ser recordadas así:

Además de ellas, hay otras analogías conformantes de la humanidad promotoras de El Mal, como son la tercera pulsión (la de posesión)<sup>12</sup> y el instinto de crueldad y propulsión al mal, que en conjunto y correlación, crea una de las fuerzas para las dificultades de la vida.

Modular El Mal

Es una de las grandes finalidades de la ética y quizá su meta más relevante si tenemos en consideración impulsar los

<sup>12</sup> La tercera pulsión fue intuida desde Kant, con los «apetitos despóticos» planteados por Kant en la *Crítica del juicio*: “*Suchten* (adicciones patológicas), *Ehrsucht* (ambición), *Herrschaftsucht* (deseo de dominar) y *Habsucht* (avaricia). Éstos son los apetitos equivocados de «los que tienen el poder [*Gewalt*] en las manos», que conformarán la tercera pulsión o de posesión, que, junto a las planteadas por Freud, facilitarán entender la barbarie latente, que habitualmente nos acompaña.” (Esta frase puede leerse de inicio en la p. 104 del libro *La UPN es más importante que PEMEX*, Primero 2019).

procesos civilizatorios. El asunto es que esta finalidad, legítima a nivel significativo —o cultural—, es demasiado abstracta para el nivel de la vida cotidiana, y para lograr alcanzarla se requiere mucho trabajo educativo, que es la otra realidad para considerar enseguida.

La filosofía analógica de lo cotidiano como filosofía de la educación

La filosofía presentada en esta comunicación surge inicialmente de la *pedagogía de lo cotidiano* entendida como filosofía y particularmente desde su formulación primera a finales de la década de los años ochenta del siglo XX, vía su publicación original: “Tesis básicas de la pedagogía de lo cotidiano”. La idea inicial comenzó a cobrar aceptación y diversas construcciones hasta generar un movimiento filosófico-pedagógico con una buena cantidad de publicaciones referidas sintéticamente como anexo en la bibliografía citada. Desde esta filosofía educativa se formula que la educación es mucho más que *escolaridad* y primigeniamente es *formación para la vida*, lo que amplía sustancialmente el concepto habitual de educación, situándolo en un significado relevante, que se puede aplicar productivamente en la reflexión expresada en el actual texto.

En este sentido se puede conceptuar a la educación requerida para el buen ejercicio o realización de la ética, asociada a la promoción de los procesos civilizatorios y en consecuencia a la modulación de El Mal, la fuerza productora de las situaciones bárbaras o barbáricas, aquellas prácticas que atentan contra la civilización, construcción cultural, que en sí y por sí, debe promover la buena vida, para hacer viable la convivencia productiva entre las personas asociadas en un colectivo, simultáneamente situado en una precisa vida cotidiana, con sus realidades actuantes e interconectadas. En este sentido la educación debe estar asociada a la ética y ésta debe ser conceptuada como fuerza moduladora de El Mal, pues son los estados y/o impulsos malignos de las personas, las fuerzas que generan los conflictos, males, desavenencias e incluso, en las situaciones extremas, las circunstancias bárbaras.

De conceptuarse a la educación más allá de la mera escolaridad, podemos trazar estrategias educativas que pueden tratarse también en las Escuelas —en las instituciones formales para educar—, pero que deben ir más allá de ellas, para abarcar otros espacios de la sociedad, asociados a la convivencia diaria, los lugares laborales, institucionales, políticos y, los más destacados en este ensayo: los histórico-sociales promotores de la civilización y en lucha contra la barbarie, los lugares de la acción pública (Estatal o privada); y los medios masivos de información, donde hay que incluir la calle —la vía pública—, el lugar por excelencia para la comunicación más abierta posible.

De esta manera se promueve una buena educación que sirva para impulsar una buena ética, que realizada en los espacios generales de la convivencia colectiva, se convierta en una fuerza interpersonal activa para modular El Mal, que en tanto parte de nuestra humanidad sólo se puede gobernar pues nos conforma y suele estar activo al ser connatural a nuestro ser.

### Reflexionar sobre El Mal

Es otra de las metas por alcanzar en la aplicación de una buena filosofía, pues a pesar de ser parte de nuestro ser solemos omitir o eludir, quizá por el dolor e incertidumbre que produce. Sin embargo, como es real y en los actuales tiempos pareciera crecer y expandirse, se hace perentorio reflexionar sobre su estructura u organización, sus dinámicas, consecuencias y resultados de tener en claro el impulso de los procesos civilizatorios y el rechazo a las formas de la barbarie. El asunto es que asimismo hay que precisar cuáles procesos civilizatorios elegimos, pues desde el surgimiento de las posiciones poscoloniales el sentido de la civilización se ha modificado.

### La crítica al eurocentrismo

El mundo occidental, predominante a escala planetaria y aún hegemónico en muchos significados y sentidos, ha dejado de ser único y lentamente se reconoce un pluriculturalismo donde también paulatinamente se significan las culturas del Sur, incluidas las de los pueblos y/o naciones

originarias. Desde estos nuevos parámetros de interpretación se critica a las posiciones conceptuales que pretendieron que el devenir centrado en el mundo eurocéntrico era el único, el mejor, y el más conveniente, sobre todo porque suponía el “progreso”, la idea central del impulso del capitalismo.

Las actuales circunstancias en el planeta Tierra, destacadamente la circunstancia ecológica global, el empobrecimiento creciente de grandes poblaciones en los diversos continentes, el resurgimiento de la barbarie en diversos contextos y lugares, permiten cuestionar detenidamente al eurocentrismo y sus consecuencias, en varios temas a considerar, entre los cuales hay que destacar algunos centrales:

#### La ciencia en la modernidad

El mundo moderno se genera con el desarrollo del capitalismo y éste se construye desde su etapa mercantil con la conformación de una ciencia asociada a la conciencia histórica de los primeros burgueses, que respondiendo a sus intereses inmediatos era incapaz de conceptuar en el largo plazo, situado fuera de sus previsiones. Esta conciencia histórica limitada y precaria se expresó igualmente en los tiempos de la primera revolución industrial, en la cual se produjo una fabricación de mercancías contaminante, asociada a una ciencia y tecnología favorables a los intereses capitalistas, que dejaba de lado las situaciones ecológicas, igualmente lejanas a la conciencia histórica referida. Estas circunstancias dieron como resultado el actual calentamiento global del planeta Tierra, la deforestación de grandes territorios, el acercamiento de los sistemas de vida humanas y animales, que han generado diversas enfermedades, entre las cuales destaca en la actualidad la pandemia del Covid 19, con sus grandes destrozos.

Resumiendo: la ciencia en la modernidad produjo grandes logros así como consecuencias negativas, que han de ser valoradas desde una nueva epistemología capaz de cambiar el sentido de la práctica científica para hacerla más favorable a la ecología y a los intereses colectivos y en particular al bien común.

Estos razonamientos nos regresan al tema de la ética, para plantear otro asunto central de necesaria consideración  
La ética como necesidad perentoria en el impulso de la buena vida

Es deseable que con lo presentado en esta comunicación haya quedado clara la tesis resaltada en este momento: la ética es una necesidad perentoria en el impulso de la buena vida; sin embargo, a pesar de esta evidencia ella suele ser una ausencia generada por diversos factores entre los cuales se ubica uno central: la ignorancia. Ésta es la incapacidad de pensar y hay que evitar conceptualarla como falta de información o de conocimiento, recuperando el sentido más usual que se le atribuye a la ignorancia, cuando en realidad es la incapacidad dicha: limitaciones para conceptualar o significar.

Los estudios sobre la ignorancia afortunadamente avanzan<sup>13</sup>; sin embargo, hay que seguir impulsándolos pues también son un conocimiento ausente en nuestros medios intelectuales, tal como sucede con los estudios sobre El Mal. Pareciera haber un rechazo marcado a tratar sus temas no obstante su gran importancia. En el asunto del actual apartado reflexionar sobre la incapacidad de pensar es relevante, en tanto, a pesar de la necesidad perentoria de la ética para el buen vivir, la norma para el buen comportamiento moral es poco significada, porque comporta un nivel de abstracción que se debe alcanzar con una buena capacidad de pensar, o de *pensar bien*.

Se puede registrar con diversos tipos de investigaciones que la educación durante la época del neoliberalismo concentró la formación en la mera escolaridad y se volvió instrumental para impulsar las “competencias” de interés directo para el capitalismo vigente, dejando de inducir el buen pensar y sus necesarias capacidades de abstracción, análisis y ponderación de los resultados del pensar o del actuar. Este ambiente educativo negativo afectó tanto la conceptualización de la ética como su realización, de ahí que sea muy

---

<sup>13</sup> Un buen libro en este tema es el de Matthias Gross y Linsey McGoey (2018), *Routledge international handbook of ignorance studies*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York.

importante impulsar la educación de la ética —como se promueve en el libro análogo (Primer, coordinador, 2021c)—, si también tenemos en claro la necesidad de promover los procesos civilizatorios, la lucha contra El Mal, la ignorancia, y los daños que producen la falta de pensar, particularmente, de *pensar bien*.

### Las conclusiones posibles

De lo expresado son varias y cada lector de este ensayo las obtendrá de acuerdo con sus significados, intereses y contextos. Las que me importa destacar refieren primero al sentido de la conceptualización expuesta sobre el mundo, la vida y la historia presentada con el nombre de filosofía analógica de lo cotidiano, en tanto expresa la formulación que elaboré a lo largo de casi cincuenta años de trabajo profesional en filosofía, y supongo concentra logros del pensamiento poscolonial, especialmente los generados en México desde la *pedagogía de lo cotidiano* y la *hermenéutica analógica* conceptualizada por Mauricio Beuchot Puente, con quien trabajo desde hace muchos años de manera conjunta y complementaria. Esta filosofía se ha elaborado en el diálogo permanente con filósofos de diversos países, tanto en México como en otros lugares, y desde esas comunicaciones se ha nutrido para establecerse como una de las tendencias del *nuevo realismo*, la corriente filosófica más pujante en este momento de la filosofía mundial.

Desde esta tendencia hay desarrollos específicos como el *materialismo analógico* que amplía los materialismos filosóficos hasta ahora existentes (el vulgar y el dialéctico), para hacerlos avanzar a uno más completo, integral, potente y favorable a un buen enriquecimiento filosófico, en tanto permite dar con la realidad de una manera más adecuada, al buscar precisar los distintos tipos de proporciones que integran lo indagado, sean referenciales (materiales), senso-simbólicas o interactivas: es decir, las que vinculan lo exterior con lo interior de los sentimientos e interpretaciones, en conexiones analógicas y dialécticas.

La segunda conclusión para resaltar distingue que en esta exposición he presentado las diversas partes integrantes

de la filosofía profesional difundida en sus órdenes de interrelación realista, iniciando con la ontología, para continuar con la antropología filosófica, la gnoseología, la filosofía de la historia, la filosofía social, la educativa y priorizando en buena parte la ética. Esta estructura u organización conceptual da la idea de lo comunicado de manera sintética para respetar el espacio indicado en este tipo de narraciones y dirigido a motivar mayores indagaciones e incluso críticas, pues de ellas se nutre el devenir filosófico e intelectual.

La tercera conclusión por destacar considera la parte más referida: la necesidad de la ética para impulsar los procesos civilizatorios y como un buen recurso para modular El Mal. También desde el asunto de la ética referimos la relevancia de seguir estudiando la ignorancia, falla en el pensar que entorpece tanto la búsqueda de la civilización como de la racionalidad que debemos construir para impulsar el buen vivir.

Es viable ofrecer mayores desarrollos, no obstante, es conveniente cerrar ahora para avanzar en una reflexión sobre lo ofrecido, que quizá haya sido lo suficientemente sugerente como para motivar nuevas construcciones y en el mejor de los casos, críticas constructivas.

Gracias por su lectura.

## Referencias

Gross Matthias y McGoev Linsey (2018), *Routledge international handbook of ignorance studies*, Routledge Taylor & Francis Group, London and New York.

Kant, Emmanuel, *Crítica del juicio* (1790), Espasa Calpe Mexicana, Col. Austral # 1620, tercera edición, México, (1985).

Primero L. E. y Beuchot M. (2018) *Hermenéutica analógica y nueva epistemología: nexos y confines*, Ed. Torres Asociados, México.

Primero Rivas, L. E. (2018), “«Civilización o barbarie», un lema moderno fracasado” [НОВОЕ ВРЕМЯ И «НОВОЕ ВАРВАРСТВО» • МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ И

ВАРВАРСТВОМ / Civilization vs Barbarity»: Crash of Binary Opposition] en *Цивилизация и варварство* 2018. Вып. VII. С. 363–364 [Civilization and Barbarity 2018. Issue VII. ps. 363–364], publicada por Russian Academy of Sciences, Institute of World History Center of Comparative History and Theory of Civilizations, Laboratory of Research of Civilization and Barbarity, ISSN 2307–7794, Civilization and Barbarity the man of the barbarian world and the barbarian world of the man, 2018 • ISSUE VII, pp. 247–284, Moscow 119334, Russian Federation.

Primero Rivas, L. E. (2019) *La UPN es más importante que PEMEX*, Ed. Torres Asociados, México.

Primero Rivas, L. E. (2020a) “Repensar la vida cotidiana en tiempos del Covid-19”, publicado en la revista electrónica *Reflexiones marginales - saberes de frontera*, UNAM – Facultad de Filosofía y Letras, ISSN: 2007-8501, Número especial 8: Coronavirus, publicado el 1 de mayo del 2020. Ver <https://revista.reflexionesmarginales.com/repensar-la-vida-cotidiana-en-tiempos-del-covid-19/>

Primero Rivas, L. E. (2020b) *Las malas palabra de la pedagogía de lo cotidiano*, *Publicar al Sur*, México.

Primero Rivas, L. E. coordinador (2021a), *El efecto Covid 19 y la educación en México*, *Publicar al Sur*, México.

Primero Rivas, L. E. (2021b) “Significar la economía moral en los tiempos del Covid-19”, *JU'UNEA Revista de Investigación*, Año 6, número 6, 2021, ps. 30 – 35 (difundida en junio del 2021) ISSN 2395–9231. Ver en <https://juunea.la-sallenoroeste.edu.mx/inicio>

Primero Rivas, L. E. (2021c) “Aprovechar la hermenéutica analógica y la pedagogía de lo cotidiano para la educación multicultural”, *Intersticios – Filosofía, arte y religión*, Universidad Intercontinental, CDMX, Año 25, núm. 54, enero-junio 2021, ps. 113 – 128, ISSN: 1665-7551.

Primero Rivas, L. E. coordinador (2021d) *La educación de la ética en México*, *Publicar al Sur*, México.

Anexo referencias básicas a la bibliografía sobre la pedagogía de lo cotidiano

**Libros escritos por Luis Eduardo Primero Rivas en el contexto de la pedagogía de lo cotidiano.**

1. *Emergencia de la pedagogía de lo cotidiano*. Cali-México: AC/Primero Editores. 1999.
2. *Epistemología y metodología de la pedagogía de lo cotidiano*. México: Primero Editores. 2002.
3. *Balance de la emergencia una propuesta pedagógica*. México. Primero Editores. 2005.
4. *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano*, México, 2010, Torres Asociados-RIHE.
5. *La UPN es más importante que PEMEX*
6. *Las malas palabra de la pedagogía de lo cotidiano, Publicar al Sur*, México, 2020.

Escritos pedagógicos de Primero Rivas en co-autoría con Mauricio Beuchot

1. *La Hermenéutica Analógica de la Pedagogía de lo Cotidiano*. México. Primero Editores. 2003
2. *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano*. México: Primero Editores. 2006.

## REALISMO POSITIVO: LA INVITACIÓN QUE VIENE DEL MUNDO<sup>1</sup>

Maurizio Ferraris,  
Universidad de Turín,  
Turín, Italia.

### Del postmodernismo al realismo

El nuevo realismo tal vez sea el único movimiento filosófico del que se pueda determinar la fecha exacta de su nacimiento: el 23 de junio de 2011 a las 13.30 en el restaurante “al Vinacciolo”, Via Gennaro Serra 29, Nápoles. Puedo ser tan preciso porque allí estábamos reunidos Markus Gabriel, un colaborador italiano suyo, Simone Maestroni, y yo mismo, participantes los tres en un seminario del Instituto Italiano de Studi Filosofici. Markus estaba fundando un centro internacional de filosofía en Bonn y quería inaugurarlo con una gran conferencia. Les dije que el título más adecuado para ella sería “New Realism”, puesto que captaba lo que es a mi entender la característica fundamental de la filosofía contemporánea, un cierto cansancio frente al postmodernismo, surgido del convencimiento de que todo es una construcción, del lenguaje, de los esquemas conceptuales, de los medios. Pero hay también cosas, muchas más de las que estamos dispuestos a admitir, que no han sido construidas, y esto es bueno, ya que de otro modo no podríamos distinguir entre sueño y realidad. Anuncié la conferencia unas semanas después, en un artículo aparecido en *La Repubblica* del 8 de agosto de 2011, y desde entonces el debate no se ha interrumpido, dentro y fuera de Italia<sup>2</sup>, con aportaciones que incluyen, además de las recogidas en este volumen<sup>3</sup>, numerosos escritos míos sobre el

---

<sup>1</sup> Escribí este artículo en Bonn con la ayuda del Käte Hamburger Kolleg “Recht als Kultur”, que he de agradecer ante todo a su director, el profesor Werner Gephart.

<sup>2</sup> Para una información completa, cfr. [//nuovorealismo.wordpress.com](http://nuovorealismo.wordpress.com). Para una análisis del debate cfr. R. Scarpa, *Il caso Nuovo Realismo. La lingua del dibattito filosofico contemporaneo*, Milano-Udine, Mimesis 2013.

<sup>3</sup> Así como en la precedente recopilación que he editado con M. De Caro, *Ben-tornata realtà*, Torino, Einaudi 2012.

tema<sup>4</sup>, el libro de Marcus Gabriel<sup>5</sup> y el de Mauricio Beuchot y José Luis Jerez<sup>6</sup>.

El realismo, exactamente igual que el idealismo, el empirismo o el escepticismo, es un tema permanente de la filosofía. El NUEVO REALISMO es en cambio una función recurrente, que reacciona frente a una precedente hegemonía antirrealista. Así fue en el caso del New Realism americano del pasado siglo<sup>7</sup>, o en el del Novo Realismo brasileño de hace treinta y cinco años<sup>8</sup> y también en el del Nuevo Realismo lanzado en mi manifiesto del 8 de agosto de 2011, que por otra parte era una síntesis de mi trabajo de los últimos veinte años<sup>9</sup>. Que este surgiese en Europa, donde el postmodernismo alcanzó mayor influencia, no parece que sea casual. Los “nuevos realistas” proceden de la filosofía continental, donde el peso del antirrealismo fue muy superior al que tuvo en la filosofía analítica<sup>10</sup>. Ambas tradiciones compartían un supuesto: no existe la “cosa en sí”, sino únicamente fenómenos mediados (o creados) por nuestros esquemas conceptuales y aparatos perceptivos, y en este sentido las dos tradiciones se interesaron por un “giro lingüístico”. Pero ese giro

---

<sup>4</sup> Destaco especialmente “Nuovo Realismo”, en *Rivista di Estetica*, 48 (3/2011), pp. 69-93) y el *Manifiesto del nuovo realismo* (Roma-Bari, Laterza 2012), en curso de publicación en alemán por el editor Klostermann

<sup>5</sup> M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Berlin, Ullstein 2013.

<sup>6</sup> M. Beuchot-J.L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Buenos Aires, Círculo Hermenéutico 2013.

<sup>7</sup> E. B. Holt, W. T. Marvin, W. P. Montague, R. B. Perry, W. B. Pitkin, E. G. Saulding, *The New Realism: Cooperative Studies in Philosophy*, New York, The Macmillan Company 1912.

<sup>8</sup> A. De Hollanda, *O Novo sistema Neo-Realista*, Fortaleza, Ceara 1978.

<sup>9</sup> Cfr. *Estetica razionale*, Milano, Raffaello Cortina 1997, y el tema del realismo ocupa un lugar central en mis conversaciones de 1993-1995 con Derrida (J. Derrida-M. Ferraris, *A Taste for the Secret*, Ithaca-London, Cornell UP 2011). Para una sumaria descripción de este recorrido cfr. la entrada “Maurizio Ferraris” en Wikipedia.

<sup>10</sup> En la que, según Graham Harman: “Fuera de algunas escasas y poco influyentes excepciones (...) en la tradición continental nadie se declaraba realista *sin acogerse a juegos etimológicos o irónicos* antes de 2002” (“The Current State of Speculative Realism”, *Speculations: A Journal of Speculative Realism* IV (2013), p. 23). Para un análisis más pormenorizado de cuanto expongo aquí en clave historiográfica, cfr. M. Ferraris, “From Postmodernism to Realism”, in T. Andina (ed by), *The Contemporary Philosophy. An Analytical-Continental Companion*, Leiden-New York, Brill 2013.

lingüístico era la consecuencia de un giro conceptual, caracterizado por el predominio del concepto en la construcción de la experiencia<sup>11</sup> (y no, fijémonos bien, como sería perfectamente razonable, en la *reconstrucción* de la experiencia, en la descripción científica o filosófica).

Pero si para los analíticos el problema era epistemológico (“¿en qué medida intervienen los esquemas conceptuales y los usos lingüísticos en nuestra visión del mundo?”), para los continentales el problema era político. Según lo que se ha propuesto llamar FALACIA DEL SABER-PODER<sup>12</sup>, la idea era que la realidad era construida por el poder con fines de dominación, y que el saber no era una vía de emancipación, sino un instrumento del poder. Doy el nombre de FOUKANT A la función filosófica en que se basa esta postura, porque, lo mismo que hacía Kant, sostiene que no tenemos acceso directo al conocimiento y que el yo pienso debe acompañar necesariamente a nuestras representaciones, y, como Foucault (en la primera fase de su pensamiento), defiende que el yo pienso y los esquemas conceptuales son vías de afirmación de la voluntad de poder. Así, en el postmodernismo radical se da el paso lógico por el que la realidad resulta ser una construcción del poder, lo que la hace a un tiempo detestable (si por “poder” se entiende el Poder que nos domina) y maleable (si por “poder” se entiende “nuestro poder”).

A hacer chirriar las esperanzas emancipatorias de los postmodernos ha contribuido ante todo la política<sup>13</sup>. El advenimiento de los populismos mediáticos ha servido de ejemplo de un adiós a la realidad que nada tiene de emancipatorio, por no hablar del uso desprejuiciado de la verdad como construcción ideológica, que desencadenó una guerra haciendo uso de pruebas falsas de la existencia de armas de destrucción masiva. En los medios y en los programas políticos hemos asistido al reinado del principio de Nietzsche “los hechos no existen, solo existen interpretaciones”, que pocos

---

<sup>11</sup> Cfr. J. McDowell, *Mente e mondo* (1994), trad. it., Torino, Einaudi 1999.

<sup>12</sup> M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, Roma-Bar, Laterza 2012, pp. 87 y ss.

<sup>13</sup> *Ibid*, pp 3 ss.

años antes los filósofos proponían como vía de emancipación, y que en efecto se presentó como justificación para pensar y hacer lo que cada uno quisiera. Así se descubrió el auténtico significado de la sentencia de Nietzsche: “La mejor razón es siempre la del más fuerte”. Esta circunstancia explica el ligero desfase cronológico entre el fin del antirrealismo en el mundo analítico<sup>14</sup> y el fin del antirrealismo en el mundo continental. A pesar de que a lo largo de los años 70 y 80 asistiéramos a muchas manifestaciones de antirrealismo analítico, y de que el antirrealismo continental estuviese en cualquier caso presente en los departamentos de literatura comparada.

Tanto el antirrealismo analítico como el continental encontraban una poderosa justificación teórica en el CONSTRUCTIVISMO, esto es la posición que representa el *mainstream* de la filosofía moderna<sup>15</sup>, y que consiste en sostener que nuestros esquemas conceptuales y aparatos perceptivos tienen un papel constitutivo respecto a la realidad. Es una posición que se inicia con Descartes y culmina con Kant, para radicalizarse luego en sentido nihilista en Nietzsche, o especializarse en sentido epistemológico, hermenéutico o psicológico. El tema de fondo de esta función de pensamiento que propongo denominar DESKANT se plasma en dos asertos. El primero es que nos relacionamos directamente con nuestro pensamiento y mediatamente con el mundo, el segundo, que las mediaciones aportadas por el pensamiento

---

<sup>14</sup> Que se puede situar hacia la primera mitad de los años 60, con Kripke (S. Kripke, *Nome e necessità* 1970-1972, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri 1999) y Putnam (H. Putnam, “The meaning of “meaning””, 1975, in Id., *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge, Mass., Cambridge University Press 1975, pp. 215-271).

<sup>15</sup> D. R. Lachterman, *The Ethics of Geometry: A Genealogy of Modernity*, London, Routledge 1989. Para una crítica de las investigaciones contemporáneas, cfr. P. Boghossian, *Paura di conoscere. Contro il relativismo e il costruttivismo* (2006), Carocci, Roma 2006. Considero que el construccionismo, más que el “correlacionismo” de que habla Meillassoux (Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine* 2006, trad. it. Milano-Udine, Mimesis 2012), recoge el rasgo fundamental de la filosofía moderna, que no consiste simplemente en pensar el objeto en *correlación* con el sujeto, sino en concebirlo como producto de una *construcción* del sujeto.

y por los sentidos hacen que toda la realidad se revele de alguna manera como dependiente de la mente.

Cuando los constructivistas argumentan esta segunda tesis parecen contar con pruebas incontestables y acciones claramente reconocibles. Nietzsche, por ejemplo, afirma que son nuestras necesidades, nuestros síes y noes, los que disuelven los hechos en interpretaciones. Pero si “los hechos no existen, solo existen interpretaciones” es el eslogan maximalista que postula una dependencia causal y conceptual del mundo del pensamiento, la simple circunstancia de que una frase como “los gatos no existen, solo existen interpretaciones” resulte un despropósito hace extremadamente dudosa la posibilidad de una dependencia fuerte (causal: los conceptos causan los objetos; conceptual: nuestras relaciones con objetos del tipo que sea tienen en cualquier caso una mediación conceptual), por lo que el construccionismo se conforma con una dependencia débil, la DEPENDENCIA REPRESENTACIONAL<sup>16</sup>: no somos creadores del universo, pero sí somos sus constructores a partir de una *hyle* amorfa, una masa pastelera a la que hemos de dar forma con los moldes de los conceptos<sup>17</sup>. Se admite así la existencia separada del mundo, que sin embargo no tiene en cuanto tal ninguna autonomía estructural ni morfológica, al menos que nosotros percibamos.

### Ontología y epistemología

Es aquí donde interviene el primer movimiento del Nuevo Realismo, que es un movimiento de clarificación conceptual. Si intentamos dar una forma concreta a la dependencia representacional, vemos que el término técnico oculta una confusión conceptual entre ontología (aquello que es, y que es independientemente de nuestras representaciones) y epistemología (aquello que creemos saber, y que puede depender de nuestras representaciones sin que por ello sean las

---

<sup>16</sup> R. Rorty, “Charles Taylor on Truth, in Truth and Progress”, in Id., *Philosophical Papers*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 86.

<sup>17</sup> H. Putnam, *Representation and Reality*, Cambridge, Mass, MIT Press 1988, p. 114.

representaciones las que hacen verdaderos los asertos, sino aquello a los que las representaciones se refieren). Se considera un ente, pongamos el *Tyrannosaurus Rex* (entendido como organismo biológico) a la medida de una noción lingüística y zoológica, y se concluye que, puesto que en ausencia de humanos no tendríamos el término “*Tyrannosaurus Rex*”, el *Tyrannosaurus Rex* depende “representacionalmente” de los hombres. Lo que es o un truismo (si por “representacionalmente” se entiende “lingüísticamente”) o un perfecto absurdo (si por “representacionalmente” se entiende algo más –por poco que ese algo sea). Porque significaría que el ser del *Tyrannosaurus Rex* depende de nosotros, pero en ese caso, dado que cuando existía el *Tyrannosaurus Rex* no existíamos nosotros, cuando existía el *Tyrannosaurus Rex* no existía el *Tyrannosaurus Rex*<sup>18</sup>.

La hipótesis ontológica que sustenta la distinción entre ontología y epistemología es pues aquella –representada por la filosofía positiva de Schelling<sup>19</sup>– para la que el ser no es algo construido por el pensamiento, sino que existe antes de que se inicie el pensamiento. No solo porque tengamos el testimonio de épocas interminables en las que existía el mundo pero no existía el hombre, sino también porque lo que inicialmente se manifiesta como pensamiento procede del exterior de nosotros: las palabras de nuestra madre, los mitos y las reglas, el tótem y el tabú con las que topamos en la vida de todos los días, del mismo modo que en La Meca topamos con un meteorito. En esta línea, el Nuevo Realismo propone sus distinciones, que se pueden ordenar en el siguiente esquema<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Como argumenta D. Marconi, “Realismo minimale”, in M. De Caro-M. Ferraris (eds.), *Bentornata realtà*, Torino, Einaudi 2012, pp. 113-137.

<sup>19</sup> M. Ferraris, “Sum ergo cogito”, in AA.VV., *Realism and Nature in Schelling’s Philosophy*.

<sup>20</sup> Para una descripción articulada de este cuadro, cfr. M. Ferraris, *Documentality. Why is necessary to leave traces*, New York, Fordham UP 2012.

| <b>EPISTEMOLOGÍA</b>  | <b>ONTOLOGÍA</b>  |
|---|---|
| Rectificable  | No rectificable   |
| <b>Ciencia</b><br>Lingüística<br>Histórica<br>Libre<br>Infinita<br><br>Teleológica              | <b>Experiencia</b><br>No necesariamente lingüística<br>No histórica<br>Necesaria<br>Finita<br><br>No necesariamente teleológica |
| <b>Verdad</b><br>no nace de la experiencia, sino que está teleológicamente orientada hacia ella | <b>Realidad</b><br>No está naturalmente orientada hacia la ciencia  |
| <b>Mundo interior</b><br>(=interior a los esquemas conceptuales)                                | <b>Mundo exterior</b><br>(=exterior a los esquemas conceptuales)  |

No entraré aquí en una explicación detallada, que será objeto de las próximas páginas, limitándome a sugerir las causas de la confusión, en mi opinión funesta, entre ontología y epistemología. Esta confusión es obra de Deskant, que estaba movido por la necesidad de refundar, por medio de la construcción, un mundo que ya no tiene estabilidad, al asumirse que la naturaleza en cuanto tal es contingente. Para conseguirlo, se instituye la que propongo denominar FALACIA TRASCENDENTAL<sup>21</sup>: si todo conocimiento tiene su origen en la experiencia, pero esta (como sugieren los empiristas) es estructuralmente incierta, será necesario fundar la experiencia a partir de la ciencia, encontrando estructuras *a priori* que establezcan su aleatoriedad. Para conseguir este resultado, es necesario llevar a cabo una inversión de perspectiva: partir de los sujetos y no de los objetos, y preguntarse –con

---

<sup>21</sup> Para un análisis detallado de la falacia trascendental cfr. M. Ferraris, *Goodbye Kant!, What still stands of the Critique of the pure reason*, SUNY UP 2013.

la que es matriz de todos los sucesivos constructivismos- no cómo son las cosas en sí mismas, sino cómo deben hacerse para que lleguemos a conocerlas, siguiendo el modelo de los físicos que interpelan a la naturaleza no como académicos estudiosos sino como jueces, es decir valiéndose de esquemas y teoremas. Deskant adopta así una epistemología *a priori*, la matemática, para fundar la ontología: la posibilidad de juicios *a priori* permite fijar una realidad de otro modo fluida y contingente por medio de un conocimiento seguro. De este modo, la filosofía trascendental conduce el constructivismo del ámbito de la matemática al de la ontología<sup>22</sup>. Las leyes de la física son matemática aplicada a la realidad y, en la hipótesis de Deskant, no representan las elucubraciones de un grupo de sabios, sino el modo en que funcionan nuestra mente y nuestros sentidos. Nuestro conocimiento, en este punto, no se verá ya amenazado por la falta de fiabilidad de los sentidos y por la inseguridad de la inducción, pero al precio de que ya no haya ninguna diferencia entre el hecho de que *exista* el objeto X y el hecho de que *conozcamos* el objeto X -lo que supone precisamente la identificación entre ontología y epistemología-diferencia solo parcialmente preservada, en Kant, por la hipótesis del *noumeno*, que por otra parte los postkantianos no dudarán en abandonar.

Hacer depender la experiencia perceptiva (no, como veremos enseguida, la social) de lo conceptual significa caer en aquello que los psicólogos llaman “error del estímulo”, señalando así la naturalidad con que somos llevados a sustituir una observación por una explicación. Es lo que hace que, teniendo los ojos cerrados, a la pregunta “¿qué ves?” respondamos “nada” o “negro”, cuando lo que vemos son fosfenos y lucecillas, de los que no somos conscientes a nivel descriptivo, porque estamos hablando de otra cosa: una teoría de la visión para la que el ojo es como una cámara oscura donde si el diafragma está cerrado reina la oscuridad absoluta. Cuando se dice que distintos observadores instruidos en teorías distintas ven de maneras también distintas la realidad

---

<sup>22</sup> A. Ferrarin, *Construction and Mathematical schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, in “Kant-Studien”, 86, 1995, pp. 131-174.

sometida a observación<sup>23</sup> se está confiriendo dignidad filosófica a un error psicológico, y sobre todo se está cometiendo un error categorial que consiste, en el caso en cuestión, en confundir ver con saber. Si leo por ejemplo el texto italiano “Dipendenza rappresentazionale” (sic) *pienso* “Dipendenza rappresentazionale”, pero *veo* “Dipendenza rappresentazionale” (sic).

Ahora bien, es perfectamente razonable que se produzca una intervención de lo conceptual cuando reconozco una constelación, o cuando, al observar tres objetos, alguien, como Leśniewski, piensa que por cada dos objetos hay uno que es su suma, multiplicando el número de los objetos. Pero este conflicto se puede aclarar con la simple consideración de que en realidad no vemos ni las constelaciones ni los objetos de Leśniewski, sino únicamente las estrellas y los tres objetos del sentido común. Con esto no se trata de sostener que las constelaciones no sean reales, sino más bien de señalar una diferencia (que obviamente procede de la diferencia entre ontología y epistemología) entre dos estratos que se difuminan el uno en el otro. Al primero lo llamaremos  $\varepsilon$ -realidad, entendiendo por ello “realidad epistemológica”, lo que en alemán se denomina “Realität”. Es la realidad vinculada a lo que creemos saber a propósito de lo existente (por eso la llamamos “epistemológica”), aquella a la que hacemos referencia con expresiones (sustancialmente equivalentes) como “el yo pienso debe poder acompañar mis representaciones” o “ser es ser el valor de una variable vinculada”. Pero al lado, o mejor debajo, de la  $\varepsilon$ -realidad yo sitúo también la  $\omega$ -realidad (en el sentido de  $\acute{\omicron}\nu\tau\omega\varsigma$ , utilizo la omega precisamente para establecer una diferencia), la realidad ontológica, aquella que los alemanes llaman “Wirklichkeit”, que hace referencia a lo que existe independientemente de que lo conozcamos más o menos, y que se manifiesta como resistencia o como positividad. La  $\omega$ -realidad es el mundo exterior, expresión con la que, como vimos en nuestro cuadro, designo el mundo exterior a los esquemas conceptuales.

---

<sup>23</sup> Th. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press 1962.

En este punto conviene introducir también, junto a la diferencia entre ontología y epistemología, una diferencia entre la INDEPENDENCIA ONTOLÓGICA Y LA INDEPENDENCIA EPISTEMOLÓGICA. Pues el modo en que en el ámbito analítico se ha planteado el problema del realismo define este como independencia de la *verdad* del conocimiento que de ella tengamos. Para el Nuevo Realismo<sup>24</sup> en cambio es independencia de la *realidad* de nuestro conocimiento de ella (en determinadas clases de objetos las cosas ocurren de otra manera). Este aspecto es en mi opinión importante porque la verdad es en cualquier caso una función epistemológica, o lo que es lo mismo, de las mentes: una frase como “el 17 de septiembre de 1873 Bismarck estaba resfriado” es causalmente independiente de las mentes, pero presupone unas mentes. Y por tanto (volveremos a ello) la fórmula de la independencia de la verdad respecto a las mentes se acomoda bien a algunos aspectos de la realidad social. Mientras que en lo que toca a la realidad en su significado más general definiré el realismo en los siguientes términos: El realismo es la opinión de que los objetos naturales (y ocasionalmente otros tipos de objetos que habría que especificar en cada momento) existen independientemente de los medios que tengamos de conocerlos: son existentes o inexistentes en virtud de una realidad que existe independientemente de nosotros<sup>25</sup>.

## Incorregibilidad

El segundo movimiento del Nuevo Realismo, después de la clarificación conceptual, consiste en una observación empírica. Hay una clase de representaciones a las que el yo

---

<sup>24</sup> Siguiendo un recorrido que desde la metafísica de Aristóteles y pasando por la *Teoria dell'oggetto* de Meinong llega a la “object oriented philosophy” contemporánea: cfr. G. Harman, *Guerrilla Metaphysics. Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago, Open Court 2005; Id, *The Quadruple Object*, Arlesford, Zero Books 2010; R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science*, London, Routledge 2008; Levi R. Bryant, *The Democracy of Objects*, Ann Harbor, Open Humanity Press 2011; y, con un recorrido autónomo, T. Garcia, *Forme et objet*, Paris, Presses Universitaires de France 2011.

<sup>25</sup> Destacando la definición de Dummett, que sin embargo en vez de hablar de “realidad” hablaba de “verdad” (M. Dummett, “Realism” (1963), y más tarde in Id., *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press 1978, pp. 145-165).

pienso nunca podrá acompañar: la de la infinidad de cosas que ocurrieron antes de que existiera cualquiera de las cosas en que yo pienso; a este argumento lo llamo PREEXISTENCIA<sup>26</sup>: el mundo existe antes de cualquier pensamiento (cogito). Y además hay clases de representaciones que, por más que vayan acompañadas por el yo pienso, parecen resistírsele, desentendiéndose de la “dependencia representacional”; a este argumento lo llamo RESISTENCIA<sup>27</sup>: la realidad puede oponer rechazos a nuestros esquemas conceptuales. Y también ocurre con frecuencia que el yo pienso interactúa con éxito con seres verosíblemente desprovistos del yo pienso, los animales por ejemplo; a este argumento lo llamo INTERACCIÓN: seres con distintos esquemas conceptuales pueden interactuar en el mismo mundo.

Agrupo estas circunstancias empíricas –que sin embargo tienen un papel trascendental, desde el momento en que definen, aunque solo sea a posteriori, nuestras posibilidades de conocimiento- bajo el título de “incorregibilidad”<sup>28</sup>: la característica fundamental de lo que existe es la ventaja sobre la epistemología, ya que no se deja corregir, y esta es, después de todo, una necesidad infinitamente más poderosa que cualquier necesidad lógica. La imposibilidad de enmienda es un contenido no conceptual<sup>29</sup>, y por supuesto un principio de resistencia, que muestra lo real como no-yo. Atañe en efecto a aquella esfera de experiencia que tiene lugar fuera del concepto, y que define un mundo exterior ajeno al saber. El contenido no conceptual es una oposición (una resistencia, justamente), algo que no se puede suprimir sin más. Al mismo tiempo, también puede convertirse en una organización autónoma de la experiencia (interacción), que reduce el peso de la estructuración del mundo atribuida a los esquemas conceptuales. En consideración a estas circunstancias he otorgado una peculiar valencia ontológica

---

<sup>26</sup> Meillasoux, *Dopo la finitezza*, cit.

<sup>27</sup> M. Ferraris, “Esistere è resistere”, in *Bentornata realtà*, cit. 2012, pp. 139-165.

<sup>28</sup> M. Ferraris, “Causality and Unamendableness”, in *Gestalt Theory*, vol. 28, n. 4 (december 2006), pp. 401-407; Id. “Reality as Unamendability”, in L. Cataldi Madonna (ed.), *Naturalistische Hermeneutik*, Wuerzburg, Koenigshausen u. Neumann 2013, pp 113-129.

<sup>29</sup> G. Evans, *The Varieties of Reference*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

a la recuperación del valor de la estética como teoría de la sensibilidad<sup>30</sup>, no porque sea ante todo una fuente de conocimiento, sino porque, todo lo contrario, puede suponer ocasionalmente un obstáculo para los esquemas conceptuales. De esta circunstancia se siguen al menos tres consecuencias.

La primera tiene que ver con una superioridad de la ontología respecto a la epistemología. En su resistencia, lo real es el negativo absoluto del saber, porque es lo inexplicable y lo incorregible, pero también es el positivo absoluto del ser, porque es lo dado, lo que insiste y resiste a la interpretación, y lo que al mismo tiempo la hace verdadera, distinguiéndola de una fantasía o de un wishful thinking. No hay que olvidar además que en ámbitos dependientes de los esquemas conceptuales, como por ejemplo el de los acontecimientos históricos, hemos de enfrentarnos a una clara manifestación de incorregibilidad, como es lo irrevocable de los acontecimientos del pasado sobre los que se construyen las interpretaciones de los historiadores. Ahora bien, las interpretaciones se hacen a partir de hechos y los hechos se verifican en un mundo de objetos. Si esto es así, la constatación de datos de hecho en el mundo físico (por ejemplo, del hecho de que la nieve es blanca) se sitúa en un nivel que está en perfecta continuidad con la constatación de datos de hecho en el mundo histórico y moral.

En segundo lugar, esto no significa en modo alguno que la realidad coincida con la experiencia sensible, ni que la incorregibilidad se reduzca a lo perceptivo. Quiere decir simplemente que la incorregibilidad deconstruye la pretensión de una acción ontológicamente constitutiva de los esquemas conceptuales<sup>31</sup>. El caso de la percepción constituye solo un ámbito de especial evidencia, tal vez porque experimentamos una ANTINOMIA ESTÉTICA respecto a los esquemas conceptuales. Aquí, el argumento de fondo no consiste en sostener que el bastón sumergido en el agua está realmente roto porque parece roto, sino en hacer notar que, aunque

---

<sup>30</sup> Cfr. M. Ferraris, *Experimentelle Ästhetik*, Vienna, Turia und Kant 2001.

<sup>31</sup> Cfr. P. Bozzi, *Fisica ingenua*, Garzanti, Milano 1990.

sepamos que el bastón sumergido en el agua no está roto, no podemos evitar verlo roto<sup>32</sup>.

En tercer lugar, de la antinomia estética se extrae una tesis más general, que establece la AUTONOMIA ONTOLÓGICA del mundo respecto a los esquemas conceptuales y los órganos perceptivos. La realidad tiene una naturaleza estructurada que es anterior a los esquemas conceptuales y puede resistir a ellos. No hay necesidad pues de recurrir a una epistemología a priori para estabilizar la contingencia. Una de nuestras experiencias más comunes es la interacción con seres dotados de esquemas conceptuales y aparatos perceptivos diferentes de los nuestros (o incluso carentes de cualquier aparato perceptivo), como perros, gatos, moscas, virus, plantas... Pues bien, si la interacción dependiese de los esquemas conceptuales y de los conocimientos, se trataría de algo milagroso. Si no queremos recurrir a la hipótesis de un milagro o de una armonía preestablecida, nos vemos obligados a admitir que la interacción se hace posible por el hecho de compartir un espacio común y homogéneo, y unos objetos dotados de positividad independientes de nuestros esquemas conceptuales.

Es lo que he explicado en otra parte<sup>33</sup> bajo el título de EL EXPERIMENTO DE LA ZAPATILLA, mostrando cómo es una experiencia de lo más común la de la interacción entre seres dotados de esquemas conceptuales, aparatos perceptivos, cortes y extensiones de vida profundamente distintos. Así como los zoólogos han estudiado ampliamente la capacidad de superorganismos, como por ejemplo una termitera, para articular estructuraciones complejas en total ausencia de un sistema regulador central<sup>34</sup>. Por supuesto, nunca he pensado que un perro, un constructivista y yo veamos el mundo de la misma manera. Lo que digo es que podemos interactuar a

---

<sup>32</sup> M. Ferraris, "Metzger, Kant and the Perception of Causality", in *The Dialogue. Yearbook of Philosophical Hermeneutics*, 1/2001, pp. 126-134, e Id., "Why perception matters", *Phenomenology an Mind*, vol. 4, July 2013.

<sup>33</sup> M. Ferraris, *Il mondo esterno*, Milano, Bompiani 2001, pp. 90-91. El *Gedankenexperiment* puede leerse en inglés en M. Ferraris, "What is Like to be a Slipper", in *The Dialogue*, n. 1/2002, pp. 164-169.

<sup>34</sup> B. Hölldobler-E. O. Wilson, *Superorganismo* (2012), trad. it. Milano, Adelphi 2011.

pesar de que nuestros esquemas conceptuales y aparatos perceptivos sean diferentes.

## Invitación

Lo que nos lleva al tercer movimiento del Nuevo Realismo. Si esto es así, lo real no se manifiesta solo como resistencia o negatividad. En toda negación hay una determinación y una posibilidad. El mundo cursa una INVITACIÓN<sup>35</sup> a través de los objetos y del ambiente, que se califica de REALISMO POSITIVO<sup>36</sup>. Vigoroso, independiente, obstinado, el mundo de los objetos que nos circundan, incluidos esos otros objetos que son los sujetos con que interactuamos, no se limita a decir no, a oponer resistencia como para decir “existo, aquí estoy”. Es también la máxima positividad ontológica, porque justamente la resistencia, la opacidad, el no querer llegar a pactos demasiado fáciles con los conceptos y con el pensamiento es lo que nos garantiza que el mundo de objetos con que nos relacionamos no es un sueño.

Los niños en edad prelingüística ya están capacitados para segmentar la realidad en objetos<sup>37</sup>, cosa que, en rigor, para Deskant no sería posible, visto que presumiblemente no poseen el esquema de la sustancia como permanencia de algo en el tiempo. La tesis que defiende con el argumento de la invitación<sup>38</sup> es que resulta oportuno partir de los OBJETOS

---

<sup>35</sup> Con “invitación” (*invito* en italiano) designo un concepto ampliamente frecuentado en el pasado siglo, la de *affordance* o *Aufforderung*: cfr. J. J. Gibson, *Un approccio ecologico alla percezione visiva* (1979), trad. it. Con introducción de R. Luccio y P. Bozzi, Bologna, Il Mulino 1999; K. Lewin, “Untersuchungen zur Handlungs- und Affekt-Psychologie. I. Vorbemerkung über die psychischen Kräfte und Energien und über die Struktur der Seele”, *Psychologische Forschung*, 7, 1926, pp. 294-329. Pero ya Fichte habla de un “Aufforderungscharacter” de lo real, cfr. J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts* (“Zweiter Lehrsatz” (1796), cap. 1, 3, Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, vol 1/3, pp. 342-351.

<sup>36</sup> M. Ferraris, “New Realism as Positive Realism”, *META. Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, 2014.

<sup>37</sup> C. E. Von Hofsten y E. S. Spelke, “Object Perception and Object-directed Reaching in Infancy”, in *Journal of Experimental Psychology: General*, 114, 1985, pp. 198-211.

<sup>38</sup> Y que he articulado por extenso en la primera parte de mi *Documentality*, cit.

(ámbito en que también se incluyen los sujetos), con el fin de acortar la distancia entre nuestras teorías y nuestra experiencia del mundo. Y ello no por un fútil culto de la objetividad (que es una propiedad del saber, no del ser), sino por el obligado reconocimiento de una positividad en la que todos confiamos, pero sobre la que reflexionamos raras veces. Y esto vale no solo para experiencias físicas: el modo en que se imponen el valor o desvalor moral, o la belleza, es evidentemente algo que viene de fuera de nosotros, que nos sorprende, nos impresiona y saca su fuerza ante todo porque nos llega del exterior, de otro modo no sería más que una fantasía. Esta es la razón de que, contrariamente a lo que a menudo se dice, no quepa distinguir entre el valor y el hecho: por decirlo de un modo trivial, porque el hecho es en sí mismo un valor, el más alto, es decir la positividad<sup>39</sup>, que a su vez es la condición de posibilidad de todo valor.

Esto se puede entender mejor con el EXPERIMENTO DEL CEREBRO ÉTICO. La idea es la siguiente: imaginemos que (como en el Gedankenexperiment de Putnam) un científico loco ha puesto unos cerebros en un tanque y los alimenta artificialmente. Por medio de estímulos eléctricos, los cerebros tienen la impresión de que viven en un mundo real, pero lo cierto es que lo que experimentan es el resultado de simples estímulos eléctricos. Imaginemos que en esos estímulos se representan situaciones que exigen la toma de posiciones morales: quién organiza un genocidio y quién se inmola por la libertad, quién comete malversaciones y quién lleva a cabo actos de santidad. ¿Se puede realmente sostener que en tales circunstancias tengan lugar actos morales? A mi entender no, en el mejor de los casos se trata de representaciones dotadas de contenido moral. Sin la positividad de los objetos no hay moralidad posible.

Todo, pues, incluidas las corporaciones, los poemas simbolistas y los imperativos categóricos, tiene su origen en la invitación ofrecida por el AMBIENTE. Una caverna invita a distintos tipos de seres y sirve de refugio precisamente porque tiene determinadas características y no otras.

---

<sup>39</sup> Cfr. H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Tübingen, J. B. C. Mohr 1915.

Ecosistemas, organizaciones estatales, relaciones interpersonales: en todas estas estructuras infinitamente más articuladas que una caverna se repite la estructura de la resistencia y la invitación. Defino el ambiente como cualquier ámbito en que se den estas interacciones, de los nichos ecológicos al mundo social, obviamente cada uno con sus características. En el ambiente el significado “se da”, no depende enteramente de nosotros. El significado es una modalidad de organización por la que algo se presenta de algún modo. Pero, atención, en última instancia no depende de los sujetos.

Y es en este punto donde considero necesario contraponer a la tesis ontológica de Gabriel “Existir es existir en un campo de significado” la tesis “EXISTIR ES RESISTIR EN UN AMBIENTE”. La idea de “campo de significado” tal como la argumenta brillantemente Gabriel corre el riesgo de hacer depender la existencia de la posesión de un significado. Ahora bien, que de un acontecimiento o de un objeto –de la Shoah al Odradek de Kafka- no se logre encontrar un sentido general no significa que ese acontecimiento no haya tenido lugar. Que más a menudo de lo que quisiéramos no logremos encontrar un significado a nuestra vida no significa que no existamos. La perspectiva sugerida por el aserto “Existir es resistir en un ambiente” es en cambio la de una existencia estructuralmente opaca que se manifiesta sobre todo en su perdurar en un ambiente, sin otras calificaciones. Dicho de otra manera, el campo de significado está en el ambiente, no en la cabeza, en la invitación y no en los conceptos. Evidentemente, partir de los objetos y de la opacidad del ser supone la conciencia de que nunca puede darse una totalidad plena, y de que, más bien, nuestra relación con el mundo es un confuso equilibrio entre ontología y epistemología<sup>40</sup>. Lo que sin embargo en modo alguno significa que no tengamos acceso a la positividad de los objetos. Al contrario, es precisamente esa positividad la que nos permite estar en el mundo a pesar de que nuestras ideas raramente sean claras y distintas.

---

<sup>40</sup> Como sugiere Tim Button en *The Limits of Realism*, Oxford, Oxford University Press 2013, debemos situarnos entre el realismo externo (ontología) y el realismo interno (epistemología), pero sabemos exactamente en qué punto. Si lo supiésemos creo que habríamos alcanzado el saber absoluto.

Es en el ambiente donde se produce la EMERGENCIA del pensamiento del ser, un proceso que podemos entender como el desarrollo de la epistemología (inteligente) a partir de una ontología no inteligente, de una competencia que precede a la comprensión<sup>41</sup>. Si la tesis del constructivismo es que un pensamiento desencarnado constituye lo real, aquí nos encontramos con un claro/a vuelco: el pensamiento surge en el suelo de lo real, es un producto altamente especializado de la evolución y precisamente esta circunstancia explica por qué la epistemología puede remitirse con éxito a la ontología, como demuestra la historia de la ciencia. De donde surge no solo la tesis de la dependencia (de la que ya hemos hablado) sino también la de la DERIVACIÓN de la epistemología a partir de la ontología. Todas las diferencias esenciales que gobiernan nuestro cerebro, y que tienden a olvidarse en el pensamiento, aunque sirvan de guía en el terreno de la práctica, derivan de lo real, y no del pensamiento: la diferencia entre ontología y epistemología, así como las que existen entre experiencia y ciencia, mundo exterior y mundo interior, objetos y acontecimientos, realidad y ficción. Admitiendo que el realismo metafísico (en el caso de que semejante posición haya existido realmente en los términos en que la representan los antirrealistas) supusiera un reflejo total de dos entidades distintas, el pensamiento y la realidad:

(1) Pensamiento ↔ Realidad

Admitiendo que el constructivismo, hallando inexplicable la relación entre dos entidades distintas, sugiera más bien un papel constitutivo del pensamiento respecto a la realidad:

(2) Pensamiento → Realidad

El realismo positivo ve en el pensamiento un dato que emerge de la realidad, exactamente igual que las leyes de la gravedad, de la fotosíntesis y de la digestión:

(3) Pensamiento ← Realidad

---

<sup>41</sup> Cfr. D. C. Dennett, "Darwin 's 'strange inversión of reasoning'", in *Proceedings of the National Academy of the United States of America*, Vol. 106 (16 junio 2009), pp. 10061-10063.

En este punto se hace posible articular las características del ambiente, introduciendo, junto a las categorías de los OBJETOS NATURALES, que existen en el espacio y en el tiempo independientemente de los sujetos, y de los OBJETOS IDEALES, que existen fuera del espacio y del tiempo independientemente de los sujetos, categoría de la de los ARTEFACTOS, que existen en el espacio y en el tiempo dependientemente de los sujetos por su origen y por su perdurabilidad<sup>42</sup>. Desde este punto de vista, es totalmente legítimo afirmar que la bolsa y la democracia tienen una dependencia representacional (enseguida intentaré aclarar esta expresión que, como tal, ya lo hemos visto, es oscura) en relación a nuestras creencias colectivas. Pero esto en modo alguno significa que los dinosaurios tengan cualquier tipo de dependencia de nuestras creencias colectivas. En todo caso, la dependencia atañe solo a las cátedras de paleontología. Pero las cátedras de paleontología no hacen que los dinosaurios existan, mientras que las declaraciones de las agencias de *rating* hacen que aumente o disminuya el *spread*. En este sentido afirmo, haciendo mía una forma de CONTEXTUALISMO, que nunca se es realista en todo, ni antirrealista en todo. Hay esferas del ser más o menos próximas al significado focal de la existencia como resistencia en un ambiente.

Estas esferas son reconstruidas como COSAS EN SÍ y no como fenómenos. Tomemos los objetos naturales. Para Des-kant son los fenómenos por excelencia: están situados en el espacio y en el tiempo, que sin embargo no son cosas que se den en la naturaleza. Están en nuestra cabeza, junto con las categorías con que damos órdenes al mundo, hasta el punto de que si no existiesen hombres tal vez no existirían ni el espacio ni el tiempo. De esto se debería concluir que antes de los hombres no había objetos, al menos tal como los conocemos, pero evidentemente, tal como hemos visto, no es así. Pero, si lo pensamos bien, también los objetos sociales, que dependen de los sujetos (aunque no sean subjetivos) son cosas en sí y no fenómenos. En principio esto podría parecer

---

<sup>42</sup> Cfr. *Documentality*, cit., M. Ferraris, "Diversity of Social Objects. Outlines of a Theory", en *Human Diversity and the Law*, Eds. M. Bussani y M. Graziadei, Brussels-Berne-Athens, Stämpfli-Bruyland-Sakkoulas 2005, pp. 135-178.

complicado porque si los objetos sociales dependen de esquemas conceptuales, entonces resulta obvio que son fenómenos. Pero no es así. Para ser un fenómeno no basta con depender de esquemas conceptuales. Para ser un fenómeno también tiene que contraponerse a las cosas en sí. Pensemos en una multa. ¿Cuál sería su en sí? Decir que una multa es una multa aparente significa simplemente que no es una multa. Sobre todo, son cosas en sí las personas, que en la perspectiva de Deskanst se transformarían en fantasmas, en imaginarias proyecciones del pensamiento. Y así llegamos a los acontecimientos, cosas como los huracanes o los accidentes de automóvil. Que son frecuentemente impredecibles. La irregularidad, lo que no se adapta a nuestros datos y previsiones, es la más clara demostración del hecho de que el mundo es mucho más ancho e impredecible que nuestro pensamiento.

### Documentalidad

Hay un cuarto movimiento del nuevo realismo sobre el que me gustaría llamar la atención, y que tiene que ver con el realismo en lo tocante a los objetos sociales. Una teoría de la mente-dependencia tiene aspectos intrínsecamente oscuros porque no comporta una dependencia causal simple. Para que haya objetos sociales es necesario que existan al menos dos mentes, y normalmente, en fenómenos complejos, las mentes son muchas más. Un gran número de estas no piensan en absoluto en el objeto, y sin embargo interfieren en el proceso, mientras que otras muchas sí piensan en él pero no consiguen interferirse (pensemos en una crisis financiera, o en una guerra). Aparentemente, nos encontramos ante un rompecabezas: como hemos visto, los objetos sociales son DEPENDIENTES DE LA MENTE, pero también INDEPENDIENTES DEL CONOCIMIENTO (por tanto, también de la conciencia). Un matrimonio que nadie conozca no por ello deja de haber tenido lugar, y lo mismo puede decirse de una recesión cuya existencia no sospeche nadie. ¿Cómo es esto posible? ¿No es acaso lo mismo que afirmar que los objetos sociales son al mismo tiempo dependientes e independientes de la mente? En absoluto. La contradicción subsistiría en el caso de que

“dependencia de la mente” se entendiese como dependencia de *una* mente, como si cualquiera pudiese determinar el curso del mundo social. Pero esa hipótesis queda desmentida por la más mínima experiencia del mundo social (mi mente no dicta las leyes, ni los precios, como mucho escribe este artículo), y también por el hecho de que en numerosísimas ocasiones nuestra mente parece ser independiente de sí misma, como cuando por ejemplo desarrollamos pensamientos obsesivos que querríamos no tener.

Si ya no vemos una contradicción entre “dependencia de la mente” e “independencia de la conciencia”, habrá sin embargo que explicar en qué modo los objetos sociales pueden tener vigencia incluso cuando no tenemos conciencia o conocimiento de ellos. Esto es lo que he propuesto aclarar por medio de la hipótesis de que el fundamento del ambiente social es la DOCUMENTALIDAD<sup>43</sup> (el conjunto de documentos y de registros<sup>44</sup>, y no de las intenciones individuales y colectivas). En realidad, en los objetos sociales no nos enfrentamos con una serie de intencionalidades que mantienen conscientemente con vida el objeto, como si todos pensáramos al mismo tiempo en la constitución. La constitución está escrita, y en este momento mantiene su vigencia aunque ya nadie piense en ella (lo que efectivamente ocurre incluso con demasiada frecuencia). Así, en la perspectiva de la documentalidad, la ley constitutiva de los objetos sociales es OBJETO = ACTO INSCRITO. Lo que equivale a decir que un objeto social es el resultado de un acto social (que implica al menos a dos personas, o a una máquina delegada y una persona) que

---

<sup>43</sup> Junto al ya citado *Documentality*, remito a M. Ferraris, “Documentality or Why nothing social exists behind the text”, Christian Kanzian, Edmund Runggaldier (eds.), *Cultures. Conflict-Analysis-Dialogue*, Proceedings of the 29th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg, Austria, Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society. New Series 3, 2007, pp. 385-401; Id. “Documentality, or Europe”, *The Monist*, april 2009, vol. 92, n. 2, pp. 286-314 e Id. “Social ontology and documentality, in Riccardo Pozzo / Marco Sgarbi (Hg.) *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft t (Jg. 2010), pp. 133-148.

<sup>44</sup> M. Ferraris, “Science of Recording”, in Herbert Hrachovec, Alois Pichler (Eds.) *Philosophy of the Information Society*, Proceedings of the 30th International Ludwig Wittgenstein-Symposium in Kirchberg 2007, Frankfurt/M, Ontos Verlag 2008, pp. 110-123

se caracteriza por quedar registrado, sobre un trozo de papel, en un archivo de ordenador o solo en las cabezas de las personas que intervienen en el acto. Una vez registrado, el objeto social, dependiente de las mentes en lo que se refiere a su génesis, se hace independiente en cuanto a su existencia, igual que ocurre con los artefactos, con la única e importantísima diferencia de que un artefacto puede ofrecer su propia invitación incluso en ausencia de mentes (una mesa puede servir de refugio para un animal), mientras que un documento no. Que el significado no esté en la cabeza, sino en el mundo<sup>45</sup>, es en mi opinión un principio bien ilustrado por la relación entre invitación y documentalidad.

Además de resolver el rompecabezas de la mente-dependencia y de la independencia de la conciencia, la documentalidad permite también proporcionar una base más sólida a la regla constitutiva propuesta por el más influyente teórico de los objetos sociales, John Searle; la regla X equivale a Y en C (el objeto físico X equivale al objeto social Y en un contexto C). La insuficiencia de esta propuesta es doble. Por una parte no parece capaz de dar cuenta de objetos sociales complejos, como por ejemplo las empresas, o de entidades negativas, como las deudas, en las que a primera vista parece difícil encontrar un objeto físico predispuesto a la transformación en objeto social. Por otra, hace depender toda la realidad social de la acción de un ente absolutamente misterioso (nada que ver con los documentos), la intencionalidad colectiva, que se haría cargo de la transformación de lo físico en social. Según la versión que yo propongo, por el contrario, es muy fácil dar cuenta de la totalidad de los objetos sociales, de las promesas informales que se efectúan de palabra a las arquitecturas societarias de las empresas o entidades negativas como las deudas. En todos estos casos encontramos una estructura mínima, garantizada por la presencia de al menos dos personas, que realizan un acto (que puede consistir en un gesto, en una palabra o en una escritura) susceptible de ser registrado en un soporte cualquiera, aunque se trate solo de la memoria humana. Además de dar cuenta de la base física del objeto social, que no es una X disponible para la

---

<sup>45</sup> Cfr. H. Putnam, “The meaning of ‘meaning’”, cit., p. 227.

acción de la intencionalidad colectiva sino un registro que puede tener lugar en múltiples soportes, la regla que propongo (y que denomino “REGLA DE LA DOCUMENTALIDAD” en contraposición a la “regla de la intencionalidad”) tiene la ventaja de que no hace depender la realidad social de una función, la intencionalidad colectiva precisamente, peligrosamente similar a un proceso puramente mental, que ha podido sugerir a Searle la afirmación, nada realista, de que la crisis económica es en buena parte fruto de la imaginación<sup>46</sup>. Tratándose de una forma de documentalidad, el dinero es cualquier cosa menos imaginario, y precisamente esta circunstancia nos permite hacer una distinción entre lo social (lo que registra los actos de al menos dos personas, aun cuando el registro se produzca en la cabeza de las personas y no en documentos exteriores a ellas) y lo mental (lo que incluso puede tener lugar solo en la cabeza de un único individuo).

Una penúltima palabra sobre la HERMENÉUTICA<sup>47</sup>, que de un modo un tanto singular ha sido monopolizada por el postmodernismo. En este panorama, en modo alguno pretendo sostener que en el mundo social no existan interpretaciones. Pero la primera y fundamental interpretación consiste en distinguir entre lo que se puede interpretar y lo que no se puede interpretar, cuáles son las vinculaciones que existen entre ontología y epistemología, qué relevancia conceden estas últimas a las oposiciones entre objetos naturales, sociales, ideales. En el mundo social, la epistemología evidentemente cuenta muchísimo porque es constitutiva respecto a la ontología (allí donde en el mundo natural es solo reconstructiva: encuentra algo que existe independientemente de la epistemología): lo que pensamos, lo que decimos, nuestras

---

<sup>46</sup> “[...] es un error considerar el dinero y los demás instrumentos de ese género como si fuesen fenómenos equiparables a los estudiados por la física, la química y la biología. La reciente crisis económica nos hace ver que son productos que requieren una notable fantasía”, J. Searle, *Creare il mondo sociale. La struttura della civiltà umana* (2010), Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 268; el original inglés es más rotundo: “The recent economical crisis demonstrate how money and other tools of social reality are the outcome of a massive imagination”.

<sup>47</sup> Sobre este tema cfr. M. Ferraris, “A New Realist Approach to Hermeneutics”, in *Phainomena* (Lubiana), Selected Essays in Contemporary Italian Philosophy, XXI, 82-83, November 2012, pp. 67-83.

interacciones son decisivas, como es decisivo que esas interacciones queden registradas y documentadas. Por ello el mundo social está lleno de documentos que ocupan archivos, cajones, portafolios, y ahora nuestros teléfonos móviles<sup>48</sup>. Por esta vía se hace posible dar razón tanto de la intuición constructivista como de la realista: 1. Los objetos naturales son independientes de la epistemología y hacen verdaderas las ciencias naturales. 2. La ontología es independiente de la epistemología. 3. Los objetos sociales son dependientes de la epistemología, sin ser por ello subjetivos. 4. La fórmula “Las intuiciones sin conceptos son ciegas” es válida sobre todo para los objetos sociales (donde tiene un valor constructivo) y secundariamente para el enfoque epistemológico del mundo natural (donde tiene un valor reconstructivo)<sup>49</sup>. 5. La intuición realista y la intuición constructivista tienen pues la misma legitimidad, en sus respectivos campos de aplicación.

La tesis que me servirá de conclusión es que LA INTENCIONALIDAD DERIVA DE LA DOCUMENTALIDAD. Los postmodernos habían insistido mucho en que el sujeto no fuese considerado como un dato fundamental, pero su posición no iba en general mucho más allá de una crítica dirigida a un blanco fijado de antemano, el “sujeto cartesiano”, y de la mera hipótesis de que estuviese condicionado por la cultura. La perspectiva de la documentalidad permite en cambio en mi opinión un desarrollo positivo, que parte de la teoría que –de los antiguos a los modernos- concibe la mente como una superficie en la que se graban inscripciones. En efecto, como hemos visto, las inscripciones tienen un importante papel en la realidad social: los comportamientos sociales están determinados por leyes, ritos, normas, y las estructuras sociales y la educación configuran nuestras intenciones. Imaginemos a un Archirrobinson que fuera a un tiempo el primero y el

---

<sup>48</sup> M. Ferraris, *Where are you? Ontology of the Mobile Phone*, New York, Fordham Up 2014. Cfr. también “Where are you? Mobile ontology”, in *Mobile Understanding. The Epistemology of Ubiquitous Communication*, ed. de K. Nyiri, Viena, Passagen Verlag 2006, pp. 41-52; en alemán, “Wo bist Du? Mobile Ontologie”, in *Bewegung. Architektur und Kunst*, ed. de M. Buchert y K. Zillich, Leibniz Universität Hannover 2008, pp. 40-50.

<sup>49</sup> M. Ferraris, “Kant and Social Objects”, in *Kant und die Aufklärung*, ed. de Luigi Cataldi Madonna y Paola Rumore, Hildesheim-Zuerich-New York, Georg Olms Verlag 2011, pp. 229-237.

último hombre sobre la faz de la tierra. ¿Podría corroerle la ambición de ser contraalmirante, millonario o poeta de corte? Desde luego que no, como tampoco podría aspirar sensatamente a seguir las modas, o a coleccionar cromos de futbolistas o naturalezas muertas. Y si por casualidad intentara fabricarse un documento, su empeño sería imposible, porque para hacer un documento se necesita ser al menos dos, el que escribe y el que lee. En realidad, nuestro Archirrobinson ni siquiera tendría un lenguaje, y difícilmente se podría decir que “piensa” en el sentido corriente del término. Como tampoco se podría afirmar que es orgulloso, o arrogante, o que está enamorado, más o menos por los mismos motivos por los que sería absurdo pretender que tiene amigos o enemigos. Tenemos así dos circunstancias que revelan la estructura social de la mente. Por una parte, la mente no puede surgir si no es sumergida en un baño social, compuesto de educación, lenguaje, transmisión y registro de comportamientos. Por otra, está la inmensa categoría de los objetos sociales. Más que diseñar un mundo a la entera disposición del sujeto, la esfera de los objetos sociales nos descubre la inconsistencia del solipsismo: que en el mundo existen también otros, distintos de nosotros, lo prueba precisamente la existencia de esos objetos, que no tendrían razón de ser en un mundo en el que hubiese un único sujeto. Sin rastros no habría mente, y no es casual que la mente se haya representado tradicionalmente como una tabula rasa, un soporte en el que se inscriben impresiones y pensamientos. Pero sin esa posibilidad de inscripción tampoco existirían los objetos sociales, que consisten precisamente en el registro de actos sociales, a partir de aquel, fundamental, de la promesa. Y, si las cosas son así, tal vez sería necesario traducir la frase de Aristóteles según la cual el hombre es un *zoon logon echon* como: el hombre es un animal dotado de inscripciones, o mejor (dado que una de las acepciones de “logos” en griego es justamente “promesa”, “palabra dada”), “el hombre es un animal que promete”<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> “Criar un animal, *al que se permita hacer promesas* -¿no puede ser precisamente esa la paradójica tarea que la naturaleza impone al hombre?”, F. Nietzsche, *Genealogia della morale* (1887), Adelphi, Milano 1984, p. 45.

# **LA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA DESDE LAS VIRTUDES DE LA PRUDENCIA Y ESPERANZA EN SANTO TOMÁS**

Fernando Sigala Martínez,  
Universidad Autónoma de Chihuahua,  
fsigala@uach.mx

Se puede considerar la historia como la sucesión cronológica de acontecimientos pasados, pero en cambio a través de la historicidad, se pueden interpretar desde la filosofía u otra ciencia los acontecimientos pasados, presentes y futuros. El propósito es analizar la historia a través de las virtudes de la prudencia y esperanza en Santo Tomás de Aquino. Para Santo Tomás, la prudencia es la reina de las virtudes en cuanto gobierna la conducta de la persona hacia la bienaventuranza o felicidad. Por su parte, la esperanza le proporciona la posibilidad de recrearse en la posesión del bien supremo cuando lo degusta en la historia en espera de la plena consumación.

En el Aquinate existe una interpretación optimista de la historia, que, si bien puede estar marcada por la violencia y devastación, existe una interpretación lineal de la historia donde el origen y el final coinciden en Dios, por lo tanto, el signo que marca la historia es de plenitud. En la actualidad la humanidad experimenta el azote de la pandemia sin precedente, a pesar de los avances de la ciencia y la tecnología, ha sido devastador para la humanidad. La pandemia COVID-19 ocasionada por el virus SARS-CoV-2 le bastó solo un año para evidenciar lo endeble de los sistemas que sustentan a la humanidad: economía, sistemas de salud, entre otros. La importancia del escrito emana por sí sola, en cuanto que se proporciona una visión optimista de la historia que donde abundó el caos y la muerte sobreabundó la plenitud y felicidad. La historia muestra que la humanidad ha salido victoriosa de las adversidades, a través del escrito, se desarrollarán las condiciones antropológicas que disponen al ser humano a superar los infortunios.

## EL SENTIDO DE LA HISTORIA

La dimensión histórica es una característica esencial en el ser humano, en cuanto es el único ser que tiene conciencia de la historia. El ser humano se ve inserto en la historia como cualquier otro ser, pero es el único ser que puede encontrar sentido a la sucesión cronológica de los hechos en el tiempo. Es en este sentido que se puede hablar de historia e historicidad<sup>1</sup>. El ser humano se realiza en diálogo con su dimensión histórica, tanto del pasado, presente, así como del futuro. Existen diferentes concepciones de la historicidad, por ejemplo, aquellos que interpretan el acontecer del ser humano como la suma de fuerzas naturales o sobrenaturales de manera determinista, son impuestas al ser humano. Además, están aquellos que interpretan la historia como los acontecimientos libres y voluntarios originados ya en la libertad personal o en la comunidad humana. Por lo tanto, la interpretación de la historia nos lleva a las diferentes cosmovisiones culturales, como por ejemplo para los griegos la historia era cíclica<sup>2</sup>, en cambio para el cristianismo, la historia es lineal. En la concepción griega se puede hablar de un progreso, aún en el eterno retorno de lo mismo. Para la concepción cristiana la historia tiene un origen, así como un destino final que coinciden en el encuentro histórico salvífico de Dios.

La historia es además de los acontecimientos pasados, los acontecimientos presentes y futuros. La historicidad como acontecimientos pasados que se pueden datar cronológicamente son materia de la historia, en cambio, los acontecimientos futuros son objeto de estudio de la filosofía, a través de algunos de sus tratados o de alguna otra ciencia como la teología. El escrito seguirá la interpretación teológica de la historia a través del tratado de la antropología teológica. La historia se puede interpretar a través de además de los encuentros y desencuentros entre Dios y la humanidad. En este sentido, habría de presuponer una intencionalidad en la historia, no como un determinismo que necesariamente debe

---

<sup>1</sup> Joseph Gevaert, *El problema del hombre* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018)

<sup>2</sup> Adran Maldonado Repetto, *El eterno retorno de Odiseo* (tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2017)

tender hacia su fin, sino en completa libertad. El hombre es capaz de Dios en cuanto es a su imagen y semejanza, pero, además, en Dios hay una tendencia que lo lleva a la humanidad y a la historia<sup>3</sup>. En otras palabras, es la humanización de Dios y la divinización del ser humano.

La historia se puede interpretar como una tensión, donde fuerzas internas intervienen para su conducción hacia un fin determinado, ya de manera consciente o inconsciente. El término tensión hace referencia cuando en un cuerpo actúan dos fuerzas contrarias. La interacción de las dos fuerzas producirá un movimiento o dinamismo. En la historia existen dos fuerzas que por su condición son contrarias, Dios y el hombre. Desde el punto de vista de la historia, las fuerzas que interactúan pueden ser vistas como la trascendencia y la inmanencia. Ahora bien, para que se interrelacionen, habría que postular una trascendencia en la inmanencia y viceversa. Pero, además, habría que respetar la libertad del ser humano quien será el que dirija la historia.

## **LAS VIRTUDES DE LA PRUDENCIA Y LA ESPERANZA**

Tanto la prudencia como la esperanza son virtudes, pero según la clasificación de Tomás de Aquino, son diferentes en esencia, en cuanto que las virtudes cardinales están orientadas a las relaciones humanas, mientras que la teológicas, Dios las infunde en la inteligencia y voluntad para ordenar al individuo, así como sus acciones hacia Él, por lo tanto, capacitan al ser humano para el encuentro con Dios. Tanto la virtud de la prudencia como la esperanza son hábitos buenos. El hábito proviene del latín *habere*, que significa tener, es decir, que se le añade una cualidad a la naturaleza:

“que el hábito es una disposición por la cual el sujeto está bien o mal dispuesto en sí mismo, o en relación con otra cosa, al modo mismo como es en un cierto

---

<sup>3</sup> Martín Gelabert Ballester, “*Un Dios capaz del hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre*”, Carthaginesia, Revista de Estudios e Investigación Instituto Teológico de Murcia O.F.M Volumen XXXV Número 67 Enero-Junio 2019) 35-51

hábito la salud. Y en este sentido hablamos ahora el hábito. Por consiguiente, hay que decir que el hábito es una cualidad”<sup>4</sup>

Por consiguiente, el Aquinate expresa del hábito una cualidad que ordena al ser a la acción. El hábito predispone a la persona actuar de manera cuasinatural hacia un fin determinado: “si la naturaleza de la cosa en que se da el hábito se constituye por el mismo orden al acto, se sigue que el hábito ha de importar principalmente orden al acto”<sup>5</sup>. Por consiguiente, las virtudes son hábitos buenos en cuanto que ordenan al sujeto actuar hacia el bien.

## **PRUDENCIA**

La prudencia es una de las virtudes cardinales, junto con la templanza fortaleza y la justicia. Cardinal proviene del vocablo latino *cardines* que significa gozne, mediante el cual, giran no solamente el resto de las demás virtudes, sino el propio ser. La prudencia es la reina de las virtudes porque dispone la razón práctica y discernir el verdadero bien, así como los medios rectos y justos para conseguirlo, por lo tanto, la persona actúa de acuerdo con lo que es mejor en cada situación. “las virtudes morales, y, entre las intelectuales, la prudencia, que es también de algún modo virtud moral, por razón de la materia”<sup>6</sup>.

La prudencia propone a la razón no solamente el bien sino, además, los medios para conseguir dicho bien. De lo anterior se puede deducir que el principio formal de la virtud es el bien de la razón: “en cuanto que consiste en la misma consideración de la razón, y así habrá una virtud principal que se llama prudencia”<sup>7</sup>. La primacía de la prudencia radica en cuanto que gobierna la conducta de la persona. En este sentido, la prudencia discierne el objeto sobre el cual debe obrar de entre múltiples opciones que se dan en el terreno de la vida cambiante y contingente. La razón práctica debe

---

<sup>4</sup> I-II q 49 a 1

<sup>5</sup> I-II q 49 a 3

<sup>6</sup> I-II q 61 a 1

<sup>7</sup> I-II q 61 a 2

deliberar sobre la acción a desarrollar porque la razón está ordenada al fin natural que coincide, por tanto, con el bien: “el bien que consiste en la consideración de la razón se encuentra principalmente en el mismo imperio de la razón, no en el consejo ni en el juicio”<sup>8</sup>.

## ESPERANZA

La esperanza es una de las virtudes teologales, en cuanto que no depende del ser humano, sino que deben ser añadidas a las facultades naturales las virtudes sobrenaturales. En tanto que son virtudes infusas los hábitos no son el resultado del esfuerzo del hombre para perfeccionarse, sino que son infundida por Dios para llevarnos a Él: “la virtud perfecciona al hombre para aquellos actos por los que se ordena a la bienaventuranza”<sup>9</sup>. Explica el Doctor Angélico que las virtudes teologales son llamadas así porque tienen a Dios por objeto, además porque solamente Dios puede poner en el ser humano dichas virtudes a través de la revelación divina. La diferencia entre las virtudes morales y las teologales es por el objeto mismo: las virtudes morales tienen como objeto la razón, mientras que las teologales a Dios mismo, por lo tanto, el objeto de las teologales excede todo conocimiento racional<sup>10</sup>. No significa que el conocimiento de Dios sea imposible a la razón o que de alguna manera sea irracional, en cuanto que Dios infunde en el entendimiento la fe para poderlo conocer. Por lo tanto, existe en Santo Tomás una correlación entre las facultades humanas con las virtudes teologales: “el hombre fuese sobrenaturalmente dotado para ordenarlo al fin sobrenatural”<sup>11</sup>.

El hombre tiende hacia el fin último que a través de las virtudes se identifica con la bienaventuranza o la felicidad. Pero de acuerdo a Santo Tomás se puede predicar de dos maneras la bienaventuranza de acuerdo con su objeto; “según la razón del entendimiento, en cuanto contiene los

---

<sup>8</sup> I-II q 61 a 3

<sup>9</sup> I-II q 62 a 1

<sup>10</sup> I-II q 62 a 1-2

<sup>11</sup> I-II q 62 a 3

primeros principios universales que nos son conocidos por la luz natural del entendimiento, de los que parte la razón, tanto en el orden especulativo, como en el práctico”<sup>12</sup>. Por lo cual, para el Aquinate el ser humano puede ordenarse por sus propias facultades hacia su fin, pero no al fin supremo. La importancia de la virtud de la esperanza es en cuanto le proporciona al hombre la confianza plena, así como la certeza de conseguir la vida eterna y los medios, tanto sobrenaturales como naturales, necesarios para alcanzarla. Para esto, requiere que se le sobreañadan las virtudes infusas o teologales: “la voluntad se ordena a aquel fin, en cuanto al movimiento de intención, que tiende a él como algo que es posible conseguir, lo cual pertenece a la esperanza”<sup>13</sup>.

## LA BIENAVENTURANZA O LA FELICIDAD

Al igual que Aristóteles<sup>14</sup> para Santo Tomás el ser humano tiende hacia un fin, hacia su perfección o bienaventuranza. El fin último del hombre es la bienaventuranza o la felicidad que se identifica con la virtud. En este, sentido Santo Tomás sigue a Aristóteles cuando en la ética a Nicómaco expresó: “el hombre feliz vive bien y obra bien, pues a esto es, poco más o menos, a lo que se llama buena vida y conducta”<sup>15</sup>. Por su parte, Santo Tomás señalará: “todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección”<sup>16</sup>. Tanto Aristóteles como el Aquinate identifican el fin último con la felicidad y la felicidad con la vida virtuosa.

Existe una coincidencia entre Aristóteles y Santo Tomás de Aquino en la identificación de la felicidad a través de las actividades del alma. Aristóteles analiza los diferentes tipos de bienes y los divide en tres clases: “Divididos, pues, los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más

---

<sup>12</sup>I-II q 62 a 3

<sup>13</sup>I-II q 62 a 3

<sup>14</sup> Aristóteles Ética a Nicómaco 1094a

<sup>15</sup> Aristóteles Ética Nicómaco 1098 b 20

<sup>16</sup>I-II q 1 a 7

importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y las actividades anímicas las referimos al alma”<sup>17</sup>. Para Santo Tomás, la dicha humana no es el gozo del bien del alma, porque el fin último satisface el bien perfecto y no deja nada que desear, pero el alma está en constante devenir cuando busca la perfección por el conocimiento o la práctica de la virtud. Pero al igual que Aristóteles, menciona que el alma por el ejercicio de sus facultades, inteligencia y voluntad conquista su fin último<sup>18</sup>.

Por su parte el Aquinate propuso: “si hablamos del fin último del hombre refiriéndose a la cosa misma que es el fin, entonces todos los demás seres tienen el mismo fin último que el hombre, porque Dios es el fin último del hombre y de todas las demás cosas”<sup>19</sup>. Para Aristóteles los bienes supremos son los del alma, a través de dichos bienes, se logra la felicidad, por otra parte, la felicidad se manifiesta en la vida virtuosa y por ende en la historia del individuo. Para el Doctor Angélico, la felicidad se logra en la bienaventuranza que posee un doble movimiento, por una parte, es natural en cuanto se refiere el individuo en la vida virtuosa, principalmente a través de la prudencia; pero, además, es sobrenatural en cuanto que recibe las virtudes infusas de la fe, la esperanza y la caridad.

La bienaventuranza es un bien increado, es Dios mismo, pero subjetivamente es el gozo del alma. “si se considera la bienaventuranza del hombre en cuanto causa u objeto, entonces es algo increado; pero si se la considera en cuanto a la esencia misma de la bienaventuranza, entonces es algo creado”<sup>20</sup>. En la historia del ser humano puede degustar de manera anticipada la bienaventuranza a través de la inteligencia y voluntad en espera de poseer de manera plena y total. Tanto el ser humano como la historia tienden hacia el mismo fin (Rm 8 22-23). En la historia está presente el fin último del hombre.

---

<sup>17</sup>Aristóteles Ética Nicómaco 1098 b 10

<sup>18</sup>I-II q 2 7-8

<sup>19</sup>I-II q 1 a 8

<sup>20</sup>I-II q 3 a 1

Para Santo Tomás por el constitutivo de la bienaventuranza es un acto del entendimiento especulativo. “La bienaventuranza última y perfecta, que se espera en la vida futura, consiste toda ella en la contemplación. Pero la bienaventuranza imperfecta, como puede tenerse aquí, consiste en primer lugar, en la operación del entendimiento práctico”<sup>21</sup>. Por consiguiente, de una u otra manera, el hombre vive la bienaventuranza o felicidad en la historia. La historia es importante porque es el escenario donde se realiza la felicidad. A pesar de que existe violencia y guerras, reconoce que donde abunda el pecado sobreabunda la gracia (Rm 5 20). La felicidad es presente y futura, se puede disfrutar en la historia de manera imperfecta, en espera de la felicidad plena. Por lo tanto, es inmanente y trascendente. De lo contrario si fuera solamente inmanente, se podría poseer plenamente en la historia; por otra parte, si fuera solamente trascendente, causaría frustración. Los bienes futuros se pueden disfrutar en la historia, en espera de la posesión de los bienes futuros.

La esperanza por definición es algo que está en potencia, pero debe ser realizable en la historia para que no cause frustración, por lo tanto, la bienaventuranza o felicidad es posible en la historia, cuando a través de las virtudes, sobre todo la prudencia, conduce al ser humano hacia su fin último o felicidad. Son necesarias las dos virtudes de la prudencia y esperanza para disfrutar la bienaventuranza, cada una le aporta al ser humano las condiciones para el deleite en la historia de la felicidad. Pero habría que hacer notar que la felicidad en Santo Tomás es posible para los no creyentes, es decir, aquellos que no quieren recibir libremente las virtudes infusas: los hombres virtuosos son felices.

Gracias a la tensión que se vive en la historia se produce el progreso de la humanidad y, por ende, de la historia: la tensión entre la vida virtuosa y la teológica; la inmanencia y trascendencia; la historia secular y la sagrada, entre otras. Desde el Dios de la revelación se puede lograr la superación de la tensión.

---

<sup>21</sup>I-II q 1 a 5

## **LA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA DESDE LA PRUDENCIA Y LA ESPERANZA**

A manera de conclusión, Santo Tomás no desarrolló de manera ex profesa un tratado sobre el sentido de la historia, pero a partir de las virtudes de la prudencia, la esperanza, así como de la bienaventuranza, desarrolla el sentido de la humanidad y de la historia. A través de la prudencia, le presenta al individuo tanto los bienes, como los medios para conseguirlos. Por su parte, la esperanza le proporciona la certeza del bien supremo por conseguir. La bienaventuranza se puede conseguir de manera natural a través de la vida virtuosa, pero, además, por las virtudes infusas, encontrarse en la historia con el sumo bien. El ser humano es capaz de encontrarse con Dios, así como Dios con el ser humano y, no solamente el ser humano está llamado al encuentro vivificador, sino el resto de la creación, así como la historia. La historia tiene un origen y un final en Dios que se vive en el presente en espera de la consumación plena de todos en Dios. Por lo tanto, la historia no es cíclica, sino lineal.

La historia para el Aquinate es soteriológica en cuanto que es el espacio de encuentro entre Dios y la humanidad, pero en un ya y todavía no de la salvación. En la historia se prefigura la salvación definitiva. La adhesión al proyecto salvífico de Dios debe ser voluntario no por imposición divina.

La pandemia COVID-19 ocasionada por el virus SARS-CoV-2, aún cuando los efectos han sido devastadores para la humanidad provocando todo tipo de crisis, según la interpretación de la historia de Santo Tomás, pone de manifiesto que la última palabra no la tiene la enfermedad o la muerte, sino la vida. A través de los hábitos de la prudencia y esperanza es como podría el hombre vencer cualquier infortunio por desastrosos que fuera. Si la pandemia ha tenido un fuerte impacto en la sociedad esto se debe entre otras causas a la imprudencia, pero, por el contrario, si la humanidad fuera prudente, entonces el virus se hubiera contenido. Aún cuando a causa de la imprudencia se ha escalado a unos efectos impensados y mucho menos presupuestados, nunca es tarde para comenzar a cambiar a través de la prudencia

para convertir la historia de muerte en una historia de bienaventuranza.

## **BIBLIOGRAFÍA**

Aristóteles *Ética a Nicómaco* traducción Emilio Lledó Iñigo (Madrid: Gredos, 1985)

Adrian Maldonado Repetto, *El eterno retorno de Odiseo* (tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 2017) Disponible en <https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/70919/Eterno%20retorno%20de%20Odiseo%20-Tesis%20AMR%20%281%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Joseph Gevaert, *El problema del hombre* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2018)

Martin Gelabert Ballester, “*Un Dios capaz del hombre. Humanidad en Dios, divinización del hombre*”, Carthaginesia, Revista de Estudios e Investigación Instituto Teológico de Murcia O.F.M Volumen XXXV Número 67 Enero-Junio 2019) 35-51 disponible en file:///Users/Fer/Downloads/Dialnet-UnDiosCapazDelHombreHumanidadEnDiosDivinizacionDel-6802456.pdf

Tomas de Aquino *Suma de Teología II Parte I-II* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988)

# **EL APORTE DE MICHEL FOUCAULT AL IRRACIONALISMO EN LA VIDA INTELECTUAL**

H. C. F. Mansilla

Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios,  
La Paz, Bolivia.

## **Resumen:**

En el siglo XIX brotaron diversas escuelas de pesimismo histórico, realismo “antihumanista” y relativismo axiológico, cuyo representante más conspicuo fue Friedrich Nietzsche. En el siglo XX esta tendencia fue continuada por Michel Foucault. La arqueología de la moral conduce también a percibir la vigencia omnipotente de los instintos detrás de todo principio ético. En América Latina esta teoría ha ganado fuerza junto con puntos centrales del postmodernismo, conformando un nuevo dogmatismo que sustituye las versiones convencionales del marxismo. Estas ideas pueden terminar en un nuevo autoritarismo, que proclama certezas sobre la incertidumbre.

**Palabras clave:** anti-occidentalismo, irracionalismo, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, postmodernismo, romanticismo

## **Abstract:**

In the 19th century several schools of historical pessimism, “antihumanist” realism and value relativism thrived powerfully. Their most important representative was Friedrich Nietzsche. In the 20<sup>th</sup> century this current was continued by Michel Foucault. The archaeology of moral leads also to perceive the almighty ruling of instincts behind every ethic principle. This theory has become very important in Latin America, together with central issues of postmodernism, thus

building a new dogmatism which replaces the conventional versions of Marxism. These ideas can end at a new authoritarianism, which celebrates certainties about uncertainty.

Key words: anti-occidentalism, irrationalism, Friedrich Nietzsche, Michel Foucault, postmodernism, romanticism

Para comprender la compleja situación contemporánea de América Latina es aconsejable estudiar, aunque sea someramente, la vigencia continuada de normativas relativistas e antirracionalistas en los ámbitos cultural y político. Un posible acceso a estas temáticas consiste en analizar la importancia de corrientes intelectuales favorables al irracionalismo en sus expresiones actuales. Hoy en día la más relevante de ellas es el *postmodernismo* y especialmente el pensamiento de *Michel Foucault* (1926-1984), cuya influencia no deja de crecer en círculos académicos y universitarios de América Latina<sup>1</sup>. Elementos centrales de esta doctrina, como el relativismo axiológico, han pasado a formar parte del sentido común intelectual latinoamericano, probablemente porque esta opción teórica confirma y consolida prejuicios colectivos que vienen de muy atrás y que son compartidos por distintas tendencias políticas y culturales bajo la modalidad de una notable herencia histórica que se hallaría hoy vulnerada por la modernidad occidental. Muchos escritos favorables a Foucault reiteran lo que hace medio siglo se dijo del marxismo en innumerables variantes: las obras de Foucault representarían los “estímulos para pensar la propia realidad”, la “caja de herramientas” indispensable para abordar los problemas latinoamericanos mediante un enfoque fresco y original<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sobre la influencia del postmodernismo en América Latina cf. entre muchas otras obras: Tomás Abraham (comp.), *Foucault y la ética*, Buenos Aires: Letra Nueva 1992; Marcos Cueva Perus, *Los archipiélagos: espacios, tiempos y mentalidades en América Latina*, México: UNAM 2006, especialmente p. 42; Tomás Abraham (comp.), *El último Foucault*, Buenos Aires: Sudamericana 2003.

<sup>2</sup> Cf. por ejemplo: Santiago Castro-Gómez, *Michel Foucault y la colonialidad del poder*, en: TABULA RASA (Bogotá), N° 6, enero-junio de 2007, pp. 153-172; Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires: Biblos 2005;

Adicionalmente en este contexto parece útil una crítica del *estilo* postmodernista, porque este análisis nos puede brindar luces en torno a normativas que siguen vigentes y que se manifiestan en aspectos de *contenido* político y ético que las líneas predominantes del trabajo intelectual dejan a un lado como elementos formales sin importancia intrínseca.

### ***La influencia del anti-occidentalismo***

Los románticos europeos del siglo XIX, pero también los pensadores populistas e indianistas en América Latina del siglo XXI y, en general, los adherentes del postmodernismo han tenido una visión sorprendentemente similar en torno a los resultados fácticos de la modernidad y del racionalismo. Se podría afirmar que en América Latina esta actitud está construida en torno a un *anti-occidentalismo* conservador, católico, integrista y anticosmopolita, de inclinaciones ruralistas, partidario de revitalizar las costumbres y los credos ancestrales, actitud que ahora adquiere una dirección anti-imperialista y, simultáneamente, un tinte paternalista, favorable al autoritarismo caudillista de las tradiciones populares<sup>3</sup>. Este anti-occidentalismo exhibe, al mismo tiempo, una inclinación anti-imperialista muy vigorosa y popular, pero pasa rápidamente por alto la formación de jerarquías privilegiadas, la existencia de estructuras sociales y mentales de índole antidemocrática y la carencia del Estado de derecho en los regímenes socio-políticos que esta corriente apoya vigorosamente<sup>4</sup>. Este anti-occidentalismo, que debido a su prestigio deja de lado el sentido común crítico, se manifiesta igualmente en la obra de Michel Foucault. Para explicar la relevancia contemporánea de las corrientes

---

Óscar Terán (comp.), *Michel Foucault. El discurso del poder*, Buenos Aires: Folios 1983.

<sup>3</sup> Ian Buruma / Avishai Margalit, *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*, New York: Penguin Press 2004.

<sup>4</sup> Para el caso ruso de los intelectuales del siglo XIX, especialmente para los eslavófilos que detestaban la civilización europea – sin conocerla adecuadamente –, *Isaiah Berlin* señaló que su anti-occidentalismo estaba edificado sobre un fondo de ignorancia y arrogancia y sobre un “feroz anti-intelectualismo”. *Isaiah Berlin, Pensadores rusos*, México: FCE 1980, p. 546.

relativistas e irracionalistas en América Latina, es imprescindible un breve análisis de los enfoques de Foucault a causa de su enorme influencia sobre todas las tendencias postmodernistas y con motivo de la autoridad intelectual que su obra ejerce en la esfera intelectual del Nuevo Mundo.

La mención del catolicismo integrista puede parecer fuera de lugar en conjunción con corrientes reputadas como progresistas e izquierdistas, pero hay que considerar los argumentos siguientes. El biógrafo más importante y mejor documentado de Foucault, *Didier Eribon*, enfatiza la posición muy favorable del filósofo ante fenómenos como la necesidad de los mitos y las emociones en la esfera política<sup>5</sup>. En casi toda la obra de Foucault se puede percibir una enérgica contraposición entre la razón, por un lado, y el ámbito de las intuiciones y los sentimientos, por otro. Desde un primer momento Foucault, bajo la influencia de *Arthur Schopenhauer* y *Friedrich Nietzsche*, exhibe su claro desdén por la razón y vuelca sus simpatías hacia la esfera de las pulsiones<sup>6</sup>. Lo opuesto a la razón aparece como lo profundo por excelencia, lo perenne y lo auténtico<sup>7</sup>, aunque esta oposición, severa y rígida, entre la capacidad de raciocinio y el campo de los instintos es altamente artificial y arbitraria. Este postulado lleva, por ejemplo, a enaltecer la locura como un camino privilegiado del conocimiento<sup>8</sup>. En América Latina este teorema cuenta con un cierto aprecio. *Martin Hopenhayn*, en un texto sobre Nietzsche y Foucault, sostiene que la enfermedad y el delirio representarían “la usina de la metamorfosis, el lugar del parto, la combustión requerida para arrojar-afuera (hacer-aparecer) una nueva perspectiva que torna al pensar más expansivo”<sup>9</sup>. De acuerdo a *Philipp*

---

<sup>5</sup> Didier Eribon, *Michel Foucault. Eine Biographie* (Michel Foucault. Una biografía), Frankfurt: Suhrkamp 1999, p. 277.

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, Bogotá: FCE 1998, passim, especialmente p. 21 y siguientes; Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI 1992, p. 33 y siguientes.

<sup>7</sup> Sobre “lo otro” con respecto a la razón cf. la discusión en: Didier Eribon, op. cit. (nota 5), pp. 177, 188, 231-235, 277.

<sup>8</sup> Cf. los testimonios poco conocidos (y muy elocuentes) que menciona Didier Eribon, *ibid.*, pp. 232-235.

<sup>9</sup> Martin Hopenhayn, *Después del nihilismo. De Nietzsche a Foucault*, Santiago de Chile / Barcelona: Andrés Bello 1997, p. 188. Cf. también *ibid.*, p. 124, 181.

*Sarasin*, uno de los intérpretes más lúcidos de Foucault, este último tendía a igualar la libertad del sujeto con la posibilidad de la locura, la cual constituiría el lugar de la verdad para los seres humanos y la forma de su autonomía más radical<sup>10</sup>. Los excesos, la marginalidad y el delirio representarían, por consiguiente, formas aceptables de una vida auténtica. La Ilustración habría sido ante todo un modelo de una sociedad disciplinaria entre otros. Si la locura es la expresión más radical de la libertad del sujeto – que así se eximiría de las constricciones de la razón, de las leyes del habla y de la prisión de la ética –, entonces esta suposición nos conduciría a una arbitrariedad liminar de los asuntos históricos, morales y políticos y, por consiguiente, nos llevaría a poder afirmar con la consciencia tranquila cualquier cosa sobre cualquier cosa. A estos postulados subyace la concepción foucaultiana de que el sujeto y el ser humano han muerto. Al mismo tiempo esta doctrina conlleva *a priori* una desvalorización de todas las construcciones racionalistas destinadas al plano político-institucional y un rechazo del universo liberal-democrático de las normas sociales. Foucault siempre se mantuvo firme en su desprecio por valores y procedimientos asociados a la democracia pluralista moderna, es decir en su rechazo de uno de los productos relativamente más aceptables de la tradición occidental<sup>11</sup>.

Aplicado a América Latina todo esto es importante a causa de poderosas tradiciones culturales, que paradójicamente han sido reforzadas por movimientos progresistas e intelectuales izquierdistas. Hay que consignar que en el curso de la historia cultural de América Latina las distintas variantes del racionalismo y del liberalismo nunca fueron bien acogidas. Esta situación se mantiene hasta hoy. El historiador *Richard M. Morse* tenía una opinión distanciada frente al liberalismo racionalista, pero sostenía

---

<sup>10</sup> Philippe Sarasin, *Michel Foucault zur Einführung* (Introducción a Michel Foucault), Hamburgo: Junius 2016, p. 39.

<sup>11</sup> Para un resumen de las críticas tempranas dirigidas a Foucault (por ejemplo desde *Jean-Paul Sartre* hasta *Jacques Derrida*), que subrayan el carácter ahistórico de sus análisis y su incompreensión del racionalismo cartesiano, cf. Didier Eribon, op. cit. (nota 5), pp. 190-191, 254.

que, en general, la cultura política latinoamericana tolera la libertad individual sólo como sometimiento bajo un Estado fuerte que posee el monopolio de la justicia. Ello sucede porque la cultura política del Nuevo Mundo sigue siendo básicamente católica, aún entre sus detractores ateos<sup>12</sup>. Las consecuencias práctico-políticas de la modernidad racionalista y liberal no han sido aceptadas del todo en el ámbito latinoamericano, donde esta modernidad sigue produciendo una especie de alergia colectiva. El ejercicio efectivo de la racionalidad y de las libertades políticas y los derechos humanos nunca ha sido algo bien visto por la colectividad de intelectuales. *Francisco Colom* ha postulado la tesis de que los diferentes modelos sociales en América Latina han preservado un poderoso cimiento que puede ser caracterizado como católico, antirracionalista, antiliberal y proclive a la integración de todos en el conjunto preexistente. Por ello las sociedades latinoamericanas siempre se organizan y reorganizan según principios orgánico-jerárquicos y anti-individualistas<sup>13</sup>.

Hay que recordar, por otra parte, que todo el espacio hispanohablante no conoció hasta el siglo XIX una discusión académica con repercusiones públicas en torno a las libertades individuales y políticas como fue lo usual en Europa Occidental a partir del Renacimiento. Un personaje como *Erasmus de Rotterdam* no pudo surgir en un mundo signado por el autoritarismo y el dogmatismo. Esta mención de Erasmo, el campeón del libre albedrío individual y de las decisiones racionales de la consciencia, no es arbitraria. En un orden básicamente colectivista y contrario a la discusión racional de asuntos públicos, donde lo primordial han sido las pulsiones sociales y las emociones colectivas, los valores positivos de orientación han estado centrados en torno a la dignidad e identidad grupales, la justicia social, la autonomía

---

<sup>12</sup> Richard M. Morse, *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, México: Siglo XXI 1982, pp. 84-85, 114.

<sup>13</sup> Francisco Colom González, *La tutela del "bien común". La cultura política de los liberalismos hispánicos*, en: Francisco Colom González (comp.), *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*, Madrid: Iberoamericana / Vervuert / CSIC 2009, pp. 269-298, aquí pp. 291-292.

con respecto a otros centros de poder, el respeto a las jerarquías tradicionales y la preservación de las convenciones y rutinas prevalecientes. Son valores difíciles de definir argumentativamente, pero intuitivos con mucha emoción por los estratos populares. El modelo colonial español prestaba poca atención a libertades públicas y derechos humanos, que pudiesen haber sido exigidos al Estado por individuos concretos en situaciones específicas. En lo fundamental este contexto axiológico se ha mantenido hasta el presente en América Latina. Esta atmósfera, de la que también salió también la mayoría de los pensadores del siglo XX, fue calificada por *Pablo Stefanoni* como el “magma antiliberal”<sup>14</sup>. En este contexto los teoremas centrales del postmodernismo y los de Michel Foucault han sido muy bien recibidos.

En el ámbito andino, por ejemplo, muchos intelectuales se consagran ahora, olvidando las lecciones de *Karl Marx*<sup>15</sup>, a revitalizar el poder de la intuición, la sabiduría profunda de las tradiciones y la verdad auténtica que reside en las emociones y las corazonadas, fenómenos que presuntamente habrían resistido incólumes el paso del tiempo y las agresiones del imperialismo cultural. Frente a la razón instrumental, a la cual se le atribuye ahora un origen exclusivamente “occidental” y unas consecuencias estrictamente negativas, en el área mencionada se intenta revalorizar la *memoria afectiva* de las comunidades indígenas, especialmente la dimensión contenida en las vivencias silenciadas de las mujeres y en su sapiencia ancestral, para así edificar un orden social más humano y ecológicamente más duradero. Los agravios de vieja data son evocados con emoción y hasta con nostalgia, utilizando una metodología – las intuiciones y las corazonadas como una vía legítima de acceso al conocimiento filosófico y sociológico – que con los años se ha transformado en un instrumento muy

---

<sup>14</sup> Pablo Stefanoni, *Los inconformistas del Centenario. Intelectuales, socialismo y nación en una Bolivia en crisis (1925-1939)*, La Paz: Plural 2015, pp. 16, 20, 84-85, 184, 258-264, 328-330, 345.

<sup>15</sup> Umberto Melotti, *Marx y el Tercer Mundo*, Buenos Aires: Amorrortu 1974.- Sobre esta temática cf. la obra precursora: Emanuel Sarkysianz, *Russland und der Messianismus des Orients* (Rusia y el mesianismo oriental), Tübingen: Mohr-Siebeck 1955, p. 7, 138, 168.

difundido en el seno de los estudios postmodernistas y relativistas<sup>16</sup>. La voluntad en pro de una identificación inmediata con el sufrimiento colectivo, basada en un impulso emotivo, es decir: noble, profundo, auténtico, desinteresado, emerge entonces como la precondition necesaria para el auténtico conocimiento del orden social<sup>17</sup>. Tenemos, por consiguiente, que analizar los motivos por los cuales formas muy refinadas de irracionalismo se han difundido tan rápida y profundamente en las comunidades intelectuales del Nuevo Mundo.

### ***Las similitudes con el romanticismo***

Durante el siglo XIX brotaron diversas tendencias proclives al pesimismo histórico y al relativismo axiológico, como una reacción plausible a una larga época dominada por el idealismo racionalista y el optimismo evolutivo. Los representantes más ilustres de esta corriente fueron Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche. Los méritos y logros asociados al pensamiento de Nietzsche (1844-1900) son sólidos y bien conocidos<sup>18</sup>. Basta mencionar, por ejemplo, su esfuerzo indeclinable por descubrir la voluntad de poder en los más diversos actos del intelecto: detrás de los ideales de objetividad de los científicos y por debajo detrás de las aspiraciones de rectitud de la moral universalista se ocultarían los imperativos de la autoconservación y los designios del

---

<sup>16</sup> Cf. Patricio Guerrero, *Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Mirada desde Abya-Yala para la descolonización del poder, saber y del ser*, Quito: Abya-Yala 2010; Claudia Zapata (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Quito: UASB / Abya-Yala 2007; Luz María de la Torre, *Un universo femenino en el mundo andino*, Quito: Fundación Hanns Seidel 1999.

<sup>17</sup> Como se asevera en un brillante ensayo, estas *identificaciones fáciles* no permiten a los autores postmodernistas percibir las tensiones y jerarquías existentes dentro de los pueblos indígenas que ellos tienden a enaltecer de manera irrestricta. Cf. Mercedes Prieto / Verónica Guaján, *Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas*, en: NUEVA SOCIEDAD (Buenos Aires), N° 245, mayo-junio de 2013, pp. 136-148, aquí p. 145.

<sup>18</sup> Cf. los retratos intelectuales bien logrados: Volker Gerhardt, *Friedrich Nietzsche*, Munich: Beck 2010; Günter Figal, *Nietzsche. Eine philosophische Einführung* (Nietzsche. Una introducción filosófica), Stuttgart: Reclam 1999; Werner Ross, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben* (El águila temerosa. La vida de Friedrich Nietzsche), Munich: dtv 1984.

poder desnudo. Después de Nietzsche no podemos retroceder a aquel estadio ingenuo que trata de ignorar los nexos que frecuentemente se dan entre la voluntad de dominar, las construcciones racionalistas y los preceptos éticos. Pero: la filosofía nietzscheana, heredera del romanticismo vitalista de aquel siglo, también contribuyó a crear o por lo menos a intensificar un impulso emotivo favorable a soluciones políticas radicales y a inclinaciones nacionalistas y socialistas que desdeñan el análisis racionalista de sus propias metas normativas y de sus bases teóricas<sup>19</sup>. Hay que criticar, entonces, ese impulso que sigue vivo en el presente. En los primeros tiempos de la Unión Soviética *Stefan Zweig* creyó descubrir ese entusiasmo irracional – tan reacio a ponerse a cuestionamiento – en los creyentes jóvenes que adoraban el socialismo<sup>20</sup>, entusiasmo que poco antes también posibilitó y acompañó a la Primera Guerra mundial y que *Zweig* describió así:

“Aquella marejada inundó a la humanidad con tal precipitación que, cubriendo la superficie con su espuma, elevó con fuerza a flor de piel los impulsos primitivos inconscientes y los instintos del animal humano; dejó en libertad eso que Sigmund Freud llamaba tan meditadamente ‘la repugnancia por la cultura’, el anhelo de librarse alguna vez del mundo burgués y de las leyes que este les imponía, para dar rienda suelta a los atávicos instintos de la sangre. Acaso esas potencias oscuras tenían parte también en aquella embriaguez salvaje, en la que todo se confundía – el deseo de inmolarse y el alcohol, el gusto de la aventura y la pura buena fe, la vieja magia de las banderas y de las palabras patrióticas – en aquella embriaguez de millones de hombres, siniestra, casi imposible de describir con palabras, que por un

---

<sup>19</sup> Para concepciones actuales de la obra nietzscheana diferentes de la presentada en este texto, cf. Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-Textos 2000; Fernando Savater, *Conocer Nietzsche y su obra*, Barcelona: Dopesa 1997; Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Barcelona: Península 1996; Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama 1986.

<sup>20</sup> Stefan Zweig, *El mundo de ayer*, México: Porrúa 2008, p. 247.

instante dio al crimen máximo de nuestra época un ímpetu feroz y casi arrebatador”<sup>21</sup>.

Esta inclinación romántica se encuentra también en la obra de *Martin Heidegger*, uno de los grandes inspiradores del postmodernismo, en su crítica de la técnica y sobre todo de su desmesura<sup>22</sup>, crítica que ha servido de inspiración a la Escuela de Frankfurt y a innumerables tendencias afines, que – con todo derecho – impugnan los excesos y las alienaciones del orden industrial moderno. Pero: una de las principales carencias de ese irracionalismo romántico, que ahora se encuentra tan difundido en América Latina, consiste en el desinterés por precisar las metas políticas a largo plazo y en el carácter confuso de los paradigmas que los pensadores relativistas suelen enaltecer<sup>23</sup>. Por ello es imprescindible una mención crítica del paradigma foucaultiano, que, a su vez, está derivado directamente del nietzscheano. De acuerdo a casi todas las corrientes del relativismo postmodernista, sería ingenuo el buscar un sentido y un fin al desarrollo histórico. La mera casualidad y la lucha incesante de todos contra todos serían el principio y el fin de la evolución humana. La guerra aparece entonces como la causa de todas las cosas, pero esta constatación nietzscheana y foucaultiana, anticipada por *Thomas Hobbes* y muchos otros pensadores (entre ellos Schopenhauer), es realizada sin distancia crítica y sin intención analítica, más bien como una exaltación algo candorosa de la misma, como si no hubiera habido una amplísima discusión de esta doctrina por lo menos desde los tiempos del

---

<sup>21</sup> Ibid., p. 159.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Introducción a la metafísica) [1935], en: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe* (Edición completa), Frankfurt: Vittorio Klostermann 1975-2015, vol. 40, pp. 40-41; Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie* (Vom Ereignis) (Aportes a la filosofía [Sobre el evento]), en: ibid., vol. 65, p. 98, 124.- Sobre este punto cf. Manfred Geier, *Martin Heidegger*, Reinbek: Rowohlt 2005, pp. 107, 114-115, 128.

<sup>23</sup> Entre las obras más importantes de esta tendencia se hallan: Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires: FCE 2008; Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa 2003; Ernesto Laclau / Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid: Siglo XXI 1987.- Cf. también: Simon Critchley / Oliver Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones a su obra*, México: FCE 2008.

propio Hobbes. La historia resulta así la crónica de conflictos sin solución y sin síntesis. Intelectuales progresistas de hoy pasan deliberadamente por alto los aspectos abierta y francamente antihumanistas de la obra nietzscheana<sup>24</sup> – particularmente de sus últimos escritos –, consagrados a justificar por cualesquiera medios la consecución de una “gran política”, cuya realización pudo entrecruzarse en los proyectos de destrucción masiva del siglo XX<sup>25</sup>.

*Prima facie* uno de los fundamentos de la filosofía de Foucault es muy razonable: todo modelo de una verdad singular resulta para Foucault ahistórico y descontextualizado de sus condiciones propias. Su pensamiento propio es agonal, aunque parezca amorfo; no quiere ser un argumento mejor, sino tratar de pensar simultáneamente lo otro, lo contingente, lo no dicho<sup>26</sup>. Pero simultáneamente los pensadores postmodernistas y especialmente Michel Foucault han dado continuidad y nuevo lustre a uno de los aspectos más convencionales e irracionales de las teorías de Schopenhauer y Nietzsche. La voluntad de poder es percibida como la principal fuerza que mueve el mundo, en cuanto el único impulso fehacientemente identificable. Para Nietzsche el poder se constituye como una tendencia permanente a la expansión e intensificación. Su naturaleza altamente dinámica se orienta a lo infinito e indeterminado y, por lo tanto, nunca conoce ni pausa ni reposo. Un fenómeno de este tipo no puede ser aprehendido o registrado empíricamente. Influido explícitamente por Nietzsche, en 1940 Martin Heidegger señaló que

---

<sup>24</sup> Martin Hopenhayn, op. cit. (nota 9), pp. 245-274.

<sup>25</sup> Cf. el instructivo ensayo de Hans Maier, *Gewaltdeutungen im 19. Jahrhundert* (Interpretaciones de la violencia en el siglo XIX), en: Hans Maier (comp.), *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen* (Sendas a la violencia. Las religiones políticas modernas), Frankfurt: Fischer 2002, pp. 54-69, especialmente pp. 64-65, 69.

<sup>26</sup> Leo Farwick, *Foucault □ oder: Was das subjektlose Denken vom Intellektuellen übrig liess* (Foucault □ o: lo que el pensar sin sujeto dejó incólume del intelectual), en: Thomas Jung / Stefan Müller-Doohm (comps.), *Fliegende Fische. Eine Soziologie des Intellektuellen in 20 Porträts* (Peces voladores. Una sociología del intelectual en 20 retratos), Frankfurt: Fischer 2009, pp. 271-290, aquí p. 282.- Sobre la concepción foucaultiana del poder cf. la brillante síntesis en: Philipp Sarasin, op. cit. (nota 10), pp. 152-161, especialmente pp. 156-157.

el “poder mismo” no requiere de metas; la “esencia metafísica del poder” está tan exenta de objetivos como la totalidad del ser está libre de toda valoración<sup>27</sup>. *Karl Jaspers*, al criticar este pasaje, aseveró que la vigorosa energía heideggeriana en la descripción del poder resulta ser solipsista, ciega, sin amor y sin fantasía, y la severa y firme determinación del mismo sería intensa, pero desesperada<sup>28</sup>.

Como dice *Volker Gerhardt*<sup>29</sup>, el ejercicio del poder tiene que estar vinculado a una meta discernible; en caso contrario se transforma en algo sin contenido. El postulado nietzscheano, en cambio, abre la puerta al irracionalismo en muchas variantes. Como se trata de un instinto oscuro y ciego, impredecible e intempestivo, y no una tendencia mitigada por la ética y auxiliada por la razón, este impulso vital puede estar asociado positivamente a cualquier ocurrencia y, sobre todo, a cualquier arbitrariedad y crimen; conforma una parte central del *decisionismo* político<sup>30</sup>. Foucault y los postmodernistas comparten la concepción de que hay muchos cuerpos y, por consiguiente, variadas configuraciones entre ellos e innumerables poderes. Estas configuraciones no requieren de ningún orden o concierto justificados lógicamente o razonablemente, pues la razón es un simple órgano del cuerpo. Ante la multiplicidad inconmensurable y la legitimidad primaria de los cuerpos-poderes, las teorías asociadas al racionalismo clásico –que podrían ser la fuente de constitución y

---

<sup>27</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche [II]: Der europäische Nihilismus* (Nietzsche [II]: el nihilismo europeo), en: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, op. cit. (nota 22), vol. 48, p. 131; Martin Hopenhayn, op. cit. (nota 9), pp. 206-212.- Sobre este punto cf. Manfred Geier, op. cit. (nota 22), p. 112, 147.

<sup>28</sup> Karl Jaspers, *Notizen zu Heidegger* (Notas sobre Heidegger), Munich: Piper 1978, pp. 33-34.

<sup>29</sup> Volker Gerhardt, *Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretation* (Poder y metafísica. El concepto nietzscheano de poder en el cambio de las interpretaciones) en: Volker Gerhardt, *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches* (Pasión y distancia. Estudios sobre la filosofía de Nietzsche), Stuttgart: Reclam 1988, pp. 72-97, aquí p. 78.

<sup>30</sup> Sobre el decisionismo nietzscheano –cultivado y prolongado por *Carl Schmitt* – cf. Otfried Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung* (Democracia en la era de la globalización), Munich: Beck 1999, p. 153, 302; Reinhard Mehring, *Politische Philosophie* (Filosofía política), Leipzig: Reclam 2005, pp. 41-67.

crítica de un posible ordenamiento racional de la sociedad—  
aparecen como ingenuas.

No se puede pasar generosamente por alto la significativa cercanía de estos teoremas, derivados y casi copiados de la doctrina de Nietzsche, con respecto a los “filósofos” del nazismo alemán (*Alfred Baeumler, Ernst y Heinrich Forsthoff y Ernst Krieck*<sup>31</sup>), aunque estos ideólogos siempre sintieron un notable recelo contra Nietzsche a causa de los ataques de este último al antisemitismo y al pangermanismo<sup>32</sup>. Baeumler, al igual que Foucault, rescató la idea nietzscheana de la existencia primaria de los cuerpos en lucha y de su contingencia liminar (no hay entonces ningún sentido racional ni tendencia histórica discernibles por medio de operaciones intelectuales); interpretó a Nietzsche como uno de los padres fundadores del antihumanismo y de la lucha perenne de las “unidades concretas” (individuos y naciones) entre sí<sup>33</sup>. El peligro que se deriva de esta posición teórica es más o menos obvio y representa algo que los pensadores postmodernistas evitan sintomáticamente tratar. Si se presupone que la historia es la lucha inmisericorde de los más aptos (o los más astutos), se puede llegar fácilmente a la aceptación de que la evolución del ser humano es una crónica de casualidades y arbitrariedades, un decurso irracional, donde triunfa generalmente el más fuerte. Y entonces habría que aceptar ciega o cínicamente el orden imperante en un momento dado, porque su prevalencia indicaría sólo dónde es visible la voluntad de

---

<sup>31</sup> Ernst Krieck, *Der deutsche Idealismus zwischen den Zeitaltern* (El idealismo alemán entre las épocas), en: VOLK IM WERDEN, vol. 1 (1933), Nº 3, p. 1-19; Heinrich Forsthoff, *Das Ende der humanistischen Illusion. Eine Untersuchung über die Voraussetzungen von Philosophie und Theologie* (El fin de la ilusión humanista. Una investigación sobre los presupuestos de la filosofía y la teología), Berlín: Furche 1933, p. 25.

<sup>32</sup> Sobre esta temática cf. Bernhard H. F. Taureck, *Nietzsche und der Faschismus* (Nietzsche y el fascismo), Hamburgo: Junius 1989, pp. 154-176.

<sup>33</sup> Alfred Baeumler, *Nietzsche der Philosoph und Politiker* (Nietzsche, el filósofo y el político), Leipzig 1931, p. 179; Alfred Baeumler, *Der theoretische und der politische Mensch* (El hombre teórico y el hombre político), en: Baeumler, *Männerbund und Wissenschaft* (Asociaciones varoniles y ciencia), Berlin: Junker und Dünnhaupt 1937, pp. 90-93.

poder, quién es el triunfador del instante, cuál corriente ha conseguido la victoria de la ocasión.

### *Michel Foucault y los dilemas del irracionalismo en la praxis*

Para aquilatar los elementos irracionales en el enfoque foucaultiano<sup>34</sup>, podemos adelantar la siguiente hipótesis. Mediante el uso generoso de exageraciones, hipérboles y paradojas, Foucault no hizo justicia a lo positivo de la modernidad cultural, restó importancia a lo rescatable de las teorías e instituciones racionales en variados campos (desde el derecho hasta la protección ecológica) y no comprendió los aspectos democráticos de la esfera política. El desinterés por la esfera político-jurídica condujo también a los miembros del primer periodo de la Escuela de Frankfurt y a Foucault a un desconocimiento proverbial de los mecanismos político-institucionales. Al mismo tiempo este *déficit de lo político*<sup>35</sup> promovió una notable construcción teórica, una amalgama de *logos*, violencia y poder: la crítica totalizadora de la razón que *Theodor W. Adorno* y *Max Horkheimer* edificaron desde mediados del siglo XX. Esta doctrina, pese a su brillantez conceptual y estilística, contiene manifiestas exageraciones e inexactitudes y exhibe notables similitudes con el enfoque que los postmodernistas y Foucault concibieron posterior-

---

<sup>34</sup> Cf. sobre todo: Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires: FCE 2007; Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid Ed. de la Piqueta 1980.

<sup>35</sup> Sobre las relaciones entre la Escuela de Frankfurt y Foucault cf. David Owen, *Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie* (Crítica y cautividad. Genealogía y teoría crítica), en: Axel Honneth / Martin Saar (comps.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001* (Michel Foucault. Balance provisional de una recepción. Conferencia sobre Foucault en Frankfurt 2001), Frankfurt: Suhrkamp 2003, pp. 122-144.- Cf. también: Ellen Kennedy, *Carl Schmitt und die "Frankfurter Schule". Deutsche Liberalismuskritik im 20. Jahrhundert* (Carl Schmitt y la "Escuela de Frankfurt". La crítica alemana del liberalismo en el siglo XX), en: GESCHICHTE UND GESELLSCHAFT (Göttingen / Berlin), vol. 12 (1986), N° 3, pp. 380-419, especialmente pp. 388-391; Helmut Dubiel, *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas* (Teoría crítica de la sociedad. Una reconstrucción introductoria desde los comienzos en el círculo de Horkheimer hasta Habermas), Weinheim: Juventa 1988, pp. 92-94.

mente. No es de extrañar que Foucault y otros notables intelectuales a la moda del día apoyasen de manera entusiasta en la década de 1970 a sectas maoístas (por ejemplo: la *Gauche Prolétarienne*) y a revistas de esa corriente (como *La cause du peuple*); tanto estos partidos como los periódicos correspondientes se destacaron por un radicalismo verbal muy agresivo, a momentos abiertamente terrorista. Estos libertarios de clase media y mentalidad totalitaria – cuyo paradigma de comportamiento es precisamente Foucault – modificaban a menudo sus opiniones, pero se molestaban si alguien osaba mostrar y analizar esas incongruencias<sup>36</sup>. Por lo demás: los hechos históricos, ya en vida de Foucault, desautorizaron las interpretaciones de este autor.

El rechazo de la moderna democracia institucionalizada y el fomento de un anarquismo individualista radical constituyen, empero, operaciones muy complejas y llenas de sorpresas. La celebración apasionada de la voluntad de poder, que a primera vista parece un fenómeno juvenil, dinámico y hasta simpático, ha sido utilizada para legitimar regímenes totalitarios, pues esta tendencia anula los fundamentos de toda ética humanista y de los esfuerzos racionalistas para comparar entre sí y evaluar los ordenamientos socio-políticos. Ejemplo de ello es la defensa acrítica que Foucault realizó de la Gran Revolución Cultural Proletaria (1966-1976 en la China) y de la Revolución Islámica en Irán a partir de 1978<sup>37</sup>. Y entonces, frente al enaltecimiento de la voluntad de poder, no tendríamos criterios fiables para estudiar y menos para detener las innumerables consecuencias asociadas a este fenómeno. Ello es lo que genera uno de los aspectos inaceptables en la obra de Nietzsche y Foucault. La crueldad, por ejemplo, sería una de las más antiguas alegrías festivas de la humanidad. En la política, en la vida privada e íntima y en todo lugar esto resulta altamente peligroso, sobre

---

<sup>36</sup> Sobre estos aspectos de la obra y de la vida de Foucault (el nihilismo de la cátedra bien pagada) cf. dos estudios muy bien logrados y documentados de la pluma de un destacado pensador brasileño: José Guilherme Merquior, *De Praga a París. Crítica del pensamiento estructuralista y postestructuralista*, México: FCE 1989; José Guilherme Merquior, *Foucault*, Londres: Fontana Press 1991.

<sup>37</sup> Sobre las actividades políticas de Foucault cf. Bernhard H. F. Taureck, *Michel Foucault*, Reinbek: Rowohlt 1997, pp. 110-122.

todo a la vista de las consecuencias ya experimentadas en el siglo XX. El corolario que se desprende de esta teoría es terrible: la pura inmediatez adquiere una dignidad ontológica superior a la consciencia<sup>38</sup>. Paradójicamente la polémica de Nietzsche y Foucault contra la consciencia (en cuanto un estado personal enfermizo e imperfecto), contra el humanismo<sup>39</sup> (convencional o no) y, en el fondo, contra la individualidad y el proceso de individuación, sólo puede brotar de unas consciencias altamente reflexivas que se observan y critican a sí mismas con la lucidez del más refinado raciocinio.

Si la razón en sí misma y como totalidad está infectada de irracionalismo, si toda ella sufre bajo el hechizo de la regresión perenne, es ilógico pensar que la razón pueda esclarecerse y analizarse a sí misma<sup>40</sup>. Aquí se daría una situación sin salida, una aporía insalvable. *Sigmund Freud* y otros pensadores ya habían señalado que la constitución del sujeto pensante y consciente de sí mismo no está alejada de la conversión del sujeto en un súbdito de los poderes establecidos e irracionales. La eliminación del sujeto – aunque todo esto sea una ficción literario-filosófica – puede conducir al postulado de una historia humana sin sujetos, idea que no fue extraña a Foucault<sup>41</sup>. Pero también hay que considerar otra posibilidad. Todos estos factores –el elemento de la exageración en Foucault, un estilo cercano a un aforismo perpetuo y la edificación premeditada de aporías y autocontradicciones – pueden ser estimados como una intención didáctica: desprenderse de la pesadez de lo fáctico, enfatizar los extremos sólo para mostrar su unilateralidad, provocar un exceso de

---

<sup>38</sup> Sobre estos aspectos de la obra de Foucault, incluyendo rasgos personales, cf. James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, New York: Simon & Shuster 1993; David Macey, *The Lives of Michel Foucault*, Londres: Hutchinson 1993; David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, New York: Oxford U. P. 1997; David Macey, *Michel Foucault*, Londres: Reaktion 2004.

<sup>39</sup> Sobre el antihumanismo de Foucault cf. el brillante estudio, muy favorable a este autor en líneas generales: Didier Eribon, op. cit. (nota 5), p. 246, 309.- Cf. también: Axel Honneth, *Foucault und die Humanwissenschaften. Zwischenbilanz einer Rezeption* (Foucault y las ciencias humanas. Balance provisional de una recepción), en: Axel Honneth / Martin Saar (comps.), op. cit. (nota 35), pp. 15-26.

<sup>40</sup> Michel Foucault, *Vigilar...*, op. cit. (nota 6), p. 7, passim.

<sup>41</sup> Sobre esta temática cf. Didier Eribon, op. cit. (nota 5), p. 309.

significaciones para que el lector reaccione con una reflexión consciente. En la sucesión de Schopenhauer y Nietzsche, el gran mérito de Foucault es habernos recordado que la razón y la sinrazón permanecen juntas, que ambas constituyen las dos caras de un mismo fenómeno<sup>42</sup>. Se trata, evidentemente, de la muy loable intención de desenmascarar las pretensiones indebidas del humanismo y del racionalismo, la complicidad de la Ilustración con las prácticas disciplinarias que desde entonces son usuales en el mundo occidental.

El uso exorbitante del concepto del poder lleva, sin embargo, a un resultado paradójico. Algo similar sucede cuando Foucault y otros autores utilizan calificativos como burgués, fascista e imperialista de modo inflacionario, calificativos que pierden entonces toda eficacia explicativa. Se puede decir que la teoría foucaultiana del poder debe ser calificada de conservadora y afirmativa porque sostiene una dilución general de los centros del poder y así consigue, en el fondo, restar importancia a las genuinas concentraciones de poder político y volverlas inofensivas. Es sintomática la simpatía neoliberal por las ideas de este pensador, sobre todo en la academia norteamericana<sup>43</sup>. No se podría, por ejemplo, conquistar el poder a la manera tradicional, porque ya no existirían esos “centros del poder”, sino a lo sumo redes, abiertas y de uso general, y la eficacia del poder sería ubicua y profunda, pero totalmente diseminada<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Michel Foucault, *Historia de la locura...*, op. cit. (nota 6), pp. 50-59; Michel Foucault, *Nacimiento...*, op. cit. (nota 34), p. 32 y siguientes; Michel Foucault, *Microfísica...*, op. cit. (nota 34), p. 18 y siguientes.- Sobre esta temática cf. Bernhard H. F. Taureck, op. cit. (nota 37), pp. 49-50, 128.

<sup>43</sup> Para una crítica de Foucault en cuanto precursor de ideas y prácticas neoliberales, cf. el número monográfico de DAS ARGUMENT (Berlín), vol. 45 (2003), Nº 1, sobre todo los siguientes ensayos: R. Keith Sawyer, *Archäologie des Diskursbegriffs* (Arqueología del concepto de discurso), pp. 48-62; Jan Rehmman, *Vom Gefängnis zur modernen Seele. Foucaults “Überwachen und Strafen” neu besichtigt* (De la prisión al alma moderna. Reconsideración de “Vigilar y castigar” de Foucault), pp. 63-81; Tilman Reitz, *Die Sorge um sich und niemand anderen. Foucault als Vordenker neoliberaler Vergesellschaftung* (La preocupación por sí mismo y nadie más. Foucault como precursor de la sociabilidad neoliberal), pp. 82-97.

<sup>44</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. I: *La voluntad de saber*, México: Siglo XXI 1977, pp. 113-120; vol. II: *El uso de los placeres*, México: Siglo XXI 2005, p. 14.- Sobre la teoría foucaultiana del poder cf. Axel Honneth, *Kritik der*

## *Lo que el estilo revela sobre el contenido*

En líneas generales la teoría foucaultiana resulta difícil de referir, pues su carácter retórico y gelatinoso impide una reconstrucción breve y acertada<sup>45</sup>. No hay duda de la profundidad y originalidad de muchas de las aseveraciones de Foucault, especialmente en terrenos específicos e investigaciones históricas (el campo de lo micrológico<sup>46</sup>, por ejemplo), pero en su conjunto es una doctrina difusa, carente de una perspectiva clara de aplicación y falta de una base normativa discernible, sobre todo para distinguir, por ejemplo, entre un poder totalitario y un gobierno aceptable, distinción a la que no podemos renunciar. La libertad no puede ser lo mismo que la opresión, ni esta temática debe ser reducida a un problema semántico. Precisamente en la praxis política Foucault no nos brinda ningún criterio para resistir formas totalitarias y autoritarias de dominio. Bajo ningún concepto se pueden aceptar las ocurrencias de que la libertad sólo existe como transgresión y que un Estado de Derecho constituye un modelo sutil de despotismo. Como se sabe, estas ocurrencias foucaultianas –que son vistas ahora como el genuino aporte de una mente original y a la altura de la matizada sensibilidad contemporánea– sólo han servido para aumentar la popularidad de los escritos de Foucault, aunque hoy se escuchan voces que afirman que este pensador era el gran teórico de la disciplina y la regulación sociales en la etapa llamada fordista por los neomarxistas y que Foucault

---

*Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Crítica del poder. Niveles de reflexión de una teoría crítica de la sociedad), Frankfurt: Suhrkamp 1985.

<sup>45</sup> Cf. especialmente el célebre ensayo de Charles Taylor, *Foucault on Freedom and Truth*, en: POLITICAL THEORY, vol. 12, Nº 2, mayo de 1984, pp. 152-183; Michael Kelly (comp.), *Critique and Power: Recasting the Foucault / Habermas Debate*, Boston: Cambridge U. P. 1994; David Couzens Hoy (comp.), *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell 1986.

<sup>46</sup> Michel Foucault, *Microfísica...*, op. cit. (nota 34), p. 120; *Michel Foucault, Saber y verdad*, Madrid: Ed. de la Piqueta 1985, p. 7 y siguientes.- Cf. el brillante ensayo de Richard J. Bernstein, *Foucault: Critique as a Philosophic Ethos*, en: Axel Honneth et al. (comps.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung* (Consideraciones provisionales. En el proceso del esclarecimiento), Frankfurt: Suhrkamp 1989, pp. 395-425.

ya no tendría vigencia en la época de la globalización y la flexibilización<sup>47</sup>.

Los escritos foucaultianos hablan de contextualismo y de la vida en plural; en ellos lo particular posterga lo general y la existencia cotidiana desplaza la moralidad y la teoría a un rincón insignificante. Pero esta inclinación a censurar las generalidades está llena de enunciados de índole universalista y uniformadora; no es casualidad que la crítica de todo método disciplinario termine en la apología de lo existente, como asevera *Jürgen Habermas*<sup>48</sup>. La relevancia y el sentido de la crítica de la sociedad disciplinaria quedan entonces en el aire. Las obras de Foucault están llenas de generalizaciones inaceptables porque no tienen una base empírica o documental realmente seria<sup>49</sup>; son aceptadas hoy por el mundo académico latinoamericano porque corresponden a los prejuicios de innumerables intelectuales y porque están expresadas en un brillante estilo retórico. Un estudio muy favorable a Foucault sostiene que el éxito de este catedrático se debía a la “música de su estilo”<sup>50</sup> y no tanto al contenido específico de sus exposiciones.

---

<sup>47</sup> Nancy Fraser, *Von der Disziplin zur Flexibilisierung? Foucault im Spiegel der Globalisierung* (De la disciplina a la flexibilización? Foucault en el espejo de la globalización), en: Axel Honneth / Martin Saar (comps.), op. cit. (nota 35), p. 239. Cf. también: Martin Saar, *Einleitung: Analytik der Politik* (Introducción: analítica de la política), en: ibid., pp. 233-238; Thomas Lemke, *Andere Affirmationen. Gesellschaftsanalyse und Kritik im Postfordismus* (Otras afirmaciones. Análisis social y crítica en el postfordismo), en: ibid., pp. 259-274.

<sup>48</sup> Jürgen Habermas, *Untiefen der Rationalitätskritik* (Superficialidades de la crítica de la racionalidad), en: DIE ZEIT (Hamburgo) del 17 de agosto de 1984, p. 16; Herbert Schnädelbach, *Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer* (La cara en la arena. Foucault y el sueño antropológico), en: Axel Honneth et al. (comps.), op. cit. (nota 46), pp. 231-261.

<sup>49</sup> La equiparación insostenible que realiza Michel Foucault entre el GULAG soviético (los campos de concentración) y el “GULAG occidental” (algunos hospitales psiquiátricos en la Europa capitalista) es uno de los testimonios de esos prejuicios insostenibles. Sobre este punto cf. Alain Laquièze, *Revel: Les combats d'un essayiste libéral*, en: Philippe Boulanger, *Jean-François Revel ou la démocratie libérale à l'épreuve du XXe siècle*, París: Les Belles Lettres 2014, pp. 15-22, aquí p. 19.

<sup>50</sup> Paul Veyne, *Foucault. Der Philosoph als Samurai* (Foucault. El filósofo como samurai), Stuttgart: Reclam 2010, p. 214. Cf. también ibid., p. 177.- Para una opinión divergente cf. Daniel Defert, *Es gibt keine Geschichte des Wahnsinns*

Por otra parte, Foucault tendía a sobrevalorar lo arcaico, trágico y oscuro, lo onírico, exótico y prohibido; estaba indudablemente al lado de las grandes corrientes de moda, las preferencias juveniles y las inclinaciones simbólicas (e inofensivas) a la transgresión de todo, pero no es probable que haya creado una teoría perdurable en filosofía y ciencias sociales. A momentos Foucault aparece como nominalista y positivista, pero también como decisionista y voluntarista; nunca como racionalista. El conocido filósofo *Michael Walzer* calificó la obra de Foucault como retórica, altamente contradictoria, nihilista, superficial, inconsistente, plena de poses y frases y sin base sólida<sup>51</sup>. El gran historiador alemán *Hans-Ulrich Wehler* sostuvo que la teoría de Foucault era frívola, difusa, llena de odio, carente de responsabilidad y radical antinormativista, frecuente sólo en los medios académicos norteamericanos<sup>52</sup>.

Sin duda alguna Foucault poseía una inteligencia descollante y facultades organizativas sobresalientes. Su elocuencia era simplemente excepcional<sup>53</sup>. Pero, como menciona Didier Eribon en base a hechos documentados, Foucault podría ser calificado también de agresivo, egocéntrico y rencoroso en alto grado. Era igualmente un consumado maestro en el arte del efectismo<sup>54</sup>. Poseía asimismo la inclinación a servirse de autores y obras de carácter esotérico y enigmático y practicaba a menudo un estilo dramático, sobre todo cuando predicaba enfáticamente certezas sobre la

---

*oder der Sexualität, wie es eine Geschichte des Brotes gibt* (No hay una historia de la locura o de la sexualidad como hay una historia del pan), en: Axel Honneth / Martin Saar (comps.), op. cit. (nota 35), pp. 355-368.

<sup>51</sup> Michael Walzer, *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert* (Duda e intervención. Crítica de la sociedad en el siglo XX), Frankfurt: Fischer 1997, pp. 261-286.

<sup>52</sup> Hans-Ulrich Wehler, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte* (El reto de la historia de la cultura), Munich: Achimsverlag 1998, pp. 45-95. Cf. también: Ulrich Brieler, *Blind Date. Michel Foucault in der deutschen Geschichtswissenschaft* (Blind Date. Foucault en la ciencia histórica alemana), en: Honneth / Saar (comps.), op. cit. (nota 45), p. 330, 333.

<sup>53</sup> Didier Eribon, op. cit. (nota 5), p. 89.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 75, 131, 182, 215, 296.

incertidumbre<sup>55</sup>. Sus escritos están llenos de expresiones de carácter general y universal que niegan la existencia y la legitimidad de reglas generales y fenómenos universales. *Paul Veyne* asevera que no se puede identificar a Foucault con su estilo exorbitante, ya que la obra de este autor sería, en el fondo, muy sutil, precisa y diferenciada, ideal para penetrar en una realidad profunda<sup>56</sup>. Pero no se puede pasar por alto que el contenido de los libros foucaultianos es a menudo confuso, pero altisonante. Todo esto no disminuye el valor de su obra, pero ayuda a comprender las causas de su popularidad entre intelectuales latinoamericanos. Aquí hay que señalar adicionalmente que el estilo literario de la mayoría de los autores postmodernistas tiene un carácter operístico y ampu- loso, que produce entre los ingenuos la impresión de una gran erudición y una encomiable pluralidad.

### *Coda provisional*

En este contexto puede ser útil una referencia de *Mario Vargas Llosa*:

“No es arbitrario citar el caso paradójico de Michel Foucault. Sus intenciones críticas eran serias y su ideal libertario innegable. [...] Su caso es paradigmático: el más inteligente pensador de su generación tuvo siempre, junto a la seriedad con la que emprendió sus investigaciones en distintos campos del saber – la historia, la psiquiatría, el arte, la sociología, el erotismo y, claro está, la filosofía –, una vocación iconoclasta y provocadora [...] que a ratos se volvía mero desplante intelectual, gesto desprovisto de seriedad. También en esto Foucault no estuvo solo, hizo suyo un mandato generacional que marcaría a fuego la cultura de su tiempo: una propensión hacia el sofisma y el artificio intelectual. [/] Es otra de las razones de la pérdida de ‘autoridad’ de muchos pensadores de nuestro tiempo: no eran serios, jugaban con las

---

<sup>55</sup> Ibid., pp. 226, 386-387.- Cf. las obras en que sobresale ese estilo: Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets 1987, passim; Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI 2002, pp. 15-21.

<sup>56</sup> Paul Veyne, op. cit. (nota 50), p. 181.

ideas y las teorías como los malabaristas de los circos con los pañuelos y palitroques, que divierten y hasta maravillan pero no convencen”<sup>57</sup>.

*François Furet* calificó a los pensadores franceses de la segunda mitad del siglo XX como “ingeniosos, talentosos, llenos de ideas, pero desprovistos de un alma e indiferentes a la verdad”<sup>58</sup>. En otro texto Vargas Llosa llama la atención sobre el “amiguismo mafioso”, la “artificialidad”, el “esoterismo” y la “retórica cada vez más incomprensible e insulsa”<sup>59</sup> de los intelectuales franceses más famosos, lo cual llevaría al suicidio del humanismo. Esta filosofía profundamente burguesa, que intenta desesperadamente parecer como antiburguesa, es lo opuesto a lo que necesitamos hoy: “la nostalgia de una vida intelectual creativa y responsable, que ayude a ver claro aquello que parece confuso y en la que las ideas rivalicen y jueguen un papel central en la búsqueda de soluciones para los escalofriantes problemas que enfrenta el mundo de hoy”<sup>60</sup>. A pesar de su simpatía por las corrientes postmodernistas, *Adolfo Vásquez Rocca* anotó acertadamente: “La filosofía francesa de los dos últimos tercios del siglo pasado ha ido progresivamente afinando su gusto por una solemne frivolidad. Asumió el tono declamatorio de quien describe el Apocalipsis y el hábito singular de los

---

<sup>57</sup> Mario Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, Madrid: Alfaguara 2012, p. 86-87.- La conocida obra de *Paul Veyne* sobre Foucault (op. cit. [nota 50]) ha resultado un libro ciertamente hermoso, pero también oscuro, lleno de trivialidades eufónicas. Aparenta una gran erudición y una emotiva modestia, la cual trata de ganar desde la primera línea la simpatía del lector.- Cf. también una especie de resumen: Paul Veyne, *Michel Foucaults Denken* (El pensamiento de Michel Foucault), en: Axel Honneth / Martin Saar (comps), op. cit. (nota 35), pp. 27-51.

<sup>58</sup> François Furet, *El pasado de una ilusión. Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Madrid: FCE 1996, p. 490.

<sup>59</sup> Mario Vargas Llosa, *¿Para qué los filósofos?*, en: EL PAÍS (Madrid) del 2 de octubre de 2016, <http://elpais.com>, páginas de opinión [consultado el 3 de octubre de 2016].- Apoyado en *Jean-François Revel*, Vargas Llosa afirma sobre *Jacques Lacan* – lo que puede ser ampliado a muchos postmodernistas – que este “no sólo frivoliza y enreda grotescamente las ideas de Freud, sino las utiliza para levantarse un vanidoso monumento a sí mismo” (ibid.).

<sup>60</sup> Ibid.

virajes intelectuales hacia cualquier rumbo en el mejor estilo de la moda y sus pasarelas femeninas”<sup>61</sup>.

Esta inclinación a la frivolidad y oscuridad eruditas tiene una larga tradición en el mundo occidental; aquí mencionaré solamente a *Walter Benjamin* a causa de su relevancia dentro de la producción latinoamericana en teoría social, puesto que es percibido como el gran inspirador de un enfoque original, diferente e indispensable para “abordar otras formas de conocimiento”<sup>62</sup>. *Theodor W. Adorno* aseveró, en un brillante texto, que Benjamin no irradiaba “inmediatez y calor humanos”<sup>63</sup> en el sentido convencional; su pensamiento – como el de los jugadores – habría abandonado toda apariencia de seguridad como la que brindan los procedimientos lógicos. Sólo la tristeza sería la garantía de su verdad<sup>64</sup>. Pero al mismo tiempo Benjamin, al igual que Nietzsche, consolidó una tradición intelectual que puede ser descrita como radicalismo sin contenido<sup>65</sup> e inclinación a la nebulosidad, al esoterismo, a lo misterioso y a las expresiones confusas<sup>66</sup>. En palabras del propio Benjamin: “El método es el rodeo”<sup>67</sup>, y: “En las cosas importantes hay que ser siempre

---

<sup>61</sup> Adolfo Vásquez Rocca, *La cuestión del sujeto: psicopatología del yo y la transformación biopolítica de la subjetividad*, en: DEBATS (Valencia), Nº 129, septiembre-diciembre de 2015, pp. 28-41, aquí p. 32.

<sup>62</sup> Cf. REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES (San José / Costa Rica), Nº 100, abril-junio de 2003 (número monográfico dedicado al tema: “Homenaje a Walter Benjamin, pilar del pensamiento crítico”). Cf. sobre todo los ensayos: Roberto Ayala Saavedra, *Walter Benjamin, la inteligencia radical*, en: *ibid.*, pp. 19-29; Héctor González Morera, *Reflexiones sobre Walter Benjamin: aproximación a la experiencia para abordar otras formas de conocimiento*, en: *ibid.*, pp. 31-47.

<sup>63</sup> Theodor W. Adorno, *Erinnerungen* (Recuerdos), en: Theodor W. Adorno et al., *Über Walter Benjamin* (Sobre Walter Benjamin), Frankfurt: Suhrkamp 1968, pp. 9-15, aquí p. 13.

<sup>64</sup> Theodor W. Adorno, *Benjamins “Einbahnstrasse”* (“La calle de dirección única” de Benjamin), en: *Über Walter Benjamin*, op. cit. (nota 63), pp. 55-61, aquí pp. 57-58.

<sup>65</sup> Cf. el interesante libro de Momme Brodersen, *Walter Benjamin*, Frankfurt: Suhrkamp 2005, p. 67.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 69, 75-76, 78, 94.

<sup>67</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (El origen de la tragedia alemana), en: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (Obras reunidas), compilación de Rolf Tiedemann / Hermann Schwepenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp 1972, vol. I, p. 208.- Sobre este punto cf. Hans Heinz Holz, *Prismatisches*

radical, pero nunca consecuente”<sup>68</sup>. La indudable ventaja de este tipo de argumentación es que puede ser utilizada para sostener o negar cualquier tesis, brindando la impresión de gran originalidad y sabiduría profunda.

*Sigmund Freud* (1856-1939) consagró su vida a luchar contra los prejuicios, las ilusiones y las necesidades de los seres humanos, sabiendo que estas constituyen una enfermedad incurable de los mismos<sup>69</sup>. Pero él analizó y criticó los dilatados fenómenos de irracionalidad utilizando conceptos y procedimientos provenientes del racionalismo, esperando que las fuerzas de la razón puedan ganar terreno sobre las locuras colectivas<sup>70</sup>. Esta es la gran diferencia en comparación con todas las corrientes postmodernistas.

---

*Denken* (Pensamiento prismático), en: *Über Walter Benjamin*, op. cit. (nota 61), pp. 62-110, especialmente p. 67.

<sup>68</sup> Citado en: Momme Brodersen, op. cit. (nota 65), p. 31.

<sup>69</sup> Cf. Hans-Martin Lohmann, *Sigmund Freud*, Reinbek: Rowohlt 2006, p. 98.

<sup>70</sup> Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Nueva serie de lecciones introductorias al psicoanálisis), en: Sigmund Freud, *Gesammelte Werke* (Obras reunidas), compilación de Anna Freud et al., Frankfurt etc.: Fischer 1987, vol. XV, p. 86.- Sobre esta temática cf. David Riesman, *Freud und die Psychoanalyse* (Freud y el psicoanálisis), Frankfurt: Suhrkamp 1965, pp. 128-130.

# HERMENÉUTICA ANALÓGICA, EMIGRACIÓN Y EDUCACIÓN

Gemma Gordo Piñar  
Universidad Autónoma de Madrid  
Madrid, España.

## RESUMEN:

En este trabajo analizamos la emigración española a América desde finales del siglo XIX hasta 1936 desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, centrándonos en olvidadas aportaciones culturales (en este sentido, la comparación con el exilio republicano español se vuelve imprescindible) y en las posibilidades que ofrece el estudio de dicha hermenéutica en el ámbito educativo actual, caracterizado por la multiculturalidad y necesitado de interculturalidad. Para ello, además nos servimos de una metodología activa de aprendizaje que resulta analógica en sí y facilita la labor de interpretación analógica entre los estudiantes: el *estudio de casos*.

**PALABRAS CLAVE:** Emigración, cultura, exilio, multiculturalismo, estudio de casos, hermenéutica analógica, pluralismo cultural analógico, interculturalismo.

## Introducción

En 2011, en estas mismas páginas, apareció un trabajo<sup>1</sup> sobre las relaciones entre España y América, analizadas desde la perspectiva de la hermenéutica analógica. En ese estudio dediqué un capítulo a los exiliados republicanos del 39, destacando su labor de mediación cultural entre ambos espacios geográficos y ambas culturas. Con el paso de los años, me he percatado de que esa función tuvo antecedentes históricos, cuyos sujetos fueron los emigrados españoles que llegaron a América en las décadas anteriores a la Guerra Civil

---

<sup>1</sup> Gordo Piñar, G. (2011). *Entre América y España: hermenéutica y analogía*, Analogía Filosófica, número especial 30, México, D.F.

española. El descubrimiento de las aportaciones culturales de estos emigrados, en contraste con el desconocimiento actual de las mismas, me han llevado no sólo a su estudio, sino a la necesidad de ponerlos en relación con el exilio español y analizar sus convergencias y divergencias, continuidades y rupturas.

En estos años he podido comprobar que, al referirnos a la emigración española a América, recurrimos a lugares comunes, estereotipos, prejuicios..., pero sabemos pocos datos cualitativos. Si hiciéramos el ejercicio de preguntarle a cualquier estudiante por el nombre de algunos emigrados destacados, seguramente casi ninguno podría darnos ni un solo nombre y, mucho menos, alguna de sus aportaciones (ya sean al ámbito político, económico, etc.). Si cercamos un poco más la pregunta, y les preguntamos sobre las aportaciones culturales de estos emigrados, las respuestas todavía serán más escasas, y no sólo entre la juventud sino entre el grueso de la población, incluido el sector académico y erudito. Esta situación me llevó a interesarme por la realidad de esta emigración y sus consecuencias (para España y para América), tanto en aquel momento como el reflejo que puede tener en la actualidad, donde la sociedad y las aulas albergan una realidad multicultural, con la que muchas veces no se sabe qué hacer. Considero que la educación reglada es el ámbito idóneo donde sentar unas buenas bases para la convivencia entre culturas, como expone Beuchot:

“Ahora nos encontramos casi siempre, como es el caso en México, con un país que tiene varias culturas, ya sea que tengan mucho tiempo conviviendo, ya sea que algunas de ellas sean de reciente aparición (por inmigración, por ejemplo). Para el diálogo intercultural una cosa que se requiere mucho, según señala Gadamer, es la formación; ella permite comunicarse mejor con los demás, sobre todo con los diferentes. Esa formación incluye no solamente el estudiar la

propia cultura, esto es, la propia tradición, sino también las otras tradiciones, las culturas que conviven con la nuestra.”<sup>2</sup>

En este sentido, consideramos que, dentro del ámbito educativo, el estudio de los emigrados pasados permitirá a los estudiantes entender la realidad de muchos emigrados actuales, especialmente la de niños y adolescentes como ellos con los que comparten aula y vida en sociedad. Para ello, en estas páginas abordo una metodología activa de aprendizaje, el *estudio de casos*, y sus posibilidades para abordar el tema de la emigración y el multiculturalismo que esta genera, buscando trascenderlo en una posición de interculturalidad.

En este marco, pensamos que a la hora de abordar el hecho de la emigración el paradigma de la hermenéutica analógica resulta idóneo. Esta, como herramienta cognoscitiva, nos permite interpretar y comprender mejor el hecho migratorio, aclarar las oposiciones desde las que se ha interpretado e intentar mediar entre ellas. Dentro de la hermenéutica analógica, el concepto de “pluralismo cultural analógico”, acuñado por Beuchot, nos servirá además para abordar la situación en la emigración actual, especialmente desde el ámbito educativo.

## **Emigración y cultura**

Al ser la emigración española a América un fenómeno tan extendido en el tiempo y, por ende, tan plural y complejo, da miedo sumergirse en él. Cuesta decidirse qué etapa y aspecto de ella empezar a abordar y desde qué disciplina. Por ello, no la podemos abordar sólo desde una disciplina o centrándonos en uno de sus aspectos, sino desde varios: el social, el económico, el político y el cultural. Es a este último al que vamos a dedicar especial atención debido a que considero el aspecto menos transitado de todos los anteriores, pero sin el cual es imposible entender la emigración y a los emigrados. El estudio de esta faceta cultural de la emigración

---

<sup>2</sup>Beuchot Puente, M. (2009). *Hermenéutica analógica y educación multicultural*. México D.F, México: Plaza y Valdés, p.139. Recuperado de <https://elibro.net/es/ereader/uamadrid/38806?page=139>.

requiere de una perspectiva cualitativa, frente a la cuantitativa (que ha sido la que se ha priorizado al abordar el fenómeno de la emigración).

En primer lugar, exponer que los emigrados son seres analógicos en sí mismos a nivel cultural, su cultura es fruto de un equilibrio, de una proporción entre la cultura de origen y la de destino. La mayoría de los emigrados que salen para América desde finales del siglo XIX hasta la Guerra Civil lo hacen muy jóvenes, apenas se han desarrollado, constituido como hombres ni en un plano físico, ni psicológico ni cultural. En este sentido, parte de su formación se da propiamente en América, convirtiéndolos en unos mestizos culturales, en los que se da la presencia de las dos culturas que los conforman, pero a la vez desempeñan una labor de mediación entre las mismas. Su adecuado prisma interpretativo de la realidad es necesariamente analógico, ya que un posicionamiento cultural univocista, tanto en relación a España (siendo la cultura y tradición española su único paradigma cultural) como a América, concretamente a la república americana en la que residen (siendo esta cultura concreta americana su único paradigma de referencia) generaría un sentimiento de incompletud; en el primer caso, por la pérdida de la referencia de la patria de origen, y en el segundo por la sensación de incomodidad, despego, incomprensión, etc. respecto a la cultura de la patria de destino. En este sentido, una postura univocista sería impracticable o muy lesiva para estos individuos; lo cual no significa que estos casos también se dieran entre los emigrados. En el caso contrario, si la postura hubiera sido la equivocista, es decir, la asimilación sin criterio o mediación entre todas las impresiones culturales que van surgiendo al paso de los emigrados, los resultados hubieran sido igual de perjudiciales, convirtiéndose en un producto cultural ecléctico pero que no responde a la identidad ni a las necesidades del emigrante ni de las sociedades emisoras y receptoras.

Pero los emigrados no sólo encarnan una cultura analógica en sí mismos, sino que la generan, la crean, la difunden, ponen las bases para su desarrollo... La función cultural de estos emigrados se da en dos niveles. El primero de ellos,

dentro de la propia colonia española, en la que los emigrados sienten la necesidad de continuar recordando, contribuyendo y difundiendo su propia tradición (tanto la española en general como la de sus provincias o pueblos a nivel particular). Para ello, crean asociaciones e instituciones de carácter nacional, autonómico o comarcal, en las que las tradiciones literarias, gastronómicas, religiosas, folclóricas en general, son una forma de unión, una manera de mantener y fomentar las redes de amistad y solidaridad que la emigración ha establecido entre ellos. En un segundo nivel, esta faceta cultural de estos emigrados se da en un plano extrínseco a la propia comunidad española emigrada, es decir, los vínculos culturales se producen con España y con el resto de América. En estos años, el estudio de las aportaciones culturales de muchos de estos emigrados me ha llevado a concluir que, dentro de las relaciones con América, los emigrados son una pieza clave al reconstruir y analizar las redes culturales e intelectuales que se crearon entre América y España y que se continuaron en muchos casos con el exilio y que siguen hasta la actualidad. Estos emigrados, tanto en su estancia americana como a su regreso, construyeron y participaron en muchas de estas redes: poniendo en contacto a autores españoles con americanos, dando cabida a ambos en sus publicaciones periódicas, divulgando en uno y otro lado del océano sus nombres y obras, dando a conocer sus ideas, editando y vendiendo sus obras, etc.

A pesar de todo ello, la principal línea interpretativa de estos emigrados ha sido la que nihiliza sus aspectos culturales, debido a que se generó un estereotipo del emigrado caracterizado principalmente por su incultura y su ansia de enriquecimiento, a los que habría que añadir su catolicismo y su monarquismo. El acercamiento a los hombres de carne y hueso que se esconden tras los estereotipos del *gallego*, el *gachupín* y el *indiano* me han permitido ser consciente de la pluralidad que caracteriza al fenómeno migratorio. En este punto, considero que debemos interpretar la emigración alejándonos de posturas tanto univocistas (todos los emigrados son iguales), como equivocistas (cada emigrado es un caso particular y no podemos pasar de lo particular a lo universal). Aunque el ser emigrado se dice de muchas maneras, es

cierto que se pueden establecer similitudes a pesar de las diferencias. Concretamente, muchos de estos emigrados se vieron llamados a desarrollar el ámbito cultural, tanto de su propia vida individual como del grupo y la sociedad a la que pertenecían, tanto de origen como de destino. Muchos de ellos eran conscientes de que el desarrollo de la labor cultural e intelectual era igual de necesaria que el trabajo manual que desempeñaban, como señala Alfonso Camín, emigrado asturiano en Cuba y México, quien “a pesar de la lira, [...] no renunciaba a la yarda. Quería entreverar uno con otro, lo material con lo espiritual, defenderme en la vida con el trabajo y hacerme de una cultura.”<sup>3</sup> Por ello, crean periódicos, revistas, editoriales, asociaciones... donde poder llevar a cabo la creación, fomento y divulgación de la cultura.

De esta manera, los emigrados son representantes de una cultura analógica, y sus aportaciones para nosotros no sólo se dan en un sentido material de la cultura sino especialmente en el plano espiritual, emocional, sentimental. El propio Beuchot ha señalado esta prioridad de la cultura no material frente a la material como rasgo de la cultura analógica al advertir que “no se vea la cultura únicamente como la ciencia y la técnica, sino también como el ethos, es decir, lo que abarca, además de aquello, lo ético y lo antropológico, e incluso lo ontológico.”<sup>4</sup> Así se da en estos emigrados, cuyas publicaciones contienen sentimientos, valores, vivencias,... que estos emigrados encarnan y que son fruto de su circunstancia como emigrados. En este sentido es interesante su sentimiento de patria, cómo viven las relaciones con su patria de origen o cómo entienden la libertad. El caso de Alfonso Camín nos va a permitir percibir cómo afecta la emigración a la infancia y a la juventud, como luego expondremos.

---

<sup>3</sup>Camín, A. (1958). *Entre Palmeras*, Revista Norte, México. p.174.

<sup>4</sup>Beuchot Puente, M. (2009). *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, op. cit., p.26.

## **Emigración y exilio. Historias (de vida) para el cambio**

A pesar de que se ha interpretado la emigración como un fenómeno casi antagónico del exilio, considero que la postura más adecuada para abordar la relación y la interpretación de ambos acontecimientos es desde la analogía, evitando así caer en un univocismo (para el cual se daría una identidad absoluta entre emigrados y exiliados) ni en un equivocismo (en el que la diferencia insalvable sería la nota característica). Una postura analógica nos lleva a un posicionamiento mensurado, proporcional, equilibrado y justo; ayudándonos a aproximar posturas, realidades, e interpretaciones. Beuchot ha señalado las virtudes de la analogía en este sentido, aclarando que “es la analogía la que enseña a acercar los aspectos que aparecen como contradictorios. No en balde se decía que la dialéctica era una forma de la analogía. Muchas veces son contradictorios a primera vista, en apariencia, parecen serlo. Y entonces es ella la que hace que los opuestos se toquen, a saber, en el límite; los lleva a confluir, incluso a incorporarse, pero sin confundirse. También por ello en la más reciente actualidad, en la teoría de sistemas, la analogía tiene por nombre integración. Es una técnica de la compatibilización, porque una sin perder la coherencia, no es pegote, sino síntesis. Es, incluso, un saber, un saber de la conciliación, que no hace perder la coherencia.”<sup>5</sup> De esta manera, se darían las identidades dentro de un espacio de diferenciación, es decir, podríamos percibir las similitudes y elementos comunes entre emigrados y exiliados, pero sin eclipsar u obviar las diferencias entre ellos.

A su vez, dentro de la propia emigración como del propio exilio sería aplicable este posicionamiento analógico, ya que ambos grupos son diversos, plurales en sí mismos, pudiéndose establecer una jerarquía de interpretaciones dentro de la legitimidad o bondad de los paradigmas o particularidades que contienen. La hermenéutica analógica contempla estas jerarquías a la hora de interpretar un texto (diálogo, escrito u acción), ya que de las múltiples interpretaciones que se llevan a cabo de él hay unas que participan de mayor

---

<sup>5</sup>Ibidem, p. 57.

objetividad o cercanía a la realidad del texto o hecho interpretado. En el caso de la emigración, a pesar de que la interpretación más compartida del emigrado es la del indiano triunfador (emigrado que regresa a España enriquecido), la realidad nos indica que este tipo de emigrado no fue el común, siendo sólo un tipo particular dentro de la pluralidad de paradigmas de los emigrados.

Como ya hemos señalado, se ha interpretado la emigración española a América desde un paradigma univocista, viendo a estos emigrados como católicos, iletrados, monárquicos y comerciantes. En ese esquema, la cultura no tenía cabida, elemento que se erigió como principal diferenciador del exilio republicano de 1939. Pero este mito o estereotipo del emigrado con escasas o ausentes letras ha sido igual de irreal que el del exiliado intelectual, ya que entre estos últimos también hubo personas que no se ocuparon ni preocuparon por cuestiones de carácter cultural o intelectual.

Al igual que en la hermenéutica analógica, en el estudio de los emigrados y los exiliados y su comparación, deben priorizarse la diferencia sobre la identidad (ya que surgen y se desarrollan en circunstancias distintas), lo que no significa que necesariamente tengamos que interpretarlos como dos realidades radicalmente antagónicas, perdiendo la pluralidad de ambas.

A su vez, otro elemento de la hermenéutica analógica que se ajusta a nuestra propuesta es el hecho de que esta hermenéutica, a pesar de priorizar las diferencias culturales, no pierde la capacidad de universalizarlas. Como señala Beuchot, “si bien se necesita la universalidad, también es verdad que se realiza en contexto. Cada cultura es un contexto diferente de algo universal que es la humanidad, por lo cual se realiza de un modo analógico.”<sup>6</sup> En este sentido, tanto emigrados como exiliados compartieron muchos aspectos, en los que se puso en juego su dignidad y condición humana, los cuales deben ser universalizados para el bien de todos. Es en ese camino que va de lo particular a lo universal donde ambos grupos humanos se dan la mano, siendo muchos de sus

---

<sup>6</sup>Ibidem, p.16.

rasgos identitarios y comportamientos elementos para un buen paradigma humano a seguir. Y son sus historias de vida las que nos dan elementos para la modificación de nuestros comportamientos sociales, la transformación de la sociedad y del mundo que debe, en palabras de Marx, ser la labor del filósofo más que la de interpretarlos. Pero, tal y como ha señalado Beuchot, no se trata de elegir entre ambas funciones sino de combinarlas en su mutuo beneficio y necesidad:

“¿Será posible una hermenéutica que transforme el mundo además de interpretarlo? ¿Está la hermenéutica condenada a sólo interpretar el mundo sin poder nunca transformarlo? Creo que la hermenéutica puede ayudar a cambiar, sobre todo desde su función de interpretar. En efecto, no se trata de comprender por comprender, hay que comprender para transformar. Y la hermenéutica comienza a tener un papel muy importante en ello, pues ¿cómo se va a transformar si primero no se interpreta?”<sup>7</sup>

El filósofo mexicano prevé que esto pueda devenir en un utopismo, pero siempre que este utopismo no implique imposibilidad, sino algo que todavía no ha tenido lugar pero que puede realizarse, estaremos en el buen camino, en el de la interpretación para la (buena) acción. La hermenéutica resulta así a ojos del mexicano no sólo utópica sino profética, “es decir, que, después de atender a la esencia del hombre, habla en su nombre”<sup>8</sup>. De esta manera vincula hermenéutica, ética y política, en beneficio del hombre y la sociedad. Consideramos que en este punto es donde nuestra propuesta educativa y multicultural resulta operativa, pasemos a verlo.

## **Emigración, analogía y educación**

La vinculación entre hermenéutica y educación no es un hecho nada novedoso, pero sí que en la actualidad la vinculación entre ambas requiere la observación, el análisis y la investigación de más docentes e investigadores, tanto es así

---

<sup>7</sup>Beuchot Puente, M. (2013), “Política, sociedad y ética a través de la hermenéutica analógica”, en *Arbor*, vol. 189-761, mayo-junio 2013, en <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1629/1738>, p.2.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

que podríamos hablar de una hermenéutica educativa y de una educación hermenéutica.

La aplicación de la hermenéutica analógica tanto a la educación en general como a la pedagogía, la didáctica y la filosofía de la educación en particular lleva un largo camino recorrido, ya que “el aula puede verse como un texto en el que interactúan el profesor y los alumnos así como los alumnos entre sí. Es un texto vivo [...] ya que las acciones y actitudes que se adoptan en el aula están cargadas de simbolismo y éste se tiene que interpretar”<sup>9</sup>.

Explorada y aplicada tanto por el propio Mauricio Beuchot (quien lleva escritos varios libros sobre el tema, entre los que destaco *Hermenéutica Analógica y educación multicultural*, *Interculturalidad y derechos humanos*, *Virtudes, valores y educación moral*. *Contra el paradigma neoliberal*, *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*, etc.) como por autores de América Latina (por ejemplo, Samuel Arriarán, Luis Eduardo Primero, Napoleón Conde, etc.) y España (como Joaquín Esteban Ortega) se ha centrado en algunas cuestiones concretas como la educación en virtudes o en valores, la pedagogía de lo cotidiano, la didáctica jurídica, la educación multicultural, etc.

A pesar de anteriores referencias en otros artículos a las posibilidades de la aplicación de la hermenéutica analógica al ámbito y la tarea educativa, en esta ocasión optamos por plantear la aplicabilidad de la hermenéutica analógica al ámbito educativo universitario, el cual resulta en ocasiones objeto de olvido ya que parece que ahí está ya todo dicho. Las libertades, como la de cátedra, no deberían ser un impedimento sino al contrario, una posibilidad, para llevar a cabo estas reflexiones.

En este sentido y bajo esta perspectiva hermenéutica, a lo largo de mi carrera docente he podido comprobar cómo los estudiantes son víctimas de nuestras posturas univocistas y equivocistas, tanto a nivel de contenidos como en nuestras metodologías docentes. Esto genera personas que

---

<sup>9</sup>Beuchot Puente, M. (2006), *Lineamientos de hermenéutica analógica*, Ideas mexicanas, México, p.120.

reproducen estos sesgos a la hora de interpretar la realidad y la docencia; convirtiéndose ellos mismos en reproductores de estos esquemas radicales de interpretación y educación. Como ya señaló Miguel de Unamuno, el ejemplo del maestro va a influenciar más en el alumno que la enseñanza teórica que este le provea. Beuchot, coincide en esto con el vasco, y resalta el papel de modelo que juega el docente respecto a sus alumnos, afirmando que “no basta con que el maestro sea un informador, tiene que llegar a ser formador. Y la mayor parte de esto se da en su comportamiento, en su ejemplo.”<sup>10</sup> Y es desde esa conciencia de la influencia del docente y los valores que encarna desde el que vamos plantear esta propuesta metodológica. Por ello, en estas páginas no pretendemos hablar de abstracciones vacías sino de problemas concretos y acuciantes. Actualmente, el complejo panorama social y educativo nos ha llevado (o debería haberlo hecho) a tener que afrontar la labor educativa desde nuevos paradigmas, exigencias, concepciones, actitudes, procedimientos, etc. respecto a los cuales la hermenéutica analógica nos abre muchas posibilidades.

A colación del tema de la emigración y su enseñanza, voy a abordar dos cuestiones que me resultan de interés: el establecimiento de la relación entre la hermenéutica analógica y una de las metodologías docentes denominadas “activas” (especialmente una en concreto, el estudio de casos o “método del caso”) y la aplicación de la hermenéutica analógica al panorama educativo multicultural que se está viviendo en España y que también caracteriza al mundo actualmente. Considero esto último necesario y urgente, ya que la Universidad es un mundo, una sociedad en pequeño, un microcosmos, en el que se dan las mismas injusticias, olvidos, menoscabos, etc., que en el macrocosmos (la sociedad y el mundo), del cual es fiel reflejo; y esto ocurre muchas veces de manera involuntaria o inconsciente, siendo fruto de la imprevisión de las circunstancias.

Los nuevos retos que el Plan Bolonia impuso al sistema educativo en general, al profesorado y al estudiantado,

---

<sup>10</sup>Beuchot Puente, M. (2009). *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, op. cit., p.70.

y a las mismas instituciones, se han visto remarcados con la situación de pandemia actual. Todo esto ha significado aprendizaje basado en el estudiante, por lo que implica evaluación continua, trabajo participativo del alumno (dejando éste de ser un mero recipiente o contenedor de los mismos), fomento del aprendizaje y la evaluación autónomas y, especialmente, aplicación de nuevas metodologías docentes. Este nuevo planteamiento educativo, al priorizar el papel del alumno en el proceso de enseñanza-aprendizaje, encarna una postura analógica en sí mismo. Ya no se trata de que el profesor sea el que vuelque o comunique sus conocimientos al alumno a través de las clases teóricas o magistrales ni tampoco se trata de un proceso de autodidactismo o autoformación en el que el profesor carezca de espacio, sino que entre ellos tiene que establecerse una relación más horizontal (siendo la anterior esencialmente jerárquica, no sólo por la autoridad del profesor sino por la dirección del conocimiento: descendente del profesor al alumno). Se huye así tanto del modelo educativo unívoco que “es el que ha propiciado toda esta educación científicista, tecnocrática, racionalista y centrada en los contenidos” como del equivocista, el cual “ha producido esas corrientes pedagógicas en las que no hay límites, se deja hacer todo, e incluso se relegan los contenidos, se los niega casi completamente”<sup>11</sup>, en resumen, ni autoformación ni heteroformación sino un posicionamiento analógico entre ambos, que va a venir facilitado por algunas prácticas educativas o metodologías de formación como por ejemplo el estudio de casos, en el que me voy a centrar.

El estudio de casos es considerado una de las metodologías activas de aprendizaje (entre las que se encuentran el aprendizaje basado en problemas, el aprendizaje basado en proyectos, los seminarios abiertos, los juegos de rol, etc.). Estas metodologías son así denominadas porque el alumno tiene en ellas un papel activo en relación con su proceso de aprendizaje, requiriendo una mayor participación de él que en las clases teóricas comunes. Los beneficios de dichas metodologías residen en que el alumno consigue un

---

<sup>11</sup>Beuchot, Mauricio, *Lineamientos de hermenéutica analógica*, Ideas mexicanas, México, 2006, p.120.

conocimiento significativo, más profundo y duradero, desarrolla diferentes habilidades y actitudes (en términos de competencias, competencias actitudinales y procedimentales) y retiene más información que a través de las clases teóricas comunes, en las que se da un aprendizaje superficial puesto que el alumno se limita a recordar algo el tiempo suficiente para superar el examen y la asignatura. Está suficientemente demostrado que la exposición teórica del profesor es el método por el que el alumno retiene menos cantidad de información, vendría seguido por las lecturas, los medios audiovisuales y las demostraciones, ocupando los primeros puestos en relación con la retención de información, las prácticas y el hecho de enseñar a otros (ya que para poder enseñar algo a sus compañeros el alumno debe antes haberlo interiorizado). Tal y como consideran hoy día los mejores pedagogos y educadores, siguiendo a J. Dewey, el conocimiento es construido, no recibido. Por lo que el profesor tiene que adoptar un papel por el que permita y ayude al alumno a construir dicho conocimiento y no a volcárselo. Ya hace mucho tiempo, María Zambrano definió acertadamente el ámbito de la educación como un ámbito de mediación y no de transmisión.

El origen de este método, método de casos, proviene del Derecho pero se ha aplicado a múltiples ámbitos debido a que es una potente herramienta docente con una buena capacidad de adaptación. El estudio de casos consiste, como su propio nombre indica, en un *caso*, que puede ser un escrito, una imagen, una película... en general, lo que entendemos como texto en el mundo de la hermenéutica, que puede ser real o imaginario pero siempre verosímil, y que plantea problemas de solución múltiple o divergentes (de donde proviene su principal interés hermenéutico) promoviendo en el alumno una reflexión en torno a diversas cuestiones y conceptos elegidos por el profesor a través de la que los alumnos llegan a la obtención de conocimientos y habilidades planteados como objetivos docentes de la asignatura.

Además del caso, del texto (sea éste escrito o no), el estudio de casos se compone de unas *preguntas críticas* que funcionan como hilo conductor de la reflexión, a través de

las cuales los alumnos pueden establecer nuevas relaciones entre los conceptos y los conocimientos. La adecuada formulación de estas preguntas por parte del profesor es fundamental para el buen desarrollo del método de casos y la mejor obtención de resultados, ya que si estas no suscitan interés por saber en los alumnos no se llevará a cabo adecuadamente el ejercicio y éstos no estarán motivados para realizarlo. Mediante ellas no se le exige al alumno recordar una información o conocimiento sino una reflexión inteligente para la que el alumno se puede servir de los conocimientos anteriormente abordados en clase. Este aspecto crítico también acompaña a la propuesta de la hermenéutica analógica de Beuchot, el cual tiene valor en sí pero el mismo aumenta al vincularlo a cuestiones éticas, como él mismo hace en varios de sus trabajos, hablando de una *hermenéutica analógico-crítica*, especialmente cuando nos referimos a la sociedad, sus características y retos, que es cuando resulta realmente interesante.

El tercero de los elementos del caso son las *actividades de seguimiento*, a través de las cuales se da continuidad al estudio del caso y lo enlazan con otras actividades como la lectura, la investigación y la práctica, ampliando y profundizando así en los conocimientos relativos al caso<sup>12</sup>. Podemos incluir una bibliografía sobre el tema tratado para que los alumnos amplíen los conocimientos sobre éste o las cuestiones suscitadas por el mismo. Las preguntas deben plantear un reto adecuado para el alumno (que no les resulten muy fáciles ni muy difíciles), que requiera esfuerzo pero que no les resulte imposible de resolver, sino el alumno no se sentirá estimulado a contestarlas, por tanto, podríamos decir que el reto tiene que ser analógico, crear una incertidumbre adecuada al nivel de los alumnos.

El éxito y buen funcionamiento de este método se puede observar en el hecho de que existe una *casoteca* o biblioteca de casos, de la que podemos extraer casos elaborados y usados por otros profesores en relación con diferentes

---

<sup>12</sup>Reyes, Ernesto de los. "El estudio de casos como método de enseñanza", en <https://excelcon.blogs.upv.es/files/2013/05/RESUMEN-Y-CASOS-TALLER-METODO-DEL-CASO-UPV-MAYO-2013.pdf>

áreas de conocimiento y materias. Por lo que podemos elaborar nuestros casos o servirnos de los ya existentes en la casoteca.

Con base en estos componentes característicos del estudio de casos considero que está estrechamente vinculado a la hermenéutica, especialmente a la hermenéutica analógica, ya que no sólo se puede aplicar ésta a la relación profesor-alumno sino también, y principalmente, al propio ejercicio en que consiste dicha metodología. Al realizar el estudio de caso la clase se convierte más que nunca en un texto a interpretar.

Al consistir éste (el estudio de casos) en el planteamiento de una cuestión o problema de respuesta múltiple, la labor de los alumnos reside primero, a nivel individual, en realizar una labor hermenéutica o de interpretación de lo planteado en el texto y contestar individualmente las preguntas del mismo y, en segundo lugar y a nivel grupal, en ejercitar diferentes habilidades y capacidades a través de las cuales consigan llegar a una respuesta consensuada sobre la cuestión planteada en el caso. El diálogo no se da prioritariamente entre el profesor y el alumno (aunque éste también tiene lugar, pero el profesor desempeña una labor de guía en él, teniendo que adoptar un papel intermedio entre el decir y el mostrar) sino entre los alumnos, siendo el diálogo la mejor herramienta para llegar a esta respuesta analógica que se persigue en el estudio de casos. Para ello, los alumnos, reunidos en pequeños grupos, pondrán en común las respuestas a las preguntas planteadas a las que han llegado de manera individual. Pueden releer el caso en grupo para poder debatir entre ellos las respuestas que darán como grupo a las cuestiones planteadas. La labor del profesor aquí será la de observar la actividad del grupo y orientar y salvar alguna dificultad en la que los alumnos se hayan quedado atorados. Una vez que los grupos han dado respuesta a las preguntas planteadas se tienen que poner éstas en común y someter a debate con toda la clase. La labor del docente será aquí la de orientar el debate o la discusión, ayudando a profundizar en las cuestiones y respuestas generadas, planteando nuevas preguntas y fomentando la participación de todos los estudiantes, evitando

ejercer juicios de valor para que los alumnos no se sientan intimidados a la hora de intervenir. El profesor debe restringir su papel a lo imprescindible, dejando que los alumnos sean los protagonistas; sólo al final del debate éste asumirá un papel más relevante, ya que tendrá que elaborar una síntesis de todo lo dicho por los alumnos y, si lo considera necesario, agregar algunas ideas que no hayan sido tratadas.

Como vemos, el profesor también realiza una labor hermenéutica en relación con el diálogo que los estudiantes establecen entre ellos, siendo aquí, como en Gadamer, el diálogo un texto a interpretar, estableciéndose una metahermenéutica en la figura del profesor, quien interpreta las interpretaciones de sus alumnos a su vez, siendo la interacción didáctica, el aula, un texto en sí. Este diálogo será fundamental, como abordaremos más abajo, para conseguir dar el salto del multiculturalismo al interculturalismo, debido a que “en el diálogo cultural, no tenemos otro punto de partida que nosotros mismos, como ya lo advertía el propio Kant; pero, gracias a la analogía, podemos ponernos en la situación del otro, del diferente, y reducir la distancia cultural que existe entre él y nosotros. Siempre tomamos como punto de partida y de apoyo, en el conocimiento de lo diferente, como es la otra cultura, elementos de la nuestra que pueden tener algún parecido. Con ese procedimiento, tan natural, alcanzamos lo que alcanzamos del conocimiento de la cultura distinta.”<sup>13</sup>

Por otro lado, la caracterización de iconicidad que define a la hermenéutica analógica también aparece en el estudio de casos, siendo el caso un icono en sí, ya que éste puede ser una narración, una imagen, un símbolo, etc. Como los mejores iconos, el caso no sólo apela al intelecto sino también a la voluntad, a la imaginación y a los sentimientos, por lo que se promueve el desarrollo integral del alumno, que es en lo que realmente consiste la verdadera educación.

A esto hay que añadir que el estudio de casos implica un *ejercicio de analogicidad*, en el que los estudiantes se ponen en el lugar del otro y desde ahí lo interpretan, además del

---

<sup>13</sup>Beuchot Puente, M. (2009). *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, op. cit., p.78.

pasado y su presente. Como bien ha percibido Beuchot, “de eso surgirá la solidaridad, virtud eminentemente política, que va más allá de la tolerancia, incluso más allá del respeto, e implica aceptación, se coloca como reconocimiento, del que tanto habla Charles Taylor. Esa política del reconocimiento requiere que tengamos una actitud abierta, sobre todo frente a lo diverso, lo diferente.”<sup>14</sup>

Respecto a la segunda cuestión que nos propusimos abordar, y estrechamente unida a la anterior, la pluralidad cultural en nuestro ambiente educativo, coincido con Mauricio Beuchot en las ventajas que la aplicación de la hermenéutica analógica tiene al respecto, gracias a la cual podemos llegar a un pluralismo cultural abierto, un *pluralismo analógico* (como lo ha denominado el mexicano).

Creo que todos hemos podido observar la diversidad racial y cultural que en los últimos años ha dado matices nuevos a nuestras universidades, cuyas aulas ya no albergan un alumnado homogéneo sino ampliamente heterogéneo, diverso, cuya presencia conlleva nuevos retos. Alumnos provenientes de culturas bastante lejanas y desconocidas para nosotros a la vez que complejas. Estudiantes de diferentes lugares para los que España se ha convertido en un lugar, en un nexo analógico entre culturas. El número de estos alumnos no nacionales va en ascenso año tras año superando, en algunas titulaciones o estudios, el número de estudiantes españoles matriculados en los mismos. La hermenéutica se vuelve más urgente en educación cuando la clase es pluricultural, y más si la cultura del profesor es diferente de la de sus estudiantes:

“Mucho más necesaria se hace esa interpretación cuando se trata de una educación pluricultural e intercultural, es decir, cuando el maestro se dirige a una clase pluricultural, o cuando no es de la misma cultura que los alumnos”<sup>15</sup>.

Ante este panorama, que no parece que sea algo puntual o aislado, sino que se presenta como la tónica y la

---

<sup>14</sup> Ibidem, p.3.

<sup>15</sup> Ibidem, p.39.

tendencia que vamos a seguir, los docentes debemos empezar a reorganizar el planteamiento de nuestras clases, la metodología, los contenidos, etc. para que se adapten lo más y mejor posible a esta situación multicultural.

Hasta la fecha, hemos disfrutado de una situación bastante cómoda a la hora de dar clases: nuestros alumnos pertenecían la gran mayoría a nuestra propia cultura o, al menos, la conocían, por lo que dábamos muchas cosas por sabidas y era fácil transmitirles los conocimientos específicos que nos proponíamos. Ahora la situación es diferente, muchas veces tenemos un auditorio que desconoce en gran parte nuestra cultura, historia y tradición (a veces, maneja con dificultad hasta el idioma) e, incluso, piensa con una lógica diferente. ¿Qué podemos hacer en esos casos? Un posicionamiento univocista o equivocista al respecto sería erróneo. Por ello, sólo nos queda recurrir a la hermenéutica analógica y promover un pluralismo o multiculturalismo educativo analógico, que evita tanto la imposición de una cultura sobre el resto como un relativismo cultural extremo. En este pluriculturalismo educativo analógico predomina la diferencia sobre la identidad, respetando lo más posible las primeras, pero sin perder los elementos comunes o universalizables de todas las culturas. Para su consecución los docentes deberemos ponernos en el lugar de nuestros alumnos para poderles explicar los conocimientos recurriendo a analogías entre su cultura y la nuestra. Sólo intentando entender, entendiendo, antes su manera de pensar podremos explicarles posteriormente la nuestra. Camino arduo que nos pone a prueba como docentes pero que se presenta como un reto del que salir airoso implica verdaderos beneficios para la comunidad universitaria y la sociedad en general.

### **Posibilidades educativas del estudio de la emigración desde la perspectiva de la hermenéutica analógica**

En este contexto de multiculturalismo, considero que el estudio de la emigración española nos ofrece muchas posibilidades en la circunstancia actual, en la que muchos estudiantes son propiamente inmigrantes.

El conocimiento de la migración, de los casos concretos de las personas que la protagonizaron, nos ayudará mediante su estudio a comprender la situación del migrante (sus sentimientos, sus carencias, sus posibilidades para la cultura receptora, etc.). Para ello, el estudio de casos parece una práctica idónea, por todo lo que hemos citado anteriormente. El estudio de casos concretos de emigrantes por parte del alumnado no sólo les servirá para conocer e imaginarse por un momento en esta circunstancia, sino para reflexionar con profundidad sobre la misma: ¿Qué influencias tiene el hecho de emigrar en una vida? ¿Cómo es el choque con la cultura de destino y cómo aminorarlo o salvarlo? ¿Qué pueden aportarnos los inmigrantes culturalmente hablando? ¿Cómo se sienten, qué categorías ontológicas definen su vida? ¿Cómo podemos ayudarles?

Algunos emigrados españoles abordaron la cuestión, siendo ellos protagonistas a veces de este hecho, de los problemas que generaba la emigración en la infancia, es decir, qué caracterizaba la vida de los niños y adolescentes que habían emigrado. Pérdida de la infancia, problemas de salud, prejuicios, carencia de cariño, sentimiento de soledad y abandono... fueron algunos de estos elementos que caracterizaron sus vidas. Aunque no todos los niños y jóvenes inmigrantes que residen en España comparten estas características, una parte de ellos sí lo hace y, al ser los más menesterosos, son los que más atención necesitan. Si nuestros estudiantes son capaces de intentar ponerse en su lugar y plantearse su circunstancia, problemas, etc., seguro comprenderán la situación de otros inmigrantes menos desafortunados.

Podemos preguntarnos si este tema y metodología (el estudio de casos) será bien recibido por los estudiantes, es decir, si será suficientemente motivador para ellos. Comparto la preocupación, siendo el tema de la motivación uno de los que más nos preocupa a los docentes; la falta de la misma es el peor enemigo a la hora de desarrollar tanto las metodologías activas a las que nos hemos referido como la actitud requerida por el multiculturalismo educativo. Tenemos a nuestro favor, por un lado, el hecho de que la aplicación de estas metodologías activas requiere, y fomenta, la participación del alumno a la hora de aprender, pero lo que

no se tiene a veces presente es que son estas metodologías las que originan la propia motivación del alumno y, a la vez, del profesor (ya que normalmente ambas están estrechamente vinculadas). Los profesores podemos enfrentarnos a diferentes situaciones adversas: carencia de materiales, inadecuación del espacio, normas institucionales... pero lo que más negativamente nos influye en nuestra labor docente es la falta de motivación o desgana del alumnado. Por otro lado, la motivación está estrechamente unida a la pregunta “para qué” (siempre que estamos motivados lo estamos para algo), ya que ésta nos ayuda a dar respuestas a dicha pregunta. La labor educativa en general gira especialmente en torno a este para qué, debido a la instrumentalización progresiva de la educación. Ésta y el conocimiento en general, han pasado con el tiempo de ser un valor en sí a ser un valor de cambio, y en la actualidad ni siquiera eso, ya que por muchos títulos académicos o estudios que tengamos la sociedad no nos reconoce ni obtenemos ningún beneficio o ganancia material por ello. Los alumnos, ante ese panorama, han perdido toda motivación posible. El papel del profesor es fundamental aquí, a la hora de hacer que el conocimiento recupere su valor en sí, enseñando a los estudiantes la utilidad o la finalidad de los conocimientos que quiere transmitirles, la cual siempre debe remitir a necesidades sociales básicas. En el caso concreto de la emigración, la pluralidad cultural que caracteriza a España y al resto del mundo es percibida claramente por los estudiantes y deben ser conscientes de que tienen que educarse no sólo para conocerla sino para poder comprenderla, tolerarla, gestionarla aprender de ella y valorarla. En este contexto, el para qué de su estudio queda claro y legitimado y ellos sabrán ver la importancia de su aprendizaje y conocimiento. Si los estudiantes aprenden el valor del reconocimiento de nuestros emigrados de décadas pasadas y sus aportaciones, entenderán también el valor de la migración actual y sus realidades y posibilidades culturales e identitarias. El rechazo que la cultura receptora siente por la cultura nueva es casi algo natural, debido a la amenaza que supone y el miedo que esto conlleva; pero es enmendable principalmente por la comprensión de esa cultura y los mecanismos de mediación entre ambas. En esas labores nuestros estudiantes pueden tener una participación activa,

especialmente dentro de su ámbito académico particular, en el que las culturas conviven, pero no interactúan en la mayoría de los casos. El propio Beuchot ha señalado la necesidad de que entre las culturas se dé una interacción y no sólo una convivencia, es decir, que se practique el interculturalismo, afirma que “la sociedad debe proporcionar un sano interculturalismo. Ir más allá del mero multiculturalismo, que solamente permite convivir sin destrozarse, para prever que las culturas interactúen, y que lo hagan bien, enriqueciéndose.”<sup>16</sup> Y para ello el diálogo es la herramienta fundamental:

“Por eso la hermenéutica analógica será aplicada al problema de la educación intercultural, no solamente multicultural, que a veces es concebida como un respeto de las diferencias culturales, pero sin considerar su interacción. Como ya es inevitable que las culturas interactúen entre sí, se ha pasado de la noción de multiculturalidad a la de interculturalidad. En ella se busca orientar esa interacción de las culturas mediante el diálogo, que es imprescindible, pero que tiene sus presupuestos y exigencias, los cuales no siempre son bien atendidos ni procurados. De ahí que sea tan importante una educación por y para el diálogo intercultural, el cual es sumamente analógico. Allí es donde veremos mejor el rendimiento de la hermenéutica analógica.”<sup>17</sup>

El diálogo entre las diferentes culturas debe estar acompañado de un esfuerzo de comprensión y de un espíritu crítico, de una labor de criticismo, en el que los estudiantes puedan separar lo valioso y perjudicial de las diferentes culturas entre las que se establece el diálogo, ya que, como acertadamente señala Beuchot, “una educación intercultural analógica permitirá respetar lo más posible las diferencias culturales, pero, al mismo tiempo, poder establecer algo de universalidad, respecto a lo cual se pueda criticar a las distintas culturas en juego. Y esto será, precisamente, algo construido en el diálogo intercultural, por las distintas culturas

---

<sup>16</sup>Beuchot Puente, M. (2013), “Política, sociedad y ética a través de la hermenéutica analógica”, en *Arbor*, op. cit., p.3.

<sup>17</sup>Beuchot Puente, M. (2009). *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, op. cit., p.16-17.

participantes, que aprenden de unas y otras, y se critican las unas a las otras.”<sup>18</sup>

Pero la sociedad no puede cambiar si no cambiamos antes a los sujetos activos de la misma, es decir, nuestros jóvenes. Por este motivo, el reconocimiento del multiculturalismo y el fomento del interculturalismo entre ellos debe ser fundamental para la consecución de los cambios en la sociedad, ayudándoles a ser conscientes de la necesidad de defender los derechos culturales de los grupos con los que conviven, y esto sólo es posible “como producto de ese trabajo filosófico, de aclarar conceptos y tratar de acercar los que son diferentes en las culturas en diálogo”, de esta manera, “lo que alcancemos de claridad sobre estos puntos repercutirá en el planteamiento de ciertos derechos colectivos (o comunitarios) como son los derechos culturales, a saber, el derecho de un grupo a preservar su cultura, su lengua, su religión, sus costumbres, etc., algo muy presente en el contexto pluricultural e intercultural.”<sup>19</sup>

## Conclusión

En estas páginas hemos querido vincular el pasado con el presente, las metodologías activas de aprendizaje con la cultura, y para ello nos hemos servido de la hermenéutica analógica y las propuestas o aplicaciones que se han derivado de ella. El hecho de vincular la analogía con la cultura y la interculturalidad y de ver en diferentes momentos de la historia a diferentes grupos humanos como antecedentes históricos que no sólo la avalan sino que la iluminan, me ha permitido conectar en esta línea secuencial de los mestizos culturales a los emigrados españoles a América. Como señala Beuchot:

“La analogía, semióticamente, es semejanza en la diferencia. La analogía, antropológicamente, tendría que ser mestizaje. Es lo híbrido, lo limítrofe o lo fronterizo, como dice Eugenio Trías; o lo coimplicativo, como dice Andrés Ortiz Osés. Es, en mi terminología, un mestizaje icónico.

---

<sup>18</sup>Ibidem, p.128.

<sup>19</sup>Ibidem, p.138.

Así, en muchos momentos de la historia se vio ese mestizaje, no sólo étnico, sino, sobre todo, cultural, y hasta filosófico, como en la España medieval, con cristianos, judíos y árabes, y en el México barroco, entre españoles e indígenas. Hubo mestizaje o analogización, o iconización de pedagogías. Algo muy necesario en la actualidad, frente a la enseñanza pluricultural e intercultural.”<sup>20</sup>

Estos mestizos culturales con su experiencia y labor cultural nos ayudan a entender su circunstancia como emigrados y proyectarla al presente para comprender la actual situación multicultural que se da tanto a nivel educativo como social.

Los últimos años han representado una modificación (incluso algo más) de las enseñanzas que requieren una reflexión desde los parámetros de la hermenéutica analógica. El proceso de enseñanza-aprendizaje no es algo completamente previsible ni planificado sino que se trata de algo vivo, vital, imprevisto, sorprendente, progresivo... e, incluso, regresivo en algunas ocasiones. El modelo educativo analógico, educar analógicamente, conlleva muchas ventajas y beneficios para la docencia, además de adecuarse al contexto y sistema educativo que se nos requiere en la actualidad. Este modelo encaja perfectamente en las actuales metodologías activas de aprendizaje, especialmente en el método de casos, ya que en él se da un tipo de aprendizaje analógico, un aprendizaje guiado que se ubica virtuosamente entre el aprendizaje por recepción y el aprendizaje autónomo.

Como nos muestra la pedagogía de lo cotidiano, la relación entre vida (lo concreto, la vida cotidiana) y educación (la teoría abstracta) es fundamental, no podría entenderse la una sin relación a la otra. Una educación que no tiene repercusión en la vida cotidiana no merece existir. Por ello, una educación por y para lo intercultural es fundamental. Y para ello debemos usar herramientas interpretativas y metodológicas que posibiliten esta educación intercultural. De esta manera, en el ámbito educativo deberíamos hacer uso, gala y defensa de una voluntad analógica, que acabe con todos los desaciertos a los que nos ha llevado una deriva

---

<sup>20</sup>Ibidem, p.71.

esquizofrénica que no ha sabido o querido buscar ni encontrar el término medio. Este término medio, virtuoso y relativo, sólo puede ser hallado a través de una labor hermenéutica. Nuestros alumnos requieren de todo ello, pero antes que ellos, nosotros, ya que sólo mediante nuestro ejemplo ellos serán capaces de percibir, valorar y continuar dichas posturas y actitudes, modos de ser, estar y hacer que no pueden responder a ninguna moda o dejarse traer y llevar como una corriente más, sino que deben constituirse como base y cemento desde los únicos sobre los que construir algo digno, loable y duradero.

### **Bibliografía**

Beuchot Puente, M. (2006), *Lineamientos de hermenéutica analógica*, Ideas mexicanas, México.

Beuchot Puente, M. (2009), *Hermenéutica analógica y educación multicultural*, Plaza y Valdés, México.

Beuchot Puente, M. (2013), “Política, sociedad y ética a través de la hermenéutica analógica”, en *Arbor*, vol. 189-761, mayo-junio 2013 pp.1-7, en <http://arbor.revistas.csic.es/index.php/arbor/article/view/1629/1738> (consultado el 30 mazo de 2021).

Camín, Alfonso. (1958). *Entre palmeras*, Revista Norte, México.

Reyes, Ernesto de los (2013). “El estudio de casos como método de enseñanza”, en <https://excelcon.blogs.upv.es/files/2013/05/RESUMEN-Y-CASOS-TALLER-METODO-DEL-CASO-UPV-MAYO-2013.pdf> (consultado el 20 mazo de 2021)

# FEMINISMO FILOSÓFICO EN LAS MUJERES MEXICANAS

Estrella Matus Alonso,  
Facultad de Filosofía UV,  
Xalapa, Ver., México.  
ematus98@gmail.com

## 0. Introducción

El presente artículo tiene como finalidad hacer una exposición acerca del feminismo filosófico que existe en el pensamiento de las mujeres de la sociedad mexicana y la manera en que su pensar ha impactado dentro del ámbito filosófico. Considerando importante retomar desde el pensamiento de Sor Juana Inés de la Cruz hasta las autoras más contemporáneas, tomando en cuenta la exclusión que han sufrido por parte de la Academia al no considerarlas como filósofas y dejarlas sólo como literatas.

“La filosofía es lo que hacen los filósofos, ahora añadiremos y Las Filósofas” (Amorós, 2000). Esta ardua tarea ha sido realizada durante toda la historia aparentemente por hombres, esto a su vez ha hecho que se cree un corpus filosófico muy *sui generis* en donde se tienen que cumplir ciertas características para que lo que piensas sea considerado como filosofía. Para justificar esto me encuentro con la tarea de volver a la pregunta ¿Qué es la filosofía? La filosofía aparece en la cultura como una característica primordial del ser humano como una forma constante de cuestionar nuestra existencia en torno al sí mismo y al otro que nos rodea. “Pensar es salir del círculo trazado, interesarnos por lo no dicho, atrevernos a ir más allá y, con esto, descubrimos en el mundo” (Birulés, 2017).

A partir de esto, se me hace posible ver al feminismo como una forma de filosofía, ya que es una manera de cuestionar el modelo hegemónico de la condición femenina que ha sido naturalizada a través del tiempo. Retomo los términos feminismo filosófico porque el feminismo nace como una forma de criticar un pensamiento que crea discursos

lógicos, éticos y políticos para un único sujeto: el masculino. Un feminismo filosófico “como una reconstrucción histórica de las señas de identidad del pensamiento feminista, el feminismo es susceptible de ser tematizado filosóficamente” (Amorós, 2000). No obstante, no fue hasta que las mujeres empezaron a dudar sobre aquellas prácticas que desde pequeñas les fueron enseñando como normales que se empieza a hablar sobre una condición femenina que en Simone de Beauvoir es más una construcción histórica que se ha tratado de naturalizar a través del dominio del sistema patriarcal hacia las mujeres.

Esta condición Femenina se basa en el “Ser para el otro” que aparece como una forma de interiorización, control, uso hacia un sujeto femenino incapaz de reconocerse sin que el hombre determine lo que ella es. A partir de esto, a lo largo de este trabajo me veo con la tarea de mostrar cómo la condición femenina también está dentro de la historia de las mujeres mexicanas, ya que en México el feminismo filosófico ha sido muy poco reconocido porque se sigue haciendo esta distinción entre lo que es y lo que no es un planteamiento filosófico o que si existe o no una filosofía mexicana.

Lo que se ha hecho por las mujeres durante muchos años es observar la teoría que se ha hecho en la filosofía canónica occidentalizada en donde se ha dejado a un lado a las mujeres “ni Sartre, ni Marx, ni Freud, ni Nietzsche pensaron en las mujeres para construir sus mundos. Solo en ellos mismos” (Hierro, 2004). Las mujeres se han dado la tarea de argumentar sobre estas prácticas violentas por distintos medios y en el caso de América Latina y sobre todo en México ha sido a partir de la literatura. Sin embargo, las filosofas mexicanas han sido de alguna manera excluidas por utilizar medios literarios en su pensar, así que, como segunda parte del trabajo, mostrare de forma general como la poesía ha jugado un papel fundamental en el feminismo filosófico a partir de la colonización hasta la época contemporánea iniciando desde Sor Juana Inés de la Cruz y pasando por los distintos movimientos sociales que han tenido relevancia en la sociedad mexicana.

Las mujeres mexicanas no sólo aparecen en el ámbito académico, sino que han tenido un papel importante dentro de la política participando en los distintos movimientos sociales lo que las ha llevado también a reflexionar sobre distintas cuestiones y no solamente en la filosofía, sino también cuestionando su papel político dentro de esta sociedad. Esto es importante ya que a partir de ello se puede ver una distinción entre el papel que juega el feminismo en occidente y el que surge en América Latina, tomando en cuenta que en América Latina hay un contexto geopolítico, cultural, social diferente por haber pasado por una violencia genocida a partir de la colonización “La teoría feminista escasamente reconoce los saberes indígenas, no indaga en el proceso de mestizaje y se prefiere occidental antes que india, y blanca antes que morena, (incluso) genéricamente oprimidas (antes) que miembros de una cultura de la resistencia” (Gargallo, 2013). No es lo mismo hablar de Simone de Beauvoir desde su condición burguesa o hablar de Sor Juana dentro de un contexto de violencia católica distinto, aunque esto no deja a un lado que ambas mujeres estuvieran sujetas a reflexionar mediante el feminismo y la filosofía sobre la violencia que han tenido que sufrir las mujeres por años.

Con esto, considero que las mujeres mexicanas fueron desarrollando su pensamiento filosófico en donde ya no se trataba solamente de las prácticas ejercidas a nivel social-político, sino también se incluye una reflexión más individual sobre sus cuerpos, su estar en el mundo y su relación con los otros- hombres, se comienza a interpretar de una forma más concisa el método de discursos del patriarcado.

A partir de esto, me veo con la necesidad de dividir el trabajo en dos apartados, el primero titulado La Condición Femenina en las mujeres mexicanas en donde se abordarán aspectos generales de lo que implica para las mujeres esta condición que las ha hecho sujetas de dominio ante condición que las ha hecho sujetas de dominio ante filosófico y como segundo apartado titulado Feminismo filosófico y como segundo apartado titulado Feminismo filosófico en la

Véase en: Francesca Gargallo. *Feminismos desde Abya Ayala ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Ediciones Desde Abajo, Colombia, 2012.

literatura y poesía mexicana, este con el fin de hacer una exposición general de la influencia de la filosofía en los textos literarios en algunas autoras mexicanas.

### *I. La Condición Femenina en las mujeres mexicanas*

Cuando se habla de una condición femenina, nos referimos a prácticas, pensamientos, imposiciones, etc., que se les asigna a las mujeres por el simple hecho de serlo. Dentro de estos pensamientos se encuentra por ejemplo la idea de la maternidad, de sublevarse al otro-hombre, de no opinar, etc. En la época prehispánica, mientras los hombres eran preparados para la guerra, las mujeres eran preparadas para el obsequio de los vencedores, gracias a ellas se podía realizar una gran expansión territorial “Las mujeres nobles estaban marginadas del sector de la producción social y sus derechos políticos eran limitados. No obstante, su estatus, podían ser entregadas en matrimonio, regaladas u ofrendadas a los dioses” (Guillaumin, 2003). En la época colonial, las mujeres aparecen de igual manera como marginadas, preparadas para el matrimonio y con la influencia de la iglesia católica, como indefensas, “femeninas”, incapaces de tener pensamiento propio y negadas a los placeres del cuerpo.

La condición femenina lleva consigo un sistema de opresión y uso, el “Ser para el otro” ofrece una vista “normal” de la forma de ser de las mujeres, la de no cuestionar, no argumentar y lo más violento: no razonar. Es importante hacer una deconstrucción a estos pensamientos, porque, durante la mayor parte de la tradición filosófica también se les ha negado a las mujeres la libertad de un “Ser para Sí”, se obliga a dejar de un lado al “Yo” y por encima dejar al “Otro” en este caso a los hombres. Todo esto por la condición biológica de las mujeres que es usada y explotada para satisfacer las “necesidades” de los otros desde su papel natural de procreadoras “Puesto que los hombres han escogido que ese sea el destino de las mujeres, se les reduce a un Ser para otros

impidiendo así la realización de su vocación ontológica humana del Ser para sí” (Hierro, La Condición Femenina, 2011).

En México una de las primeras autoras en poner en duda esta condición es la poeta Sor Juana Inés de la cruz, cabe mencionar que la poesía es una de las primeras manifestaciones literarias en donde se puede empezar a hablar de que hay planteamientos filosóficos en el territorio mexicano. Sor Juana Inés nos muestra que también las mujeres mexicanas se hacían preguntas que tenían que ver con el mundo y con ellas mismas, las preguntas filosóficas que han estado siempre en la historia de la humanidad: ¿Quiénes somos?, ¿Cuál es mi relación con el otro? ¿Qué me define como Ser Humano? ¿Cómo debo comportarme en la sociedad? ¿Qué me define como mujer u hombre?

La naturaleza del filósofo es la del deseo por cuestionar y reflexionar sobre aquello que nos han puesto en escena como algo verdadero, bueno, bello, etc. ¿Por qué negarle a Juana Inés la oportunidad de ejercer su naturaleza de filósofa? Por el hecho de ser una mujer sumergida en un contexto violento en donde tiene que romper con un montón de convenciones que existen a cerca de las mujeres en su época. Sor Juana comprende que es acusada por ser mujer y trata de explicar que su don sobre el poder conocer es un don divino, empieza a defenderse mostrando que mientras más conocimientos tengas sobre el mundo, más puedes acercarte a entender la teología. “Las monjas expresaban ideas divinas en nombre de Dios que nunca hubieran sido legitimadas o aprobadas por los cleros” (Dufort, 2011). El argumento que utiliza en su defensa contra el Arzo Obispo es una de las pruebas de que las mexicanas han sabido contraponer la condición femenina a través de diversos factores y en este caso en el ámbito de la religión.

Un Siglo más tarde llega Leona Vicario como una de las primeras defensoras de los movimientos sociales en donde había participación tanto de hombres como de mujeres. En su respuesta hacia el ministro de relaciones interiores Lucas Alamán, expresa que el amor a su esposo no es sólo la razón por la cual ella participa en los movimientos

insurgentes, sino que una mujer debe luchar siempre por su libertad y por su independencia “mis acciones y opiniones han sido siempre muy libres, nadie ha influido absolutamente en ellas, y en este punto he obrado siempre con total independencia, y sin atender a las opiniones que han tenido las personas que he estimado.” (Huerta, 2011). La postura que toma Leona Vicario es importante porque es una muestra de cómo en esa época en la sociedad mexicana, a pesar de estar en movimientos liberales, es determinada por su condición de ser mujer y no puede tener pensamientos ni actitudes que vayan en contra el sistema por cuenta propia, si no en este caso es necesario que exista el vínculo amoroso con el hombre.

Los esquemas tradicionales siguen apareciendo, pero también hay una participación más activa de las mujeres en cuanto a repensarlos. La revolución juega un papel importante de este replanteamiento porque personas como Christine de Pisan, Mary Wollstonecraft, Rose Luxemburgo, empiezan a generar una incidencia sobre el papel que deben jugar las mujeres dentro de la política. A partir de esto la filosofía comienza a tener un rol más allá de lo académico y se vuelve de alguna forma más accesible para ellas. “En el final del siglo XIX se ubica el amanecer luminoso de la participación femenina en el espacio público” (Ruíz, 2019). Las mujeres ya no son sólo las esposas de los políticos, ya no sólo están para el servicio doméstico o participando en la sociedad como creadoras de hospitales, escuelas, etc., esto en el caso de las esposas de los gobernantes, sino se abren nuevas posibilidades de propuestas filosóficas.

Desmontar la condición femenina es abrir un camino nuevo para las mujeres y con estos nuevos acercamientos hacia el feminismo filosófico, es importante señalar que a través de esta liberación femenina se puede llegar de alguna manera a liberación de la filosofía misma, en donde ya no es necesario cumplir con un estereotipo homogéneo para que las propuestas de estas pensadoras sean consideradas como filósofas. La condición femenina es criticable en cuanto se logra hacer una reconstrucción a los esquemas tradicionales como lograron hacerlo Victoria Junco Posados, María del

Carmen Rovira Gaspar, Vera Yamuni, Ana Cecilia Montiel, Claudia García Benítez, Francesca Gargallo, Graciela Hierro entre otras. “Un espacio de autonomía que se remonta a la historia de resistencia de las mujeres para postular un futuro distinto, una posibilidad de cambio” (Gargallo, 2013). Por lo tanto, en el siguiente apartado expondré los planteamientos del feminismo filosófico expresado en algunas autoras literarias mexicanas.

## *II. Feminismo filosófico en la literatura y poesía mexicana*

A lo largo de este texto hemos podido observar sobre la importancia de un feminismo filosófico que explique cómo las mujeres han sido determinadas y en el caso de la filosofía olvidadas de alguna manera por su condición de mujer. En México la lucha de las mujeres por erradicar esta condición ha tenido un largo trayecto y esto se ha podido evidenciar a través de las obras literarias. La literatura ha jugado un enorme papel dentro de la historia de la humanidad, por medio de ella hemos comprendido las inquietudes más profundas del ser humano. En la sociedad mexicana, la poesía se ha desarrollado desde la época prehispánica hasta la época contemporánea como una forma de manifestación de la cosmología de las y los mexicanos.

Sor Juana Inés de la cruz es una de las primeras en utilizar la poesía después de la conquista para emplear sus preocupaciones filosóficas “Una mujer que tuvo que enfrentar por su doble condición, femenina y americana, la represión, la censura y la amenaza” (Sandra Lorenzano, 2005). Y así, durante los siguientes años hay una difusión más amplia de la defensa de los derechos de las mujeres “Ahora dirigen publicaciones, están a la vista, con su nombre completo de solteras o casadas” (Ruíz, 2019). Rosario Castellanos es otra de las autoras que por medio de la poesía intenta explicar su estar en el mundo. Su poema “Pasaporte” es un reflejo de la

*Francesca Gargallo: “Las respuestas de Leona Vicario a las acusaciones misóginas de Lucas Alamán demuestran que esa gran periodista y activista política de la Independencia era también una lectora crítica de las teorías historiográficas en boga” En Feminismos desde Abya Ayala, Colombia, 2012.*

incertidumbre que nace en las mujeres a partir de ser excluidas, Rosario Castellanos nos relata lo siguiente:

*Pasaporte*

*¿Mujer de ideas? No, nunca he tenido una.  
Jamás repetí otras (por pudor o por fallas nemotécnicas).*

*¿Mujer de acción? Tampoco.  
Basta mirara la talla de mis pies y mis manos.*

*Mujer, pues, de palabra. No, de palabra no.  
Pero sí de palabras,  
muchas, contradictorias, ay, insignificantes,  
sonido puro, vacuo cernido de arabescos,  
juego de salón, chisme, espuma, olvido.*

*Pero si es necesaria una definición  
para el papel de identidad, apunte  
que soy mujer de buenas intenciones  
que he pavimentado  
un camino directo y fácil al infierno*

Esta autora retoma conceptos que son importantes para la tarea filosófica, es un cuestionamiento de su condición biológica tanto de su condición social y cultural que la ha marginado nuevamente a un Ser para el otro olvidándose de ella misma. En otro de sus textos “Poesía no eres tú” la autora mexicana aseveró que “La filosofía es un ejercicio de ascetismo, un intento de llegar a la raíz de los objetos, intento que, por otros caminos, es la preocupación de la filosofía” (Francesca Gargallo, 2000). La poesía entonces, comienza a tener un papel elemental dentro del feminismo filosófico, sin embargo, la actitud misógina de los filósofos hombres no deja de excluir a estas autoras como simples literatas.

De igual manera se puede hablar de otra autora llamada Guadalupe Amor, mejor conocida como Pita amor, que nos

muestra que dentro de sus poemas se pueden encontrar problemas filosóficos a cerca de la angustia, la felicidad, el amor, lo finito etc., ejemplo de ello es su poema “¿Por qué me desprendí?”

*¿Por qué me desprendí?  
¿Por qué me desprendí de la corriente misteriosa y eterna  
En la que estaba fundida, para ser siempre  
La esclava de este cuerpo tenaz e independiente?  
¿Por qué me convertí en un ser viviente  
Que soporta una sangre que es lava  
Y la angustiada oscuridad excava sabiendo que  
Su audacia es impotente?  
¿Cuántas veces pensando en mi materia  
Considéreme absurda y sin sentido,  
Farsa soledad y de miseria,  
Ridícula criatura del olvido,  
Mascara sin valor de inútil feria  
Y eco que no proviene de sonido!*

Este es otro de los bellos poemas que nos muestran que mientras el feminismo siga apareciendo dentro de la poesía y la literatura, la filosofía seguirá exponiendo la inconformidad por lo prohibido, lo no dicho, lo que va en contra de aquello que ha sido aceptado como verdad, y de igual manera, la inconformidad de un sujeto que ha sido excluido y violentado. Es así como por medio de estas propuestas que se va construyendo un feminismo filosófico que lleva consigo la “construcción de un sujeto colectivo”(Francesca Gargallo, 2000). Otras representantes de este movimiento en México enfocadas a lo literario son: Graciela Hierro y Eli Bartra.

Graciela Hierro como ponente principal en la construcción de una nueva ética lo que ella denomina una “ética sexual”, en donde se pretende cuestionar la condición femenina a través de ella “una ética del placer para un sujeto femenino en proceso de construcción ya menos identificado con su género y más dispuesto a relacionarse con su diferencia sexual: un sujeto necesitado de orden simbólico, autodefinición y autonomía moral”(Francesca Gargallo, 2000). Y Eli Bartra con la construcción de una crítica colectiva en la cuestión del activismo feminista que estaba surgiendo en

México. “Esta filosofía militante histórica el valor del discurso que organiza el saber y lo inserta en la revisión epistémica del ser y el hacer sexuado”(Francesca Gargallo, 2000). Es así como muchas mujeres mexicanas van creando redes de apoyo entre ellas y van expandiendo sus horizontes a otras áreas como el derecho, la antropología, la sociología, lógica, estética, epistemología entre otras.

### *III. Conclusiones:*

A lo largo de todo el trabajo, se ha podido observar que México se va volviendo un país en donde comienza a existir una participación más activa en cuanto a los movimientos sociales, en la cultura, en la política y sobre todo en la esfera académica. Se visibiliza la posición de las mujeres en todos los aspectos desde lo individual hasta lo plural. La filosofía entra en contacto con ellas y sale de su dimensión exclusiva “Sólo para hombres” y esto se ha logrado a lo largo de los años por la actividad política de las mujeres. La existencia de un feminismo filosófico en la sociedad mexicana ha creado una apertura a una reestructura de la condición femenina y su posición como filósofas, se pretende modificar la historia de la filosofía apoyándose de una visión feminista para darle un mejor lugar a las mujeres.

Hablar de filosofía desde reflexiones feministas les da a las mujeres la posibilidad de un cambio de trayectoria, es una forma de erradicar la tradición canónica occidentalizada. Esta nueva apertura se ha logrado gracias a las obras literarias de las mujeres mexicanas, nos han mostrado el papel que están llevando dentro de la sociedad desde sus reflexiones más íntimas hasta lo más cotidiano, de ahora en adelante su naturaleza de filósofas será puesta en escena ante las otras grandes escuelas filosóficas.

*Francesca Gargallo: “Esta interpretación que hace Graciela Hierro de lo masculino como la norma humana que confinaba lo femenino en la posición estructural de lo “otro”, aquello que establece la diferencia, implicaba para la filósofa mexicana un deber ser ético-político, que coincidía con la denuncia del sistema*

de desigualdad entre los sexos." Véase en: *Feminismos desde Abya Ayala, Ediciones Desde Abajo*, Colombia, 2012.  
<https://francescagargallo.wordpress.com/ensayos/feminismo/feminismo-filosofia/las-filosofas-mexicanas/>

#### IV. Bibliografía

- Amorós, C. (2000). *Feminismo y Filosofía*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Birulés, F. (3 de Junio de 2017). Revista de Política, derecho y sociedad. (A. D. Tullio, Entrevistador)
- Dufort, L. (2011). *El feminismo en Sor Juana Inés de la Cruz*. Obtenido de <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:472769/FULLTEXT01.pdf>
- Francesca Gargallo. (2000). El feminismo filosófico. En E. M. Enrique Dussel, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y latino* (págs. 418-433). México: Siglo XXI.
- Gargallo, F. (2013). *Feminismo desde Abya Ayala*. Ciudad de México: Editorial Corte y confección.
- Guillaumin, M. D. (2003). Mujeres y poder en el México prehispánico. *Mujer azteca*, 41-42.
- Hierro, G. (2004). *me confieso ser mujer*. México: DEMAC.
- Hierro, G. (2011). *La Condición Femenina*. México.
- Huerta, G. (25 de Julio de 2011). *Ideas feministas en América Latina*. Obtenido de Leona Vicario, Carta vindicativa de su participación en la Independencia: <https://ideasfem.wordpress.com/textos/b/b10/>
- Ruíz, R. M. (2019). De la mujer mexicana a Mujer Moderna transición de la escritura femenina a la feminista. En G. A. Elva Ruvera Gómez, *De las rebeliones a los movimientos sociales. Memoria, trayectorias y fuentes sobre la participación de las mujeres en México* (págs. 121-137). México: Benemerita Universidad Autónoma de Puebla.

Sandra Lorenzano. (2005). *Aproximaciones a Sor Juana*.  
México: Fondo de Cultura Económica Claustro de  
Sor Juana.

# EL CONCEPTO DE “RELIGACIÓN” EN ZUBIRI COMO POSIBILIDAD MORAL DE LA EXPERIENCIA DE LA *REALITAS*

José Honorio Cárdenas Vidaurri,  
Universidad Anáhuac México,  
Cd. México.

## Resumen

El pensamiento de Xavier Zubiri estructura el dinamismo físico, metafísico y fenomenológico por el que el ser humano aprehende su relación con la realidad. Si bien el análisis gira alrededor de la experiencia óptica de la <<*realitas*>>, para Zubiri es determinante acuñar el término “religación” para designar el carácter continuo de la acción humana que no solo se apropia de determinadas posibilidades de esa *realitas* sino que además las concatena intencionalmente a modo de compromiso moral.

Palabras clave: Xavier Zubiri; realidad; fenomenología; consciencia.

## Abstract

Xavier Zubiri's philosophy structures the physical, metaphysical and phenomenological dynamism by which the human being apprehends his relationship with reality. Although the analysis keep around the ontic experience of the <<*realitas*>>, for Zubiri it is decisive to build the term "religation" to designate the continuous quality of human action that not only appropriates certain possibilities of that *realitas*, but also in addition, it intentionally concatenates them as a moral commitment.

Key words: Xavier Zubiri; reality; phenomenology; consciousness.

## 1.- Introducción

En su obra *Inteligencia Sentiente*,<sup>1</sup>Xavier Zubiri(2006, págs. 161-162)argumenta que la realidad no es una entidad estática y dada, sino un fenómeno de conciencia que se desvela a la inteligencia sentiente en un momento formal de la existencia. Dicho de otro modo, la realidad consiste en lo más presente, inmediato y radical que está en la conciencia y gracias a la cual se ordena el resto de la vida, con todas sus estructuras.

Antonio Ferraz,(Zubiri: *El Realismo Radical*, 1988, pág. 153) precisa al respecto que este momento de impresión de la realidad que señala Zubiri se presenta de forma unificada, de tal modo que no es un proceso espacio-temporal al que se le agregan componentes desde el exterior, sino más bien un solo momento de conciencia misma. Es una aprehensión de la realidad, desde el campo fenomenológico de la inteligencia.

Esta <<realitas>><sup>2</sup>de Zubiri es el culmen de sus consideraciones ontológicas y epistemológicas para el existente concreto; consiste en el ser mismo y su modo genérico de presentarse; y bajo la noción <<apropiación de posibilidades>>designa además la realidad referida en el ámbito humano e histórico. Por ello, el objetivo de la siguiente reflexión es conceptualizar el término “religación” en Zubiri como parte de la experiencia óptica de la <<realitas>> y las implicaciones que dicho término tiene con el aspecto moral del ser humano.

## 2.- La noción de realidad en el pensamiento clásico.

Los antecedentes conceptuales de la fenomenología remiten a dos principales concepciones clásicas sobre la noción de realidad: La primera es del mundo helénico en que se relaciona lo real con un horizonte de movilidad concreto y materialista; la segunda es del mundo medieval en que se relaciona lo real con un horizonte de creación abstracto y esencialista. A continuación se abordan brevemente cada una

---

<sup>1</sup>Este texto equivale a *Inteligencia y Realidad* de su famosa trilogía, pero se cita como *Inteligencia Sentiente*.

<sup>2</sup>Zubiri utiliza el vocablo latino <<realitas>> para referirse a la realidad aprehendida por la inteligencia sentiente y así suele referirse a ella en sus escritos.

estas concepciones por ser antecedentes históricamente concatenados, dentro de la filosofía occidental, donde aparecerá luego el pensamiento moderno en general y la fenomenología en particular.

## 2.1 El horizonte helénico.

La filosofía griega se ocupó desde un inicio de dirimir los temas relativos a la naturaleza (*Φύσις*) y los filósofos más antiguos son reconocidos por sus importantes aportaciones a la ciencia y la cultura de la época. Parménides de Elea fue uno de los primeros en hacer aportaciones de orden metafísico a la noción del ser, aunque no por ello se desvinculó de la naturaleza material de las cosas. Para él, pensar el ser de las cosas implicaba abstraer sus cualidades físicas para quedarse con el sustrato que está <<más allá>>; de modo que, aunque no fuese evidente a los sentidos, habría una presencia en la cosa misma que se intuye y, de algún modo, explica la permanencia espacio-temporal de todas las cosas de la naturaleza y sus propiedades.

“Un solo mito queda cual camino: el Ente es. Y en este camino, hay muchos, múltiples indicios de que es el Ente ingénito y es imperecedero, de la raza de los <<todo y solo>>, imperturbable e infinito; ni fue ni será que de vez es ahora todo, uno y continuo.”(Parménides, 1982, pág. 41)

En este sentido, el filósofo de Elea asigna los atributos de inmovilidad, unicidad y durabilidad para calificar a la causa que hace que la naturaleza manifieste algún tipo de subsistencia, a pesar de sus evidentes cambios físicos, de su diversidad de manifestaciones materiales y de su finitud temporal, respectivamente.

Al plantear una franca oposición del ser y la naturaleza de forma análoga como lo perfecto es a lo imperfecto, Parménides da un importante salto conceptual en el orden metafísico, aunque tal abstracción haya sido parcialmente, toda vez que no puede dejar de utilizar parámetros físicos para hacer tal distinción de la realidad. El hallazgo, sin embargo, no radica propiamente en el resultado específico del concepto sino en la veta de reflexión metafísica que descubre y que en este sentido bien aprovecharon otras escuelas, principalmente Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, entre otros pluralistas.

Para Platón, la metafísica sigue esta misma línea entre lo sensible y lo inteligible, pero, a diferencia de Parménides, la oposición entre ambas estructuras no atiende a una analogía de representación sino a una concepción de orden fáctico. Por ello, él sostiene que hay dos realidades: una que es perfecta, inmaterial e infinita, por lo que entonces tal es inteligible; es decir, es la realidad donde están aquellas entidades que dada su perfección, sólo pueden ser pensadas, a manera de ideas. *“Está demostrado que si queremos saber verdaderamente alguna cosa, es preciso que abandonemos el cuerpo, y que el alma sola examine los objetos que quiere conocer... La razón misma lo dicta, porque si es imposible conocer nada en su pureza mientras que vivimos en el cuerpo...”*(Platón, 2009, pág. 550)Y, en oposición, otra que es imperfecta, material y finita, porque es sensible; es decir, es una realidad donde se presentan las manifestaciones imperfectas de aquellos primeros arquetipos inteligibles:

“Porque antes que hayamos comenzado a ver, oír y hacer uso de todos los demás sentidos, es preciso que hayamos tenido conocimiento de esta igualdad inteligible para comparar con ella las cosas sensibles iguales, y para ver que ellas tienden todas a ser semejantes a esta igualdad, pero que son inferiores a la misma.”(Platón, 2009, pág. 560)

Bajo esta perspectiva, se abren dos mundos paralelos donde el primero, el inteligible, refiere un principio metafísico al modo de Parménides; esto es como aquello inmóvil, único, durable y, con todo ello, real; pero a diferencia de éste, el otro mundo se presenta sin sustrato propio, cuya materialidad manifiesta la capacidad que tiene este mundo sensible de plasmar de modo imperfecto los objetos físicos, como copias de los arquetipos del mundo inteligible. La diferencia no sólo es metafísica, sino además epistemológica y, para Platón, sólo en el primero de ambos mundos es donde se encuentra la realidad como objeto del conocimiento y, con ello, el Ser como sustrato real.

Estas argumentaciones metafísicas que Platón expone en el *Fedón* mantienen además una consistencia en el orden antropológico, específicamente cuando transfiere estos mismos términos a la alegoría de la Caverna(Platón, 2009, págs. 597-598)por la que el principio material y sensible de la existencia humana, el cuerpo, representa el modo imperfecto de percibir la realidad que le trasciende; es decir, el

encadenamiento del cuerpo humano refiere durante la alegoría una clara imposibilidad de ver las cosas como reales, no por errores de los sentidos sino por limitaciones de la naturaleza misma, de la cual no se puede prescindir más que por la muerte.

En términos gnoseológicos, el cuerpo humano está orientado por los sentidos hacia el mundo material y, aun teniendo la sensibilidad más fina posible, sólo puede aspirar a aprehender una copia imperfecta de la realidad, que se asoma tan sólo como un reflejo sombrío, sobre la también imperfecta superficie material de la caverna. El alma humana, por su parte, está orientada a una realidad metafísica que no puede conocer jamás en su unión con el cuerpo, por lo que sólo le queda aproximarse a tal Ser metafísico como realidad intelectual.

Aristóteles, por su parte, se distancia paulatinamente del dualismo epistemológico heredado de Platón y elabora una metafísica donde la percepción sensible y la abstracción inteligible son parte de un solo y mismo proceso humano de concebir el mundo, puesto que proceden de una única forma humana de existir. En este sentido, el conocimiento unificado del mundo va revelando al modo humano la presencia, también unificada, de una realidad que está ahí, existiendo en sí misma y con independencia total de que sea conocida o bien sea ignorada. (Verneaux, *Epistemología General*, 1981, págs. 106-107)

Pero como esta concepción no pretende explicar en primera instancia cómo alcanzar la verdad sino cuál es el fundamento por la que verdad existe como tal, Aristóteles evade un mero formalismo epistemológico para determinar el meollo del ser, que es el ente. (Alvira, Clavel & Melendo, 1989, pág. 29) En efecto, la primera noción que adquiere la conciencia es que hay algo que está siendo, que está ahí con independencia de una conciencia racional que lo descubre y que, además de todo, es algo intrínsecamente bien definido. Es la evidencia de una existencia concreta que se manifiesta primariamente como ente y simultáneamente de una esencia abstracta que contiene todo el modo de ser que a dicho ente le compete; no como elementos paralelos, sino como principios complementarios de una unidad ontológica completa e incomunicable. (Grenet, 1985, págs. 112-114)

Cabe precisar que bajo esta perspectiva donde esencia y existencia se distinguen dentro la estructura de los entes, es intencional el uso del término ontología con preferencia al de metafísica, toda vez que el primero acusa con el término <<οντολογία>> esta noción primigenia del ser y que en el mundo latino medieval se identificaría con la <<res>> y su ulterior connotación de <<realitas>> o realidad.

## 2.2 El horizonte medieval.

A partir de la filosofía cristiana acontece un vuelco conceptual cuando San Agustín retoma el interés por buscar el ser de las cosas y al respecto afirma:

“Buscando pues un fundamento para apreciar la belleza de los cuerpos tanto en el cielo como sobre la tierra, me preguntaba qué criterio tenía yo para juzgar con integridad las cosas mudables diciendo: <<Esto debe ser así, y aquello no.>> Y encontré que por encima de mi mente mudable existe una verdad eterna e inmutable.”(Agustín de Hipona, 1980, págs. 129-130)

Esta visión de San Agustín ha sido referida por muchos filósofos como la versión cristianizada del platonismo; sin embargo, quienes así opinan no están del todo ciertos. Evidentemente hay una similitud con la alegoría de la caverna donde la realidad inteligible está más allá del mundo sensible que muestra de forma imperfecta el Ser Divino y sus pensamientos.

Pero por otra parte, el mundo griego nunca llegó a cuestionarse la realidad en cuanto a tal, sino tan sólo el movimiento de las cosas dentro de una realidad que evidentemente está ahí. En otros términos, el pensamiento helénico se preocupó por las cuestiones substanciales que explican la movilidad de las cosas, pero sin imaginar que las cosas hubiesen podido <<no ser>> o la posibilidad de que antes de <<ser>> fuesen simplemente <<nada>>. La formulación del principio de identidad en Aristóteles refiere que nada puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido;(Alvira, Clavel & Melendo, 1989, pág. 44)es decir, es el principio de identidad en términos físicos y, más precisamente, en términos de movimiento, por lo que la noción de no ser era más bien un tipo de insuficiencia motriz, más que la ausencia de ser.

En cambio, San Agustín parte del hecho que todas las cosas son precisamente creadas y de ese no-ser originario, incapaz de ser concebido por la mentalidad humana, el Ser Necesario las crea, les da el ser y forman parte de la contingente realidad. Bajo esta óptica, el principio de identidad se formula bajo la consideración de que <<el ser es y el no ser no es>>, cuestión que denota una condición de los entes, más que su mutabilidad.(Alvira, Clavel & Melendo, 1989, pág. 49)Así, desde una plataforma creacionista, la noción de realidad en términos ontológicos no sólo refiere el ser de las cosas sino además a su origen, idea que no dejará de estar presente en el pensamiento moderno.<sup>3</sup>

Aunque Tomás de Aquino está de acuerdo con el planteamiento agustiniano, le resulta prioritario mantener la consistencia conceptual heredada del aristotelismo y construir sobre ella los términos propios del cristianismo, especialmente aquellos que van a tener una relación directa con las nociones de esencia, aunque no por ello excluye la de existencia. De aquí que Santo Tomás no haya dedicado demasiada atención a esta última noción, como lo hizo a la de esencia y, para referirlo, precisamente argumenta desde el inicio de la Suma Teológica los elementos constitutivos de la esencia de los seres materiales; es decir, de las nociones de pura potencia<sup>4</sup> y forma substancial. “*Pero hay que tener presente que la materia se contrae por la forma en una especie determinada; así como la sustancia de cualquier especie se contrae en un modo particular de existir por los accidentes que se le añaden.*”(S. Th. I, q.44, a.2, c.)

En este sentido y acorde a los principios del acto y la potencia, Santo Tomás argumenta una doble condición esencial de los entes: La primera distingue los entes de razón y precisa que lo real es aquello que teniendo la posibilidad de

---

<sup>3</sup>Cuestión similar es el <<cogito>>de Descartes, toda vez que se duda de todo, exceptuando de la idea de Dios, la cual considera como innata en la naturaleza humana. De este modo, Descartes mantiene la visión creacionista de San Agustín y, además, establece cierto paralelismo epistemológico, pues el <<cogito>> cartesiano y el <<fallor>> agustiniano sólo son condiciones para que la conciencia deduzca el <<sum>> de la propia existencia real, ya sea por la vía racionalista del primero o la voluntarista del segundo.

<sup>4</sup>Santo Tomás refiere la pura potencia como aquella posibilidad que tienen los seres materiales de ser precisamente materiales como primera cualidad esencial, al momento mismo de recibir la forma substancial. La distingue además de la potencia pura, señalando que ésta última carece de la posibilidad de ser.

existir en sí mismo, le adviene esta primera perfección del ser, la cual va acompañada por una serie de características esenciales, según la forma específica a la que tal cosa le compete ser. Se trata aquí de la noción de quiddidad,<sup>5</sup> entendida como la esencia de los entes referida por definición.(Alvira, Clavel & Melendo, 1989, págs. 94-95)

La segunda condición distingue el marco de lo posible y refiere que lo real es aquello que le pertenece al ente y que, aun sufriendo cambios que afectan intrínsecamente su substancia, prevalece sobre el movimiento continuo de la vida material y su eventual corrupción. “*Nada se hace más que encuanctoque existe. Nada es temporal más que el ahora. Por lo tanto, nada puede ser hecho a no ser en un ahora concreto.*”(S. Th. I, q.46, a.3, ad3.)Se trata aquí de la noción de naturaleza, entendida como la esencia de los entes referida en cuanto principio de operación.(Alvira, Clavel & Melendo, 1989, pág. 94)

Así, con las definiciones precisas de los términos <<quiddidad>> y <<naturaleza>>, el pensamiento escolástico resguardó la noción de esencia para definir el modo específico en que los entes están existiendo y, más aún, mantuvo identificadas la idea de ente con lo real, de tal modo que sólo aquello que <<está siendo>>es aquello que conforma la realidad dentro de un marco epistemológico; es decir, sólo los objetos que están siendo en sí mismos pueden conformar esa <<realidad>> que está ahí, frente al sujeto. Y además, sólo bajo esta condición de realidad se posibilita su aprehensión intelectual por parte del sujeto, de tal modo que la relación del sujeto con el objeto pueda ser expresada en términos de <<adecuación>>, lo que fundamenta bajo la óptica del realismo, la noción de verdad.(Gilson, 1997, págs. 175-176)

Aunque la idea del realismo aparece con Tomás de Aquino y se comienza a acuñar como una noción vinculada directamente con una propuesta epistemológica, el término <<realitas>>es más propiamente una noción ontológica derivada de la escolástica en su conjunto y el primero en utilizar formal e intencionalmente el término <<realidad>> fue Juan Duns Escoto, quien refiere con este término a la forma específica de estar siendo:

---

<sup>5</sup>El término latino al que refiere Santo Tomás es <<quidditas>> que se traduce específicamente por <<quiddidad>> o de forma genérica por <<esencia>>.

“Además, lo que existe en <<este>> lugar y no en otro es localmente finito, y lo que existe ahora y no en otro momento es temporalmente finito, y lo que actúa con <<esta>> acción y no con otra es finito en su acción; y dígase otro tanto de otros aspectos de la realidad. Pero todo lo que existe es <<esto>>, individual, y no otro. Luego todo lo que existe es finito.”(Duns Escoto, 1989, pág. 202)

La realidad así concebida por Duns Escoto refiere una cuestión sobre la esencia, pero le añade una particularidad a las dos que previamente hace Tomás de Aquino. En este caso, Duns Escoto utiliza el término latino <<haecceitas>><sup>6</sup> para referir aquello que denota ciertas características, cualidades o propiedades de un ente que hacen que tal cosa sea esa en lo particular. “Una *ecceidad* es, pues, una suerte de *esencia individual que identifica, necesariamente, de manera única a uno y sólo un individuo.*”(González A. , El Eslabón Aristotélico, 2008, pág. 71)

Ecceidad se distingue de quiddidad porque esta última se aplica de modo genérico a todos los entes que participan de la misma esencia, mientras que la primera es para referir la última forma de un ente en particular. En otras palabras, el entendimiento capta de forma abstracta la quiddidad toda vez que expresa propiedades genéricas y comunes a todos los entes de dicha esencia;(Arce, 1989, pág. 84)al tiempo que intuye de forma real la ecceidad, por la certeza del concreto existente; y ambas sin dependencia recíproca sino como ámbitos complementarios.

La pertinencia de esta última distinción es de valor eminentemente ontológico del principio de individuación en el ser humano(Alvira, Clavel & Melendo, 1989, págs. 101-102)y, particularmente, de sus consecuencias inteligibles; es decir, del surgimiento de la conciencia del yo, (Verneaux, Antropología Filosófica, 1985, págs. 105-107)como sujeto del conocimiento, y de su distanciamiento metafísico y real del objeto conocido.(Verneaux, Epistemología General, 1981, págs. 108-113)

La mentalidad escolástica continuaría vigente durante algunos siglos, pero no habrían aportes fundamentales en la

---

<sup>6</sup>El término latino <<haecceitas>> proviene del pronombre<<haec>>, que significa <<esto>>; la traducción castellana del término es <<ecceidad>>y podría significar literalmente <<estidad>>.

línea del ser; más bien, las reflexiones se darían en la línea del conocer y, mediante una amplia gama de propuestas racionalistas, se trazaría un camino paralelo a la ontología, aunque eventualmente también habría puntos de unión, especialmente con el idealismo alemán y ya más tardíamente con la fenomenología.

### **3.-La realidad como fenómeno de la conciencia.**

Con el surgimiento del pensamiento moderno hay un viraje total en la forma de ver y concebir al mundo. El contexto medieval había impuesto parámetros muy estrictos a la cosmovisión de la ciencia, la cultura y las artes, especialmente por su focalización en el ser inmutable de la realidad y, con ella, de la verdad. Pero la modernidad comenzó a modificar paulatinamente dichos parámetros y, bajo la justificación de la racionalidad, la sociedad europea occidental pretendió aplicar estos medios que aseguren la reconstrucción de una humanidad percibida hasta entonces como inacabada, insuficiente y hasta un tanto inerte dentro las situaciones histórico-conceptuales de aquel tiempo; aunque de algún modo se podría decir también, que de cualquier tiempo.

Este surgimiento llamado modernidad propuso, en su cinto, *“transformar todas las cosas en razón, para comprenderlas y dominarlas; es decir, una racionalidad que consiste en determinar y calcular los medios más eficaces para lograr un fin determinado.”*(Villoro, 1992, pág. 90) Aunque tal actitud de dominación se diseminó en diversas facetas de la vida común y, bajo el término <<razón instrumental>>, tuvo una finalidad eminentemente de orden pragmático, también fue generando un cambio de orden filosófico-conceptual, pues precisamente a los ideales de igualdad, libertad y fraternidad que promovieron las revoluciones sociales se apuntaló un componente que estaba implícito: la apropiación del mundo en base a la capacidad racional del hombre.

#### **3.1 Primeras consecuencias del racionalismo.**

La consideración del hombre como sujeto autónomo y racional fundamentó el cambio de plataforma de reflexión crítica. El individuo de la modernidad fue descubriendo su capacidad para <<objetivarse>> como parte de esa realidad que hasta ese entonces le <<aparecía>> exclusivamente

frente a sí y no consigo. Este individuo asume el rol fundamental de la realidad que pretende y, al hacerlo, descubre que él mismo no es una parte de una totalidad metafísica que lo abarca, sino que ahora la totalidad del ente existe desde la perspectiva del sujeto mismo. (Villoro, 1992, pág. 89) En otras palabras, filosóficamente se dejó la visión creacionista heredada del cristianismo medieval para dar paso al hombre como centralidad.

Este giro filosófico inició formalmente con la postura racionalista instituida por Descartes bajo la cual la existencia inicia en el momento que hay conciencia de ella. (Hirschberger, 1982, pág. 31) El meollo consistió precisamente en definir en qué momento el hombre es consciente de existir, independientemente de lo que signifique tal existencia o qué implicaciones tenga respecto a los demás, al menos como punto de partida.

Así fue como el inicio de la era de la razón y su manifestación más concreta, la conciencia individual, pautó el rumbo de los racionalismos que se desarrollaron entre los siglos XVII y XVIII y del idealismo alemán del siglo XIX. (Ferrater, 1979, págs. 1598-1603) En tal contexto y con la diversidad de matices en las propuestas racionalistas, una sola cosa quedó determinada: la centralidad del ser humano dentro de la visión filosófica y su autonomía, metafísica y epistemológica, para definir el concepto de hombre y sociedad que resultaba más conveniente para sostener el proyecto de la racionalidad moderna. Por ello, la noción kantiana sobre la ilustración es por demás gráfica y aquí se recuerda textualmente:

“La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.” (Kant, *Filosofía de la Historia*, 1997, pág. 25)

¿En qué se basó dicha autonomía? Si el horizonte de significados del pensamiento medieval había roto la noción griega de realidad, como algo que está racionalmente en la cosas, para dar pie a la noción de que la realidad necesita descubrirse no en las cosas mismas sino en el creador de

todas esas cosas; es decir, que el hombre necesita al Ser Absoluto para que éste le comparta su racionalidad, al momento de definir el horizonte de la modernidad se precisa necesario romper ahora con el horizonte de significados del pensamiento medieval para dar paso a uno en que la realidad no dependa más que de la racionalidad humana.

El pensamiento moderno, sobre todo el más pragmático, exacerbó la idea que la racionalidad del Ser Absoluto es impensable para el ser humano sobre todo si se consideran los designios divinos en la línea moral, como el sacrificio de Isaac,<sup>7</sup> de tal modo que en este contexto Dios está cada vez más lejano a la existencia humana porque su voluntad es absoluta y su racionalidad está más allá de la comprensión humana.

Por tanto, el pensamiento racionalista de la modernidad se encontró desvinculado de la noción griega de naturaleza, como ya lo había establecido el pensamiento medieval, y además ahora lo estaba también del Espíritu tan defendido por el cristianismo, por lo que de repente la razón humana se encontró ante sí; por primera vez en la historia se descubrió separada de las cosas y separada de Dios. *“La racionalidad consiste en querer encerrar la realidad dentro de un sistema coherente y todo aquello que contradice, en la realidad, a ese sistema coherente es descartado, olvidado, puesto al margen, visto como ilusión o apariencia.”*(Morín, 2001, pág. 102)

Esta racionalidad considera un modo de realidad que epistemológicamente no requiere su contraparte esencialista; por el contrario, exige un ensimismamiento, un descubrimiento interior, un acto de conciencia y una reflexión sobre los pareceres de la conciencia singular, como entelequia que permanece sobre sí, consciente de su propia racionalidad. Y en virtud de esa misma totalidad aparece la excentricidad de la razón; es decir, habiéndose comprendido completamente a sí, necesita luego salir de sí para tender a la totalidad que le acontece y abarca.

Es desde este punto donde el racionalismo podrá basar su autonomía y desde el cual podrá reconstruir precisamente el sentido de todas las cosas, incluyendo su propia existencia.

---

<sup>7</sup>Por ejemplo, la petición de que Abraham sacrifique a su propio hijo es algo impensable para la racionalidad, pero posible dentro del pensamiento divino.

Por ello, no es gratuito que este sujeto de la modernidad con su racionalidad y autonomía haya alcanzado a considerar la noción de Espíritu Absoluto propugnada por Hegel (Fenomenología del Espíritu, 2000, págs. 259-261) y desde ahí se vincule nuevamente con todas las cosas de la realidad, atestiguadas por la conciencia.

Para el racionalismo moderno recobró importancia la noción de conciencia que, hasta ese entonces, sólo respondía a una facultad humana que permite, en términos epistemológicos, la intermediación entre un objeto que existe y un sujeto que le descubre. En el caso de las corrientes antiguas y medievales, principalmente la escolástica, la intermediación consistió en una correlación entre la línea del ser y del pensar, (Verneaux, Epistemología General, 1981, págs. 86-90) de tal modo que a mayor grado de correlación le corresponde mayor grado de objetividad, toda vez que la verdad está contenida en la naturaleza y el sujeto trata de descubrirle sus atributos no evidentes. Por esta razón, era sumamente relevante el saber científico y sus postulados sobre el mundo físico.

### **3.2 Surgimiento de la fenomenología.**

En el caso de las corrientes de la modernidad, principalmente el racionalismo y el idealismo, la intermediación fue más bien subjetiva debido a que consistió en una correlación entre el pensar del sujeto con los datos de la propia conciencia. (Gracia, Actualidad de Zubiri, 1984, pág. 134) Las experiencias sensibles no se consideran aspectos de la naturaleza sino impresiones de la conciencia que están ahí a manera de datos y son estos los que posibilitan a la razón, acceder a la verdad. Por esta razón, más que el saber científico y físico, tomó relevancia el saber lógico y sus ecuaciones sobre el mundo matemático.

Sin embargo, el problema de fondo no es epistemológico sino ontológico, pues tanto en la postura clásica como en la moderna, la verdad resulta un formalismo dependiente de la noción de realidad: Mientras el objetivismo clásico sostiene que el ser está fuera del sujeto, los subjetivistas modernos afirman que las cosas son reales en la medida en que son datos de la conciencia. Este antagonismo sobre el lugar originario de la realidad significó durante siglos se ubicara al *<<sentir>>* como un proceso más físico que intelectual y

al <<inteligir>> como un proceso más abstracto que concreto; por ello, no sólo fueron consideradas como facultades esencialmente distintas, sino como refiere Zubiri, (Inteligencia Sentiente, 2006, pág. 248) además opuestas.

### 3.2.1 La reducción eidética.

Las consideraciones anteriores son aceptables desde una perspectiva gnoseológica, pero no así desde la metafísica. Por ello, Edmund Husserl (Invitación a la Fenomenología, 1998, pág. 43) no asumió ninguna de estas posturas para explicar la realidad, sino decidió elaborar la opción que resuelva el fondo de la cuestión, aunque para ello tuviera que recurrir a la misma conciencia, no como intermediadora de la verdad, sino en calidad de evidencia <<como tal>> del ser.

Partiendo de los fenómenos de la conciencia, Husserl intenta constatar la expresión más concreta e indubitable de lo real: *“El espíritu, y más aún, sólo el espíritu es el que existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado en esta autonomía, y sólo en ésta, en forma verdaderamente racional, de un modo verdadera y radicalmente científico.”* (Husserl, Invitación a la Fenomenología, 1998, pág. 123)

La reflexión de Husserl no parte de los juicios que explican lo que son las cosas, ni siquiera los que explican sus modos de existir; lo que pretende es anticiparse al juicio para indagar y establecer las nociones más <<puras>> del ser. Tales nociones son las que describen, mas no explican; son las que buscan el objeto, no tanto la cosa;<sup>8</sup> y son las que profundizan en el fenómeno en sí, en vez de sus relaciones causales. (Gracia, Actualidad de Zubiri, 1984, pág. 134)

Estas nociones <<puras>>, por tanto, no pueden ser sino un acto de conciencia que en palabras del mismo Husserl (Invitación a la Fenomenología, 1998, pág. 44) es <<darse cuenta de algo>>; es decir, el hecho de <<darse cuenta>> es un elemento propio de la conciencia en sí misma

---

<sup>8</sup>La diferencia que hace Husserl entre <<objeto>> y <<cosa>> es que el primero es el dato específico que está presente en la conciencia, mientras que el segundo designa los objetos que, aunque puedan existir, no se presentan. En este sentido, el objeto es un término inmediato, mientras que la cosa es un término mediato.

ala que llama <<noesis>>; mientras que al referirse a <<algo>> señala el objeto de referencia y lo designa con el término <<noema>>. Conciencia, entonces, es la correlación entre la <<noesis>> y el <<noema>>, sin preponderancia ni dependencia lógica de alguno de ellos sobre su correlativo. (Zubiri, Ensayo de una Teoría Fenomenológica del Juicio, 1999, pág. 75)

Aunque para más de algún crítico de Husserl, estas precisiones guardan similitudes a las nociones de verdad que le precedieron y en más de algún sentido podrían ser equiparables, en la raíz de la distinción se encuentra una clara separación; pues en el mundo antiguo y medieval, el <<noema>> resultaba ser un producto de la <<noesis>>; mientras que en la modernidad, era su contenido. Pero para Husserl, en cambio, no hay de por medio causalidad ni contenido eidético, sino sólo su correlación para que la conciencia identifique la presencia concreta del ser, bajo la inmediatez del objeto.

Dicho de otro modo, los términos <<noesis>> y <<noema>> fueron utilizados por los objetivistas como referentes para explicar la realidad <<en-sí>> y por los subjetivistas para explicar la realidad <<en-mí>>; pero Husserl utiliza estos términos para argumentar lo más inmediato, evidente e indiscutible que aparece a la conciencia, sin interpretar qué lo causa, cómo es que apareció o cómo podría recordarlo. Es la realidad, mostrándose al sujeto.

Ese mostrarse de las cosas al sujeto es una concepción muy diferente a los mundos medieval y moderno, pues la entidad no está en las cosas ni tampoco en la conciencia, sino en el momento de mostrarse. Las cosas no son como aparecen sino como se <<me>> aparecen y en este sentido, el mostrarse del ser, como presencia, va antes que la verdad. Así, <<noesis>> y <<noema>> permiten que el objeto aparezca de modo intencional a la conciencia como <<fenómeno>> y, de su eventual análisis, Husserl supera la dialéctica para hacer surgir la fenomenología.

Husserl (Invitación a la Fenomenología, 1998, pág. 43) toma la noción de análisis en su sentido más literal, desatar o separar, y lo utiliza como método para distinguir las partes del fenómeno en sí; es decir, que precisamente considera la desarticulación del fenómeno que aparece a la conciencia para distinguir su existencia de su contenido. Pero como él no pretende explicar lo que las cosas son, entonces

mantiene separada y estática la posibilidad de una explicación sobre la existencia real de tales cosas, para mantener presente sólo su contenido; es decir, que la conciencia permanece indiferente a la existencia de las cosas para que, mediante una <<reducción eidética>> preserve su contenido. (Husserl, *Invitación a la Fenomenología*, 1998, págs. 45-46) En este sentido, las cosas se reducen a un fenómeno y la conciencia tiene el propósito de conocerlas puramente en cuanto tales, antes de cualquier apreciación subjetiva.

Lo anterior es importante porque Husserl considera que el subjetivismo adhiere al acto de conocer determinadas <<impurezas>> cada vez que el sujeto, con base a sus interpretaciones de la realidad, le atribuye determinadas propiedades que él identifica como propias del objeto sin necesariamente serlas.<sup>9</sup> Por tanto, antes de adherir subjetividad a las cosas, es necesario y posible llegar <<a las cosas mismas>> sin interpretación alguna; es decir, alcanzar su contenido.

Dicho de otro modo, Husserl parte del hecho indiscutible de que estamos en relación con algo que no es parte de la misma conciencia y al mismo tiempo considera que es posible aprehender ese algo en su contenido; por tanto, la conciencia misma intuye el estado puro de las cosas por medio de sus fenómenos. (Husserl, *Investigaciones Lógicas*, 1976, págs. 532-534) Así, a la conciencia no se le presenta un cúmulo de realidades, sino sólo sus fenómenos los cuales posibilitan a la conciencia misma, mediante la <<noesis>> y el <<noema>>, intuir lo real en su más pura manifestación.

Ahora bien, la conciencia como tal no es una sustantividad que realiza actos de <<noesis>>; tampoco es un receptáculo de <<noemas>>. La conciencia es un momento del acto de intelección; o incluso más, es el momento donde se presenta la <<noesis>> y el <<noema>>, de tal modo que el sujeto <<está siendo>> presente con las cosas y en las cosas, al tiempo que las cosas mismas quedan aprehendidas. “*El hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. La aprehensión es, por lo que hace al momento de*

---

<sup>9</sup>La consideración que Husserl hace del saber científico es precisamente de una realidad, toda vez que éste se propone explicar la naturaleza y su lógica se basa en distintas interpretaciones categoriales. Por ello, ubica a la fenomenología antes que la ciencia, porque la primera intenta alcanzar el contenido de las <<cosas mismas>>, no tanto su existencia.

<<estar presente>>, un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado.”(Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 2006, pág. 23) Por tanto, la conciencia es sólo sensible sino que no puede dejar de ser real, en cuanto está siendo consciente de ella.

Conviene aquí subrayar el carácter intencional de la fenomenología. Husserl (*Invitación a la Fenomenología*, 1998, pág. 38) destaca que la aprehensión es tener <<conciencia de>> algo que está presente, pero también es algo que selectivamente interesa al sujeto. Este aspecto es precisamente lo que olvida Hegel, porque considera que el Espíritu absoluto incluye la totalidad de las cosas y no sólo las que intencionalmente están ahí. (Hegel, 2000, pág. 260)

Pero para Husserl (*Invitación a la Fenomenología*, 1998, pág. 72) la experiencia del sujeto está intencionalmente referida con las cosas y en las cosas, de tal forma que la realidad implica una manifestación fenoménica y una intencionalidad de conciencia. En otras palabras, aunque haya un cúmulo de cosas que están frente al sujeto y todas ellas tengan una dimensión fenoménica, la conciencia considerará aquellas que perciba como determinantes para el <<estar siendo>> inmediato del sujeto.

Por tanto, el sujeto no puede suponer que la realidad se agota en el fenómeno que se presenta intencionalmente a la conciencia y, con ello, está imposibilitado de afirmar con certeza que algo situado más allá de su conciencia es necesariamente irreal como, por ejemplo, los ruidos que atormentan a un esquizofrénico. (Merleau-Ponty, 1997, págs. 350-351) En tal condición, la aprehensión de la realidad se reduce al momento de la intelección y los datos que intencionalmente acompañan al sujeto, son los datos absolutos de la realidad que formalmente <<está aprehendiendo>>.

### 3.2.2 La experiencia del *Dasein*.

Martin Heidegger desarrolló también una fenomenología de la realidad pero ya no desde la plataforma del ser, como su maestro Husserl, sino de la verdad (*ἀλήθεια*).<sup>10</sup> Para

---

<sup>10</sup>Vale aquí precisar que Heidegger no vuelve al problema epistemológico en busca del <<substrato>> de la verdad en tanto racionalidad, pues la fenomenología de Husserl había ya superado esa encrucijada moderna; sin embargo, sí

tal propósito, acuña el sustantivo alemán <<*Dasein*>> que se traduce literalmente como <<*ser ahí*>> y cuya característica esencial,<sup>11</sup> refiere el mismo Heidegger, consiste en el resguardo de la verdad del ser, (Ser y Tiempo, 1997, pág. 17) en la existencia (Ser y Tiempo, 1997, págs. 51, 122 y 229) y en sus estructuras.<sup>12</sup>(Ser y Tiempo, 1997, pág. 339)

Para fundamentar este <<*ser ahí*>> parte de la distinción entre el ente y el ser; entre lo óntico y lo ontológico. Ambas nociones son para Heidegger propiedades metafísicas cuya diferencia consiste en la perspectiva en que las cosas son objetivadas: mientras lo óntico revela una propiedad de la existencia en sí de las cosas y, por tanto, es una propiedad que se le adjudica desde fuera, lo ontológico revela la esencia de las cosas y, por tanto, es una propiedad que sólo se le puede adjudicar a las cosas, desde dentro.<sup>13</sup>

Aunque estas categorías guardan cierta similitud con las de esencia y existencia del realismo, Heidegger (Ser y Tiempo, 1997, pág. 206) tiene especial cuidado de distanciarse de ellas argumentando que el realismo es ingenuo al querer explicar la realidad existiendo en sí misma, por medio de conexiones e interacciones reales sin importar que se les conozca o bien se les ignore. En cambio, lo óntico no requiere explicación alguna porque es la existencia real en tanto que está ahí develándose,

---

intenta definir el momento de conciencia dentro de la ontología, lo que derivó en el *Dasein*.

<sup>11</sup> El término <<esencia>> en Heidegger no tiene las connotaciones del realismo aristotélico-tomista, el cual refiere a la entidad ideal que precede a la substancia de los entes; por el contrario, lo esencial en Heidegger consiste en la existencia en sí, a sus estructuras materiales por el que se hace presente a la conciencia y, sólo de forma posterior, resguarda su entidad ontológica en términos de verdad.

<sup>12</sup> Por <<estructuras>> de la existencia Heidegger se refiere primordialmente a la temporeidad (a la que posteriormente subdividirá y terminará englobando todas estas subdivisiones bajo la noción del <<*cuidado*>>); pero también hace referencia al fenómeno de la caída del ser en el mundo, a la aperturidad del ser, la cotidianidad, entre otros.

<sup>13</sup> De las varias ejemplificaciones que ofrece el profesor Carlos Cossio (La Racionalidad del Ente: lo Óntico y lo Ontológico, 1980, págs. 197-198) una refiere que lo ontológico es lo que define a una cosa ser tal cosa, como que el agua sea un líquido formado de dos moléculas de hidrógeno y una de oxígeno, en tanto que lo óntico define que determinado líquido concreto que aparece frente al sujeto sea precisamente agua y no cualquier otro líquido ontológicamente distinto.

para formar parte de ese <<ser en el mundo>><sup>14</sup> donde el <<ser ahí>> conoce la verdad. Por ello, el <<ser ahí>> refiere implícitamente al hombre, único capaz de distinguir consistentemente lo óntico y lo ontológico de las cosas, como de sí mismo.

“El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del Dasein implica entonces que el Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de *alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein. La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico.*” (Heidegger, Ser y Tiempo, 1997, pág. 22)

Así, de las consideraciones ideales por las que se determina que las cosas son esencialmente tales cosas y no otras, Heidegger pasa a la consideración de las cosas que por su presencia óntica, dejan percibir intelectualmente su respectivo ser ontológico. La consecuencia de las consideraciones de Heidegger es que todo es ontológico, algunas cosas ónticas y de éstas sólo algunas son <<ser ahí>>.

Pero esta fundamentación de carácter eminentemente ontológico, no terminó en un constructo estático sino que posteriormente<sup>15</sup> Heidegger aclara que el ser <<aparece>> o

---

<sup>14</sup>*In der Welt Sein*, es el término alemán con el que Heidegger sitúa el <<ser ahí>> en un espacio y un tiempo específico. <<Ser en el mundo>>, con sus respectivas derivaciones castellanas como <<estar en el mundo>> o mejor aún, <<estar siendo en el mundo>>, es el punto referencial para que el <<ser ahí>> surja como presencia y desvele fenomenológicamente las nociones metafísicas ya referidas: lo óntico y lo ontológico. Cabe señalar una precisión adicional: el término griego <<οὐσία>> fue traducido en el mundo latino por substancia que literalmente significa <<lo que está abajo>>, lo *sub-stare*; sin embargo, a Heidegger le llama el sentido gramatical de participio presente que no indica algo dado y estático, sino precisamente como una entidad que está siendo presente (*anwesenheit*).

<sup>15</sup>Aunque Heidegger nunca lo aceptó, sus críticos hacen una distinción entre dos etapas de pensamiento: en la primera construye de forma muy analítica su concepto <<Dasein>> que vino a sostener el resto de su constructo metafísico que aparece en su obra Ser y Tiempo; la segunda nunca deja el tema del <<ser ahí>>.

<<acontece>> en el existente; es decir, que el<<ser ahí>> entremezcla lo óntico y lo ontológico, sin dejar jamás de estar siendo en el mundo:

*“El desterramiento así pensado reside en el abandono del ser del ente. Es la señal del olvido del ser, a consecuencia del cual queda impensada la verdad del ser. El olvido del ser se anuncia indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es el ente. Como al hacer esto el hombre no puede evitar tener una representación del ser, también el ser se explica solamente como <<lo más general>> del ente, y que por ende lo abarca por completo, o como una creación del ente infinito o como lo hecho por un sujeto finito. Simultáneamente, y desde tiempos remotos, el <<ser>> aparece en lugar de <<el ente>>, y viceversa, los dos se mezclan y envuelven en una extraña confusión todavía impensada.”* (Heidegger, Carta sobre el Humanismo, 2006, pág. 52)

La gran novedad de Heidegger es la noción dinámica del ser, puesto que al <<aparecer>>, <<desvelarse>> o<<descubrirse>>, la fenomenología es verdad (*ἀλήθεια*) porque muestra lo que está siendo. Así, lo propio del<<ser ahí>> sería la apertura a la verdad en ese sentido de descubrirse, de mostrarse a las cosas.

Como esta noción de apertura básica del ser humano a las cosas antecede a la existencia, Heidegger utiliza el término alemán <<lassen sein>> que podría traducirse literalmente como <<dejar ser>> o bien, en el sentido que le interesa a Heidegger, <<dejar que las cosas sean>> para referir entonces esta disposición óntica que antecede al ser de las cosas. Por esto mismo, Heidegger comenzó definiendo un ámbito de co-pertenencia entre el ser humano y las cosas, al que le pondrá el calificativo de originario:

*“El ser de la verdad está en conexión originaria con el Dasein. Y tan sólo porque el Dasein está constituido por la aperturidad, es decir, por el*

---

pero dedica su obra a buscar otros aspectos fenomenológicos, estéticos, históricos y hasta axiológicos.

*comprender, eso que llamamos el ser puede llegar a ser comprendido: la comprensión del ser es posible. Ser —no el ente— sólo lo <<hay>> en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el Dasein es y en la medida en que es. Ser y verdad <<son>> cooriginarios.”*(Heidegger, Ser y Tiempo, 1997, pág. 249)

Heidegger, como buen hermeneuta, afirma que no se puede acceder a la realidad por la vía fenomenológica, ya que persiste una subjetividad. Él argumenta(Ser y Tiempo, 1997, pág. 37)que para ir <<a las cosas mismas>> el sujeto estará seguro que hay algo que percibe y, al mismo tiempo, es diferente a la conciencia. Pero en la medida en que el sujeto objetiva las cosas que aparecen ante sí y que no son su propia conciencia, las cosas objetivadas son tantas que desborda la posibilidad de concebirlas todas de forma clara y distinta.

Además, ese aparecer ante sí genera sensaciones en cada momento físico de intelección que pueden ser diferentes a la siguiente sensación del siguiente momento físico, puesto que se trata de un proceso individualizado de <<aparecer>> ante la conciencia. Por ello, Heidegger (Carta sobre el Humanismo, 2006, págs. 57-58) terminaría por incorporar la noción de <<proximidad>> al ser, para referir de forma fenomenológica el carácter dinámico de la existencia; es decir, la conciencia de la vecindad que el <<ser ahí>> tiene en relación al <<cuidado>><sup>16</sup> de su ser en el mundo.(Heidegger, Ser y Tiempo, 1997, pág. 200)

No obstante, el carácter dinámico de la existencia que señala Heidegger, era ya un tema que Husserl(Investigaciones Lógicas, 1976, págs. 621-624) había considerado bajo el concepto de <<intuición>>, destacando que la intencionalidad tiene precisamente un carácter fáctico, tal como lo era para los griegos, especialmente Aristóteles, pues no es sólo una propiedad de la conciencia cada vez percibe los fenómenos de la realidad, sino que es una condición que opera conjuntamente en todo el ser para resolver la vida práctica, independientemente del nivel

---

<sup>16</sup>Heidegger (Ser y Tiempo, 1997, pág. 231) llama <<cuidado>> a la totalidad de la estructura de la constitución del *Dasein* y como tal estructura refiere la existencia cotidiana de ese <<ser en el mundo>> y además que tal existencia <<es ahí>>, el cuidado tiene relevancia en tanto que destaca la temporeidad del *Dasein*; es decir, un modo ontológico de estar siendo en el mundo. (Ser y Tiempo, 1997, pág. 318)

de subjetividad que exista en la aprehensión de la realidad.<sup>17</sup>(Heidegger, Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles, 2002, pág. 85)

### 3.2.3 La aprehensión de la realidad.

Xavier Zubiri sigue la escuela fenomenológica y desarrolla una plataforma de pensamiento en torno a la realidad, entendida ésta como un modo formal en que las cosas quedan aprehendidas por la inteligencia a partir de su carácter físico<sup>18</sup> para luego hacerlo desde los modos ulteriores de intelección: el lógico y el racional.(Gracia, Voluntad de Verdad, 1986, pág. 138)Su punto central es la aprehensión, la cual define de la siguiente manera:

*“La aprehensión no es una teoría sino un hecho: el hecho de que me estoy dando cuenta de algo que me está presente. La aprehensión es, por lo que hace al momento de <<estar presente>>, un acto de captación de lo presente, una captación en la que me estoy dando cuenta de lo que está captado. Es un acto en que se ha aprehendido lo que me está presente precisa y formalmente porque me está presente.”*(Zubiri, Inteligencia Sentiente, 2006, pág. 23)

La cita anterior establece una relación entre el sujeto y su conciencia; no obstante, vale la pena destacar un aspecto de orden ontológico que Zubiri deja un tanto subyacente pues, a diferencia de Husserl y Heidegger, él puntualiza que esta

---

<sup>17</sup>Hay que recordar que Husserl se interesó primordialmente por superar la dialéctica hegeliana, sin darle demasiada importancia al hecho que la fenomenología presente obstáculos conceptuales para evadir la subjetividad epistemológica. Pero Heidegger, contrariamente, se preocupó más por afianzar una noción de realidad que fuese esencialmente estable y universal desde el punto de vista epistemológico, no metafísico. El *Dasein*, será para Heidegger, la explicación sobre cómo aspirar a la verdad que <<está ahí>>, que <<está siendo en el mundo>> y que <<se manifiesta>>, a pesar de que distintos sujetos aprehendan subjetivamente la realidad.

<sup>18</sup>Xavier Zubiri estudia de 1928 a 1930 en Friburgo, donde están Husserl y Heidegger; y de este último es de quien recibe su más honda influencia en cuanto a la fenomenología. Luego se trasladó a Berlín donde conoció a Einstein, quien resultó fundamental para su educación en las ciencias naturales. A partir de este momento, Zubiri se preocupó por obtener una exigente formación científica para entender primero lo que las cosas son y luego comprender la realidad desde las cosas mismas.

intelección de la conciencia parece suponer un orden de intencionalidad; es decir, que el sujeto no se hace <<con>> la realidad que atestigua fenomenológicamente, sino que más bien se hace <<en>> la realidad. Tal conceptualización es bajo la intuición que a las realidades del ser y de la verdad de todas las cosas, hay una condición previa<sup>19</sup> que contiene la esencia de lo real, bajo una original estructura entitativa.

Zubiri afirma (Inteligencia Sentiente, 2006, págs. No. 135-136) que el ser de la cosa no está en la entidad (*ovσία*) sino en la presencialidad o presentidad; es decir, cierto es que primero tiene que ser cosa para luego presentarse como tal, pero el ser no preexiste metafísicamente al acto de presentarse, sino que al hacerlo hay un <<desocultamiento>> en términos epistemológicos sobre una estructura del ente (*ov*) que se presenta. Este desocultamiento es <<patencia>>, entendida ésta como la característica de la cosa misma en la propia experiencia. (Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, 1994, pág. 75) La índole misma de la cosa debe resultar patente, para que se muestre como es y como está presente. El ser patente, o patencia, es un primer momento de intelección de la realidad en donde el sujeto identifica las impresiones y contenidos presentantes que constituyen la cosa; en este sentido, alude a una sustantividad o consistencia que ya está ahí al momento de las intelecciones lógicas y racionales.

Del desocultamiento del ser de la cosa, Zubiri (Inteligencia Sentiente, 2006, págs. 85-87) analiza su sensibilidad (*αισθησις*). Ya se ha mencionado que no se trata del descubrimiento sensible de un horizonte de cosas que preexiste al momento mismo de percibir; por el contrario, las cosas que aparecen a la conciencia como estando ahí conforman su propio horizonte, puesto que se muestran en él tal como son y la conciencia las aprehende en cada momento de intelección con todo y su dinamismo, pues en eso precisamente consiste la actualidad. (Villa, 2008, pág. 67) Por eso Zubiri pone más énfasis en las cosas en sí, más que en el ser de las cosas y a eso le llama <<diafanidad>>,<sup>20</sup> en tanto que se constituye un momento de las cosas

---

<sup>19</sup>A diferencia de las categorías apriorísticas de Kant, donde hay una preexistencia espacial y temporal al acto de conocimiento humano, para Zubiri estas condiciones previas refieren una estructura de la realidad.

<sup>20</sup>Zubiri (Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental, 1994, págs. 19-21) no es preciso con este término <<diafanidad>> con el que designa el modo como las cosas se presentan, sin necesariamente hacer una distinción de tipo esencial, puesto que todas las cosas comparten la misma diafanidad en tanto que

donde se unen la inteligencia y la claridad;<sup>21</sup> es decir, es la plataforma desde<sup>22</sup> donde la inteligencia es inteligente y tiene su propia intelección. (Zubiri, *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, 1994, pág. No. 28) Estas sensibilidades un segundo momento de intelección de la realidad en donde la manifestación corresponde al sentido<sup>23</sup> de las cosas mismas y alude a una identidad entre el ser y el aparecer.

La intelección racional es el modo ulterior de aprehender la realidad y consiste en la predicación de la cosa. Porque la realidad no es la zona de cosas que está <<fuera>> de la mente ni tampoco la que está <<dentro>> de ella, sino el modo en que las cosas quedan formalmente aprehendidas y se relacionan con las demás cosas que conforman su horizonte real. Esto significa que este último momento de aprehensión refiere una respectividad de orden trascendental; es decir, que el trascender es un carácter de esa realidad formalmente aprehendida que permite la apertura física de dicha realidad que es común a todas las cosas. (Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 2006, págs. 120-121) Lo trascendental de la aprehensión se da en la capacidad del hombre de poder distanciarse de las cosas que patentizan lo real y que le aparecen bajo el sentido lógico; es decir, que la conciencia puede retraerse, extrañarse de las cosas, reflexionar sobre sí misma y retomar la perspectiva hacia lo trascendente. Esta predicación de la cosa es el tercer momento de intelección de la realidad, en donde la posición del hombre respectiviza su horizonte de realidad y en el que se relaciona trascendentalmente con todas las cosas que lo conforman.

---

se constituye un momento de las cosas donde se une la inteligencia y la claridad con que se muestran. En otro momento alude a la noción de <<esclarecimiento>> que también utilizó Heidegger. (Ser y Tiempo, 1997, págs. 69, 163, 363)

<sup>21</sup>La inteligencia como capacidad del sujeto y claridad como la conciencia de dicha capacidad inteligente.

<sup>22</sup>A diferencia de Husserl que pretendía llegar <<a las cosas mismas>>, Zubiri especifica que es <<desde las cosas mismas>>.

<sup>23</sup>Zubiri es consistente a lo largo de su obra en distinguir las cosas en cuanto tales y en cuanto a su sentido. A las primeras las identifica como sustantividad, puesto que son un conjunto de cosas que están ahí, incluso para los seres no racionales; pero a las segundas las identifica como sustancialidad porque identifica una particularidad de esas cosas que están ahí, como su utilidad, su conveniencia, su valor, etc. y esto es un privilegio de los seres racionales. Es por este mismo orden que el sujeto matiza sus relaciones bajo una relación de respectividad; es decir, donde cada cosa tiene su respectivo valor sustancial. (Zubiri, *El Hombre y Dios*, 1984, pág. 19)

*“La aprehensión de lo real es en primer lugar un acto exclusivo de la inteligencia. Los estímulos aprehendidos por la inteligencia no están aprehendidos estímúlicamente, sino que están aprehendidos realmente [...] Aprender algo como real es el acto elemental de la inteligencia [...] La aprehensión de realidad es el acto exclusivo [...], elemental, radical y primario de inteligir, es decir, la aprehensión de realidad es lo que formalmente constituye lo propio del inteligir.”*(Zubiri, *Inteligencia Sentiente*, 2006, págs. 77-78)

Con esta cita, Zubiri enfatiza la noción central de su pensamiento toda vez que el propósito fundamental y último de la inteligencia humana no es comprender las cosas tal como son (primer momento de intelección); ni siquiera hacer un juicio lógico sobre la manera en que se presentan (segundo momento de intelección); sino más bien, hacerse sujeto con las cosas reales aprehendidas (tercer momento de intelección) para sólo entonces poder comprender y juzgar todas las cosas, incluyéndose a sí mismo.(Zubiri, *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, 1994, pág. No. 334)

Por eso Zubiri, sin dejar jamás la aprehensión de la realidad como reflexión central de su filosofía, construye a lo largo de su obra una perspectiva de la inteligencia humana que supera el ámbito fenomenológico como fundamento metafísico, para transitar luego hacia una hermenéutica que finca la apropiación de la verdad y termina en una axiología que dimensiona la vida humana y la historia personal.<sup>24</sup>

Zubiri expresa: *“La inteligencia comienza a entrar en función cuando el hombre tiene que suspender sus respuestas adecuadas en el orden de las puras estimulaciones; entonces actúa esa función que llamo <<hacerse cargo de la realidad>>, que es justamente el orto de la inteligencia.”* (Zubiri, *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*, 1994, pág. 334)La cita anterior descubre de alguna manera que

---

<sup>24</sup>Para Zubiri(*Sobre el Hombre*, 1986, pág. 221)la connotación que hace del término <<persona>> y todas sus aplicaciones derivadas es para referir las tres dimensiones estructurales de la realidad humana: lo individual, lo social y lo histórico. Adicionalmente enfatiza que la persona siempre es una cualidad radical del hombre que sólo se expresa de modo pleno cuando se apropia; es decir, cuando se refiere a <<mi persona>>.

el punto culminante de la aprehensión de la realidad no es inteligir sino obrar.

La realidad, como modo en que formalmente quedan las cosas aprehendidas por la inteligencia, pone metafísicamente a la persona en una posición tal, que no podría estar de otro modo más que esa precisa posición desde la que conforma su realidad; es la aprehensión inteligible de la realidad. Aunque este aspecto metafísico de la intelección era necesario construirlo bajo una sólida estructura fenomenológica, Zubiri personaliza la realidad cuando incluye el orden axiológico de entender la propia realidad, reconocerla y apropiársela.

Maurice Merleau-Ponty, (Fenomenología de la Percepción, 1997, pág. 334) otro discípulo de Husserl, había referido esto mismo bajo la expresión <<investir de humanidad>>, al considerar que el horizonte de realidad del sujeto termina por ser apropiado bajo un sentido especial, bajo una perspectiva única de la persona. De este modo, la aprehensión inteligible no se hace sólo desde la formalidad perceptiva, sino además desde una plataforma moral que se impone a la persona en tanto que es real.

Esta <<fuerza de imposición>><sup>25</sup> está dada en la aprehensión y en dicha fuerza la realidad no sólo imprime un carácter intelectual sino que además toma posesión del hombre por completo. “*La realidad, en efecto, no sólo está actualizada en la intelección, sino que por estarlo nos tiene poseídos. Estamos poseídos por la realidad.*” (Zubiri, Inteligencia y Razón, 1983, pág. 92) Por esta fuerza de imposición, el hombre se reconoce, se apropia de sí, se posibilita a la acción y ejerce dominio sobre sus posibilidades personales; por supuesto, su propia historia, su propia realidad.

#### **4.- De la aprehensión de la realidad a la apropiación de posibilidades: la religación.**

Un aspecto fundamental del pensamiento de Zubiri es que él edifica una estructura metafísica de la realidad y, a diferencia de las corrientes esencialistas, la constituye dinámica y emergente. Tal movilidad no alude inconsistencia conceptual ni

---

<sup>25</sup> Zubiri (Inteligencia Sentiente, 2006, pág. No. 33) denomina así a la fuerza que suscita el proceso del sentir. No es fuerza física ni relación causal, sino un momento propio de la actualidad de la realidad aprehendida.

eclecticismo alguno; por el contrario, el dinamismo es de la realidad y la estructura sólo define su modo de intelección.

Todo lo real manifiesta una falta de quietud puesto que forma parte de un sistema constituido por infinidad de <<notas>><sup>26</sup> que, aún en sus momentos quiescentes, son dinámicos porque son trascendentales a sí mismos; es decir, tales notas <<dan de sí>><sup>27</sup> en impresiones y éstas son abiertas respecto al mundo y, por tanto, dinámicas. (Gracia, Voluntad de Verdad, 1986, pág. 182) Así, un cambio en una nota constitutiva cambia también el sistema entero y, por tanto, la aprehensión de la realidad con su respectiva actualización.

Si la realidad entonces es dinámica y el modo de aprehenderla ubica al sujeto en una posición cuya intelección le exige formal actualidad, la perspectiva desde la que el hombre se posee y domina en su historia y persona es, por tanto, también dinámica. (Zubiri, Estructura Dinámica de la Realidad, 1995, págs. 258-259) Es decir, que si la fuerza de imposición de la realidad denota diferencias en la aprehensión se debe a que las diferencias están patentes desde el momento mismo de inteligir formalmente las notas que constituyen su horizonte de realidad y, en él, las notas personales de las que se ha apropiado.

Las posibilidades que el hombre tenga en cada momento de decisión serán la condición de su propio dinamismo, pues su realidad es aprehendida desde un momento histórico y con perspectiva histórica. Cada hombre se apropiará de determinadas posibilidades, y rechazará otras tantas, dependiendo de la fuerza de imposición con que se aprehendan las notas que conforman su horizonte de realidad. Dice Zubiri: *“En esto consiste formalmente el momento de realidad de lo histórico: en ser el sistema*

---

<sup>26</sup>Zubiri (Inteligencia Sentiente, 2006, pág. 207) acuña este término para designar las propiedades o cualidades inherentes que suscitan la aprehensión de la realidad y, particularmente, su actualización. No son cuestiones que están en las cosas a manera de accidentes ni son los predicables de un objeto; más bien, son momentos constitucionalmente coherentes en un sistema constructo sustantivo. Las notas no son aspectos que las cosas tienen sino que son en las cosas mismas. (Zubiri, Sobre la Esencia, 1985, pág. 442)

<sup>27</sup>Zubiri (Estructura Dinámica de la Realidad, 1995, pág. 61) utiliza el término <<dar de sí>> para explicar el carácter dinámico de los órdenes <<talitativo>> y <<trascendental>> de la realidad; es decir, mientras estos dos últimos refieren que las cosas primero son y se aprehenden formalmente, el <<dar de sí>> pone a la realidad en una respectividad con el resto de las notas que conforman el mundo.

*de posibilidades sociales para realizarse.*” (Zubiri, Sobre el Hombre, 1986, pág. 209) La apropiación de posibilidades consiste entonces en el cúmulo de decisiones que el hombre toma en su historia personal; es el momento de <<hacerse cargo>> de su realidad, dentro del proceso dinámico de realizarse en su historia personal y en la historia común. En ese sentido, lo posible no es una facultad del hombre, ni siquiera su tendencia, sino el momento de realización.

Para que las posibilidades puedan ser apropiadas no basta que sean posibles sino además requieren que sean factibles, pues no todo lo que es posible necesariamente es apropiado para la realización. Y aún más, en sentido histórico, no todo lo que es posible y factible es necesariamente conveniente, pues la apropiación de posibilidades no es una decisión de orden natural o físico, sino más bien de orden intelectual y, por tanto, moral.

*“Está desmoralizado [el hombre] porque no se apropia de las posibilidades que podría apropiarse, que tendría que apropiarse, o que quisiera apropiarse. Cuando está en esa condición, se encuentra como aplastado y retraído a su pura condición natural. Lo moral es el carácter de las propiedades apropiadas por el hombre.”* (Zubiri, Sobre el Hombre, 1986, pág. 144)

El texto anterior no deja lugar a equívocos: hay una relación directa entre la aprehensión sentiente de la realidad y la intencionalidad que el hombre tiene al elegir conscientemente determinadas posibilidades de su horizonte de realidad. Y la connotación de conciencia implica que tal elección no resulta de una suerte de acierto imprevisto; pues en tal caso sólo se podría hablar de un acto moral. Por el contrario, la conciencia en la elección implica que ésta es resultado de una realidad aprehendida, valorada y considerada como posible para sí; de aquí que no se habla sólo de un acto, sino más bien de una actitud.

Zubiri (El Hombre y Dios, 1984, págs. 75-112) llama <<religación>> a esa actitud moral de la persona humana que le vincula con su realidad más radical porque aparece, precisamente, como la posibilidad más deleitable a la que el hombre se puede apropiarse y desde la cual se vincula con todas las notas de su realidad. Se trata de una religación total, porque surge de una actitud total ante y la realidad más radical.

*“Pero, además, ese todo de la realidad frente al cual se define, constituye una posibilidad de la existencia humana, según y conforme la manera como el hombre entienda esa ultimidad. Con lo cual, el hombre no solamente se define frente al todo, sino que se entiende desde el todo, y vive desde él en otra forma: vive el todo como posibilidad inexorable, inevitable.”*(Zubiri, Sobre el Hombre, 1986, pág. 151)

Esta actitud radical se constituye en el <<todo>> moral<sup>28</sup> porque es el propósito último de elección; y sólo cuando el hombre ve como posibilidad esa elección ulterior bajo la cual se conforma toda su existencia, es entendible la pretensión de realización, la aspiración de felicidad, el querer apropiarse de Dios.

Porque el <<religar>> es fundamentalmente actitud moral ante la historia personal y ante la realidad misma; esa de la que hay que <<hacerse cargo>> pues la actitud de <<religación>> a la realidad implica la posibilidad de <<obligación>> con la realidad; y apropiarse de las posibilidades que ofrece este compromiso con la realidad, de este <<encargarse>> de la realidad, no es menos elocuente que la vocación<sup>29</sup> de Emmanuel Mounier o la felicidad<sup>30</sup> de José Ortega y Gasset, pues

*“Para el hombre, esa felicidad es posibilidad. Pero en lo que tiene de felicitante es una posibilidad ya apropiada; por lo que tiene de apropiada es moral... Porque, si el hombre tiene ante sí la imagen de una*

---

<sup>28</sup>El término moral se mantiene aquí bajo la consideración de apropiación de la filosofía de Zubiri.

<sup>29</sup>*“Recogiéndose para encontrarse, luego exponiéndose para enriquecerse y volver a encontrar, recogiendo de nuevo en la desposesión, la vida personal es la búsqueda, proseguida hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y jamás realizada... Es necesario descubrir en sí, bajo el farrago de las distracciones, el deseo mismo de buscar esta unidad viviente, escuchar largamente las sugerencias que nos susurra, experimentarla en el esfuerzo y la oscuridad, sin estar jamás seguro de poseerla. Se asemeja más que nada, a un llamado silencioso, en una lengua cuya traducción exigiría toda nuestra vida. Por esto el término vocación le conviene más que cualquier otro.”* (Mounier, 1974, págs. 29-30)

<sup>30</sup>*“Todo ser es feliz cuando cumple su destino, es decir, cuando sigue la pendiente de su natural inclinación, de su esencial necesidad, cuando se realiza, cuando está siendo lo que en verdad es.”*(Ortega, ¿Qué es Filosofía?, 1995, pág. 36)

posible felicidad es porque está sobre sí, porque tiene que salir de una situación, hacerse cargo de la realidad, esto es, por su propia estructura felicitante. De ahí que constituya un bonum absoluto. Pero siempre en orden moral, porque es apropiado. Moral es igual a apropiación.”(Zubiri, Sobre el Hombre, 1986, pág. 407)

La religación entonces es esa actitud radical de orden moral que mueve al ser humano a construir un proyecto personal, dentro de un amplio espectro de posibilidades factibles. No obstante que éste se edifica de cierta <<irrealidad>><sup>31</sup> en tanto que lo que se desea y pretende es tan solo posibilidad y no hay certeza de su realización última, también es cierto que la realidad no es un cuadro fenoménico que aparece y desaparece imprevisiblemente.

En este sentido, la religación como proyecto personal es, más bien, una dinámica continuación de posibilidades que, como eslabones, se engarzan materialmente en la realidad y, específicamente, en ese tiempo personal que da sentido y orientación al proyecto mismo. “*Si el hombre fuese solamente un ser perceptivo, atendiendo a realidades presentes, no podría tener más que una vida reactiva, en modo alguno proyectiva, electiva y, en suma, libre.*”(Marías, 1997, pág. 38) En cambio, la condición del hombre es futuriza porque, siendo real y por tanto presente, se anticipa al futuro y en él proyecta su realidad personal.

Jesús Conill (La Irrealidad como Realidad Virtual en la Tradición Filosófica Española, 2005, pág. 72) destaca las posibilidades proyectivas como una realidad virtual; es decir, que en virtud de que la inteligencia se anticipa a la realidad posible, aparece también el deseo de querer dicha posibilidad como real. Por ello es precisamente religación; porque un momento de realidad se liga con el siguiente y el orden proyectivo de religación lo impone el orden moral de la persona, porque es la actitud

---

<sup>31</sup>Zubiri(Sobre el Hombre, 1986, pág. 647) refiere la noción de <<irrealidad>> pero no como la ausencia de ser, puesto que la realidad no equivale al ser; tampoco la refiere como la ficción, puesto que ésta última tiene determinados referentes ideológicos y simbólicos que son reales en tanto tienen sentido al ser humano. Sin embargo, aunque la irrealidad para Zubiri no es aprehensible porque tan sólo es posibilidad, el ser humano se ve forzado a moverse en el ámbito de lo irreal puesto que como posibilidades son al mismo tiempo <<proyecto de realidad>>.

y la prontitud desde la plataforma axiológica la que permite <<hacerse cargo>> de tal realidad.

Y aún más, si la irrealidad de las posibilidades se integra a la persona como actitud moral, este <<hacerse cargo>> intelectual devela una posibilidad mayor: el << cargar >> la realidad en tanto acción presente y el << encargarse >> de la realidad en tanto compromiso sostenible.<sup>32</sup> La religación, así como la religión, es un término que implica << estar junto a >> y << ser junto con >>; refiere un orden moral porque interpela al otro en su actual realidad y en sus posibilidades de realización, del mismo modo que se transforma la propia realidad, la apropiada, y sus respectivas posibilidades en tanto apropiables. Por ello, aquí se insiste que esta noción es vocacional, es personal y es con aspiración de felicidad.

## Referencias

- Agustín de Hipona. (1980). Confesiones. México: Paulinas.
- Alvira, Clavel & Melendo. (1989). Metafísica. Pamplona: EUNSA.
- Arce, J. L. (1989). Juan Duns Escoto: El Intento de la Fundamentación Univocista de la Metafísica. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía(7), 63-91.
- Conill, J. (2005). La Irrealidad como Realidad Virtual en la Tradición Filosófica Española. Quaderns de Filosofia i Ciència, 65-77.
- Cossio, C. (1980). La Racionalidad del Ente: lo Óntico y lo Ontológico. En F. Rodríguez, Estudios en Honor del Doctor

---

<sup>32</sup>Estas dos últimas nociones no son propiamente de Zubiri sino más bien de Ignacio Ellacuría y fueron acuñadas dentro del contexto salvadoreño donde Ellacuría desarrolló su labor apostólica y social. Las tres expresiones tienen una importante secuencia conceptual que va desde la intelección, pasa por la ética y termina en la praxis. Para ejemplificarla, el teólogo José Laguna (Hacerse Cargo, Cargar y Encargarse de la Realidad, 2011, pág. 5) utiliza brillantemente la imagen del Buen Samaritano (Lc. 10, 30-35) porque identifica los tres momentos señalados: <<Hacerse cargo>> de la realidad es un momento intelectual de aprehensión de realidad que sucede cuando el samaritano ve a aquel hombre necesitado. <<Cargar>> la realidad es el momento de la acción buena y presente que el samaritano realiza al apiadarse del necesitado, limpiarlo y resguardarlo en un lugar seguro. <<Encargarse>> la realidad es la actitud moral de un compromiso sostenible que sucede cuando el samaritano prosigue su camino, no sin antes prever que el necesitado siga siendo atendido hasta su restablecimiento.

- Luis Recaséns Siches (págs. 197-201). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Duns Escoto, J. (1989). *Tratado del Primer Principio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
  - Ferrater, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza.
  - Ferraz, A. (1988). *Zubiri: El Realismo Radical*. Madrid: Cincel.
  - Gilson, E. (1997). *El Realismo Metódico*. Madrid: Encuentro.
  - González, A. (2008). *El Eslabón Aristotélico*. Cuadernos Salmantinos de Filosofía, 5-36.
  - Gracia, D. (1984). *Actualidad de Zubiri*. En J. Tellechea, *Zubiri 1898-1983* (págs. 73-137). San Sebastián: Departamento de Cultura del Gobierno Vasco.
  - Gracia, D. (1986). *Voluntad de Verdad*. Barcelona: Labor.
  - Grenet, P. (1985). *Ontología*. Barcelona: Herder.
  - Hegel, G. (2000). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
  - Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Universitaria.
  - Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta.
  - Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza.
  - Hirschberger, J. (1982). *Historia de la Filosofía*. Barcelona: Herder.
  - Husserl, E. (1976). *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.
  - Husserl, E. (1998). *Invitación a la Fenomenología*. Barcelona: Paidós.
  - Kant, I. (1997). *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
  - Laguna, J. (Enero de 2011). *Hacerse Cargo, Cargar y Encargarse de la Realidad*. Recuperado el 17 de Abril de 2020, de Centro d'estudis Cristianisme i Justícia: <https://www.cristianismeijusticia.net/sites/default/files/pdf/es172.pdf>
  - Marías, J. (1997). *Breve Tratado de la Ilusión*. Madrid: Alianza.
  - Merleau-Ponty, M. (1997). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Península.

- Morín, E. (2001). *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Mounier, E. (1974). *El Personalismo*. Buenos Aires: EU-DEBA.
- Ortega, J. (1995). *¿Qué es Filosofía?* México: Espasa-Calpe.
- Parménides. (1982). *Poema Ontológico*. En J. D. García, *Presocráticos* (págs. 37-46). México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (2009). *Diálogos*. México: Porrúa.
- Tomás De Aquino. (1990). *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Verneaux, R. (1981). *Epistemología General*. Barcelona: Herder.
- Verneaux, R. (1985). *Antropología Filosófica*. Barcelona: Herder.
- Villa, J. (2008). *La Actualidad de lo Real en Zubiri*. *La Lámpara de Diógenes*, 61-80.
- Villoro, L. (1992). *El Pensamiento Moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y Razón*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1984). *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1985). *Sobre la Esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1986). *Sobre el Hombre*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1994). *Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1994). *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1995). *Estructura Dinámica de la Realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1999). *Ensayo de una Teoría Fenomenológica del Juicio*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (2006). *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza.

