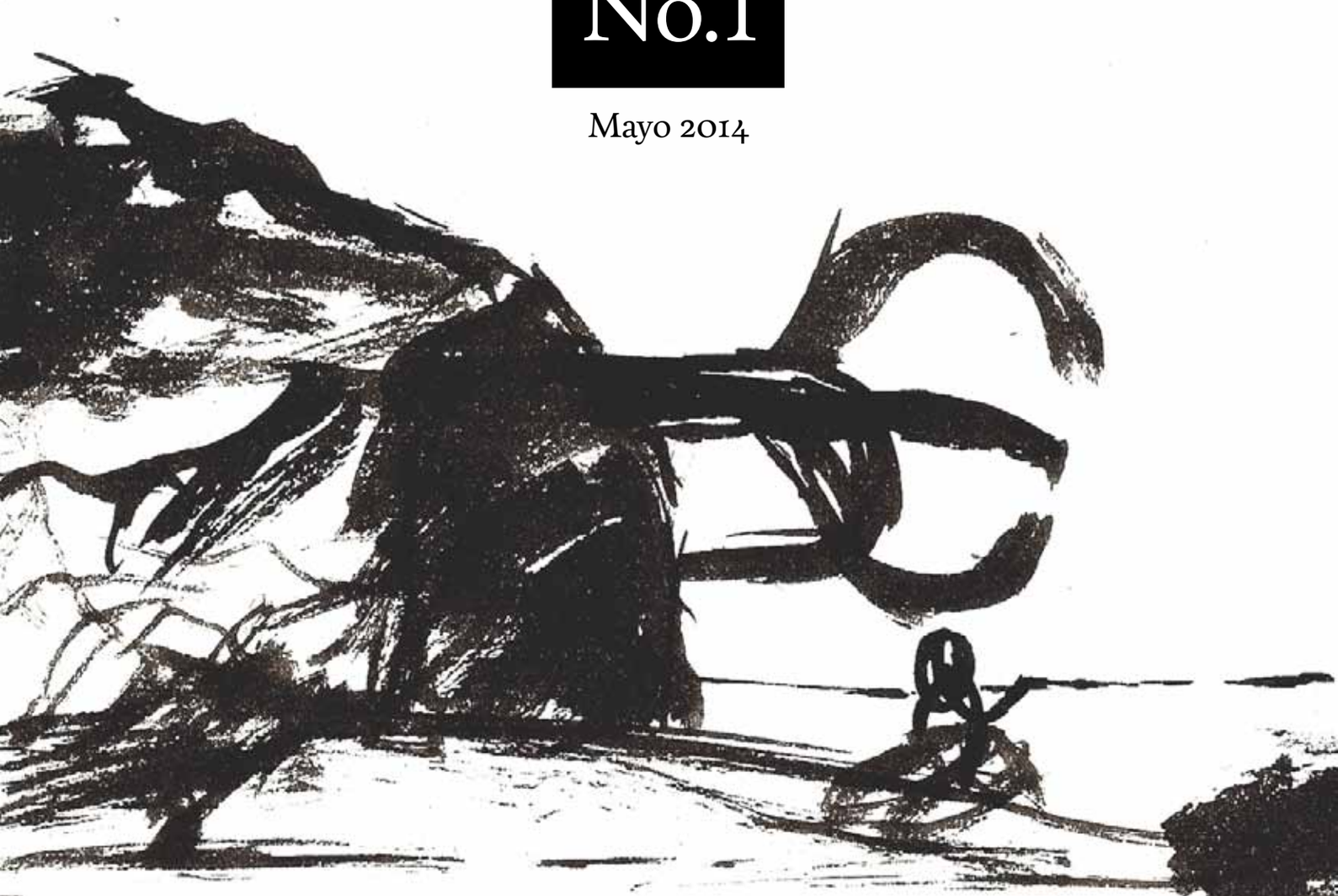
ÐSTELLOS

REVISTA ARBITRADA DE PENSAMIENTO EN ESPAÑOL

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SEMINARIO DE PENSAMIENTO EN ESPAÑOL
PIFFYL 2013-024

No.1

Mayo 2014



COMITÉ EDITORIAL

CONSEJO EDITORIAL CONSULTIVO

Leticia Flores Farfán

Josu Landa

Julieta Lizaola

José Luis Mora
Universidad Autónoma de Madrid

CONSEJO EDITORIAL

Ángel Alonso Salas

Mario Alberto Escalante Villegas

Rogelio Alonso Laguna García

Belinda Magali Ortíz Salazar

Jorge Alberto Reyes López

Carlos Alberto Vargas Pacheco

Oscar Zoletto Luyando

EDITOR RESPONSABLE

Rogelio Alonso Laguna García

SECRETARIO TÉCNICO Y DE REDACCIÓN

Alonzo Loza Baltazar

Diseño gráfico: Armando Fonseca García
Correo electrónico: destellos.revista@gmail.com
Web: destellos.filos.unam.mx

SEMINARIO
DE PENSAMIENTO
EN ESPAÑOL

*Registros en trámite.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

ARTÍCULOS

[7]

LA *AGONÍA* DE PROTEO
Mario Alberto Escalante Villegas

[17]

SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y EL CAMBIO SOCIAL
Hazahel Hernández Peralta

[33]

CÓMO LEER *DON QUIJOTE*
COMO UN GRAN LIBRO SOBRE
EL ALMA Y LA POLÍTICA
Eric Clifford Graf

ENSAYOS

[45]

UN ENSAYO SOBRE EL SILENCIO
EN LA OBRA DE LUIS VILLORO
Rogelio Alonso Laguna García

[57]

PROLEGÓMENO A UNA FILOSOFÍA
DE LO MEXICANO PARA EL S. XXI
José Enrique Sevilla Macip

RESEÑAS

[69]

RESEÑA DE *HERMENÉUTICA DE ERANOS.*
LAS ESTRUCTURAS SIMBÓLICAS DEL MUNDO
Alonzo Loza Baltazar

[75]

A PROPÓSITO DE LAS *16 TESIS DE ECONOMÍA POLÍTICA*
RESEÑA SOBRE ENRIQUE DUSSEL, *16 TESIS DE ECONOMÍA POLÍTICA.*
INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA. SIGLO XXI, MÉXICO
Víctor Hugo Pacheco Chávez

PRESENTACIÓN

La revista *Destellos* cuyo primer número presentamos en esta ocasión es uno de los resultados del Seminario de Pensamiento en Español que un grupo de profesores fundamos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México hace ya dos años.

Uno de los objetivos de Destellos, por tanto, es dar a conocer las investigaciones realizadas en dicho seminario pero también busca convertirse en un foro abierto a las colaboraciones de diversos investigadores independientes o adscritos a instituciones públicas y privadas, que desean presentar sus trabajos de investigación a la comunidad académica.

Todos los trabajos que conforman este primer número han sido seleccionados por doble dictamen ciego y se ha cuidado que cumplan los más altos estándares académicos, aunque sin desterrar la espontaneidad, la creatividad y la belleza de nuestra lengua y del pensamiento.

El pensamiento en español, consideramos quienes conformamos esta revista, es una vía de reflexión ineludible, toda vez que nuestra lengua es puente de dialogo y cultura de diversos pueblos y tradiciones. Además consideramos que se tiene una deuda pendiente con amplias tradiciones y numerosos pensadores y pensadoras, cuya riqueza se ha ignorado bajo el falso supuesto de que solo en ciertas lenguas y países se han hecho aportaciones significativas a la filosofía y las humanidades.

La lengua española es una lengua que en muchas latitudes hemos hecho propia, más allá del pasado colonial. Es una de las lenguas más hablada del mundo y sus hablantes van en aumento. Pese a lo anterior, en comparación con otras lenguas, tiene un número reducido de publicaciones académicas. Esperamos que esta revista contribuya a subsanar un poco ese panorama.

Rogelio Laguna

ARTÍCULOS

LA *AGONÍA* DE PROTEO
THE *AGONY* OF PROTEUS

Mario Alberto Escalante Villegas
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 27 de enero de 2014.
Aceptado: 3 de junio de 2014.

Resumen. En el presente texto, a partir de lo planteado por Eduardo Nicol en su obra *La agonía de Proteo*, intentaremos hacer ver, en primer lugar, que el ser humano es un ente cuya forma de ser es proteica, es decir, multiforme; y, en segundo lugar, intentaremos hacer ver en qué medida este ser proteico es también agónico: ¿Proteo agoniza porque su fin está cerca, o porque su ser es esencialmente una constante lucha por *ser más* hombre, esto es, hombre de diferentes maneras?

Palabras clave: ser humano, ambigüedad, posibilidad, uniformidad, diversidad.

Abstract. Building on Eduardo Nicol's book, *Proteus's agony*, the present paper will try to show that the human being has a multiform, or protean, way of being. Furthermore, we will try to show how this protean being is agonic. Is the agony of Proteus a result of the fact that his end is near, or is it the struggle of his being trying *to be more* human, i.e. a human in multifaceted ways?

Keywords: human being, ambiguity, possibility, uniformity, diversity.

LA *AGONÍA* DE PROTEO

Mario Alberto Escalante Villegas
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

"La agonía de Proteo anuncia su fin."
Eduardo Nicol

La agonía de Proteo[1], de Eduardo Nicol, es la expresión consciente de un pensador preocupado por los acontecimientos de su época. En dicha obra, que no está dirigida únicamente a los amantes de la sabiduría, pues el problema que quiere señalar no es exclusivo de la filosofía, sino que atañe al hombre en tanto que lo que está en juego es su *ser mismo*, el filósofo mexicano nos advierte sobre un fenómeno que pone en entredicho la capacidad del hombre para seguir *siendo* humano: el hombre, cuya forma de ser es proteica, agoniza, y esta agonía predice su fin. ¿En qué consiste esta agonía?, ¿es realmente indicio de su fin, de su agotamiento?

ECCE HOMO: *EL SER PROTEICO*

La pregunta por la agonía de Proteo exige, en un primer momento, una definición del sujeto del cual ésta se predica. ¿Qué es lo que agoniza? El hombre. ¿Qué es el hombre? Es un modo de ser, un existente. ¿Cómo es su modo de ser, cuál es la *forma* humana? Todas las cosas tienen una forma determinada y es por esta forma que las podemos re-conocer y conocer. En ese sentido, la forma es constancia de ser. Sin embargo, nos dice el autor de *La idea del hombre*, en el caso específico del ser humano, nos encontramos con el hecho de que su forma de ser es inconstante: "el hombre es un ser inconstante: la suya es una forma que se transforma."[2] A diferencia de otros entes, cuya forma de cambiar es siempre constante (p. e., la nuez siempre devendrá en un nogal), el ser humano nunca se presenta del mismo modo, e incluso un mismo individuo puede presentarse de diversas formas (p. e., una bailarina de danza clásica puede interpretar, en una misma noche, tanto a un inocente y elegante cisne blanco, como a un sensual y pasional cisne negro, con las consecuencias que ello podría implicar)[3]. Y todavía más, el modo como se presenta es definitorio (pero nunca definitivo)[4] de su ser mismo. Para el hombre, su diversidad con-forma su ser: se es hombre de diversos modos y cada uno de estos modos es formalmente humano.

Hay que insistir en esto último: el modo como deviene el hombre no es cualquier modo. A diferencia de los demás entes que cambian sin por ello transformarse, es decir, sin cambiar de forma, para el ser humano su devenir es constante transformación

1 *La agonía de Proteo* (1981) se ubica entre *La reforma de la filosofía* (1980) y la *Crítica de la razón simbólica. La revolución en la filosofía* (1982).

2 E. Nicol, *La agonía de Proteo*, §1, p. 9.
3 Nos referimos a la cinta de suspense psicológico de Darren Aronofsky *Black Swan*.
4 Es definitorio en tanto que lo ubica en un contexto, un "aquí y ahora" determinados. No es definitivo porque el contexto no agota sus posibilidades.

que, sin embargo, no niega su mismidad, sino que, como dice el efesio, cambiando permanece.[5] Para el hombre "Mudarse es mudar el ser. Cada mutación deja huella, y altera la conformación anterior."[6] ¿Cómo es este cambio que no disuelve aquello que transforma? Es un devenir *proteico*: "El hombre es proteico."[7] Nicol se vale de esta figura mitológica para dar cuenta del modo como el hombre se transforma.

Proteo es una deidad griega cuyas principales habilidades son mudar de forma técnicamente (es decir, con arte, con discernimiento) según su conveniencia y el conocimiento del tiempo. Estas dos habilidades, que van necesariamente de la mano pues una transformación deliberada implica una sabiduría del tiempo: "anticipar el futuro, desde el presente, sobre la base del pasado"[8], las comparte el ser humano con el vate de los mares, claro está, guardando las debidas distancias. El dios cambia ocasionalmente y no por necesidad, además de que sus transformaciones son siempre superficiales, pues no alteran de forma radical su ser: su esencia divina se mantiene intacta. Por otro lado, el repertorio de formas que este *Proteus ambiguus* puede adoptar, están dadas de antemano: puede convertirse en un león, un dragón, una pantera o un puerco gigantesco, en agua corriente o un árbol frondoso, pero su arte está limitada a las formas dadas en la *physis*. El Viejo divino es incapaz de improvisar o crear una forma nueva y se limita a copiar las formas existentes. Por el contrario, el hombre cambia necesariamente, pues su ser literalmente con-siste en este devenir continuo; por ello, a diferencia de Proteo, el hombre se ve afectado de manera radical por su devenir mismo: es proteico no "porque cambie de disfraz, porque oculte su verdadero ser mediante sucesivas mutaciones pasajeras. […] No disimula las formas, sino que las crea y exhibe."[9] Esta es una característica esencial de la forma humana de suma importancia:

> A Proteo, porque es divino, le basta la decisión de cambiar, cuando la ocasión se ofrece. La decisión es más compleja en el hombre. Las formas que éste puede adoptar no le son dadas como un repertorio completo. La mutación requiere una elección, en ambos casos; pero, en el hombre, la forma elegida no estaba dispuesta previamente, sino que debe fraguarse. El ser proteico *es más* y *es menos* que

5 B84a: Cambiando, reposa.
6 *Ibid*, §1, p. 11.
7 *Idem*
8 *Ibid*, §2, p. 35.
9 *Ibid*, §1, p. 11.

> Proteo, porque *debe crear formas para existir*.[10]

La acción humana es siempre poética (en el sentido griego de la palabra: como acción creadora), su devenir es siempre novedoso, novedad que, sin embargo, no rompe completamente con la herencia a la que se debe, sino que la retiene para transformarla, para darle nueva forma; en esa medida, es también siempre histórica. La temporalidad proteica es esencialmente histórica, es decir, es una trans-formación que implica una relación de constante tensión entre el pasado, el presente y el porvenir de aquello que se transforma, es decir, el hombre. Además, es importante agregar que dicha tensión, en tanto constante, es literalmente in-definible. Si, como hemos insistido, la forma del ser proteico reside en su cambio mismo, es menester señalar que su ser es indefinible, pero determinado. Es determinado porque se ubica siempre en un "aquí y ahora"; es indefinible porque ninguna determinación agota las posibilidades de su ser: cada época se define a partir de una cierta idea de lo que "ser hombre" significa, y si bien cada una de estas ideas del hombre son, en sentido estricto, *formas* de ser humano, ninguna agota la posibilidad de que el hombre pueda ser, *de otro modo, el mismo*. Por eso señala Nicol:

> Tal vez el hombre no sea definible, porque nunca es definitivo; y entonces deba comprenderse empleando unos recursos lógicos diferentes de los que tan bien nos sirven para definir los seres no proteicos; los que no tienen forma cambiante; los que ya contienen su definición completa desde que vienen a ser.[11]

¡Ecce homo! ¡He aquí el hombre!: el ser proteico. Pero hace falta señalar un aspecto de suma importancia con respecto al ser del hombre. Hasta ahora hemos señalado al *homo*, y aunque está supuesto en cada explicación que hemos retomado del planteamiento nicoliano, es necesario hacer explícito el demostrativo *ecce*. Así, nos dice Nicol que el hombre, además de ser inconstante, es un ser superficial: "es un ente cuya forma de ser está a flor de piel. La piel no es sólo metáfora: ella es expresiva, y por tanto no meramente material. Fisiológicamente cumple la función de una envoltura protectora de ciertas interioridades somáticas que son vulnerables. Ontológicamente, la piel no encubre nada."[12]

Para el filósofo mexicano, el hombre lleva su propio ser, su forma de ser, a flor de piel. Si, como hemos dicho, la forma del hombre cosiste en su devenir histórico y constante, es necesario afirmar también que dicha forma no está detrás, subsistente o más allá de la manifestación del hombre mismo. No hay accidentes en el hombre, todo lo con-forma, todo constituye su forma. Por eso es pura apariencia. El hombre es un ser que se dona con su sola presencia y, en esa medida, su ser es *expresión*; mas no la expresión de una interioridad, que estaría oculta o más allá de lo expresado mismo, sino la expresión que está a flor de piel, manifestándose con su sola presencia corpórea: "El ser entero se hace manifiesto en la presencia corpórea. Mejor aún: en la variación de esta presencia corpórea. […] El ser del hombre es manifestación: existe manifestándose a sí mismo."[13]

Aun cuando el hombre se evada, guarde secretos, silencios, calle, se oculte o

10 *Ibid*, §3, p. 41. Las primeras cursivas son nuestras.
11 *Ibid*, §1, p. 14. No podemos evitar notar la cercanía de esta afirmación con la formulación de la diferencia ontológica heideggeriana de *El ser y el tiempo*, §2: "El ser del ente no "es", él mismo, un ente. […] El ser, en cuanto constituye lo puesto en cuestión, exige, pues, un modo particular de ser mostrado, que se distingue esencialmente del descubrimiento del ente. Por lo tanto, también lo preguntado, esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios, que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa."
12 *Ibid*, §1, p. 15.
13 *Ibid*, §1, p. 20.

enmascare para pasar desapercibido, sigue expresando: el silencio es tan expresivo como la palabra, la mentira lo es tanto como la verdad; en ninguna de estas expresiones el hombre ofrece su ser en menor o mayor medida que en la otra, la diferencia está en el modo, la forma determinada de ser hombre. Por ello nos dice Nicol: "Por más interior y recóndita que sea la localidad de alma, ella consigue manifestarse en la carne: aflora en ese δέμας envolvente (pero a la vez revelador) […] podría decirse que la fenomenología del hombre es una dermatología. *En la piel está el secreto de Proteo.*"[14]

Ahora bien, que el ser del hombre se done con su sola presencia no quiere decir que lo haga por completo y de una sola vez. Como señalábamos anteriormente, su ser no se agota en una determinación particular, sino que permanece abierto a otras posibilidades. De este modo, el ser humano, en tanto expresivo, está siempre a la vista y no hay más que mirar para percibir su forma, que es siempre diversa. Sin embargo, en tanto que su expresividad es diversa, es necesario afirmar que, al mismo tiempo que el ser del hombre se dona, se evade, pero no porque deje de estar presente, sino porque no lo está a cabalidad:

> El demostrativo *ecce* es digno de atención. Esa fórmula latina sería trivial si no envolviera una sorpresa. Qué duda cabe de que el hombre está ahí, exhibiendo su forma de ser […] Este exhibicionismo es lo problemático. El hombre se da, pero es lo buscado porque nunca se da entero: su entereza actual no es definitiva. El *ecce homo*, más que una indicación, es una revelación. Quiere decirse que el ser-hombre de cada cual es una evidencia inmediata, y al mismo tiempo es una incógnita. Ahí está el ser que se evade justo cuando se exhibe: que se manifiesta como ser evasivo.[15]

Esta evasión no debe entenderse como falta o carencia, como si una parte del ser del hombre permaneciera oculta, velada o que estuviese en otro lado. Insistimos, la evasión es también expresiva. ¿Qué es lo que expresa? *Apertura*. Lo que esta evasión señala es que el ser del hombre no está definido nunca por completo, que por el contrario es siempre posible, alternativo, ambiguo. ¿En qué consiste esta ambigüedad? Esta ambigüedad es lo que Nicol intentará señalar, en tanto constitutivo ontológico del ser humano, como la *agonía* de Proteo. Sin embargo, antes de abordar el planteamiento nicoliano al respecto, es necesario apuntar lo siguiente: *Ecce homo*: "…el hombre es el ser de la expresión y […] todo en él es expresivo."[16]

LA AGONÍA *DE PROTEO*

Proteo es denominado por Ovidio en la *Metamorfosis* como *Proteus ambiguus*[17], por su *poder* de mudar de forma. Nicol retoma esta característica de la figura proteica para adjudicársela al hombre. Al igual que Proteo, el hombre es un ser ambiguo. ¿En qué consiste su ambigüedad?, ¿en qué sentido la potencia humana de transformarse es ambigua?

Para dar razón de esta ambigüedad, el autor de *Los principios de la ciencia* comienza señalando que lo ambiguo implica siempre "un doble sentido: es lo que tiene dos caras, o apunta hacia dos direcciones. La falta de univocidad es la clave."[18] Lo ambiguo puede apuntar tanto a lo multívoco como a lo equívoco, pero *nunca*, esto es lo importante, hacia lo unívoco. ¿Cuál es el sentido en que hay que comprenderlo para que nos permita entender la forma humana? Nicol nos

14 *Ibid*, §1, p. 18. Las cursivas son nuestras.

15 *Ibid*, §1, p. 22.
16 *Ibid*, §1, p. 18.
17 *Metamorfosis* II, 9; VIII, 730.
18 E. Nicol, *La agonía de Proteo*, §3, p. 43.

«…dejará de haber forma, forma humana, cuando nadie sea capaz de transformarla…»

remite a la etimología de esta palabra para recuperar su significado radical, que es el que se quiere señalar cuando se afirma que el ser del hombre es ambiguo:

> Esta palabra *ambigum*, y todos sus derivados, son compuestos que se forman con la raíz del verbo *agere*, que significa empujar hacia delante, o sea promover, guiar, conducir; así como el griego ἀγω, del cual proviene. La idea de acción está envuelta en estos términos. La misma palabra es un acto derivada de *agere*. En castellano, la agitación es una acción excitada; *agir* es actuar en francés; accionar es *gestire* en italiano. La sapiencia del lenguaje revela esa inclusión de la dualidad en la actividad. Actuar es elegir entre alternativas. [19]

La forma de ser del hombre lleva implícita la ambigüedad en tanto que consiste en un actuar como elección entre alternativas. Es, pues, ambigua porque es *posible*. Esta es la clave del modo de ser humano: en el ser humano, "la ambigüedad es forma."[20] Pero es forma, no como una entidad o estructura, sino en tanto acto de trans-formación,[21] es el modo como deviene el hombre para ser hombre. Por ello puede decir Nicol que "la ambigüedad, radicada en la condición proteica del hombre, es como una moción que se bifurca: una índole de pro-moción esforzada que implica dualidad, o sea posibilidad de lo uno y de lo otro. […] Sin ambigüedad no hay decisión; la decisión es ambigua y transformadora."[22]

Pero hay que aclarar bien lo siguiente: la ambigüedad no se refiere a una cierta posibilidad determinada, no es probabilidad; no se trata de una serie de alternativas dadas de antemano entre las cuales el hombre tuviera la posibilidad de decidir. Esta no es la posibilidad ni la decisión a las que se refiere Nicol. La posibilidad es apertura que, no obstante que el hombre debe decidirla en un sentido determinado, no se cierra ni se agota, sino que se mantiene abierta. Por ello la decisión es radical y afecta al ser del hombre, literalmente lo trans-forma, pero no lo termina nunca de definir por completo, nunca a cabalidad. La decisión radical es aquella que tiene que decidirse constantemente, que tiene que retenerse para poder persistir, es decir, ser sí misma, como una auténtica forma de ser humano. Es, en última instancia, lucha, constante agonía. Es aquí donde Nicol recupera este vocablo, que etimológicamente tiene la misma raíz que ambigüedad: "Es sintomático que los griegos eligieran esa raíz del verbo ἀγω para formar el sustantivo ἀγών, que designará la competencia deportiva, y en general toda suerte de lucha o esfuerzo. Nuestro lenguaje recibe por herencia, sin alterarla, la palabra agonía."[23]

Esta es la auténtica agonía de Proteo, que es constitutiva del ser proteico. En sentido estricto, cada transformación que lleva a cabo el hombre tiene un carácter agónico,

19 *Ibid*, §3, pp. 43-44.
20 *Ibid*, §3, p. 45.
21 "No hay entidades metafísicas. Lo metafísico es el acto de la transformación", E. Nicol, *La agonía de Proteo*, §1, p. 20.
22 *Ibid*, §3, p. 44.
23 *Idem*

pues es constante lucha por decidirse de cierta forma ante la ambigüedad que conlleva su ser, aun a sabiendas de que esta lucha no cancela la ambigüedad, sino que la mantiene. Sólo porque el hombre pugna por ser hombre es que puede ser siempre *más* hombre, es decir, *hombre de diferentes modos o formas*. El ser proteico es, entonces, esencialmente agónico: su forma es la agonía, la ambigüedad.

Sin embargo, este sentido de agonía que Nicol recupera no es el que hoy prevalece. Hoy la agonía tiene otro sentido para nosotros, y si bien la intención de Nicol es, por un lado, señalar esta ambigüedad como constitutiva del ser humano, también quiere advertirnos, aludiendo al sentido que este vocablo tiene actualmente para nosotros, que el ser proteico está agonizando y que pudiera morir en vida. ¿En qué sentido agoniza hoy Proteo?[24]

> El agónico ya no es aquél cuya acción es lucha; éste va hacia delante, aunque su esfuerzo es ambiguo porque el resultado de su lucha es incierto. La lucha lo transforma por esta misma incertidumbre. Para nosotros, quien agoniza está empeñado en una lucha cuyo resultado no es ambiguo, sino *infaliblemente adverso*. Pero, incluso entonces, hay una posibilidad de transformación…[25]

Esta es la advertencia que nos hace Nicol: agoniza el hombre porque su porvenir es "infaliblemente adverso", la posibilidad del por-venir se cierra, la ambigüedad deviene univocidad, uni-formidad.

PROTEO AGÓNICO

Nos dice Nicol:

> Del porvenir sabía el hombre que tenía un fin infalible, que es la muerte. No podía saber que tal vez tuviera la vida un fin en plena vida: que pudiera morir Proteo mientras la humanidad subsistía. El porvenir cerrado es la agonía de Proteo, su muerte vendrá cuando todos seamos iguales, y no ocurra nada nuevo. Sabemos, por lo menos (pero esto es triste ganancia), que dejará de haber forma, forma humana, cuando nadie sea capaz de transformarla.[26]

Proteo agoniza porque, según el diagnóstico del autor de la *Metafísica de la expresión*, actualmente (1981) la capacidad proteica del hombre ha disminuido considerablemente. El hombre no es ya capaz de transformarse, ni para bien ni para mal, ni para ser más ni para ser menos hombre. Ha quedado suspendido en la indiferencia que se manifiesta en la uniformidad a la que tiende la humanidad:[27] "Indicio de esta agonía de Proteo es el hecho de que ya no hay vida *nueva*; […] todos los hombres parecen iguales, cualquiera que sea su afiliación y el régimen de su comunidad. […] lo que sobresale ahora es la uniformidad: el ocaso de lo sobresaliente."[28]

No es que Proteo haya dejado de cambiar, es evidente que hay cambios en la vida del ser humano: el desarrollo, cada vez más acelerado, de nuevas tecnologías de comunicación, biotecnología, avances en el campo de la medicina, etc. Pero estos cambios, este desarrollo que es a todas luces humano, no versa sobre lo humano: no es el hombre su finalidad principal, sino una serie de *necesidades* hacia las cuales el hombre ha volcado por completo su ser. La finalidad del ser humano no responde ya a sí mismo, sino a una "razón de fuerza mayor", razón pragmática, que responde a la pura necesidad.[29] Cuando

24 Entiéndase, a partir de aquí, Proteo como sinónimo del ser proteico, el hombre.
25 *Idem.* Las cursivas son nuestras.
26 *Ibid*, §9, p. 124.
27 Ésta es una idea que ronda constantemente el pensamiento de varios contemporáneos de Nicol, como Heidegger, T. Adorno, W. Benjamin y M. Horkheimer, por mencionar algunos.
28 *Ibid*, §8, p. 118.
29 El concepto de "razón de fuerza mayor" lo desarrolla Nicol in extenso en *La reforma de la filosofía*.

sucede esto, el porvenir del hombre se cierra, no porque ya no tenga un futuro, sino porque su futuro tiene una sola dirección, y la forma de alcanzarlo es idéntica en cada caso: el ser que era esencialmente proteico, multiforme, "deviene" un ser uni-forme: "Proteo ya no se evadiría: se desvanecería. El hombre amorfo representa la agonía de Proteo."[30]

Esto es lo sorprendente del planteamiento nicoliano y es lo que nos interesa traer a discusión. Resulta así que Proteo es causa de su propia muerte en vida al atenerse a esta "razón de fuerza mayor", que en tanto razón sigue siéndole propia, pero en tanto que responde a una "fuerza mayor", a una necesidad, le es ajena. ¿Cómo es esto posible?, ¿cómo puede el ser proteico llevar a cabo una acción que sea de-finitiva, en tanto que lo lleva a su fin, a su muerte en vida?

> La indiferencia lleva a la indiferenciación. Ésta es existencial y a la vez social. La auto-destrucción de la mediocridad, que es la caída fatal del hombre en la insensibilidad, se produce *insensiblemente*, como una lenta, callada iconoclasia que corroe los paradigmas y que no puede imputarse a nadie porque justamente *no es activa*.[31]

La pregunta radical acerca de este planteamiento nicoliano es la siguiente: ¿esta, podría decirse, última transformación que lleva a cabo Proteo, es irreversible?, es decir, ¿es de carácter ontológico o es simplemente existencial y, por ende, definitoria de una época pero no definitiva? Si lo primero, entonces resulta que tenemos un fenómeno históricamente producido, una forma humana que consistiría en una "idea del hombre uni-forme" y que tendría su más acabada "expresión" en la "razón de fuerza mayor", pero que en su misma manifestación trastocaría la capacidad proteica del hombre, es decir, transformaría de manera radical la base de todo fenómeno expresivo, por ende histórico, para cerrar por completo cualquier otra posibilidad: desde la historia negaría su base misma, la anularía y la extinguiría. Si lo segundo, entonces, tanto la idea de un "hombre uniforme" como la de una "razón de fuerza mayor", son una posibilidad más del ser proteico y no anulan ni modifican su base. La uniformidad, la indiferencia, es también una forma de ser hombre que, ciertamente, es una forma muy pobre, pues más que aumentar el ser del hombre, en vez de *ser más*, lo convierte en un ser im-potente al reducir su acción a una necesidad que le es ajena. Literalmente lo abstrae de sí mismo, lo vuelve ajeno a su ser y le impone (pues no es un decisión consciente) una finalidad externa. Cabría incluso decir, en ese sentido, que el hombre uniforme es el menos hombre que hay, pues renuncia a su apetencia constitutiva de *ser más hombre*, de ser posible. Pero, insistamos en esto último, sigue siendo una posibilidad de ser humano: la uniformidad y la indiferencia serían también, de alguna manera, expresivas.

El planteamiento es paradójico desde cualquiera de las dos perspectivas. Sin embargo, preferimos considerarlo desde la segunda, contrariamente a Nicol. Ahora bien, no negamos la posibilidad de que un día Proteo deje de existir: la muerte es una necesidad intrínseca de aquello que por "definición" es finito, así como también lo es la vida. Pero esta muerte final, en sentido estricto, le es totalmente indiferente a Proteo: no puede hacer nada para remediarla ni tiene remedio alguno. Lo que no estamos dispuestos a aceptar es que Proteo *pueda* morir en vida. Si Proteo es agónico, lo es por la constitución misma de su ser, la cual posibilita incluso

30 *Ibid*, §1, p. 25.
31 *Ibid*, §9, p. 131. Las cursivas son nuestras.

las actitudes más cercanas a lo inhumano, pero esta agonía nunca puede ser indicio de una muerte definitiva. Incluso cabría decir que Proteo es in-mortal: en sentido estricto no *puede* morir, la muerte concebida como ausencia total de vida no es una posibilidad proteica, es algo que trasciende de manera total lo humano. Es además inmortal porque, mientras su ser dura, dura in-definidamente. El ser proteico, pues, no agoniza porque su fin esté cerca, agoniza porque en ello le va el ser y la vida misma: en decidirse ante la ambigüedad que lo constituye ontológicamente, es decir, en mantener siempre abierta la posibilidad de ser más (o menos) hombre. Ð

REFERENCIAS

Los filósofos presocráticos I, trad. y notas de C. Eggers Lan y Victoria E., J. Gredos, Madrid 2008.

Heidegger, M., *El ser y el tiempo*. trad. Gaos, José, FCE, México 2008.

Nicol, E., *La agonía de Proteo*, Herder, México 2007.
———— , *Crítica de la razón simbólica*, FCE, México, 1974.
———— , *La reforma de la filosofía*, FCE, México, 1980.

Ovidio, *Metamorfosis*, Cátedra, 10a. ed., trad., Consuelo Álvarez y Rosa Ma. Iglesias, Madrid, 2011.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y ALGUNOS ELEMENTOS DEL CAMBIO SOCIAL

SÁNCHEZ VÁZQUEZ AND SOME ASPECTS OF SOCIAL CHANGE[1]

Hazahel Hernández Peralta
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 14 de febrero de 2014.
Aceptado: 3 de junio de 2014.

Resumen. El objetivo de este artículo es realizar un análisis crítico de la explicación del cambio de los sistemas sociales desarrollada por Sánchez Vázquez. Retomando algunos elementos de la teoría sociológica contemporánea, recuperamos las tesis de que dicho cambio se explica como una consecuencia inintencional de la actividad práctica intencional desplegada por múltiples individuos. Asimismo, recuperamos la afirmación según la cual el sistema existente influye tanto en la actividad práctica de cada individuo como en el proceso desencadenado por su acción.

Palabras clave: fenómenos sociales, leyes sociales, actividad práctica, acción intencional, acción inintencional.

Abstract. The aim of this article is to perform a critical analysis of the explanation of social systems of change as developed by Sánchez Vázquez. We incorporate elements of contemporary sociological theory and we advance the thesis that social change can be explained as the non-intentional consequence of the intentional practical activity performed by certain individuals. Moreover, we endorse the thesis that the existing system influences the practical activity of individuals, and the process triggered by their activity as well.

Keywords: social phenomena, social laws, practical action, intentional action, unintentional action.

1 Agradecemos los comentarios críticos del dictaminador anónimo de la revista *Destellos*, los cuales permitieron enmarcar el enfoque de la lectura que proponemos de la obra de Sánchez Vázquez, así como incorporar algunos elementos fundamentales en la elaboración de nuestra lectura.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y ALGUNOS ELEMENTOS DEL CAMBIO SOCIAL

Hazahel Hernández Peralta
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

El objetivo de este artículo es realizar una lectura crítica de la obra de Sánchez Vázquez. Incorporando algunos elementos de la teoría sociológica contemporánea, estudiamos algunos aspectos de su explicación de la dinámica del cambio social desplegada en las sociedades capitalistas y precapitalistas.[1] En particular, dentro del marco de establecer explicaciones de fenómenos sociales por medio de mecanismos, recuperamos dos ideas fundamentales de su propuesta: (a) el cambio social se explica en términos de la actividad práctica desplegada por individuos, sin embargo (b) tanto ese cambio como esa actividad están condicionadas por la estructura social imperante.[2]

La finalidad de realizar este cruce teórico es colocar algunos elementos de la idea del cambio social de Sánchez Vázquez bajo un enfoque que permita entablar un diálogo con algunas discusiones del pensamiento crítico contemporáneo que, en principio, permanecen distantes a la tradición de pensamiento a la cual pertenece Sánchez Vázquez. Para llevar a buen puerto este proyecto, organizamos el artículo de la siguiente manera. En un primer momento, analizamos algunos elementos básicos de la idea de la actividad práctica. Posteriormente, estudiamos el mecanismo

1 Aquí empleamos la expresión cambio social para abarcar tanto el desplazamiento, transformación y creación de este tipo de sistemas. Cabe señalar, Sánchez Vázquez no sólo explica el cambio social en sistemas sociales empíricamente constatables, como el esclavismo, sino también en sistemas que, por función de su argumento, podemos suponer que están en una etapa de gestación, como el socialismo. La descripción del cambio social en estos dos tipos de sistemas es sustancialmente distinta. Como veremos, mientras los primeros se explican como la consecuencia inintencional de la actividad práctica de los individuos, los segundos como una consecuencia intencional de su acción. Debemos señalar que a lo largo de este trabajo asumimos que la idea de sistema social incorpora un elemento económico en su estructura.

2 Dentro del proyecto de dar cuenta de los fenómenos sociales por medio de mecanismos, un mecanismo describe una constelación de entidades articuladas de tal manera que producen de manera regular ciertos fenómenos. Dentro de este enfoque, la noción de entidad debe entenderse en un sentido amplio, de tal manera que abarque a cualquier elemento capaz de obrar de cierta manera. Asimismo, una entidad cuentan con un conjunto de propiedades que condicionan las modalidades que puede alcanzar su actividad. Finalmente, la manera en que se estructuran las actividades desplegadas por distintas entidades genera cambios de manera regular pues, bajo condiciones semejantes, la misma configuración de entidades y actividades suele provocar el mismo tipo de resultado. En una explicación basada en mecanismos damos cuenta de un fenómeno identificando sus partes constitutivas y describiendo detalladamente cómo ellas se estructuran para generarlo. Ahora bien, un mecanismo social remite a una constelación de comportamientos individuales estructurados de tal forma que producen de manera regular cierto fenómeno social. A diferencia de otros mecanismos, los elementos centrales de un mecanismo social son los comportamientos individuales y la interacción entre ellos. Por otro lado, la manera en que se articulan estos elementos suele desencadenar la formación de un fenómeno social dado. En cuanto a la explicación de este último, se conserva el mismo principio explicativo empleado en los demás mecanismos: damos cuenta de un fenómeno social incorporando una descripción del mecanismo mediante el cual fue producido, el cual remite en última instancia al comportamiento de distintos individuos y a la manera en que interaccionan entre sí. Sobre el proyecto de explicar fenómenos sociales mediante mecanismos, véase a P. Hedström. *Dissecting the Social. On the Principles of Analytical Sociology*, 11-33.

por medio del cual esta actividad genera un sistema social determinado. Finalmente, analizamos el desplazamiento de un sistema a otro, enfocándonos en cómo el sistema ya existente influye en el mecanismo desplegado por la actividad práctica de los individuos y en el resultado producido por ella.

1. LA IDEA DE ACTIVIDAD PRÁCTICA

Dentro del marco teórico de Sánchez Vázquez, la actividad práctica o praxis está compuesta tanto por la anticipación ideal de un fin a realizar como por la producción de un resultado objetivo.[3] Mientras en la primera afirmación se describe al hombre como un ser capaz de trazarse fines en su conciencia, en la segunda es descrito como un ser que se objetiva en la naturaleza y hace un mundo propiamente humano por medio de su acción.[4] Aunque ambos elementos pueden distinguirse analíticamente, forman parte de un mismo proceso que en términos generales atraviesa por tres etapas: (a) la prefiguración de un resultado ideal en la conciencia, (b) la transformación de una materia prima dada y (c) la producción de un resultado objetivo. A continuación describiremos los rasgos centrales de cada modalidad.

Sánchez Vázquez sostiene que el despliegue de la actividad práctica se inicia con la intervención de la conciencia. Dicha intervención consiste en prefigurar por anticipado un determinado suceso o estado de cosas. En relación con este punto, Sánchez Vázquez señala que a diferencia de otros animales, el ser humano tiene la capacidad de anticipar idealmente los fines que desea llevar a cabo. Debemos señalar que esta intervención de la conciencia debe entenderse como la conciencia de un hombre social.[5] Dentro de este enfoque, cada individuo siempre se presenta inmerso en relaciones sociales históricamente configuradas que condicionan la actividad de su conciencia. Por ejemplo, podemos capturar este componente social en la formulación misma de un fin, la cual suele responder a las condiciones establecidas por un sistema lingüístico.

Sánchez Vázquez señala que la anticipación ideal de un fin a realizar incorpora un elemento conativo en su estructura. En relación con este punto, sigue la teoría

3 Sánchez Vázquez señala que podemos utilizar indistintamente la noción praxis o actividad práctica. Sin embargo, dado que la primera no está asociada con algunos elementos que el uso cotidiano le ha otorgado a la segunda, en su exposición emplea preferentemente la noción praxis (S. Vázquez. *Filosofía de la praxis*, 27). En este trabajo utilizaremos indistintamente ambas nociones, pues nuestra investigación se ubica exclusivamente en el marco teórico de Sánchez Vázquez. Para una discusión acerca del uso de la noción de actividad práctica y praxis en la obra de Sánchez Vázquez, véase reconstrucción de S. Gandler. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, 149-156.

4 Debemos señalar que dentro del marco teórico de Sánchez Vázquez, al momento de hablar del hombre como categoría teórica, éste conserva siempre una cualidad social en su estructura. En relación con este punto, Sánchez Vázquez realiza el siguiente señalamiento mientras comenta la universalidad de la cualidad social en la obra de Marx: "Esta universalidad de la cualidad social se da siempre que el hombre actúe como tal, independientemente de que se trate de una actividad en común o no se dé directamente como tal. Lo que hago por mí o individualmente tiene también ese carácter social, pues el individuo es un ser social, con lo cual se vuelve una abstracción contraponer la sociedad al individuo y desaparece, por tanto, la distinción entre vida humana individual y vida genérica. En suma, la vida individual es sólo una forma de la vida genérica o de la vida del hombre conforme a su género, es decir, como 'hombre humano, social'." (S. Vázquez. *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, 145-146). En otro lugar de su obra, retoma el tema de la cualidad social como rasgo del hombre mediante los siguientes términos: "La individualidad y las formas de relacionarse los individuos se hallan condicionados histórica y socialmente. El modo como producen o se insertan en el proceso de producción, su vinculación con los órganos de poder, su modo de amar y de enfrentarse a la muerte, sus gustos y preferencias, se hallan condicionados socialmente. En el individuo se anudan toda una serie de relaciones sociales. Esto es lo que Marx ha querido subrayar al hablar de su socialidad o cualidad social." (S. Vázquez. *Filosofía de la praxis*, 409). Tal como estos pasajes sugieren, Sánchez Vázquez usa indistintamente la idea de hombre e individuo; en este artículo, emplearemos preferentemente esta última expresión.

5 S. Vázquez. *Filosofía y circunstancias*, 174.

humeana de la motivación. Para Hume, la motivación es una fase de la deliberación práctica integrada por estados motivadores como deseos y creencias. El papel de los deseos en la motivación consiste en proporcionar el impulso a actuar de tal modo que se produzca el estado de cosas deseado; por su parte, la función de las creencias es proporcionar la información pertinente para obtener los medios adecuados para satisfacer ciertos deseos.[6] Al igual que Hume, Sánchez Vázquez considera que los deseos constituyen la fuerza motivacional que desencadena cierta actividad práctica. Efectivamente: "[el fin] no es sólo anticipación ideal de lo que está porvenir, sino de algo que, además, queremos que venga. Y, en este sentido, es causa de acción [...]".[7]

Si bien Sánchez Vázquez sigue la teoría humeana de la motivación en este punto, realiza dos especificaciones relevantes: los deseos que causan la acción remiten a necesidades humanas y conllevan una negación ideal de la realidad. En relación con el primer punto, señala que cuando un individuo se pone un determinado fin, expresa que el estado de cosas presente no le permite satisfacer sus necesidades y por eso debe transformarlo mediante su acción.[8] Sánchez Vázquez advierte que lo anterior implica una negación ideal de la realidad, pues "[s]i el hombre aceptara la realidad que le rodea como es, es decir, la perpetuación de su presente, no necesitaría irrumpir en ella, transformarla y, por consiguiente, prefigurar idealmente el resultado de su acción."[9]

Tal como el planteamiento anterior señala, al buscar satisfacer las necesidades presentes en sus fines, los individuos pasan de un nivel ideal a una dinámica dirigida a transformar su realidad objetiva. Este tránsito se explica en gran medida por la idea de exigencia de realización. Sánchez Vázquez señala que el fin prefigurado idealmente en la conciencia no es una mera anticipación de una posibilidad futura o una simple negación ideal de la realidad. Debido a que expresa una necesidad que sólo se puede satisfacer con la obtención de dicho fin, este último contiene en su estructura una exigencia de ser llevado a cabo.[10]

6 D. Hume, *Treatise of Human Nature*, 455-470. Para una reconstrucción de la teoría humeana de la motivación, véase a G. Ortiz. "La irrelevancia de los deseos. Problemas con teorías antihumeanas de la motivación", 103-130.

7 S. Vázquez. *Filosofía de la praxis,* 268 (el subrayado es nuestro).

8 Cabe señalar, el objeto de estas necesidades regularmente se presenta de manera humanizada. Por ejemplo, si bien las personas suelen tener la necesidad de ingerir ciertos nutrientes a fin de garantizar su supervivencia, en condiciones no extremas, ellas suelen definir esta necesidad mediante la idea *cultural* de la comida. Al definir de esta manera sus necesidades más básicas, el hombre generalmente incorpora un elemento social en la caracterización del componente volitivo de su actividad práctica.

9 S. Vázquez. *Filosofía y circunstancias*, 179.

10 Mientras analiza la idea de necesidad dentro del marco teórico de Marx, Sánchez Vázquez realiza el siguiente señalamiento: "El hombre tiene necesidades o es un ser necesitado, y para satisfacerlas pone en juego sus fuerzas. Pero la necesidad hay que entenderla

Para satisfacer la exigencia de realización presente en sus fines, los individuos despliegan su actividad práctica sobre una materia prima dada.[11] En este contexto debemos entender la materialidad transformada en un sentido amplio, de tal manera que no sólo abarque ciertas entidades accesibles a la vista o al tacto, sino también formas de organización social, como una correlación de fuerzas o relaciones sociales de producción.[12] Así mismo, dicha materialidad se presenta como un producto configurado socialmente. Por ejemplo, incluso en los casos donde el hombre transforma elementos simples como la estructura de una roca, su interacción con estos objetos está mediada por construcciones sociales como el lenguaje.

Cabe señalar, la transformación de una materia prima dada no se realiza de manera accidental o caótica. Recurriendo a ciertos instrumentos o medios, un individuo suele articular sus distintos actos físicos conforme a un curso de acción que consideró más adecuado para realizar su fin. Esta modalidad del proceso productivo conserva una fuerte carga social. Independientemente de que las relaciones entre los individuos estén marcadas por el egoísmo individualista o por un sistema cooperativo, cada uno siempre despliega su actividad práctica socialmente, contrayendo determinadas relaciones con los demás en el proceso productivo.[13] Siguiendo esta línea argumentativa, Sánchez Vázquez señala que los medios empleados para modificar una materia primada dada son un producto socialmente construido. Pensemos en el caso de cualquier herramienta, que suele ser el producto de un trabajo social desarrollado en amplios estratos temporales. Así mismo, las estrategias empleadas para modificar una materia prima dada generalmente dependen del dominio de conocimientos que alguien puede adquirir dadas las restricciones impuestas por su marco social.[14]

Ahora bien, mientras un individuo despliega su actividad práctica sobre una materia prima, pueden surgir dificultades provocadas por acontecimientos imprevisibles o por la resistencia que presenta la materia de ser transformada. Ambos elementos pueden provocar que el resultado de su praxis se aparte del estado de cosas configurado idealmente en su consciencia. Para adecuar el resultado efectivo con el fin ideal, Sánchez Vázquez señalada que la conciencia debe intervenir nuevamente en el proceso productivo. Sin embargo, a diferencia de su primera participación, en este caso su papel no consiste en trazar un determinado fin, sino en buscar adecuar el estado de cosas diseñado idealmente con el resultado efectivo.[15]

asimismo como impulso hacia a aquello que permite satisfacerla." (S. Vázquez. *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*¸ p. 223).

11 S. Vázquez. *Filosofía y praxis,* 270-271.

12 C. Pereda. "Sobre la práctica teórica", 302-303.

13 S. Vázquez. *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, 236 y 244. Incluso en los casos donde el proceso desplegado por la actividad práctica se lleve de manera aislada, se mantiene el elemento social en el proceso productivo. Pensemos en el caso de un escritor que, a pesar de pasar largas horas en soledad para concluir una novela, emplea elementos socialmente construidos, como una determinada gramática o un ordenador.

14 En relación con este último punto, resulta ilustrativo el fenómeno de la ciencia de acuerdo con la interpretación de Sánchez Vázquez. Dentro del marco de su propuesta, el desarrollo del saber científico depende del desarrollo de las fuerzas productivas. En especial, un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas se corresponde con un desarrollo menor del saber científico (S. Vázquez. *Filosofía de la praxis*, 293). De ahí que el acceso a este tipo de conocimiento para diseñar un determinado curso de acción dirigido a satisfacer cierto fin, esté condicionado por la dinámica social presente en la comunidad y marco epocal al cual pertenece el agente.

15 A pesar de intentar conservar esta paridad, puede suceder que el agente no logre que el resultado real concuerde con el resultado ideal. En relación con este punto, Sánchez Vázquez considera que para hablar de una intervención de la conciencia en el proceso productivo, no se requiere una adecuación perfecta entre el resultado real y el prefigurado idealmente.

De esta actividad conscientemente dirigida, finalmente se forma un nuevo objeto que tiene por lo menos dos características en el marco de la propuesta de Sánchez Vázquez: (a) permite satisfacer una determinada necesidad humana y (b) subsiste independientemente del sujeto que lo creó. Dada la primera cualidad, el hombre ya no se enfrenta ante un mundo inhóspito: mediante su acción logra formar una realidad donde sus necesidades pueden encontrar satisfacción. Por su parte, siguiendo el lado objetivo de su actividad práctica, nos encontramos con el componente material de su praxis. Al colocarnos dentro de este enfoque, reconocemos que la actividad práctica consiste en una transformación de la realidad objetiva, y que refiere a cosas palpables, que van desde elementos naturales hasta sociales.

En las siguientes secciones nos ocuparemos de una de las múltiples modalidades que puede adquirir la actividad práctica: la praxis social.[16] Como veremos a continuación, en este caso la unidad de análisis son distintas praxis individuales y el resultado de su actividad práctica consiste en la creación, transformación o desplazamiento de un sistema social dado.

Independientemente de cómo se realice el estado de cosas anticipado en la conciencia, si ésta participa en alcanzar la aproximación más cercana al fin que se desea realizar, podemos hablar de su intervención: "…la adecuación no tiene por qué ser perfecta. Puede asemejarse poco, e incluso nada, al fin originario, ya que éste sufre cambios, a veces radicales, en el proceso de su realización. Ahora bien, para que pueda hablarse de actividad humana es preciso que se plantee en ella un resultado ideal […] y una intención de adecuación, independientemente de cómo se plasme, en definitiva, el modelo ideal originario…" (*Ibíd*., 265).

16 Debemos advertir que en el marco teórico de Sánchez Vázquez, la praxis social sólo es una de las distintas modalidades que puede adquirir la actividad práctica. En términos generales, dichas modalidades pueden abarcar desde un nivel político y moral hasta uno artístico o epistemológico. Sobre este punto, véase a T. Yurén. *Praxis y emancipación: el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez,* 13-18.

2. LA ACTIVIDAD PRÁCTICA EN LA CREACIÓN DE UN SISTEMA SOCIAL

A partir de la actividad práctica desplegada por una constelación dada de individuos, se crean o desplazan sistemas sociales como el esclavismo o el capitalismo. Mientras el desplazamiento de un sistema social presupone un sistema anterior, la creación de uno no mantiene necesariamente esta relación. Por esta razón, de una manera un tanto estilizada, incorporando algunos elementos de la propuesta de Sánchez Vázquez, iniciaremos con el análisis del proceso que podría explicar la creación de este tipo de sistemas.[17]

Antes de iniciar nuestra exposición, tal vez sea conveniente incorporar algunos elementos básicos de los sistemas sociales tal como los concibe Sánchez Vázquez, quien defiende una concepción holista de la sociedad. Según esta concepción, la sociedad no consiste en una unidad donde sus elementos se conjunten de manera desarticulada o caótica, sino en un sistema estructurado de tal forma que sus distintos componentes quedan integrados funcionalmente al sistema.[18] Dentro del marco teórico de Sánchez Vázquez estos sistemas forman, en particular, una estructura social donde sus distintos elementos se integran como una totalidad sobre la base de un modo de producción determinado.

Dichos elementos se integran como una

17 Debemos señalar que Sánchez Vázquez no aborda de manera sistemática el problema de la creación de un sistema social, aunque proporciona elementos fundamentales para alumbrar cuál puede ser la dinámica que puede desencadenar este fenómeno social. Más bien, su propuesta se centra en estudiar cómo se modifican y desplazan los sistemas sociales. Por eso, aunque seguimos trabajando con elementos del marco teórico de Sánchez Vázquez, nuestra reconstrucción se aparta de la estructura general de su propuesta en este nivel del análisis.

18 M. Palazón. "La praxis en la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez", 237-256, y M. Palazón, *¿Fraternidad o dominio? Aproximaciones filosóficas a los nacionalismos*, 41-42.

totalidad, pues configuran un sistema orgánico internamente relacionado, compuesto por relaciones y dependencias estructurales. Cabe señalar, al formar un todo estructurado, ningún elemento puede ser abstraído del sistema sin quedar fuertemente distorsionado. Por lo que se refiere a la idea de modo de producción, esta noción remite al modo en que los hombres producen sus medios de vida. De manera más precisa, un modo de producción está compuesto por determinadas fuerzas productivas y relaciones de producción.[19] Las fuerzas productivas son los elementos que permiten dominar la naturaleza para satisfacer ciertas necesidades. Por su parte, las relaciones de producción se articulan a partir de la propiedad de las fuerzas productivas; en particular, se determinan señalando quién posee la fuerza de trabajo y quién ejerce dominio sobre los medios de producción.

Dentro del análisis societal marxista, la manera en que se articulan las relaciones de producción en un modo de producción define las clases sociales presentes en un sistema social dado. De acuerdo con este enfoque, las clases sociales se distinguen entre sí por la relación que sus miembros entablan frente a la propiedad de los medios de producción. Por ejemplo, en un sistema social como el capitalismo, existen una clase social que es propietaria de los medios de producción (la burguesía) y una clases que no lo es (el proletariado). A partir de esta repartición desigual de la propiedad de los medios de producción, históricamente se ha generado una polarización social entre clases dominantes/explotadoras y clases dominadas/explotadas.[20]

19 K. Marx. *La ideología alemana.*

20 Para una discusión más amplia de la articulación social por medio de las clases sociales dentro de un marco teórico marxista, véase a J. Osorio. *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*, 100-124.

Debemos señalar que si bien un sistema social se organiza sobre la base de un modo de producción y las relaciones de fuerza que genera, esto no significa que de este componente se deriven todos los demás elementos del sistema social. Más bien, Sánchez Vázquez introduce el modo de producción como el elemento determinante de un sistema social, para señalar que la dinámica desplegada por las relaciones materiales de producción condicionan todas las relaciones que contraen los miembros de un sistema social. Por decirlo con sus palabras:

> Lo económico es determinante en última instancia porque las relaciones materiales productivas del hombre con la naturaleza y las que se establecen, en consonancia con ellas, como relaciones económicas entre los hombres determinan todas las demás. Pero no se trata de un condicionamiento unidimensional –de causa a efecto– sino *en* y *por* una totalidad.[21]

Ahora bien, para comprender cómo a partir de la praxis de distintos individuos se crea un sistema social, debemos introducir las nociones de praxis intencional e inintencional, así como las nociones de praxis individual y colectiva. Dentro del marco teórico de Sánchez Vázquez, una praxis es intencional cuando se cumplen dos condiciones: (a) la conciencia del agente anticipó idealmente el producto generado por su actividad práctica y (b) el agente dirigió conscientemente el proceso práctico para adecuar el resultado anticipado con el resultado efectivo.[22] En este marco teórico, cuando no podemos describir una acción de manera intencional, nos encontramos en el dominio de la praxis inintencional. Dada esta relación, una praxis será inintencional cuando satisfaga una de estas condiciones: (c) la actividad práctica

21 S. Vázquez. *Filosofía de la praxis*, 421.

22 *Ibíd.*, 397-398.

no puede ser referida a un fin previo o (d) no existe una intención de adecuación entre un fin prefigurado idealmente y un resultado efectivo.[23]

De acuerdo con Sánchez Vázquez, tanto una praxis individual como una praxis colectiva pueden ser descritas en términos intencionales o inintencionales.[24] Pensemos en los siguientes casos para ilustrar el carácter intencional de la praxis individual y colectiva. Joyce escribió de manera intencional *Ulises*, ya que podemos referir esta obra a un proyecto previamente trazado; por su parte, la toma de la Bastilla en Francia el 14 de julio de 1789 fue el producto intencional de una acción colectiva, pues varios individuos se organizaron para realizar un fin común: destruir un bastión del absolutismo. Por su parte, los siguientes casos ilustran el carácter inintencional de la praxis individual y colectiva. Joyce escribió de manera inintencional una de las novelas más importantes del siglo XX, ya que no intervino conscientemente en la formación de este resultado; en cuanto a la toma de la Bastilla, esta acción colectiva produjo el resultado no buscado de desencadenar el proceso histórico conocido como la Revolución Francesa.[25]

Pues bien, para explicar la creación de un sistema social por medio de la actividad práctica, incorporaremos el análisis que Sánchez Vázquez realiza de la relación entre la praxis individual intencional y la praxis colectiva inintencional. La estructura de su explicación es la siguiente.[26] Él parte de que cada individuo realiza una actividad práctica dirigida a realizar sus propios fines. En este nivel las distintas praxis individuales pueden ser remitidas a una intención originaria. Sin embargo, esta relación suele perderse cuando los individuos conjugan su actividad práctica dentro de redes sociales complejas. En particular, al desplegar su actividad en un marco articulado por una trama compleja de relaciones sociales, los individuos generan una dinámica donde sus distintas praxis intencionales se contraponen, equilibran y subordinan entre sí.

A partir de esta dinámica se genera una praxis colectiva que posee por lo menos dos características: no remite a ningún fin diseñado previamente y el proceso productivo que desencadena no está dirigido conscientemente. De esta manera, la praxis

23 *Ibíd*., nota 2, 397 y 404. Sánchez Vázquez simplifica en ocasiones su exposición señalando que una praxis intencional es aquella donde la actividad práctica de un agente puede ser referida a un fin o proyecto previo, mientras que en una praxis inintencional no podemos hacerlo. Esta simplificación se explica en gran medida porque las condiciones (a) y (b) no son independientes lógicamente. Dado que (b) implica la existencia de un fin prefigurado idealmente en la conciencia del agente, en caso que dicho fin no esté presente, la condición (b) no se podría cumplir. Lo mismo sucede con las condiciones (c) y (d), pues si la actividad práctica no se puede referir a ningún fin previo, tampoco podrá existir una intención de adecuación. En nuestra exposición no hemos simplificado estas condiciones debido a que en la explicación del cambio social tanto la condición dependiente como la condición independiente intervienen en la descripción de este proceso.

24 Cabe señalar, podemos encontrar varios tipos de praxis colectiva. Sin embargo, a nivel del análisis social, por lo menos dentro del marco teórico de Sánchez Vázquez, el tipo de praxis colectiva central es la que remite a la praxis desplegada por distintos individuos que pertenecen a una misma clase social.

25 En algunas explicaciones sociales, los individuos que despliegan una acción intencional o inintencional son descritos como agentes cuyo comportamiento es independiente de condiciones sociohistóricas (L. Udehn. *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*, 346-349). A contracorriente de posturas de este tipo, Sánchez Vázquez sostiene que sea a nivel individual o colectivo, así como en un dominio intencional o inintencional, debemos entender la individualidad constituida por un componente social: "La sociedad no existe al margen de los individuos concretos, pero tampoco existen éstos al margen de la sociedad, y, por tanto, de sus relaciones sociales. Quienes actúan práctica, real o materialmente son los individuos concretos y las relaciones sociales no son sino las formas necesarias bajo las cuales se despliega su actividad. Por desplegarse precisamente bajo esas formas, las praxis individuales se integran en una praxis común cuyos resultados trascienden los fines y resultados de la acción individual." (S. Vázquez. *Filosofía de la praxis*, 410).

26 *Ibíd*., 265, 403-406 y 411.

intencional de cada individuo se funde en una praxis colectiva inintencional. De esta praxis se produce un resultado global no buscado que no puede ser referido a ninguna intención particular ni a un proyecto común. De ahí que la historia humana registre resultados que nadie diseñó intencionalmente. Dentro de estos resultados se encuentra las distintas modalidades del cambio social.

Notemos que esta explicación es semejante a la explicación de la teoría del orden espontáneo. En términos generales, esta teoría sostiene que las instituciones sociales son las consecuencias no buscadas de las acciones intencionales de distintos agentes.[27] Parece que Sánchez Vázquez acepta esta postura cuando afirma que el cambio social "no surge históricamente como realización o plasmación de una intención o proyectos de un sujeto, sino espontáneamente […]".[28] Sin embargo, a diferencia de algunas versiones de la teoría del orden espontáneo, el planteamiento de Sánchez Vázquez permite realizar dos distanciamientos.

Por principio, si bien las praxis individuales intencionales se funden en una praxis colectiva inintencional, no se conjuntan de una manera completamente aleatoria. Debido a que las praxis individuales forman parte de una red de relaciones sociales definidas de acuerdo con la propiedad de ciertos medios de producción, ellas están en principio subsumidas a determinadas clases sociales y, en consecuencia, quedan articuladas por relaciones asimétricas como dominador/dominado y explotador/explotado dentro del marco social donde se despliegan.

Por otro lado, el componente espontáneo no es intrínseco al cambio de los sistemas sociales, sino una condición históricamente configurada. De hecho, Sánchez Vázquez considera que existen algunos ejemplos históricos donde los hombres han iniciado intencionalmente la transformación de un sistema social: "el paso de un sistema económico-social (el capitalismo) a otro (el socialismo) es por

27 La teoría del orden espontáneo fue formulada en los trabajos de Friedrich von Hayek, pero encontramos su tesis central en las investigaciones de economistas clásicos como Adam Smith. Sobre este planteamiento, véase L. Udehn, *op., cit.*, 10.

28 S. Vázquez. *Filosofía de la praxis*, 405. En este contexto Sánchez Vázquez usa el término espontáneo en sentido técnico. A fin de entender su significado, debemos introducir el concepto de conciencia de la praxis. Decimos que un agente tiene conciencia de su praxis cuando reconoce que la actividad que rige las distintas modalidades del proceso práctico es suya y que, por otro lado, realiza intencionalmente esta actividad (*Ibíd.*, 352). Sánchez Vázquez señala que cuando el agente tiene un grado elevado de conciencia de su praxis, realiza una praxis reflexiva; en caso contrario, describimos su actividad como espontánea. Notemos que en el cambio social no se cumplen las dos condiciones de la conciencia de la praxis. Aunque los individuos pueden reconocer que ellos provocan los cambios de las estructuras sociales, estas últimas siguen modificándose de manera inintencional. De ahí que el cambio social conserve su carácter espontáneo en este tipo de casos.

«...si el hombre aceptara la realidad que le rodea como es, es decir, la perpetuación de su presente, no necesitaría irrumpir en ella, transformarla...»

ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

primera vez un proceso histórico consciente. En efecto, por primera vez, en la historia, la praxis revolucionaria de una clase social –con la Revolución de Octubre– es puesta en relación con un proyecto […]"[29].

Debemos señalar que aunque Sánchez Vázquez acepta que es posible eliminar el componente espontáneo del cambio social, reconoce que la transformación de las estructuras sociales se ha caracterizado en las sociedades capitalistas y precapitalistas por ser el resultado no buscado de la acción intencional de múltiples individuos. A continuación analizaremos algunos elementos del cambio social dentro de este tipo de sociedades.

3. LA ACCIÓN PRÁCTICA Y EL DESPLAZAMIENTO DE LAS ESTRUCTURAS SOCIALES

Dentro del marco de la propuesta de Sánchez Vázquez, ninguna estructura social es independiente de la actividad práctica de los individuos, ya que ellos las crean y transforman por medio de su acción: "Sólo los hombres pueden destruir lo que ellos mismos han creado para dejar paso a una nueva creación. Sólo ellos hacen su propia historia aunque, como advierte Marx, en condiciones determinadas."[30] Dentro de estas condiciones se encuentran las establecidas por las estructuras sociales donde los individuos despliegan su actividad práctica. La idea de este planteamiento es que una vez formado un sistema social, éste condiciona la manera en que se desenvuelve la dinámica del cambio social que opera en su dominio. Esta influencia se explica en gran medida por la racionalidad objetiva que regula dichos sistemas.

Sánchez Vázquez distingue entre racionalidad subjetiva y racionalidad objetiva. Mientras la primera forma de racionalidad depende de la conciencia de los hombres, la segunda es independiente de su intervención. Un ejemplo de la racionalidad subjetiva es la racionalidad instrumental, en la cual un individuo realiza un cálculo para encontrar los medios para lograr sus fines. En el caso de la racionalidad objetiva, aplicamos el término racionalidad para describir el funcionamiento de un sistema o un sector de la realidad. En particular, señalamos que la dinámica que despliega está regulada por relaciones causales que configuran regularidades legaliformes. Un ejemplo de un sistema así constituido es el mundo natural, cuyo funcionamiento está articulado por un conjunto de leyes de carácter general. De acuerdo con Sánchez Vázquez, las leyes que regulan este tipo de sistemas son objetivas, pues existen y rigen el comportamiento de sus miembros independientemente del conocimiento o grado de aceptación que tengan de ellas. Pensemos en la ley de la gravedad, la cual opera sin recurrir al consentimiento humano.[31]

29 *Ibíd.*, 439.
30 *Ibíd.*, 407.

31 Si bien todas las estructuras sociales tienen una racionalidad objetiva, esta racionalidad no se presenta al investigador social de manera inmediata. Para identificarla debe realizar un proceso de abstracción. Sánchez Vázquez sigue a Marx en la caracterización de este proceso. Dentro del marco teórico de Marx, este proceso está compuesto por un momento de análisis y otro de síntesis (K. Marx. *Contribución a la crítica de la economía política*, 300 ss.). El momento de análisis consiste en descomponer el todo social en sus elementos fundamentales distinguiendo los simples de los complejos. Una vez realizada esta tarea, el científico social debe iniciar un momento de síntesis, donde a partir de los elementos más simples tiene que ascender a los más complejos. El resultado de este proceso es la organización del todo social en una totalidad estructurada. Marx en algunas ocasiones caracteriza esta totalidad como una síntesis de múltiples determinaciones. A través de esta caracterización busca señalar que, al quedar organizado un sistema social como un todo estructurado, logramos percibir cómo cada elemento determina a otro y cómo a su vez queda determinado por todos los demás. En relación con este punto, Sánchez Vázquez añade que al percibir el todo social como una síntesis de múltiples determinaciones, el científico social también puede identificar las leyes fundamentales que regulan el funcionamiento del sistema social.

Por lo que se refiere a las leyes que regulan un sistema social, ellas pueden tener un alcance universal o particular. En el marco de la propuesta de Sánchez Vázquez, existen leyes universales que regulan el funcionamiento de todos los sistemas sociales; entre estas leyes se encuentra el enunciado según el cual toda estructura social es resultado de la praxis intencional de una constelación determinada de individuos anudados bajo determinadas relaciones de producción. En cuanto a las leyes particulares, Sánchez Vázquez sostiene que cada sistema social tiene su propia legalidad fundamental a partir de la cual todo el sistema se organiza; por ejemplo, Marx sostuvo que el sistema capitalista está regulado por el proceso de circulación del capital.[32]

Pues bien, la racionalidad objetiva de un sistema social condiciona tanto el desplazamiento de un sistema por otro como el resultado generado por la praxis colectiva. Abordaremos ambos elementos iniciando con el primero. A fin de entender cómo la racionalidad objetiva condiciona el desplazamiento de un sistema social por otro, necesitamos incorporar algunos rasgos de la dinámica de la transformación de estos sistemas.

Según hemos visto, cualquier sistema social consiste en un conjunto de relaciones y dependencias estructurales. Sánchez Vázquez advierte que esta organización estructural no es estática sino dinámica. Su dinamismo radica en que un sistema social constantemente experimenta cambios en su interior. Estas variaciones pueden consistir en la aparición de nuevos elementos o relaciones, así como en la transformación de un elemento o una relación existente. Acerca del alcance de estos cambios, Sánchez Vázquez advierte que no todos tienen el mismo impacto en la organización de un sistema social: mientras algunos no afectan sus leyes fundamentales, otros desencadenan una dinámica que logra transformarlas modificando la configuración de todo el sistema.[33] Dentro de estos últimos cambios sobresalen aquellos desencadenados por la interacción de las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Sánchez Vázquez describe esta transformación bajo estos términos. Durante un periodo más o menos amplio de tiempo, las relaciones de producción contribuyen al desarrollo de las fuerzas productivas. Pero, como el análisis marxista del cambio social registra, dichas relaciones paulatinamente frenan este desarrollo. Cuando esto sucede, ambos elementos entran en un conflicto que, al agudizarse hasta llegar a una contradicción, exige entablar nuevas relaciones de producción que correspondan al incremento de las fuerzas productivas. Al efectuarse este cambio, finalmente se desencadena una transformación del sistema social existente, la cual desemboca en la aparición de uno nuevo.[34] De esta manera, el desplazamiento de una estructura social a otra queda condicionado por la racionalidad desplegada por el sistema social precedente.

Debemos señalar que este fenómeno social de ninguna manera es independiente de la praxis individual ni de la praxis colectiva. En relación con el primer punto, Sánchez Vázquez señala que al buscar realizar sus propios fines, los miembros de un determinado sistema social pueden contribuir de manera no intencional a promover el desplazamiento de un sistema social por otro. Pensemos en el caso del siervo de la gleba que huye de la tierra de su señor en busca de libertad y de mejores condiciones de vida para trabajar en un taller o en una

32 Sobre este punto, véase a E. Mandel. *Introducción a la teoría económica marxista*.

33 S. Vázquez. *Filosofía de la praxis*, 423-424.

34 *Ibíd.*, nota 5, 405 y 406.

manufactura, participando con esta acción en el tránsito de una sociedad feudal hacia una sociedad capitalista.

Debemos señalar que si bien Sánchez Vázquez reconoce la importancia de la praxis individual en el desplazamiento de un sistema por otro, rescata sobre todo la relevancia que tiene la praxis colectiva de las clases sociales. Dentro del marco de su propuesta, en sociedades divididas en clases antagónicas la resolución de las contradicciones fundamentales del sistema social, como la contradicción entre las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas, históricamente se ha resuelto por medio de un acto revolucionario. De acuerdo con el marco teórico de Sánchez Vázquez, la idea de acto revolucionario remite a la praxis de una clase social dirigida a generar un cambio cualitativo de las relaciones sociales de producción, permitiendo así la desaparición de una estructura social y la formación de otra.[35]

La idea básica de su planteamiento es la siguiente. Tal como el análisis histórico reporta, la clase dominante no está dispuesta a ceder el dominio que ejerce a nivel político y económico de manera pacífica, y cuando se encuentra en peligro su posición, ella suele recurrir a la violencia activa. Por su parte, cuando la forma de propiedad sobre los medios de producción no permite desarrollar las fuerzas productivas de la clase dominada, esta última generalmente busca destruir o modificar las relaciones de producción existentes. De ahí que se desencadene un conflicto entre ambas clases. A fin de resolver este conflicto impulsando un cambio sustantivo, las clases dominadas históricamente han realizado diversos actos revolucionarios.

Ahora bien, para entender cómo la racionalidad objetiva de un sistema social condiciona el resultado generado por una praxis colectiva, debemos señalar que los intereses que persiguen los individuos o una clase social quedan configurados por el tipo de relación que guardan con la propiedad de los medios de producción. En este contexto debemos entender la noción de interés en un sentido amplio, de tal manera que no sólo abarque un beneficio económico, sino también la actitud que se tiene hacia ciertas condiciones concretas de existencia.[36]

Para aclarar cómo la propiedad de los medios de producción influye en la configuración de los intereses individuales, incorporaremos el caso del trabajo enajenado. De acuerdo con Sánchez Vázquez, la idea de trabajo enajenado puede adquirir cuatro formas: (a) la enajenación del obrero en el producto de su trabajo, (b) la enajenación del obrero en el acto mismo de producción, (c) la enajenación del obrero respecto de su vida genérica y (d) la enajenación del hombre respecto a otros.[37] Retomemos la primera forma del trabajo enajenado, que señala que el obrero percibe el producto de su trabajo como algo ajeno a él. Sánchez Vázquez advierte que este fenómeno sólo es posible en el marco de la propiedad privada sobre los medios de producción. Debido a que el capitalista tiene control sobre los medios de producción y sobre los productos generados por ellos, tiene la facultad de apropiarse del producto del trabajo del obrero, lo cual genera que este último tenga una percepción de extrañamiento ante dicho producto.

Una consecuencia de la enajenación del obrero en el producto de su trabajo es que, entre más produce en el marco de una sociedad capitalista, más reduce sus medios de vida. Sánchez Vázquez específica esta correlación

35 *Ibíd.*, 458.

36 *Ibíd.*, 434-435.

37 S. Vázquez. *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, 84.

bajo estos términos: "Como obrero, necesita de un objeto de trabajo, o más bien de trabajo; pero cuanto más produce, el trabajo cada vez más deja de ser medio de vida. Como sujeto físico, necesita de medios de sustento, pero su capacidad de adquirirlos se reduce."[38] Debido a esta situación de carencia, el obrero configura un interés creciente por adquirir medios de sustento para vivir; en especial, genera un fuerte interés de trabajar para obtener un salario que le permita subsistir físicamente.

Acerca de cómo la propiedad de los medios de producción influye en la configuración de los intereses de una clase social, ilustraremos este proceso incorporando la formación de los intereses de la clase proletaria. Dentro del marco teórico de Sánchez Vázquez, la agudización de las contradicciones fundamentales del sistema capitalista, impulsan al proletariado a la lucha política. Dentro de este marco adquiere su conciencia de clase. Dicha conciencia abarca tanto una conciencia de los intereses fundamentales y comunes del proletariado como clase, tales como abatir ciertos enemigos u organizarse para tomar el poder político, como una conciencia de los intereses de otras clases, en especial, los intereses de la clase burguesa, los cuales incluyen entre otras cosas mantener las relaciones de producción y su dominio económico.[39]

Pues bien, Sánchez Vázquez señala que las relaciones sociales de producción condicionan cómo interactúan los intereses individuales y colectivos en una red compleja de relaciones sociales. Respecto a este punto, sostiene que los intereses individuales y de clase se han caracterizado por contraponerse y subordinarse entre sí en los sistemas capitalistas y precapitalistas. La idea general de este planteamiento es la siguiente.

Dado que cada individuo ocupa un lugar distinto en la posesión de los medios de producción, sus intereses regularmente no coinciden entre sí. Por otro lado, esta forma de propiedad provoca que los intereses de la clase dominante entren en conflicto constantemente con los intereses de la clase dominada. Debido a este enfrentamiento, mientras al interior de las clases puede esperarse que los intereses de sus miembros se equilibren, los intereses de las clases dominantes y dominadas tenderán a subordinarse o contraponerse entre sí. Por último, al defender una organización social que eventualmente entrará en conflicto con el desarrollo de las fuerzas productivas, los intereses de la clase dominante tenderán a oponerse a los intereses de la sociedad en su conjunto. Dada esta configuración de intereses, no se puede generar un proyecto común que guíe la acción de todos los miembros que integran el sistema. Al contrario, tenderá a predominar un conflicto de intereses en la sociedad.

A raíz de esta interacción, cuando las praxis individuales intencionales se despliegan en una trama compleja de relaciones sociales, generan productos colectivos que no han sido conscientemente producidos ni responden a algún proyecto común. De ahí que debido a la racionalidad estructural imperante en las sociedades capitalistas y precapitalistas, la acción colectiva conserve su carácter espontáneo e inintencional.[40]

38 *Ibíd.*, 88.
39 S. Vázquez. *Filosofía de la praxis,* 370-375.

40 Sin embargo, tal como señalamos en la sección precedente, este resultado social está condicionado históricamente en el marco teórico de Sánchez Vázquez. De hecho, dentro del marco de su propuesta, se puede esperar que entre más aumente la conciencia de clase del proletariado, más puedan articular los miembros de esta clase su acción a fin de satisfacer un interés común.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este trabajo realizamos una lectura crítica a algunos aspectos de la explicación de Sánchez Vázquez de la dinámica del cambio social desplegada en las sociedades capitalistas y precapitalistas. A partir de nuestra lectura, apreciamos que no se puede tomar una postura reduccionista para dar cuenta de este fenómeno social de manera satisfactoria.

Desde nuestro enfoque, frente a un estructuralismo explicativo extremo, donde las restricciones impuestas por una estructura social reducen el conjunto de acciones factibles al grado de no dejar espacio para la elección de los agentes, Sánchez Vázquez rescataría su capacidad de elección mediante la figura de la actividad práctica. Por otro lado, ante un individualismo metodológico explicativo igual de extremo, según el cual los fenómenos sociales pueden ser explicados apelando a enunciados que sólo remitan al comportamiento de los individuos, Sánchez Vázquez señalaría la necesidad de incorporar enunciados que remitan a la racionalidad objetiva que regula el sistema social donde ellos despliegan su actividad práctica.

Dentro del marco de nuestro enfoque, se puede apreciar la necesidad de formar modelos complejos a fin de dar cuenta del cambio social en sus múltiples modalidades. Retomando las ideas centrales que hemos desarrollado en las secciones precedentes, los elementos centrales de este modelo podrían quedar capturados mediante el siguiente mecanismo:

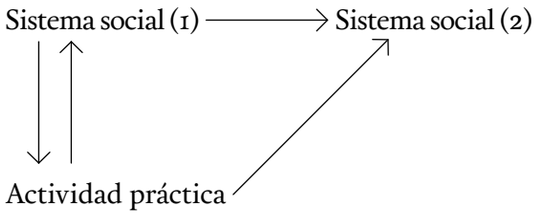


Figura 1

Desde nuestra lectura crítica al planteamiento de Sánchez Vázquez, debemos entender las flechas que unen los distintos elementos del diagrama en términos causales. De acuerdo con este mecanismo, el despliegue de una constelación de actividades prácticas individuales generan un sistema social, dadas determinadas condiciones sociales iniciales y entendiendo la individualidad como el lugar donde se anudan una serie de relaciones sociales. Recordemos que si bien cada actividad práctica puede ser descrita en términos intencionales, la acción social generalmente acepta una descripción inintencional.

Ahora bien, una vez formado un sistema social, éste desencadena una racionalidad objetiva que condiciona las modalidades que puede adquirir la actividad práctica de los agentes que integran el sistema. Tal como las flechas del modelo que proponemos señalan, esta influencia es recíproca: si bien el sistema social existente condiciona las modalidades que adquiere la actividad práctica, ésta ejerce a su vez una influencia en la dinámica que despliega el sistema social. De hecho, como queda expresado por las flechas que conducen hacia el sistema social (2), la explicación del desplazamiento de un sistema social por otro recae tanto en la racionalidad objetiva del sistema social precedente como en la actividad práctica de ciertos individuos.

Sin lugar a dudas, entre las tareas aún pendientes en el diseño de un mecanismo que pueda dar cuenta de manera satisfactoria del cambio social en sus diversas modalidades, se encuentra determinar la influencia recíproca entre un sistema social dado y la constelación de acciones desplegadas en él. Si bien Sánchez Vázquez nos brinda algunos elementos para alumbrar esta relación, de ninguna manera logra aclarar completamente este problema. Por ejemplo, no especifica el mecanismo por medio del cual un modo de producción modela las creencias o emociones de un agente. Si bien podemos aceptar una relación causal entre cierto modo de producción y estos elementos, necesitamos un mecanismo que describa a detalle tanto la dinámica como los elementos que suelen producir este tipo de resultados. Ð

REFERENCIAS

Gandler, Stephan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, traducción de Stephan Gandler, FCE/UNAM, México, 2007 (Colección filosofía).

Hedström, Peter, *Dissecting the Social. On the Principles of Analytical Sociology,* Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Hume, David, *Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1973.

Mandel, Ernest, *Introducción a la teoría económica marxista*, traducción de Daniel Wagner,

Ediciones Era, México, 1973 (Biblioteca Era).

Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, 5a. ed., traducción de Jorge Tula, Siglo XXI, México, 1980 (Biblioteca del pensamiento socialista).

————, *La ideología alemana*, 4a. ed., traducción de Wenceslao Roces, Ediciones Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1973.

Ortiz, Gustavo, "La irrelevancia de los deseos. Problemas con teorías antihumeanas de la motivación", en Carmen Trueba y Teresa Santiago (compiladores), *De acciones, deseos y razón práctica*, UAM-Iztapalapa/Juan Pablos, México, 2007, pp. 103-130 (Biblioteca de signos).

Osorio, Jaime, *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*, FCE/UAM-Xochimilco, México, 2005 (Colección sociología).

Palazón, María Rosa, *¿Fraternidad o dominio? Aproximaciones filosóficas a los nacionalismos*, UNAM, México, 2006 (Ediciones especiales, 36).

————, "La praxis en la filosofía de Adolfo Sánchez Vázquez", *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 3, núm. 5, 2006, pp. 237-256.

Pereda, Carlos, "Sobre la práctica teórica", en Gabriel Vargas (editor), *En torno a la obra de Sánchez Vázquez (filosofía, ética, estética y política)*, UNAM, México, 1995, pp. 301-307.

Sánchez, Vázquez, *El joven Marx. Los manuscritos de 1844*, UNAM/Ediciones la Jornada/Editorial Ítaca, México, 2003.

———— , *Filosofía y circunstancias*, Anthropos/UNAM, México, 1997 (Pensamiento crítico/pensamiento utópico, 96).

———— , *Filosofía de la praxis,* Siglo XXI, México, 1980 (Biblioteca del pensamiento socialista).

Udehn, Lars, *Methodological Individualism: Background, History and Meaning,* Routledge, London, 2001.

Yurén, Teresa, *Praxis y emancipación: el pensamiento de Adolfo Sánchez Vázquez*, UNAM, México, 1996 (Colección ensayos, 1).

CÓMO LEER *DON QUIJOTE* COMO UN GRAN LIBRO SOBRE EL ALMA Y LA POLÍTICA: PRIMERO, LEER *EL ASNO DE ORO* DE APULEYO Y *LA REPÚBLICA* DE PLATÓN

HOW TO READ *DON QUIXOTE* LIKE A GREAT BOOK ABOUT THE SOUL AND POLITICS: FIRST, READ APULEIUS'S *THE GOLDEN ASS* AND PLATO'S *REPUBLIC*

Eric Clifford Graf
Universidad Francisco Marroquín, Guatemala

Recibido: 27 de abril de 2014.
Aceptado: 18 de junio de 2014.

Resumen: Leída dentro del contexto de *El asno de oro* de Apuleyo y *La República* de Platón, es fácil ver que la novela *Don Quijote* de Miguel de Cervantes establece vínculos importantes entre, por un lado, el desarrollo personal y espiritual y, por otro lado, los problemas reales del estado político. De hecho, las obras de Apuleyo y Platón le proporcionaron a Cervantes tanto los temas (la maduración sexual y el consejo principesco) como las metáforas (el asno y la cueva) centrales de ambas partes de su obra magna.

Palabras clave: Cervantes, *Don Quijote*, Apuleyo, *El asno de oro*, Platón, *La República*.

Abstract: Read within the context of Apuleius's *The Golden Ass* and Plato's *The Republic*, it is easy to see that Miguel de Cervantes's novel *Don Quixote* explores important links between, on the one hand, personal and spiritual development, and, on the other hand, the tangible problems of the political state. In fact, the works of Plato and Apuleius provided Cervantes with the major themes (sexual maturation and princely advice) as well as the primary metaphors (the ass and the cave) at the hearts of the respective parts of his magnum opus.

Keywords: Cervantes, *Don Quixote*, Apuleius, *The Golden Ass*, Plato, *The Republic*.

CÓMO LEER *DON QUIJOTE* COMO UN GRAN LIBRO SOBRE EL ALMA Y LA POLÍTICA: PRIMERO, LEER *EL ASNO DE ORO* DE APULEYO Y *LA REPÚBLICA* DE PLATÓN

Eric Clifford Graf
Universidad Francisco Marroquín, Guatemala

"Cuando un asno es de muchos,
los lobos se lo comen".
Juan de Mariana

Se acerca el aniversario de la publicación de la segunda parte de *Don Quijote de la Mancha* en 1615 y he estado pensando mucho en cómo convencer, tanto a mis estudiantes como a mis colegas, de la importancia de leer esta gran novela cuidadosamente y en su totalidad; desde la portada con el escudo de Juan de la Cuesta (1) hasta las últimas palabras de Cide Hamete Benengeli, "el prudentísimo" [2.74.1222-23].[1] Un estudioso de Cervantes, de cuyo nombre no me puedo acordar, observó recientemente que "Es que *Don Quijote* se trata de todo". Si bien hay alegría y algo de egoísmo profesional en esa afirmación, pues también expresa cierta resignación desalentadora ante la imposibilidad de formular interpretaciones globales de la obra magna de Cervantes. Del mismo modo, y expresando más resignación aún, aunque no sin su propia dosis de autointerés, Harold Bloom, el gran estudioso de Shakespeare, señaló en una ocasión que *Don Quijote* representa la escritura del nihilismo radical y la anarquía.

Don Quijote abruma a sus lectores por ser un texto intrincadamente caótico a una escala masiva. Eso no nos

1 He utilizado la edición de *Don Quijote de la Mancha* de Francisco Rico de 1998. Para las citas y alusiones a pasajes importantes de la novela, pongo entre corchetes los números respectivos de la parte, los capítulos y las páginas, todos separados por puntos. Así que para citar las páginas 450 a 492 de los capítulos 39 a 41 de la primera parte: (1.39-41.450-92). Las excepciones son cuando no hay capítulo, como cuando me refiero a la portada, los documentos burocráticos, los prólogos o los poemas preliminares, y en tales casos sólo pongo el número de página.

debería sorprender. Entre la publicación de la novela pastoril *La Galatea* en 1585 y la de las dos partes de *Don Quijote* en 1605 y 1615, Cervantes dedicó casi treinta años de su vida a componer, revisar, reorganizar y glosar su obra maestra. Y con mucho más de 1.000 páginas —más o menos el equivalente a las obras completas de Shakespeare— el tamaño y la complejidad de la novela de Cervantes nos presentan problemas graves, a su vez, agravados por la aparente aleatoriedad de su forma episódica y por los momentos fastidiosamente surrealistas que la puntualizan (por ejemplo, las continuas intervenciones de los múltiples narradores, los cuentos intercalados que son interrumpidos o quedan inconclusos, las reacciones de los personajes que se enteran de que son invenciones novelísticas, las incoherencias temporales y geográficas y, más que nada, la misteriosa desaparición y reaparición del rucio de Sancho Panza). De hecho, *Don Quijote* fue diseñado para agobiar y desorientar a sus lectores en cada episodio. Y para el lector novato, en particular, la novela le puede parecer poco menos que una excesivamente larga serie de aventuras incongruentes que le pondrán a prueba su paciencia en repetidas ocasiones. *Don Quijote* combina el desorden de un mercado bullicioso, la rareza de un carnaval o un circo y, muchas veces, el "otro mundo" de un paisaje alucinógeno, donde la falta de lógica interviene y retrocede sin razón evidente. Tal vez, lo más irritante es que estos momentos absurdos y roturas estructurales suelen producirse justo cuando cierta coherencia narrativa está a punto de descubrirse. A Cervantes le encanta jugar con los límites de la razón, sólo para que cuando pensemos que hemos encontrado el orden de su universo novelístico, nos damos cuenta de que en realidad nos ha engañado una vez más.

Claro está y, para el crédito del autor, la densidad y la exhaustividad de *Don Quijote* también indican sus ventajas en términos pedagógicos, así como culturales y políticos. Además, yo añadiría las cinco siguientes ventajas: 1) la novela es abiertamente feminista (la torpeza, locura y agresividad de las fantasías masculinas de personajes como el propio don Quijote, Grisóstomo, Cardenio, Anselmo y don Fernando se subordinan ante la diestra resistencia y resolución de los personajes femeninos de Marcela, Dorotea, Camila, Zoraida y Ana Félix; 2) la novela es radicalmente anti-racista (las ironías acerca de la identidad racial y étnica de personajes como Maritornes, Aldonza Lorenzo y el mismo hidalgo de La Mancha, así como los símbolos de la "Sierra Morena" [1.23 *passim*] o la "cabra manchada" [1.50.574], socavan la arrogante pureza de los cristianos viejos como Sancho o Eugenio, cuyo nombre significa "bien nacido"; 3) Cervantes aboga en contra de la esclavitud (la sentencia del prólogo, "non bene pro toto libertas venditur auro" 'no hay oro para pagar suficientemente la venta de la libertad' [14], y la alusión en el poema preliminar de "Urganda la desconocida" al "negro Juan Lati[no]" [23] encajan con la moraleja de *La historia del cautivo* [1.39-41.450-92] y el fracaso de la fantasía de "Sancho negrero" de volverse rico vendiendo a los ciudadanos de Micomicón [1.29.336 *passim*]); 4) Cervantes aboga a favor de la libertad religiosa (la Inquisición es objeto de duras críticas, desde el episodio del escrutinio de la biblioteca de don Quijote [1.6-7] hasta la reivindicación de los libros de caballerías contra el juicio del canónigo de Toledo que los considera una "nueva secta" [1.49.562] y "dignos de ser desterrados de la república cristiana, como a gente inútil" [1.47.549]); 5) Cervantes aboga a favor del mercado libre (don Quijote

aprende que hay que pagar a los venteros y a los escuderos tanto por sus servicios como por los daños y perjuicios; y el segundo narrador nos enseña que la novela no existiría si no fuese por el comercio de la seda, el "Álcaná" o 'mercado' de Toledo y las "dos arrobas de pasas y dos fanegas de trigo" con las que pagó por la traducción [1.9.107-09]). Todo lo anteriormente dicho, probablemente vaya a explicar de cierta manera por qué los críticos de la izquierda cultural continúan produciendo tantas interpretaciones tan retorcidas para argüir lo contrario. Aunque se pueden exponer excelentes justificaciones del estatus clásico de diversas obras de Platón, Aristóteles, Virgilio, Agustín, Dante, Montaigne, Shakespeare o Poe, diría que *Don Quijote* debe ser, por excelencia, y como diría Cervantes, el texto "clásico clásico" de cualquier programa de "artes liberales" o "grandes libros", o lo que otros llamarían "humanidades" o "cultura general", que se precie de tal en los EE.UU. o Latinoamérica. Tengo muchas razones para hacer esta afirmación, pero las reduciré a cuatro: 1) la realidad demográfica y lingüística de la América contemporánea significa que, más que cualquier otro texto, *Don Quijote* cuenta con el potencial de fomentar diálogos productivos y relevantes acerca de los conflictos culturales, políticos y étnicos de la actualidad, tanto en las calles como las aulas de cualquier ciudad latinoamericana o norteamericana; 2) en términos históricos, *Don Quijote* representa un ejemplo de nexo literario que, de forma única y densa, logra juntar la sabiduría de la antigüedad grecorromana, de los renacimientos islámico e italiano y del humanismo y la escolástica; y logra todo eso a la vez que reacciona al descubrimiento del Nuevo Mundo y la caída inminente del Imperio español; 3) una larga serie de grandes filósofos entre los que se encuentran Hobbes y Ortega y Gasset, grandes novelistas tales como Twain y García Márquez e incluso grandes figuras fundacionales y ambivalentes de la modernidad, como son Jefferson y Freud, fueron directamente influenciados por *Don Quijote*; y, por último, 4) aunque el libro sí es tan triste y trágico como los románticos alemanes lo pensaron, también tiene su cuota de humor —al extremo de ser tan gracioso como para llorar de risa— en la medida que sus episodios se presentan en forma de sátira social con su agregado de humor físico y payasadas a cargo de varios personajes.

Pero todo ese archivo sólo plantea una vez más el dilema de cómo los lectores de hoy en día de *Don Quijote* podríamos evitar la parálisis interpretativa, para no mencionar el pánico existencial, que nos puede coger tan pronto como iniciamos la lectura de las primeras páginas del prólogo. Desde mi punto de vista y, sospecho que soy más optimista que la mayoría de los estudiosos de Cervantes, así como los de otros campos como Bloom, la lectura de la primera novela moderna sigue siendo una experiencia maravillosa, similar a pasearse por una gigantesca y sublime estructura arquitectónica, una catedral gótica quizás, un palacio renacentista o un museo de arte. La lectura de los capítulos se asemeja al tránsito entre una serie de cámaras secuenciadas según temas bíblicos, clásicos y modernos. A aquellos lectores que se sienten incómodos ante los aspectos surrealistas de la novela, experiencia similar a la que se experimenta frente a una obra mareante de Jerónimo Bosque, les indicaría que el texto de Cervantes evidencia el rigor organizado de un portaaviones. En efecto, *Don Quijote* puede tener ranuras interminables dedicadas a los temas simbólicos de una multitud de autores precursores, pero también funciona

de acuerdo con un esquema organizado, con centros de mando claros, señales ceremoniales y "puentes" acomodadores, además de propósitos muy específicos incorporados a los detalles de su diseño general.

La mejor manera de percibir ese diseño es proceder de manera comparativa. En torno a 1605, después de dos décadas de relativa mediocridad, al no haber producido todavía una obra suficientemente original, Cervantes luchaba con la idea de lanzar su próximo proyecto. Finalmente, la innovación y la invención superaron su ansiedad motivo de la tradición y el ejemplo, ya que cobró el valor necesario para publicar su *best-seller*. Sin embargo, el truco para no ser abrumado por el espectáculo del fabuloso logro de Cervantes es mirar más allá de su originalidad aparentemente caprichosa. Como dijo una vez Dalí, "Aquellos que no quieren imitar nada, no producen nada". Yo sostengo que al escribir *Don Quijote*, Cervantes se fijaba en dos textos clásicos que le motivaban y, de alguna manera, le justificaban los aspectos más importantes de su programa: *El asno de oro* de Apuleyo para la primera parte de 1605 y *La República* de Platón para la segunda parte de 1615. No estoy avanzando de ninguna manera el argumento de que Cervantes estuviera imitando servilmente a sus precursores clásicos; por el contrario, iba reelaborando sus temas y detalles en casi cada paso. Sin embargo, sostengo que si nosotros y nuestros amigos lectores o estudiantes simplemente pudiéramos estar de acuerdo en hacer los deberes, reflexionando sobre *El asno de oro* y *La República* antes de dirigirnos a las respectivas partes de *Don Quijote*, entonces nos daríamos cuenta de que dialogar sobre la obra maestra de Cervantes puede ser una experiencia sorprendentemente coherente y creativa. Yo añadiría que este enfoque también puede tener lugar en un ambiente interpretativo relativamente inmune al estorbo de la gran mayoría y de aun los más grandes críticos de la novela, que, por razones que en su mayor parte son nacionalistas, han ignorado la importancia fundamental que estos dos textos tuvieron para el autor.

¿Cómo sabemos que Cervantes se centró inicialmente en la picaresca clásica de Apuleyo?[2] La prueba más evidente es histórica y filológica. Primero, es importante reconocer que alrededor del 1600 una especie de carrera armamentística estalló ente los escritores de España que buscaban producir la próxima gran novela. Eso se puede ver en la aparición de una gran cantidad de textos picarescos que más o menos coincidieron con la primera parte de *Don Quijote*. Sólo para nombrar los tres más importantes: Alemán publica la primera parte de *El Guzmán de Alfarache* en 1599 y la segunda parte en 1604, Quevedo escribió *El buscón* en 1605 y la novela atribuida a López de Úbeda, *La pícara Justina*, se publicó ese mismo año. En segundo lugar, Cervantes cita a Apuleyo explícitamente en otra de sus novelas picarescas, *El coloquio de los perros,* que también fue escrito alrededor de 1605, y alude abiertamente al episodio de los odres de *El asno de oro* en la primera parte de *Don Quijote* (1.35.415-18). El resto de la evidencia consiste en una larga lista de paralelismos estructurales, temáticos y técnicos entre los dos textos. Por encima de todo, Cervantes desarrolla la trayectoria básica de Apuleyo, que es el "Bildungsroman" de la antigüedad tardía: es decir, construye una serie de

2 Para un análisis más detallado de la influencia de Apuleyo en la primera parte de *Don Quijote*, véase o el segundo capítulo de mi libro *Cervantes and Modernity* o mi ensayo "Cervantes es a Apuleyo lo que Zoraida es a Isis".

aventuras en torno a una historia central intercalada, que termina con la metamorfosis moral del héroe y su adoración ritual final de una mujer mitológica idealizada. Mientras que Apuleyo traslada a su protagonista de una fantasía sexual provocada por la diosa Diana hacia su iniciación metafísica en el culto de la diosa Isis; Cervantes traslada a su héroe de una fantasía caballeresca centrada en Dulcinea hacia el contra-ejemplo moderno de *La historia del cautivo*, en el que el capitán Ruy Pérez de Viedma se dedica a su salvadora personal, la casi celestial mujer argelina Zoraida-María. Mientras que Apuleyo inserta la alegoría de Eros y Psique en el centro de su novela, alegoría que representa el vicio del deseo lujurioso o la curiosidad carnal (*curiositas*) transformado en una búsqueda del conocimiento intelectual y espiritual; Cervantes inserta *La novela del curioso impertinente*, que organiza las historias de amor de la Sierra Morena de acuerdo con la misma lección moral: hay que dejar de lado la fantasía de la conquista sexual y aprender a aceptar la responsabilidad de la comunión espiritual.

En el contexto de estos paralelismos fundamentales entre las estructuras de los textos de Apuleyo y Cervantes, cobran vida y aun sentido los detalles de *Don Quijote* que a primera vista nos pueden parecer completamente incoherentes. Para empezar, es imposible pasar por alto el hecho de que la primera parte de *Don Quijote* tiene que ver con: 1) cabalgaduras enigmáticas, 2) piezas de oro y 3) las consecuencias del deseo desenfrenado. En cuanto a las cabalgaduras, don Quijote regresa de su primera salida molido y arrojado de manera patética sobre el asno de su vecino (1.5.71-76). Más tarde, después de la lujuriosa desventura de Rocinante con las yeguas gallegas, don Quijote yace derrotado una vez más y Sancho lo sube a su asno para llevarlo a la segunda posada (1.15-16.165-67). Luego, tenemos el macabro hallazgo de la mula muerta de Cardenio en la Sierra Morena (1.23.256), la llegada triunfal de Zoraida-María montada en un burro (1.37.439) y el refrán terriblemente ofensivo que esgrime Sancho ante las inquisiciones de su mujer: "no es la miel para la boca del asno" (1.52.590). Por encima de todas estas alusiones asnales, tenemos el extraño estado "ahora presente y luego ausente" del rucio de Sancho. Lo que los más grandes estudiosos de Cervantes siempre toman como un lapso del autor o un error del impresor requiere una consideración mucho más atenta en el contexto de *El asno de oro*. Del mismo modo, no debería ser tan fácil pasar por alto el intercambio, el robo y la constante visualización de objetos de oro a lo largo de *Don Quijote*. Estos incluyen el sumamente interesante discurso de la edad dorada del caballero loco (1.11.121-23), el casco o el orinal, ya sea de oro o de latón, llevado o por Mambrino o por el segundo barbero, todo dependiendo de nuestra perspectiva (1.21.223 *passim*), y lo más importante, "los hallados escudos, que pasaban de ciento" (1.23.254), de Cardenio que Sancho esconde en sus misteriosas alforjas y que, sin embargo, de ninguna manera se permiten desaparecer de nuestra conciencia, incluso cuando el asno de Sancho empieza a aparecer y desaparecer del texto. Y, por supuesto, en *Don Quijote* hay toda una variedad imaginable de expresiones de deseo: el instintivo y desprendido de Ovidio, el singular y devoto de Petrarca, el triangular y mimético de Girard, el siempre, de alguna manera incestuoso, de Freud y, claro está, los deseos increíblemente eróticos aunque a la vez metafísicos de poetas místicos como Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz. La novela de Apuleyo nos

«...Cervantes propone una visión cínica y fatalista de la vida política...»

ayuda a comprender que al final de todo, estos múltiples deseos están subordinados al deseo que tendrá el cautivo por Zoraida-María, o mejor aún, el deseo que tendrá ésta por aquél.

¿Qué está pasando aquí? Hay una serie de posibles respuestas. Por un lado, el peso temático de asnos, objetos de oro y la gran multiplicidad de deseos es la manera que emplea Cervantes para señalar al lector informado de que está realizando una transformación cristiana de Apuleyo. Cervantes supera a sus escritores rivales volviendo a los orígenes clásicos de la forma novelística que todos quieren perfeccionar. De manera más general, el realismo español siempre tendrá un modelo tan idiosincrático en Cervantes, porque aunque el inventor de la novela moderna reconocía los preceptos aristotélicos de su día, todavía se negaba a renunciar a las conexiones profundas que la forma mantenía con la filosofía neoplatónica. Es decir, una ingeniosa manera de mantener tanto la verosimilitud aristotélica como la magia neoplatónica era convertir el "error" en una nueva forma de obligar al lector a reflexionar sobre los símbolos y acontecimientos novelísticos de máxima importancia. En cualquier caso, como indica la cuestión del asno intermitente de Sancho, el uso de Apuleyo por parte de Cervantes en *Don Quijote* es bastante complicado, y hay que tener en cuenta que el autor suma a las referencias a *El asno de oro* los múltiples asnos bíblicos, el asno de Buridán, el "pons asinorum" de Euclides, así como el asno al final de *El Lazarillo de Tormes*, animal que encarna la idea neo-escolástica de que el intercambio económico voluntario era la mejor manera de superar los conflictos étnicos y religiosos en el sur de España a lo largo del siglo XVI. No obstante, el hecho es que sin una comprensión adecuada de Apuleyo, el significado esencial de la novela picaresca, y por lo tanto el de la obra maestra de Cervantes, puede ser desconsoladamente difícil de alcanzar.

¿Y cómo sabemos que Cervantes se centró en Platón para escribir la segunda parte de *Don Quijote*?[3] Otra vez, la evidencia más convincente es histórica y filológica. A principios del siglo XVII, cuando el género de la picaresca se acercaba al cenit de su influencia sobre los novelistas españoles, el género platónico de los manuales de consejos principescos alcanzaba un punto frenéticamente anti-maquiavélico en toda Europa. *Della ragion di stato* de Botero (Venecia, 1589) es el ejemplo arquetípico, pero hubo varios libros que siguieron la misma tendencia en España: el manual profundamente erasmista *Institución de un rey christiano* de Felipe de la Torre (1556), el más ortodoxo *El tratado de la religión* de Rivadeneira (1595), las dos ediciones del infame *De rege et regis institutione* de Juan de Mariana (1599 y 1605) y, quizás, la culminación del género, *La política de*

3 Para un análisis más detallado de la importancia de Platón para la segunda parte de *Don Quijote*, véase mi ensayo "The Politics of Renouncing Zaragoza in *Don Quijote* 2.59". También consúltese el libro de Anthony J. Cascardi.

Dios de Quevedo, texto publicado en 1617, sólo dos años después de la segunda parte de *Don Quijote*. Además de ese perfil ideológico, la carrera literaria de Cervantes fue decididamente política. Se inicia con una obra de teatro moderada, construida según consejos principescos erasmistas, *La Numancia* (c.1582), la cual, a su vez, es esencialmente una meditación sobre la obra de De la Torre. Con posterioridad, se acerca al clímax de su rebeldía con la composición, y lectura pública, del soneto obsceno e irreverente acerca del propio catafalco del rey Felipe II en Sevilla en 1598. Cervantes siempre consideró este soneto, "Al túmulo del Rey Felipe II", como "la honra principal" de sus escritos. Finalmente, en la continuación de *Don Quijote* de 1615, el autor señala claramente su programa político en el primer capítulo, donde encontramos al caballero loco, el cura y el barbero encerrados en una acalorada discusión sobre "esto que llaman «razón de estado» y modos de gobierno" (2.1.626) y, definitivamente, hacia la mitad de la segunda parte, la condesa Trifaldi cita directamente el origen clásico de todos los tratados políticos del mundo occidental, señalando que "de las buenas y concertadas repúblicas se habían de desterrar los poetas, como aconsejaba Platón" (2.38.943).

La lectura de *La República* de Platón nos ayuda a ver que el punto principal de la segunda parte de *Don Quijote* es la imposibilidad de escaparse de las ilusiones, sobre todo las políticas. Las visiones que experimenta don Quijote en la Cueva de Montesinos (2.22-23.808-28), seguidas por el espectáculo de las marionetas de Maese Pedro (2.25-27.844-57), son las dos alusiones más importantes de la novela a las dos metáforas de la falsa conciencia que Platón utiliza en la alegoría al principio del séptimo libro de *La República*: la cueva y la marioneta. Una vez más, tenemos que preguntarles a nuestros lectores: "¿Qué está pasando aquí?". La respuesta corta es que en la segunda parte de *Don Quijote*. Cervantes propone una visión cínica y fatalista de la vida política. Aunque el autor de la primera novela moderna fue rotundamente respetuoso de la psicología de Platón, en la segunda parte se formula un ataque frontal contra el sueño utópico de *La República*. Así el texto de 1615 es profundamente anti-monárquico, ya que lamenta tanto la represión salvaje de la libertad realizada por los tercios de Felipe II en Aragón en 1591 como la expulsión infausta de los moriscos ordenada por Felipe III en el sur de España en 1609. El punto final del fallido reinado de Sancho en la isla utópica de Barataria es una burla de la miopía de los reyes Habsburgo de España cada vez más absolutistas y que, al igual que los demás monarcas de Europa, ahora preferían poblar sus cortes con aduladores platónicos. A eso va el adagio clásico que don Quijote cita en su carta de consejos principescos a Sancho, "Amicus Plato, sed magis amica veritas" 'Platón es amigo, pero más amiga es la verdad' (2.51.1050).[4]

Ahora bien, yo seré el primero en admitir que mi estricta división de las dos partes de Don Quijote según las meditaciones de Cervantes, primero en Apuleyo y luego en Platón, es demasiado simplista. Por supuesto que las dos fuentes se sobreponen. En la primera parte, por ejemplo, el tema curricular de Platón está claramente presente en el episodio de la quema de libros del capítulo 6 y el propio don Quijote ya se representa como

4 Para el giro platónico, relativista y maquiavélico en la política cortesana europea hacia finales del siglo XVII, véase el ensayo de Quentin Skinner.

un impotente títere contra la pared del pajar, por así decirlo, en el capítulo 43, que, por su parte, es un capítulo notoriamente invisible. Y en la segunda parte de la novela, las alusiones a Apuleyo aparecen de nuevo en lo que a llamo "la creciente incredibilidad de las cabalgaduras". Por ejemplo, en el capítulo 10, el desfile vertiginoso de a*snos, bestias, burros, burras, borricos, borricas, jumentos, jumentas, mulas, pollinas, rucios, caballos, cananeas, yeguas* e incluso una *cebra* es seguramente una manera de burlarse de los que no han captado el punto del asno que misteriosamente se ausenta de Sancho en la primera parte. Guiños similares, que aluden a Apuleyo en la segunda parte de la novela incluirán: el hilarante episodio del rebuzno en el capítulo 27; el de Clavileño, el caballo de madera que estalla en el capítulo 41; y lo que es quizás la superposición más clara por parte de Cervantes de los respectivos programas de Apuleyo y Platón, cuando Sancho abraza melodramáticamente su asno al final de su reinado en Barataria en el capítulo 53 (véase la ilustración de Gustave Doré al principio de este ensayo), sólo para luego caer encima de la misma bestia en otra cueva simbólica en el capítulo 55. A continuación, Cervantes resume su versión cristianizada de la novela picaresca en el capítulo 58 de la segunda parte. Así don Quijote comenta la presentación de cuatro santos caballeros: Jorge, Martín, Santiago y Pablo. La metamorfosis moral de San Pablo, caído de su caballo ante su visión de Cristo, representa el ideal caballeresco insuperable. Por cierto, un crítico alemán en tono satírico dijo una vez: "Un libro es como un espejo: si un asno se mira en él, no puede esperar ver reflejado a un apóstol". Cervantes siempre me ha parecido algo más optimista.

Para concluir, admito que este ensayo lo he escrito por puro interés propio —por si acaso se ha olvidado, he sostenido que *Don Quijote* debería ser el texto fundamental *sine qua non* en cualquier programa americano de "grandes libros". Sin embargo, espero haber logrado que las exploraciones de mis amigos lectores de la primera novela moderna sean más agradables y más plausibles. Por un lado, por haber hecho que este texto increíblemente difícil sea menos intimidante y, por otro lado, por haber demostrado su gran dependencia de dos textos fundamentales, que ahora me veo obligado a considerar como los más importantes de la antigüedad clásica. Por último, quisiera que el lector de la primera novela piense en esto: el texto clásico que es *Don Quijote* se refiere a otro clásico, *El asno de oro*, que, por su parte, se refiere a ese peculiar asno democrático y algo anárquico del libro octavo del tercer clásico, *La República*. Imploro a todos los estudiantes de las artes liberales o humanidades que reflexionen sobre ese pasaje de Platón y, luego, a su vez que pasen al capítulo 61 de la segunda parte de la novela de Cervantes para leer acerca de lo que le sucede a un caballero loco de La Mancha y su ingenuo escudero cuando son bienvenidos por la ciudad tradicionalmente republicana, para no decir anarquista, de Barcelona. Ð

REFERENCIAS

Apuleyo. *El asno de oro*. trad. Diego López de Cortegana, Alianza, Madrid, 1996.

Cascardi, Anthony J., *Cervantes, Literature, and the Discourse of Politics*. University of Toronto Press, Toronto, 2012.

Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, ed. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998.

Graf, Eric C., *Cervantes and Modernity: Four Essays on Don Quijote*, Bucknell University Press, Lewisburg, PA, 2007.

———, "Cervantes es a Apuleyo lo que Zoraida es a Isis: *Don Quijote* como apropiación cristiana de la trayectoria proto-feminista de la novela pagana", *Estas primicias del ingenio: Jóvenes cervantistas en Chicago*. ed. Francisco Caudet y Kerry Wilks, Castalia, Madrid, 2003, pp. 99-112.

———, "The Politics of Renouncing Zaragoza in *Don Quijote* 2.59: Cervantine Irony Framed by Plato, Aristotle, Pedro Simón Abril, and Juan de Mariana". *Revista Hispánica Moderna,* vol. 66, núm. 2 , 2013, pp. 121-138.

Platón. *La República*. trad. Patricio de Azcárate, Espasa-Calpe, Madrid, 2005.

Skinner, Quentin, "Political Philosophy", *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. ed. Charles B. Schmitt y Quentin Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 389-452.

ENSAYOS

UN ENSAYO SOBRE EL SILENCIO EN LA OBRA DE LUIS VILLORO

AN ESSAY ON SILENCE IN THE WORK OF LUIS VILLORO

Rogelio Laguna
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 14 de junio de 2014.
Aceptado: 4 de julio de 2014.

Resumen: En el presente ensayo hacemos una revisión del tema del silencio en la obra del filósofo mexicano Luis Villoro. Esta revisión es importante a la luz de una nueva lectura de su obra en la que se están considerando diversas aportaciones no incluidas en anteriores lecturas generales, como es el caso del silencio. En nuestra opinión ésta es una vía fundamental del pensamiento del autor, la cual se inserta en su búsqueda por abordar los *otros* de la razón.

Palabras clave: Wittgenstein, filosofía de la India, filosofía mexicana, lenguaje, palabra.

Abstract: In this essay we review the topic of silence in the work of Mexican philosopher Luis Villoro. This review is important in the light of a new reading of his work in which various contributions not included in previous general readings are considered, as in the case of silence. In our view this is a fundamental way of thinking of the author, which goes directly to his quest to address the *others* of reason.

Keywords: Wittgenstein, indian philosophy, mexican philosophy, language, word.

UN ENSAYO SOBRE EL SILENCIO EN LA OBRA DE LUIS VILLORO

Rogelio Laguna
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

I: LA MEZQUITA AZUL (1985)[1]

El filósofo se acerca a la mezquita azul erigida por el sultán Ahmed en 1609. A lo lejos, entre las calles sucias y congestionadas de Estambul, pueden observarse sus seis magníficos minaretes, que se erigen hacia el cielo (a la Meca, que también poseía seis minaretes tuvieron que construirle un séptimo para que la mezquita de Ahmed no pudiera competir con ella).

Conforme el filósofo transita por las calles de la ciudad se encuentra de repente en la gran extensión abierta donde reposa la mezquita. Entra en el templo y enseguida se abre otro espacio: un patio blanco, rectangular, despojado de todo adorno que evocan los jardines zen que muestran "el vacío colmado".[2] "Plenitud es vacío", nos dice el filósofo, "los reclamos de los vendedores de tarjetas empiezan a dejar de oírse, se escuchan lejanos, en sordina, sólo está presente el silencio del gran espacio abierto".[3]

El patio a su vez es un pasaje, justo después de atravesarlo aparece la mezquita, se entra en un enorme espacio circular que reposa sobre cuatro inmensos pilares. No hay palabras, nos dice el pensador, sólo imágenes que se han convertido en signos; cifras que hablan en silencio. El espacio mismo es un gran signo silencioso.

En ese espacio, que atraviesa la luz a través de los enormes vitrales el filósofo piensa en San Buenaventura "La luz es la sustancia de la deidad". Entonces nos dice: "Pienso en la energía resplandeciente que surca el universo, pienso en los cúmulos de las estrellas y en la fuerza primigenia que estalla en las galaxias".[4]

El filósofo se detiene ante una separación de madera que divide a fieles de visitantes, la mezquita poco a poco empieza a llenarse de hombres descalzos "que se inclinan varias veces con reverencia, se recogen en silencio".[5] Los turistas se desvanecen pero él permanece junto a una mujer sentada en flor de loto. Recuerda unas palabras: "Dios habita en su templo sagrado, guarde silencio el mundo".[6] Se arrodilla.

El silencio se rompe suavemente por la voz del *mullah*, que con emoción contenida hace una imploración y una alabanza.

> Poco a poco todo parece detenerse en un suspenso [...]. Es la belleza transparente, absoluta. Nadie se ha movido. Los fieles sólo se inclinan o alzan la cabeza, atentos a la plegaria. Pese a la pequeña valla que

1 Todos los ensayos de L. Villoro a los que nos referimos en este ensayo están recompilados en el libro Luis Villoro, *La significación del silencio y otros ensayos*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2008.
2 "La mezquita azul" en *Ibíd.*, p.91.
3 *Id.*
4 *Ibid.*, p.92.
5 *Id.*
6 *Id.*

> me separa de ellos, siento que somos uno [...]. Ahora todos somos una sola voz que se eleva como las flechas de los minaretes. [...] Todo se vuelve para siempre transparente, todo es puro, detenido en suspenso, sereno y pacífico, todo está salvo.[7]

La voz del *mullah* calla, los fieles se retiran con recogimiento. El filósofo siente que vuelve su egoísmo, que empieza a poner en duda la experiencia que acaba de vivir con *certeza*. Y entonces se da cuenta que para aceptar aquello que vivió tiene que analizarlo y justificarlo con el pensamiento. Todavía antes de iniciar tal tarea racional nos dice:

> Como un torpe camello en el desierto trazaré caminos en la tersa plenitud de la arena, cortaré en franjas el espacio, llenaré de aristas y planos el vacío, como un mono ridículo convertiré en gestos disociados la gracia de la danza, cortaré el cántico fluido, *al romper en conceptos lo indecible*.[8]

Lo que aparece en el análisis posterior es que el filósofo descubre con su razón que hay ciertos fenómenos, ciertas vivencias del hombre en los que aparece la experiencia de un *otro* que no puede acabar de describirse en el lenguaje discursivo, ni a recortarse en conceptos.[9] No se trata de una experiencia sobrenatural sino que "el mismo mundo vivido es a la vez este mundo ordinario y una realidad otra".[10] Una experiencia de este tipo sólo puede ser colocada por el filósofo en una epistemología coherentista que pueda aceptar ciertas notas discordantes con la experiencia propiamente filosófica o científica en la que el mundo se muestra en ocasiones lleno de precisión y certeza y, por otra parte, casi en términos de ilusión, de vivencias de la que en realidad poco podría decirse.

"¿Qué puede hacer la razón con una experiencia de este tipo?" se pregunta el filósofo. Puede aceptarla pero en términos de que es coherente con otras creencias racionales, así la hace vivible para sí y hasta cierto punto expresable y aceptable por los demás. "Eso es lo que puede hacer la razón con una experiencia extraordinaria: quitarle su carácter disruptivo para poder asimilarlo. ¿No es justamente lo que la filosofía ha hecho siempre con las convicciones religiosas?".[11]

Pero, ¿qué clase de hombre requiere una operación semejante para aceptar una de sus vivencias más bellas? La respuesta de Luis Villoro es precisa:

> Sólo un hombre dividido entre la nostalgia por lo sagrado y la mentalidad racionalista, científica, que comparte con su época, puede sentir la urgencia de justificar su creencia en lo otro, porque sólo así pueda hacerla consistente con su concepción del mundo y presentarla como aceptable para otros hombres. Sólo en una sociedad donde lo sagrado, expulsado de la vida cotidiana, debe manifestarse en soledad en momentos inusitados, puede plantearse el problema de someterlo a una crítica racional, para poder mantener su presencia.

7 *Ibíd*., p.93.
8 *Ibíd*., p.94. El subrayado es nuestro.
9 Sobre la preocupación de L. Villoro sobre estas experiencias nos dice Isabel Cabrera: "Villoro está dividido: por un lado cree que el rigor y la claridad deben acompañar a la reflexión filosófica e imponer límites al discurso de la razón; por otro, tiene intuiciones religiosas profundas que algunas veces le han señalado la presencia de lo que no puede decirse, pero que, una vez vivido, tampoco puede ignorarse. El conflicto ha encauzado el pensamiento de Villoro a reflexionar sobre otras formas de lenguaje, usos indirectos que pudieran ayudar a comunicar esa vivencia indescriptible". Isabel Cabrera, "La experiencia del silencio" en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro,* UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 1993, p.312.
10 "La mezquita azul" en Luis Villoro, *La significación del silencio…*, p. 99.
11 *Ibíd*., p.131.

Lo que ha aparecido entre líneas, es que existe un ámbito, tal vez un tipo de experiencias, sobre los cuales la filosofía tienen dificultades para decir algo, es más, cuando las traduce a lenguaje filosófico parece no poder decirlas. ¿Qué hacer ante esta clase de experiencias?, ¿será que frente a ellas la filosofía tenga que callar, como pedía Wittgenstein?, o bien, ¿será que la filosofía tenga que aceptar otros lenguajes, e incluso al silencio mismo como moneda de significación que puede decir más que cualquier proposición?

II: LO INDECIBLE EN EL *TRACTATUS* (1975)

Algunos años antes de "la mezquita azul", que es el texto al que nos hemos referido en la sección anterior, Villoro había descubierto, en la lectura de Wittgenstein, la posibilidad de que el silencio fuera el destino último de la filosofía ante la presencia del mundo. En su interpretación, el sentido final del *Tractatus* de Wittgenstein es una advertencia sobre los límites del pensamiento filosófico y su lenguaje.

Villoro cree que sólo desde esta perspectiva que admite los límites de la filosofía se pueden comprender las últimas partes del *Tractatus* del filósofo vienés, secciones por lo general omitidas o ignoradas por los filósofos del lenguaje, lógicos y epistemólogos. Villoro, en cambio, advierte que no es casualidad que ciertas proposiciones, incomprensibles para ciertas tradiciones lógicas, se encuentren al final de la obra: "la penúltima entrada del Tractatus, antes del silencio (6.54) da la clave de su lectura. La obra pretende conducir a ver el mundo "correctamente"(*richtig*), pero para ello es menester "superar" las posposiciones del *Tractatus*".[12]

12 "Lo indecible en el Tractatus" en Luis Villoro, *La significación*…, p.166.

Villoro coincide con Janik y Tulmin en que las frases finales de la obra de Wittgenstein modifican el sentido total de la obra, pero difiere con ellos en que justo las proposiciones finales estarían advirtiendo "que lo verdaderamente importante del *Tractatus* no es lo que se dice en él, sino lo que no puede decirse en él y sólo se comunica después de haber comprendido que no puede decirse".[13] Esto último es lo que piensa Villoro que es el mensaje de Wittgenstein en el *Tractatus* y que es "de mucho mayor interés que todas las doctrinas lógicas incluidas en la obra".[14]

De tal forma que, insistamos, sólo se puede comprender la petición de silencio a la filosofía al final de la obra si se comprende que ésta quiere establecer claramente los límites del lenguaje con sentido; es un límite a la expresión de los pensamientos más que al pensamiento. Con ello lo que Wittgenstein estaría expresando, en opinión de Villoro, es que el lenguaje figurativo posee límites, mismos que son indecibles por el propio lenguaje figurativo.[15] Es decir: "el análisis conduce a aceptar últimos elementos simples, ya no analizables, representados en las proposiciones por signos simples. Son los *objetos*".[16]

Los objetos, ve Villoro, ellos mismos no son decibles. Esto es, pueden ser representados en una figura, pero como dice Wittgenstein "Sólo puedo hablar de ellos, no puedo expresarlos ellos mismos. Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es".[17] Los objetos son entonces, propiamente *indecibles*.[18]

13 *Ibíd.*, p.167.
14 *Id.*
15 *Ibíd.*, p.169.
16 *Id.*
17 Citado en *Id.*
18 *Id.*Recordemos en esto que Quine expresó, en una preocupación cercana, que la existencia es irrepresentable y no agrega nada a las proposiciones lógicas

Los objetos aparecen entonces como el sustrato último del cual se predican cualidades, como la sustancia aristotélica. La sustancia no puede decirse. "Los objetos, sustancia del mundo, están supuestos en todos los hechos capaces de ser figurados por el lenguaje, pero ellos mismos no son hechos".[19] La sustancia como vio Wittgenstein (2.024), existe independientemente del mundo que acontece. El mundo es lo que tiene hechos que acontecen, pero la sustancia no es un hecho, en tanto que no puede ser descrita por el lenguaje.

En ese sentido, dice nuestro autor "podemos decir que los objetos no forman parte del mundo pero, a la vez, son los elementos últimos que debo suponer en cualquier hecho del mundo".[20] La sustancia queda fuera de los límites del mundo (del lenguaje) y los objetos son las manifestaciones de los límites de este mundo, se manifiestan "como la existencia pura de "algo" indescriptible".[21]

A esta limitación de los objetos, se suma la limitación de la forma lógica, pues las proposiciones, dice Wittgenstein, "pueden representar toda la realidad, pero no pueden representar lo que deben tener en común con la realidad para poder representarla: la forma lógica (4.12)".[22] La forma lógica es indecible y sólo puede mostrarse en lo decible. Este último paso, interpreta Villoro, significa que la forma lógica es un tipo de espacio en el que se construye la figura del lenguaje, que supone a su vez una "experiencia básica": "la existencia, allí, del mundo".[23] Es decir, la experiencia que necesitamos para comprender la lógica no es que algo esté en tal o cuál situación, explica Villoro, sino que algo sea. Pero esto no es propiamente una experiencia:

> La lógica es anterior a cualquier experiencia de que algo sea así. [...] Y esa experiencia presupuesta en la lógica, es justamente la que Wittgenstein llama "mística". "Lo místico no es cómo sea el mundo, sino que el mundo sea" (6.44).[24]

Wittgenstein, observa Villoro, tenía muy claro que ni la ciencia ni la lógica "explican" la existencia de los hechos del mundo.[25] Frente a ellos contemplo al mundo como un "fuera" y un "dentro". El mundo (según la acepción wittgensteineana) aparece con un límite, aunque dicha experiencia del límite, ya advertimos, no es una experiencia, en tanto que no se refiere a un hecho que pueda estar en relación con otros hechos. Se refiere, dice el pensador mexicano "a la circunstancia de que un hecho y todo conjunto de hechos *sea*...".[26]

Esta visión del mundo como un todo limitado no puede ser representada por el lenguaje, entonces puede comprenderse aquella proposición de Wittgenstein que dicta: "El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico".[27] Esto Villoro lo entiende como la consideración

19 *Id.*
20 *Ibíd.*, p.170.
21 *Id.*
22 Citado en *Id.*
23 *Id.*
24 *Id.*
25 *Ibíd.*, p.172.
26 *Id.* Podemos recordar aquí la célebre pregunta de Heidegger, ¿por qué hay ser y no más bien la nada? Sobre esta cuestión en 1993 Villoro comentó "[...] para quien no tenga una experiencia directa del Todo, permanente y directa, siempre quedará la inseguridad y la duda. En ella debe optar entre un mundo absurdo o uno con sentido. Quien actúa *como* si el mundo tuviera sentido, *como* si existiera lo Otro, aun si en realidad no hay nada, ése ha dotado de sentido al mundo, ése ha hecho la opción más alta". L. Villoro, "Respuesta a discrepancias y objeciones", en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), *op.cit.*, p.334.
27 "Lo indecible en el Tractatus" en Luis Villoro, *La significación...*, p.173.

del mundo como un acontecimiento inexplicable, gratuito "que hubiera podido no ser, y sin embargo, es, [lo que] causa un indescriptible asombro".[28] El mundo está frente a nosotros como un milagro brotado de la nada, flotando en el infinito universo. Wittgenstein había dicho en sus cuadernos "el milagro artístico es que el mundo exista. Que exista lo que existe".[29]

Frente a esa presencia, el silencio, dicen Villoro y Wittgenstein. Pues la presencia de las cosas es una experiencia fundamental que resulta una suerte de trascendental para la conformación del lenguaje y del conocimiento y que por tanto resulta indecible (el ojo que mira no puede mirarse). Lo objetos chocan con los límites del lenguaje. Villoro nos dice que "la religión, la estética, la ética, toda actitud dirigida hacia los valores absolutos, toda pregunta por el "sentido" del mundo y de la vida, choca contra los límites del lenguaje y se basa en la captación del mundo como portento inexplicable".[30] Así tenemos la intuición de que hay elementos de la realidad que no caen en la esfera de la representación y quizá tampoco del pensamiento.

Así Wittgenstein en el *Tractatus* muestra al final lo que funda el inicio de la obra, "cede a la tentación de balbucir lo que, en rigor, no puede ser dicho".[31] Los balbuceos, sorprendentes sin duda, apuntan sin embargo a esa visión final del mundo como un todo limitado.

No se trata, sin embargo, explica Villoro de que Wittgestein recurra a la vieja salida metafísica de acudir a una mística de los suprasensible para dar la explicación última. El más allá del mundo del vienés, en la interpretación del pensador mexicano, es la suposición del más allá como un trascendental, en la acepción kantiana, en el que el "más allá" es en realidad un "más acá" de toda experiencia. "Es el conjunto de condiciones que la hacen posible; éstas no son experimentables, porque no constituyen una parte de la experiencia, pero debo admitirlas para el todo de la experiencia".[32] El trascendental no puede decirse por el lenguaje, porque los límites del mundo corresponden a lo que puede trazar el lenguaje figurativo, ya prefigurado por la lógica.

Frente a lo que no se puede decir, mejor callar. Villoro encuentra que las oraciones del *Tractatus* sobre lo indecible se limitan a comunicar siempre lo mismo: "que lo indecible es de tal manera que no se encuentra en el mundo. No dicen nada más. Para expresar lo indecible sólo cabe la "vía negativa"".[33]

Siguiendo a Wittgenstein, Villoro escribe que frente a esas experiencias que

28 *Id.*
29 *Ibíd.*, p.174.
30 *Id.*
31 *Ibíd.*, p.176.
32 *Ibíd.*, p.180.
33 *Ibíd.*, p.183.

sobrepasan los caminos del lenguaje, tal vez sólo podamos establecer proposiciones provisionales, sin un verdadero sentido. En algún momento habremos de darnos cuenta que al carecer de sentido no representan nada del mundo sino que hacen "otra cosa": ayudarnos a encontrar la *visión correcta* del mundo. Y una vez que la encontremos nos decidamos a guardar silencio.

Dicha *visión correcta* implica que aceptemos que hay cosas sobre las que el lenguaje figurativo y la filosofía no pueden pronunciarse, por ejemplo sobre el sentido de la vida:

> Así, sólo al comprender que carece de sentido formular cualquier proposición sobre "el sentido de la vida", dejo de buscar afanosamente ese sentido en algún acontecimiento del mundo, por ejemplo, en la realización de una obra, en la obtención de algún bien o en el logro de algún objetivo, porque sólo entonces comprendo que "el sentido de la vida" no se refiere a ningún hecho [...] que este no se encuentra en ningún acontecimiento de la vida, sino en la vida misma: el sentido de la vida es vivirla en plenitud.[34]

En este horizonte abierto por Wittgenstein, dice Villoro que se debe aprender a vivir sin palabras para ciertas cosas, y aceptar ciertos "milagros" y presencias. "Comprender que las preguntas metafísicas carecen de sentido es la única vía para captar por mí mismo aquello por lo cual preguntan".[35-36] En términos de Kant, dice nuestro autor, parecería que el *Tractatus* quiso poner límites al pensamiento para hacer lugar al sentimiento y a la voluntad, y por supuesto, al *silencio*.

III: UNA FILOSOFÍA DEL SILENCIO: LA FILOSOFÍA DE LA INDIA (1959)

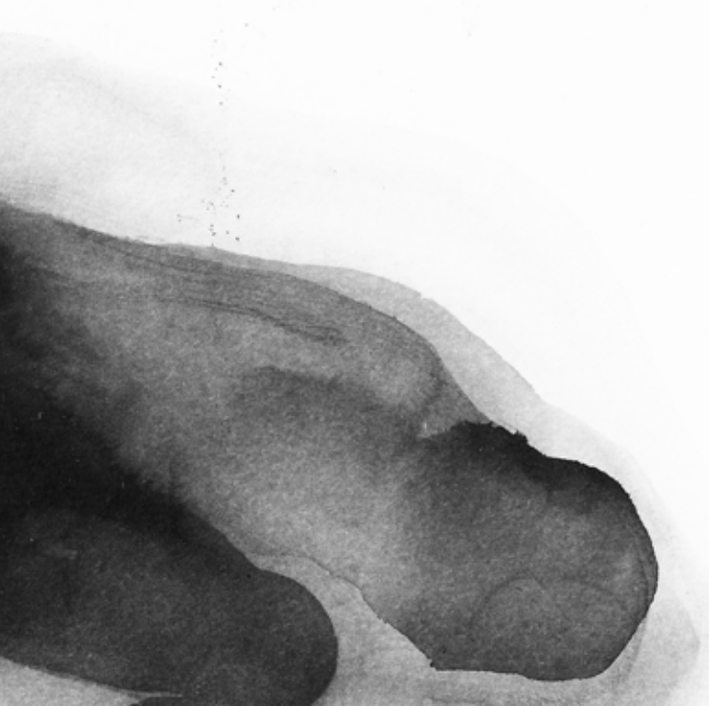
Si Wittgenstein en pleno siglo XX tiene que proclamar los límites de la filosofía occidental, tal vez sea porque la tradición filosófica occidental ha confiado demasiado en la voz y en la palabra, en el *logos* que funda la realidad. Para hablar del silencio, o más bien, para referirnos a lo que de alguna forma dice, sin decir, requeriríamos de otra filosofía. Una filosofía, incluso más antigua que la filosofía griega, a la que Villoro dedicó en 1959 buena parte de sus reflexiones: la filosofía de la India.

Antes de pasar a la exposición de dichas reflexiones, conviene detenernos a señalar que los diversos textos que Villoro dedica al silencio responden a una honda preocupación del filósofo por pensar lo Otro, e incluso por pensar de otra manera.

34 "Una filosofía del silencio: la filosofía de la India" en Luis Villoro, *La significación*..., p.187.

35 *Ibíd*., p.188.

36 "Sólo calla quien ha comprendido, porque sólo quien ha comprendido puede acallar realmente sus preguntas. El silencio es un precepto obligado para quien no comprende y es una liberación para quien comprende; el primer tal vez quisiera hablar pero sabe que no debe, el segundo, en cambio, no siente ni siquiera la necesidad de hablar". Isabel Cabrera, *op.cit*., p.323.



Villoro busca a lo largo de su obra lo otro del pensamiento, lo otro de la palabra, lo otro frente a lo cual es difícil posicionarse. Esta vía que tendrá frutos fundamentales en su acercamiento al indigenismo, por ejemplo, en contraste con el mundo occidental.

En ese camino de contrastes, Villoro se acerca a la filosofía de la India para buscar otras posibilidades de la reflexión. La pluralidad de su pensamiento se observa en que no discute, como tal vez otros filósofos de su generación considerarían necesario, si la filosofía de la India era o no filosofía. Aceptaba, más bien, con gran humildad, la presencia de ese camino.

Es así que 1959 Villoro se aleja del canon tradicional que ha puesto la mirada firme en Grecia como cuna del pensamiento filosófico y se acerca a la India, porque ésta le permite adentrarse en otros aspectos de la realidad imposibles para Occidente, entre todos ellos, el que nos ha interesado en este ensayo: el silencio.

Nuestro autor nos presenta una filosofía india que puede compararse con la filosofía griega, pero que comienza mucho antes, cuando algunos hombres cansados de las guerras y del ritualismo religioso se internan en los bosques para buscar por sí mismos la verdad.[37] Esos hombres encuentran caminos para el pensamiento que no tienen que ver con los filósofos griegos que habían construido un mundo de formas, en el que el *logos*, palabra y razón marcaba el límite entre los entes, formaba el cosmos y salvaba a los seres del caos. Por eso, dice Villoro "la imagen griega del cosmos es la esfera finita, equilibrada en todos sus puntos, perfectamente acabada".[38]

La filosofía de la India marchó, en cambio, en otra dirección desde un inicio, en ella aparece un pensamiento que intenta franquear sus propios límites para acercarse a lo encubierto, a lo informe y al silencio. Los sabios de los *Upanishads* se preocupan, como los presocráticos, por la naturaleza. Pero el principio en el que encuentran tejida la trama del cosmos, que es origen y raíz de la vida, la morada en que todo reposa lo llaman "Brahma". Estos pensadores de Oriente tratan, explica Villoro, de encontrar un principio radical tan amplio que pueda explicar tanto la realidad material como el ensueño, la construcción y la destrucción, la materia y el espíritu.[39]

Estos filósofos del silencio observan que si busco en torno mío no habré de encontrar dicho principio, a mi alrededor sólo veo objetos determinados, cosas separadas de otras, imágenes, ideas, claridad, en suma. Estos filósofos no quieren la claridad que tanto valoraron los filósofos griegos, quieren ahondar en el misterio, en lo que está escondido a la vista y se mueve en las sombras. Nombres y formas son las determinaciones que me impiden ver a Brahma.[40] "Al nombrar las cosas, las separo y defino; la palabra saca al ente de su anonimato y lo muestra; a la vez lo determina".[41] Por eso para llegar a Brahma hay que rebasar los nombres y las formas. La filosofía occidental, como bien vio Wittgenstein, no puede salir de los nombres ni de las formas.

Para llegar a Brahama, explica Villoro, los filósofos indios efectúan la negación, método filosófico por excelencia en dichas latitudes, sólo comparable en Occidente

37 "Una filosofía del silencio: la filosofía de la India" en Luis Villoro, *La significación…*, p.70.
38 *Ibíd.*, p.72.
39 *Ibíd.*, p.73.
40 *Ibíd.*, p.74.
41 *Id.*

con las vías negativas de Plotino y de Pseudo-Dionisio, inclusive Wittgenstein.[42] De Brahma no se puede afirmar ninguna cualidad, pues cualquier especificación lo determinaría. "El principio de todo resulta así "lo otro", lo distinto por naturaleza de cualquier cosa definida".[43]

Se observa entonces por qué la filosofía de la India es una filosofía del silencio: todos los *Upanishads* cuando quieren hablar de Brahma usan términos negativos, pues Brahama está protegido por el silencio del lenguaje, de él no puede decirse qué es. Villoro escribe "el fundamento de toda forma no puede, él mismo, determinado; ha de estar vacío... *Vacío*. El principio de todo, dirán con fuerza los filósofos budistas, *es eterno vacío.* Vacío que no es la nada; no. Todo lo contrario: vacío que encierra la plenitud del todo."[44-45]

Brahma, ya dijimos, no es el *Nus*, ni el *Logos*, órdenes que sólo serían manifestación de la pluralidad del mundo posibilitada por él. Para acercarse a Brahama hace falta el gesto silencioso de la sensibilidad hindú:

> El mundo surge del ademán mágico del dios: danza Shiva, el Dios creador, y cada uno de sus gestos va trenzando la ilusión de la forma y del movimiento. El universo entero es una procesión de imágenes que en el vacío dibuja la línea silenciosa de su danza. El mundo antes que artificio de la razón, es fruto del poder de un gran ilusionista. No podemos decir, sin duda, que no sea nada; pues se esfuma en cada instante sin dejar huella, como las frágiles figuras de la danza.[46]

El mundo del nombre y la forma es en la medida en que tiene detrás la presencia de Brahama y no es en la medida en que aparece bajo la ilusión de la individualidad y la determinación. En ese sentido es *maya*, irrealidad, sueño, ilusión mágica, es como una chispa de fuego que gira hasta formar un aparente círculo.[47]

La cuestión estriba en que ambos mundos, el de Brahma y el de la ilusión son uno solo, ambas experiencias muestran dos facetas del mismo mundo, según nuestra forma de contemplarlo.[48] Así, "la filosofía de la India no enseña a ver otro mundo; enseña a ver este mismo mundo con ojos distintos".[49] De ahí que encontremos una concepción de la verdad distinta de los griegos. En Grecia la verdad sale a la luz, se dice. En la India se trata de negar toda verdad, de abolir las determinaciones hasta llegar a lo que está cubierto por las formas. En la India:

> El conocimiento verdadero no tiene por vehículo de expresión la palabra, al menos la palabra discursiva. Ésta determina y define: lo contrario del movimiento negativo que conduce a la verdad. El conocimiento verdadero es un movimiento de retorno: va del discurso a

42 Al respecto de la vía negativa Villoro opinó en 1993 "La vía negativa ha abierto, en el silencio, la posibilidad de una experiencia real, directa de la Otredad. Y me atrevo a decir a sugerir que las experiencias personales, estéticas y morales, no difieren en cualidad, sino en grado, de aquella experiencia. […] En todos ellos se aprehende algo *otro* que se manifiesta en *este* mundo. La experiencia religiosa podría verse, creo, como el grado más alto y depurado de esas experiencias estéticas y morales[…]" L. Villoro, "Respuesta a discrepancias y objeciones" en Ernesto Garzón Valdés y Fernando Salmerón (eds.), *op.cit*, p.334.

43 "Una filosofía del silencio: la filosofía de la India" en Luis Villoro, *La significación…*., p.75.

44 *Ibíd.*, p.76.

45 En contraste con Villoro, nos dice Isabel Cabrera, para otros pensadores como Camus el silencio no significa la presencia sino la ausencia de Dios "y no manifiesta el sentido del mundo sino su carácter absurdo […] Dios no contesta, Dios no existe para el hombre". I. Cabrera, *op.cit*., p.325. También María Zambrano en su *Tumba de Antígona* hablará del silencio de los dioses frente a la tragedia de los hombres.

46 "Una filosofía del silencio: la filosofía de la India" en Luis Villoro, *La significación…*, p.78.

47 *Id.*

48 *Id.*

49 *Ibíd.*, p.79.

«…El conocimiento verdadero es un movimiento de retorno: va del discurso a su origen, el silencio…»

LUIS VILLORO

> su origen, el silencio. Porque, así como el fundamento de la forma es el principio informe, así también el fundamento de toda palabra es el silencio del cual surge y en el cual se revierte.[50]

El lenguaje, así, no es más que un momento en medio del silencio. Por eso, dice Villoro, la verdad es anterior a la palabra: la verdad es silencio.[51]

IV: LA SIGNIFICACIÓN DEL SILENCIO (1960)

Abordemos, por último, un artículo de 1960 que recogió de manera sistemática las preocupaciones de Villoro sobre el silencio. En "La significación del silencio" nuestro filósofo quiere saber qué significa el silencio. Es claro que esto resulta una preocupación paradójica para la filosofía toda vez que desde los griegos hasta Descartes, y todavía en nuestros días, la palabra ha sido el patrimonio que el hombre no comparte con ninguna otra creatura.[52] "El mundo humano llega hasta donde alcanza el lenguaje; y este no sería nuestro mundo si no se conformara a las significaciones que el lenguaje le presta".[53]

Pero la filosofía, advierte Villoro, ha reducido la palabra a su uso predicativo, únicamente conformado según las reglas lógicas, y provisto de significaciones invariables.[54] Pero, como lo muestra el propio Villoro en sus textos, para admitir la función discursiva (figurativa) de la palabra se debe admitir la posibilidad de comprender el mundo significativamente, es decir, que la referencia singular del lenguaje predicativo es anterior a dicho lenguaje, y "se encuentra ya en la percepción, en la conducta práctica, en el gesto".[55] Como ve Heidegger (*Ser y tiempo* §34), dice nuestro autor, las significaciones no resultan de las palabras, las preceden. Antes de hablar, o mejor dicho, más allá del hablar, están esferas más amplias de significación en las que yacen la música, la danza, el canto y la poesía, así como el silencio.

Antes del discurso "estamos en contacto directo con las cosas, las experimentamos y manejamos, nos conmovemos con ellas o en ellas actuamos; pero siempre necesitamos de su *presencia*".[56] Frente a ello la palabra discursiva es un triunfo y una pérdida. Ganamos, por un lado, la posibilidad de referirnos a las cosas sin tenerlas presentes, podemos separarnos de ellas. Las poseemos en figura por medio de un signo que las

50 *Ibíd.*, p.80.
51 *Id.*
52 "La significación del silencio" en Luis Villoro, *La significación…*, p.48.
53 *Id.*
54 *Id.*
55 *Id.*
56 *Ibíd.*, p.49.

mantiene ante la conciencia como un término de referencia.[57] Esa posibilidad, en efecto, dice Villoro, sólo pertenece al hombre. Incluso hay filósofos que han soñado con que el lenguaje discursivo supla las cosas de modo tan perfecto que la estructura de las cosas corresponda a la del lenguaje. Pero es imposible que la capacidad figurativa "copie" a la realidad, porque la palabra tiene que hacer abstracción de las cosas para prescindir de su presencia, olvidar las cualidades y la particularidad que vivimos en ellas, y sólo de esta forma se puede crear figura. (Nietzsche había dicho, en este sentido, que cuando digo "hoja" realizo una metáfora que abstrae las formas únicas, los tonos únicos de cada hoja que percibo. ¿Dónde está la "hoja"? sólo en el lenguaje).[58]

La palabra logra eliminar la singularidad de las cosas y esto, dice Villoro, de cierta forma tranquiliza. Pues "antes del lenguaje, todo para el hombre es nuevo, nada habitual ni previsible".[59] Vivir sin la palabra, dice nuestro autor, es una experiencia insufrible pues en ella el hombre:

> No podría jamás saber a qué atenerse con ello; si tiene un nombre, en cambio, puede clasificarlo, hacerlo un poco suyo, manejarlo por medio de su símbolo. El niño quiere saber cómo se llaman todas las cosas para poder hacérselas hospitalarias.[60]

Mas el lenguaje discursivo resulta a su vez una pérdida, pues con él no podemos hablar del mundo que vivimos sino del que nos hemos representado. En el lenguaje "sé que el sol que cada día se levanta es siempre el mismo e irradia en toda hora una luz semejante. Pero en mi mundo vivido, anterior [anterioridad lógica] al discurso, ese disco luminoso es nuevo cada día y cobra en momentos fulgores de esplendor inesperado".[61]

El lenguaje discursivo me permite hablar de cierta regularidad, pero no logra eliminar la extrañeza del mundo ni suprime la capacidad de asombro. Villoro advierte que "debajo de las palabras las cosas siguen siendo singulares e imprevistas",[62] sólo describibles en este estado, tal vez, con el lenguaje de la poesía,[63] o con la mímica o la música…

"¿Hay algo más sorprendente que la lengua de fuego que surge de pronto, vivaz en la estufa cotidiana" Cualquier cosa puede ser a la vez algo habitual, representable en el discurso, y una presencia vivida e irrepresentable".[64]

Villoro advierte entonces que el lenguaje discursivo no logra expresar y comunicar la presencia vivida del mundo, tal vez el silencio puede decir más que el discurso en tanto que, como la poesía, la música, la pintura, logra negar las significaciones invariables y objetivas del lenguaje discursivo.[65]

Villoro advierte que hay distintos tipos de silencio: el que acompaña a un alma recogida, el silencio que puede ser signo de la mansedad o del orgullo y desprecio, también está el noble silencio de quien escucha o el silencio "farisaico" de quien juzga.[66] Sin embargo en ninguno de estos casos el silencio significa por sí mismo sino como signo de una intimidad mental.

---

57 *Ibíd.*, p.50.
58 F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.*
59 "La significación del silencio" en Luis Villoro, *La significación …*,p.54.
60 *Id.*
61 *Ibíd.*, 55.
62 *Id.*
63 La palabra poética, dice Villoro quiere hablar de la presencia concreta de los fenómenos como los vivimos, usa la palabra sí, pero es una palabra que sustituye a las cosas e inmediatamente es a su vez sustituida por una experiencia que bien puede equipararse a guardar silencio frente al mundo. "Toda metáfora es ya un principio de negación de la palabra", *Ibíd.*, p.60.
64 *Ibíd.*, 56.
65 *Ibíd.*, 56-57.
66 *Ibíd.*, 61.

A Villoro le interesa el silencio que acompaña al lenguaje como su trama, la palabra lo interrumpe, pero retorna a él.

> Antes de aparecer una palabra, puede haber un silencio que la anuncie. Hay pausas que indican claramente la inminencia de una frase desconcertante o imprevista [...] en estos casos es obvio que el silencio no sólo enlaza elementos significativos del lenguaje, también a él empieza a brotarle una vaga significación propia.[67]

El silencio incluso puede llegar a suplantar palabras y oraciones y toma una completa significación. Hay silencios cómplices, otros que reprueban y condenan, y otros que otorgan y entregan.[68]

Cuando en una conversación suplantamos las palabras por el silencio, dice Villoro, es como si nos diéramos cuenta que "la palabra no es adecuada al modo como las cosas en torno se presentan, que no puede figurarlas con precisión".[69] En esos momentos se observa que la palabra es un horizonte limitado y que lo que vivimos lo rebasa. Las cosas rebasan las posibilidades de las palabras. El silencio se usa para intercambiar palabras, pero al negar la palabra "muestra el hiato que separa la realidad vivida del lenguaje que intenta representarla. El silencio es la significatividad negativa en cuanto tal: dice lo que no son las cosas vividas; dice que no son cabalmente reducidas al lenguaje".[70] Nosotros agregamos a esto, que el silencio señala que el mundo jamás será expuesto por completo al recuento de la razón.

El silencio aparece entonces como símbolo de una presencia, no es de extrañarse entonces que sea el silencio la manera en que muchas religiones refieren a la divinidad y al espacio de lo sagrado, como sucede en la filosofía de la India.

El hombre es capaz de hablar, esa es una de sus potencias más importantes y fundamentales, pero también vive, y esa vivencia lo invita a guardar silencio ante la pura presencia, inexplicable, de las cosas. El silencio, dice nuestro autor "no suministra conocimiento alguno acerca de cómo sean las cosas, sólo dice que la cosas son, y que este su ser es inexpresable por la palabra".[71] Seguramente tiene razón Luis Villoro cuando observa que de los hechos más importante de la vida como el amor, el sufrimiento, la muerte no puedo dar cuenta con palabras, sólo mostrar su "incomprensible presencia".[72] Ð

67 *Ibíd.*, 62.
68 *Ibíd.*, 63.
69 *Ibíd.*, 66.
70 *Id.*
71 *Ibíd.*, 68.
72 *Id.*

PRoLEGÓMENO A UNA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO PARA EL S. XXI*

PREFACE TO A MEXICAN PHILOSOPHY FOR THE 21ST C

José Enrique Sevilla Macip

Recibido: 2 de junio de 2014.
Aceptado: 16 de junio de 2014.

Resumen: El ensayo argumenta a favor del desarrollo de un discurso filosófico articulado desde el ámbito local, en este caso nacional, como una herramienta fundamental para el ejercicio de la libertad de las comunidades. Partiendo desde el caso mexicano, y su relación con Estados Unidos, máximo representante de la ontología actual—el neoliberalismo—, se propone retomar los fundamentos de la filosofía de la liberación, según la planteó Enrique Dussel en su obra homónima, como la base para subvertir la cosmogonía dominadora imperante en México.

Palabras clave: filosofía de lo mexicano, liberación, neoliberalismo, enajenación irreflexiva.

Abstract: This essay advances an argument for the development of a philosophical discourse at the national level as a paramount tool for guaranteeing the absolute freedom of the communities that coexist within the Mexican geographical landscape. Departing from the international relationship between Mexico and the United States—the latter a country which epitomizes the dominant ontology of neoliberalism—we reaffirm the foundations of Enrique Dussel's philosophy of liberation, as a key step toward subverting the prevailing cosmogony in Mexico.

Keywords: Mexican philosophy, liberation, neoliberalism, thoughtless alienation.

*Ponencia presentada en la mesa "Diálogo y Renovación Filosófica" del *Simposio Filosofía y Liberación: las voces excluidas*, en el marco del XVII Congreso Internacional de Filosofía: Filosofar en México en el Siglo XXI, en Morelia, Michoacán, 7 de abril de 2014.

PROLEGÓMENO A UNA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO PARA EL S. XXI

José Enrique Sevilla Macip

El salón del piso más alto luce pletórico: empresarios, presidentes municipales, regidores, diplomáticos, concejales y hasta un vicegobernador. Mexicanos, de Baja California, unos; estadounidenses, de California, otros. La reunión transcurre sin sobresaltos: discursos predecibles, encomiando el potencial económico de la región fronteriza, y llamados al estrechamiento de la cooperación entre ambos países. Toma la palabra un legislador federal mexicano que, defendiendo una reforma al artículo 27 constitucional para permitir la propiedad de extranjeros en litorales, va más allá y confiesa el "respeto y cariño" que le tiene a Estados Unidos, sentimiento que —agrega— ningún compatriota de los estados de Hidalgo o de Chiapas podría entender sin antes acusarlo de "vendepatrias". Y es que, dicen muchos de quienes habitan a "salto de muro" de Estados Unidos, nadie que no haya vivido en la frontera puede entenderla.

En lugar de ir hasta Chiapas, buscando las voces acusatorias que anticipa el legislador (que seguramente las habrá, no solo en Chiapas sino en todo el territorio nacional), retómese someramente una radiografía estadística en el mismo sentido. Se trata del estudio de opinión realizado por el Centro de Estudios Norteamericanos de la American University durante 2013,[1] en el cual las cifras denotan que la preocupación mexicana frente a conceptos tan elusivos como soberanía e identidad nacional se reduce al mínimo. Invariablemente, son los mexicanos quienes se muestran más entusiastas frente a una mayor integración con Estados Unidos y Canadá (83% de los mexicanos encuestados prefiere más activismo norteamericano, frente a 64% de los canadienses y 58% de los estadounidenses) y menos sensibles en temas de identidad y soberanía (5% de los mexicanos consideran importante su identidad/soberanía al relacionarse con sus vecinos; en EEUU es el 6% y en Canadá asciende hasta el 24%).

Allende la disposición del lector a creer o no en la veracidad del estudio de opinión o de la postal anecdótica que inauguran este trabajo, éstos se presentan como recursos para empezar a problematizar una cuestión que considero de gran importancia para el México contemporáneo, a saber, la necesidad de desarrollar un discurso filosófico capaz de articular las circunstancias sociales, económicas y políticas en las que se encuentra el México actual en aras de lograr el mejoramiento de las comunidades que lo componen.

Ese potencial discurso es a lo que, durante esta breve exposición, llamaré "filosofía de lo

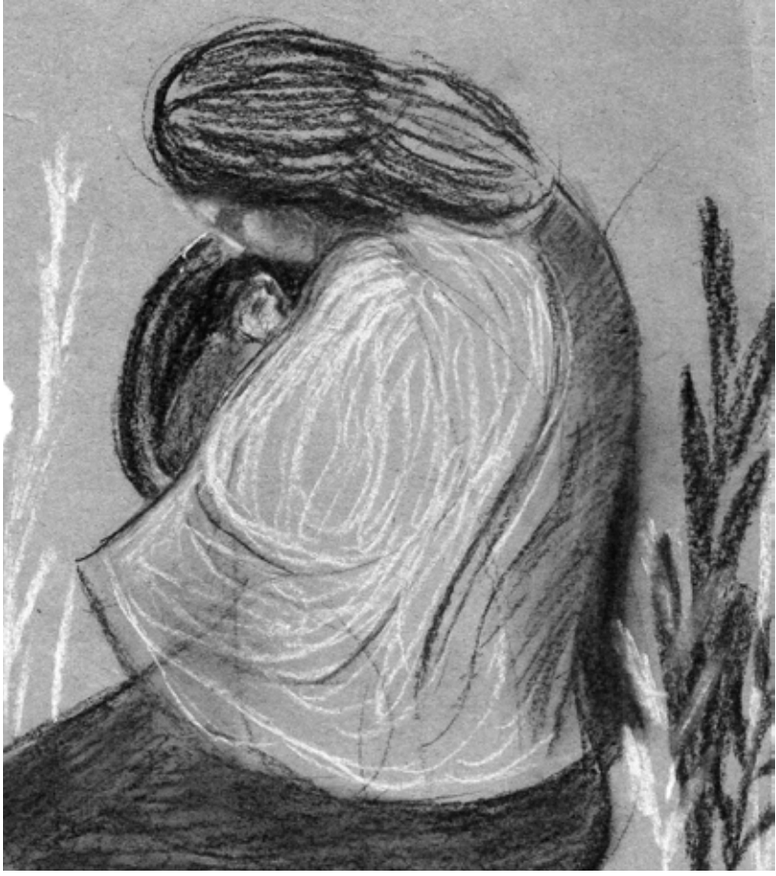
1 Frank Graves, Robert Pastor y Miguel Basáñez, *The NAFTA Promise and the North American Reality. The Gap and How to Narrow it*, presentación para el Centro de Estudios Norteamericanos y el Centro sobre Instituciones, Leyes y Seguridad, Washington, D.C., 31 de octubre de 2013.

mexicano para el siglo XXI". Y para articular sus fundamentos primigenios, recurro al diálogo con la filosofía de la liberación como la presentó Enrique Dussel en su obra homónima de 1977. Ésta, como es conocido, aporta una propuesta filosófica para desmontar cualquier ideología dominadora disfrazada de ontología, y abre las puertas para que aquellos pueblos negados por la modernidad puedan trascenderla mediante la crítica. Ahora bien, aunque la propuesta de la filosofía de la liberación contempla a cualquier nación situada en la periferia del orden geopolítico y económico mundial, el propio Dussel advierte que "cada liberación debe tener bien en cuenta la estructura de dominación de la que parte".[2] Aunque hoy y siempre, la dinámica dominadora ha compartido características a lo largo y ancho del planeta, algunas particularidades siguen destacando. De ahí que tenga sentido hablar de "lo mexicano" en el marco de una filosofía liberadora.

I. ¿POR QUÉ RETOMAR EL CONCEPTO DE 'FILOSOFÍA DE LO MEXICANO'?

Hablar de una filosofía de lo mexicano junto a una filosofía liberadora pudiera parecer contradictorio en principio. Ello se debe a la connotación a la que el término "filosofía de lo mexicano" remite históricamente, *i.e.*, al proceso de construcción y consolidación del Estado nacional que siguió a la Revolución mexicana. En un momento histórico donde, de acuerdo con la ontología dominante, el ser de un pueblo se manifestaba mediante el Estado-nación, la "filosofía de lo mexicano" significó la empresa mediante la cual se buscó acceder a la esencia, el ser del mexicano, la nación (única) que yacía en el territorio que terminó por abarcar el nuevo Estado.

2 Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 126.



El ímpetu abarcador de la Revolución incorporó a la filosofía, y le encomendó la tarea de descubrir a esa nación mexicana que habría de realizarse plenamente con la edificación del Estado revolucionario. Así se abrió el espectro de la filosofía de lo mexicano, serie de esfuerzos que aspiraron a encontrar en qué consistía la identidad nacional para el nuevo país. En ese marco, acaso la obra más célebre sea *El perfil del hombre y la cultura en México*, de Samuel Ramos. No se puede dejar de lado, tampoco, el trabajo del Grupo Hiperión, cuyos integrantes trataron también el problema de la ontología del mexicano: la *Conciencia y posibilidad del mexicano* de Leopoldo Zea, o el *Análisis del ser del mexicano* de Emilio Uranga son apenas unos ejemplos.

El resultado de esas investigaciones fue sumamente pesimista, como lo constata el diagnóstico de Ramos, específicamente el "sentimiento de inferioridad" que definió como el rasgo principal del mexicano. Zea resumiría el recuento de la filosofía de

lo mexicano al afirmar que "lo que todas [las investigaciones filosóficas sobre lo mexicano] hacen patente es la falta de algo en el mexicano; la falta de algo positivo".[3] Sea como fuere, hoy es necesario reafirmar, como lo afirmó Nietzsche desde hace más de un siglo en su *Aurora*, que quien busca la esencia de las cosas está destinado a encontrar solamente el "secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas".[4] En el caso de los filósofos de lo mexicano, fueron ellos quienes, en última instancia, construyeron lo que presentaron como el ser nacional, creyendo haberlo descubierto en la naturaleza.

Diagnosticando las enfermedades del Estado-nación moderno, Luis Villoro reflexionó abundantemente sobre la imposición de un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que coexisten dentro de los límites administrativos y territoriales estatales. Déjese al filósofo describirlo con sus palabras: "en la heterogeneidad de la sociedad se establece la uniformidad de una legislación general, de una administración central, de una cultura nacional válida para todos".[5] Planteado de esta manera, la filosofía de lo mexicano se convirtió en el discurso ideológico (ya no filosófico) para justificar el orden jurídico y socioeconómico en el que se fundó el Estado de la Revolución.

Esto no es ninguna novedad. Ya desde finales de los ochenta, Bartra denunció esta operación al afirmar, en *La jaula de la melancolía*, que "la definición [de 'lo mexicano'] es más bien una descripción de la forma como es dominado, y sobre todo, de la manera en que es legítima la explotación".[6] Dussel lo había expresado antes de forma más abstracta: "La ontología, el pensar que expresa el ser (en este caso, del mexicano) es la ideología de las ideologías".[7] Así, el orden socioeconómico, la desigualdad social, el autoritarismo gubernamental; en suma, la realidad del México posrevolucionario, se justificaba bajo la fachada de ser el orden "natural" de las cosas, derivado de la también "natural" forma de ser del mexicano. Termino este párrafo con una tercera cita que desnuda este perverso proceso. Habla el entonces presidente Gustavo Díaz Ordaz, en su segundo informe de gobierno: "Nuestra forma de vivir no corresponde exactamente a otras formas de vida en el mundo; es la nuestra, la entrañablemente nuestra, que emana y crece de las raíces más profundas de nuestro ser".[8]

De esta manera, pensar a la filosofía de lo mexicano como una búsqueda por la identidad nacional, es condenarla invariablemente a producir una ideología nacional que, como toda ideología, objetiva (fetichiza, por utilizar la terminología dusseliana) determinadas relaciones de poder para presentarlas como totalidades, lo que a su vez implica desempeñar un papel excluyente, enajenador y opresor de lo *distinto*, *i.e.*, todo aquello que no se amolde a lo que es considerado genuinamente mexicano. Paradójica y trágicamente, esta naturaleza excluyente gestó el odio y el resentimiento

3 Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano,* México, Porrúa, 1989, p. 105.
4 Friedrich Nietzsche cit. en Michel Foucault, "Nietzsche, la Genealogía y la Historia", en *Microfísica del poder* (trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría), Madrid, Ediciones Endymion, 1992, p. 10.
5 Luis Villoro, *Los retos de la sociedad por venir,* México, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 173.
6 Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*. Identidad y metamorfosis del mexicano, México, Grijalbo, 1987, p. 22.
7 E. Dussel, *op.cit*., p. 22.
8 Gustavo Díaz Ordaz, "Segundo informe del C. Presidente Gustavo Díaz Ordaz al Congreso de la Unión", en *Las relaciones internacionales de México a través de los informes presidenciales, 1957-1971*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1972, p. 93.

del oprimido que se ve negado por el orden injusto existente lo que, a su vez, refuerza la interpretación ideologizada del mexicano como un ser resentido y atormentado por el sentimiento de inferioridad.

Llegado a este punto, es inevitable preguntarse si no es mejor, de una vez por todas, desterrar la noción de una filosofía de lo mexicano, en vista de su observada tendencia a la deformación ideológica para servir a los intereses de quienes buscan mantener el *statu quo*. La respuesta es un categórico *no*. Hoy más que nunca, frente a los procesos de globalización económica y sus sutiles mecanismos de control ideológico subyacentes, la necesidad de reafirmar el derecho a la diferencia es urgente. Articular una filosofía desde lo local y/o nacional no es, ni debe ser, un inexorable paso hacia el localismo romántico o, peor, el nacionalismo chovinista; sino únicamente la herramienta de defensa de los pueblos para dialogar cuando se pueda—o resistir cuando se deba—frente a cualquier pretensión ontológica totalizadora. En ese sentido, la filosofía de lo mexicano para el siglo XXI será filosofía liberadora, o simplemente no será.

II. PENSAR AL MÉXICO ACTUAL DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

El último gran debate filosófico que se dio en el plano nacional fue aquél detonado por el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), acerca de los derechos de los pueblos originarios que habitan en el país. En dicho debate, Luis Villoro fue un actor central. No pretendo introducirme mucho en esta discusión particular, pero vale la pena rescatar por lo menos las tres líneas sobre las cuales, según el propio Villoro, la presencia de las comunidades originarias transformaría el futuro nacional, a saber, el tránsito del Estado homogéneo hacia el Estado plural; la realización de una democracia participativa; y la recuperación de los valores de la comunidad.[9] *In nuce*, la negación de la negación a la cuál habían estado sujetos todos aquellos excluidos por el discurso posrevolucionario de la identidad nacional.
Rescato este debate porque surgió en un escenario cuyas consecuencias en las relaciones de poder y en la configuración de la dominación se siguen padeciendo hoy en día de muy distintas maneras. Sea como víctimas, directas o indirectas, de la guerra contra el narcotráfico; sea como trabajadores manufactureros inmersos en la miserable espiral de la competencia por los mínimos costos—por poner ejemplos paradigmáticos de los últimos tiempos—; los mexicanos (y todos los pueblos de la periferia) hemos ingresado, durante las últimas tres décadas, a la versión más avanzada de una maquinaria ontológica de sojuzgamiento que, proclamando la muerte de las ideologías en la Posguerra fría, ha querido encubrir su carácter real de "ideología de las ideologías" detrás de una fachada presuntamente emancipadora y humanista.

No soy el primero ni el único en denunciar esta perversa transfiguración. El propio Enrique Dussel anticipó la creciente sofisticación de los mecanismos de opresión utilizados por el *centro* contra la *periferia*. Sin embargo, quiero concentrarme en un efecto específico de la dominación sobre el que, considero, no se ha reflexionado lo suficiente, a saber, la enajenación (*alienación*[10]) irreflexiva de los oprimidos. Y para ello quisiera volver a

9 José Antonio Aguilar, Jesús Silva Herzog M. y Luis Villoro, "El debate sobre los derechos indígenas", en Aguilar Rivera, José Antonio, coord., *La fronda liberal. La reinvención del liberalismo en México, 1994-2014*, manuscrito en prensa, s.p.
10 En el sentido que le da Dussel, *i.e.*, pérdida del propio ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro. Véase E. Dussel, *op. cit.*, p. 96.

las dos estampas con las que inauguré este trabajo, ambas en referencia a la relación entre México y Estados Unidos.

Es innegable que el nuevo *centro*, el nuevo fetiche, tiene su representación terrena en Estados Unidos. Por eso esta exposición comenzó con referencias a la posición de México (o de algunos mexicanos, para ser más preciso) frente a ese país. Todo el mundo ha sido tocado por la mano de Estados Unidos; no obstante, su presencia no se da en ningún rincón del orbe (ni siquiera en América latina) como lo hace en México. He aquí otro argumento por la necesidad de una filosofía de lo mexicano: la circunstancia geográfica que ha colocado a México como vecino inmediato del *centro* del mundo. Como tal, ha sido objeto de una penetración social y cultural como quizás ningún otro pueblo del mundo. Ahora, por esta penetración no me quiero referir (únicamente) a la cultura de masas hollywoodense o la inclinación al consumo irracional sino a algo más profundo, la piedra angular sobre la cual se ha edificado el imperialismo anglosajón (ayer británico, hoy estadounidense): el individualismo posesivo, que hoy bien puede traducirse en lo que comúnmente se conoce como *neoliberalismo*.

Esta doctrina, presentada al mundo como una escala de valores universal y ahistórica, fundamenta su legitimidad en la preeminencia que da a la libertad individual por encima de cualquier otra consideración. No obstante, sin arremeter contra la libertad como *praxis*—acusación que, por cierto, esta ontología esgrime contra quien sea que la cuestione—es necesario afirmar, con Dussel, que la idea de libertad no tiene ningún sentido cuando se pretende construir en la "pura lejanía solipsista", dado que la persona "sólo se reconoce y se construye como ser humano en la proximidad",[11] *i.e.*, construyendo vínculos comunitarios. Si la proximidad es la raíz y punto de partida de toda responsabilidad hacia el otro,[12] no puede haber reconocimiento del otro desde el individualismo, mucho menos conmiseración frente a su situación de oprimido.

Después de esta digresión, retómese la posición del legislador fronterizo, y del 95% de los encuestados que tienen en poca preocupación por la soberanía nacional cuando se trata de nuestra relación con Estados Unidos. ¿Se caerá en la tentación de acusarlos, sin más, de "vendepatrias" o aliados periféricos del opresor? No cabe duda que sería fácil; pero también tramposo, y contraproducente para los propósitos de esta exposición. Un legislador que apoya la apropiación de territorio nacional por parte de extranjeros puede pasar discursivamente, sin mayor problema, como aliado del *centro*

11 *Ibid.*, p. 85.
12 *Ibid.*, p. 49.

«…La ontología, el pensar que expresa el ser (en este caso, del mexicano) es la ideología de las ideologías…»

ENRIQUE DUSSEL

en la explotación de los excluidos. ¿Se puede decir lo mismo de los millones que desean una mayor integración comercial con Estados Unidos, una más amplia gama de productos que consumir o una mayor accesibilidad al modo de vida estadounidense? Si uno se coloca en una posición extrema, ¿no hemos todos transigido, hasta cierto punto, con la estructura dominadora?

Es así que se llega al concepto de enajenación (o alienación) irreflexiva anunciado líneas arriba, que no es sino la inconsciencia sobre la propia opresión. Las civilizaciones mesoamericanas fueron conscientes de su opresión al observar la destrucción de sus templos, la demonización de sus religiones y la imposición de una nueva lengua y cultura; también lo fueron los mexicanos de mediados del siglo XIX, que vieron tropas extranjeras marchar desde el norte y el oriente hasta plantar su bandera en el corazón de la ciudad de México. No es el caso de aquellos que, instruidos en una cosmogonía (*Weltanschauung* o visión del mundo) presuntamente universal, soportan su explotación mental y corporal como un hecho natural; y lo que es peor, como resultado de una "libre" elección que, de acuerdo a dicha cosmogonía, garantizará en última instancia su realización individual.

Ahora bien, es imperativo reconocer que diagnosticar a amplios sectores de una sociedad con una noción como la enajenación irreflexiva tiene un problema: coloca a quien lo propone en el nefando pedestal de la pretendida superioridad moral, e infantiliza al oprimido al considerarlo incapaz siquiera de constatar su condición. Dicho de otro modo, detenerse en el diagnóstico puede llevar a repetir el perverso ciclo de la fetichización: negar un sistema injusto para imponer otro (pretendidamente justo) que, en el largo plazo, se endurecerá ideológicamente tornándose injusto.[13] ¿Cómo trascender el diagnóstico sin transitar por la simple e intransigente negación de un sistema de dominación sutil pero firmemente establecido en la sociedad?

Fernando Escalante otorga algunas pistas interesantes en este sentido. El sociólogo afirma que:

> la penúltima línea de defensa del neoliberalismo consiste en decir que el neoliberalismo no existe, que es una invención de la izquierda, una palabra vacía que se usa para lo que sea pero que no significa nada [...] Académicos, políticos, periodistas, repiten los clichés neoliberales convencidos de que están solo describiendo la realidad, convencidos de que no hacen sino llamar a las cosas por su nombre.[14]

De forma más abstracta, esto ya se ha advertido a lo largo del texto, *i.e.*, la ideología se disfraza de ontología que presume describir—y descubrir—la realidad en sí misma (y así se convierte en "la ideología de las ideologías"). Sin embargo, aterrizar la idea al referirse específicamente al discurso opresor al que se está haciendo frente abre muchas puertas para responder la pregunta lanzada en el párrafo anterior. Al negar de forma intransigente al neoliberalismo, la filosofía de la liberación (y la potencial filosofía de lo mexicano para el siglo XXI) estaría cayendo en una trampa: aparecer, ante los amplios sectores aquejados por la enajenación irreflexiva, como negadora de la realidad misma.

Antes que negar al neoliberalismo, es

13 Ver los "cuatro momentos estructurales analógicos" que Dussel identifica en todos los sistemas políticos y formaciones sociales. *Ibid.*, p. 129.

14 Fernando Escalante Gonzalbo, "Los próximos treinta años", en *La Razón*, secc. Opinión, 4 de marzo de 2014: http://www.razon.com.mx/spip.php?page=columnista&id_article=207426.

necesario desenmascararlo en su totalidad. Esto es, no únicamente como una manera de gestionar las economías nacionales y la integración comercial internacional, sino como una compleja ontología totalizadora que abarca todas las esferas de la existencia humana. Jürgen Habermas, por ejemplo, distingue cuatro aspectos que conforman al neoliberalismo: a) una antropología, que descansa sobre una imagen del hombre como emprendedor sometido a la decisión racional (individualismo posesivo); b) una moral social, que defiende una imagen post-igualitaria de la sociedad, incorporando ciertas formas de marginalización y exclusión; c) una economía, que propone una democracia que reduce a los ciudadanos a su papel de consumidores y; d) una política, que pretende que no hay mejor política que la sustracción de sí misma[15] (cristalizada en el *dictum* porfiriano "poca política, mucha administración"). Se puede estar de acuerdo o no con la sistematización que el pensador alemán hace del neoliberalismo, pero es innegable que desnuda el funcionamiento totalizador de esta ideología que se pretende universal. Una vez establecido ello, la negación liberadora que se pueda hacer contra el mecanismo ideológico excluyente adquirirá una mayor fuerza discursiva.

Por último, y previo a pasar a la última parte de esta presentación, debe hacerse una importantísima aclaración. Hasta aquí se ha señalado la condición de Estados Unidos como el *centro*, la representación terrena del fetiche neoliberal. Al estar pensando desde México, se partió de la relación con Estados Unidos como el eje fundamental de una filosofía de lo mexicano para el siglo XXI, capaz de hacer frente a la perpetuación de la dependencia de este país frente a aquél. De ello, sin embargo, no se sigue que la filosofía propuesta abrace la xenofobia hacia el estadounidense. ¡No hay espacio para confusiones! Hay que decirlo claramente: pensar desde las circunstancias mexicanas no es pensar contra Estados Unidos *per se*, sino pensar contra la dominación y subyugación de las comunidades que componen a este país, sea desde el exterior o del interior. Resuene siempre en los oídos mexicanos la voz del maestro José Vasconcelos, quien al excluir a Estados Unidos de sus esfuerzos interamericanos, aclaró que lo hacía "no por odio, sino porque ellos representan otra expresión de la historia humana".[16]

III. HACIA LA FILOSOFÍA DE LO MEXICANO PARA EL SIGLO XXI

Mucho se ha dicho hasta aquí sobre lo que la filosofía de lo mexicano para el siglo XXI *no* debe ser, y poco sobre lo que habrá de ser. No por ello, sin embargo, esta empresa habrá de considerarse fútil. Como el propio título de la exposición lo anticipa, se trata apenas de una investigación sobre sus condiciones de posibilidad y el esbozo de sus prolegómenos. En una nación dividida, ensangrentada y corrompida, una filosofía de lo mexicano, en el sentido en que aquí se ha definido, no sólo es posible sino imperativa y urgente. Vuelvo a hacer hincapié: esa filosofía, ¡será liberadora o no será!

Contradiscurso de un neoliberalismo cimentado en la atomización individual, la filosofía de lo mexicano estará cimentada en la proximidad con el otro (el excluido), en la comunidad, como primera condición trascendental para la realización personal.

15 Jürgen Habermas, "Pourquoi l'Europe a-t-elle besoin d'une constitution?", en *De l'usage public des idées. Écrits politiques 1990-2000,* París, Fayard, 2005, pp. 237-238.

16 José Vasconcelos, "Carta a la juventud de Colombia", en *Discursos*, 1920-1950, México, Editorial Trillas, 2009, p. 57.

Pero a pesar de ser contradiscurso, no consistirá únicamente en la negación de la negación a la que han sido sometidos los excluidos. Esta filosofía sabrá resistir, y estará siempre con quien resista ante el inminente aplanamiento de su exterioridad para incorporarla dentro de la unidimensionalidad totalizadora;[17] ante la entrega de sus espacios vitales para la explotación económica sin su consentimiento o deliberación informada.

Pero antes, y quizás en este rubro es donde más trabajo ha de hacerse, esta filosofía ha de aprender a dialogar antes de negar. De lo contrario, la tarea de liberación será inútil, ya que habrá de transformarse en una nueva ontología ideológica en última instancia. Para ello, es menester olvidar cualquier viso de superioridad moral, incluso frente a quienes puedan parecer como agentes periféricos de la estructura dominadora. Inevitablemente podrán suscitarse confrontaciones prácticas; no obstante, habrá que mantener presente que el diálogo debe permanecer en todo momento como la mejor arma de nuestra filosofía; y también como la mejor garantía contra su perversión auto-referencial.

En 1948, Leopoldo Zea lamentó que "el no haber querido tomar conciencia de nuestra situación explica en parte por qué no hemos podido tener una filosofía propia".[18] Poco más de veinte años después, en la histórica ciudad de Morelia, la filosofía asumió ese compromiso, que Zea veía faltante, mediante la suscripción de la Declaración de Morelia sobre Filosofía e Independencia. Ahí, el propio Zea y otros, encabezados por Enrique Dussel, afirmaron que "la filosofía que pueda surgir de esta preocupación será un aporte más de la expresión concreta de humanidad que forman nuestros pueblos, a la Humanidad como totalidad".[19] Hoy se refrenda ese compromiso, necesario y obligatorio para todo sistema filosófico; compromiso con la liberación y auto-determinación de todos los pueblos excluidos de la Tierra. Aquí se ha formulado como filosofía de lo mexicano; nunca como germen de un pensamiento nacionalista agresivo sino como la necesidad de articularla desde las circunstancias específicas de nuestras contradicciones y mecanismos de exclusión vigentes. Después de todo, y como sentenció Gaos, "quizás la única manera de que una filosofía sea universalista estribe en que sea lo más nacional posible".[20] Ð

17 E. Dussel, *op. cit*., p. 93.
18 Leopoldo Zea, *La filosofía como compromiso y otros ensayos,* cit. en Enrique Dussel, "El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana", en *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés/UANL, 2007, p. 69.
19 Enrique Dussel et al., Declaración de Morelia: Filosofía e independencia, (mimeo), s.p.
20 José Gaos, *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, UNAM, 1954, p. 329.

REFERENCIAS

Aguilar, José Antonio, Jesús Silva Herzog M. y Luis Villoro, "El debate sobre los derechos indígenas", en Aguilar Rivera, José Antonio, coord., *La fronda liberal. La reinvención del liberalismo en México, 1994-2014*, manuscrito en prensa.

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.

Díaz Ordaz, Gustavo, "Segundo informe del C. Presidente Gustavo Díaz Ordaz al Congreso de la Unión", en *Las relaciones internacionales de México a través de los informes presidenciales, 1957-1971*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1972.

Dussel, Enrique *et al., Declaración de Morelia: Filosofía e independencia*, (mimeo).
———— , "El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana", en *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdés/UANL, 2007.
———— , *Filosofía de la liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Escalante Gonzalbo, Fernando, "Los próximos treinta años", en *La Razón*, secc. Opinión, 4 de marzo de 2014: http://www.razon.com.mx/spip.php?page=columnista&id_article=207426.

Foucault, Michel, "Nietzsche, la Genealogía y la Historia", en *Microfísica del poder* (trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría), Madrid, Ediciones Endymion, 1992.

Gaos, José, *Filosofía mexicana de nuestros días*, México, UNAM, 1954.

Graves, Frank, Robert Pastor y Miguel Basáñez, *The NAFTA Promise and the North American Reality. The Gap and Howto Narrow it*, presentación para el Centro de Estudios Norteamericanos y el Centro sobre Instituciones, Leyes y Seguridad, Washington, D.C., 31 de octubre de 2013.

Habermas, Jürgen, "Pourquoi l'Europe a-t-elle besoin d'une constitution?", en *De l'usage public des idées. Écrits politiques 1990-2000*, París, Fayard, 2005.

Vasconcelos, José, "Carta a la juventud de Colombia", en *Discursos, 1920-1950*, México, Editorial Trillas, 2009.

Villoro, Luis, *Los retos de la sociedad por venir*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Zea, Leopoldo, *Conciencia y posibilidad del mexicano*, México, Porrúa, 1989.

RESEÑAS

RESEÑA:

HERMENÉUTICA DE ERANOS. LAS ESTRUCTURAS SIMBÓLICAS DEL MUNDO

REVIEW OF ERANOS'S HERMENEUTICS. THE WORLD'S SYMBOLIC STRUCTURES

Alonzo Loza Baltazar
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 8 de abril de 2014.
Aceptado: 2 de junio de 2014.

Andrés Ortiz-Osés, *Hermenéutica de Eranos. Las estructuras simbólicas del mundo*, Anthropos, Barcelona- UAM Iztapalapa, México, 2012, 238 pp.

Andrés Ortiz-Osés es el nombre en torno al que se aglutina un buen número de las referencias sobre hermenéutica en habla hispana. El pensador aragonés tiene una extensa obra que parte de una recepción de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, cruzada con la escuela simbólica del Círculo de Eranos. El resultado es la propuesta de una hermenéutica simbólica cuyo eje principal es la idea de la coimplicación de los contrarios en el símbolo, tema central de la obra que aquí presentamos. Entre las obras de Ortíz-Osés se encuentran: *Mundo, hombre y lenguaje crítico* (1979), *Metafísica del sentido* (1989), *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica* (1999), *Tragicomedia de la vida: una filosofía acuática* (2010), así como el libro colectivo, referente infaltable en la hermenéutica, y no sólo de habla hispana, *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica* (1997), producto del grupo cultural formado por Ortiz-Osés y discípulos y colaboradores suyos como Luis Garagalza, Patxi Lanceros, entre otros. Además, tiene una serie de libros de antropología simbólica en que analiza la cultura y mitología vascas, gran contribución ésta que le permitió convivir con el Círculo de Eranos de manera horizontal y colaborar especialmente con Gilbert Durand.

Dentro de su labor a favor de la escuela simbólica de Eranos, Andrés Ortíz-Osés se ha dado a la publicación de textos selectos de los 57 anuarios del Círculo en la editorial barcelonesa Anthropos. Resultado de esta labor son los textos recopilatorios: *Círculo de Eranos I: Arquetipos y símbolos colectivos* (1994), *Círculo de Eranos II: Los Dioses Ocultos* (1997) y *Círculo de Eranos III: Hombre y sentido* (2004). Asimismo publicó en 1994 *Una interpretación evaluativa de nuestra cultura: análisis y lectura del almacén simbólico de Eranos* en la misma editorial.

Hermenéutica de Eranos…, texto con que se continúa aquella labor, está conformado por tres partes, un proemio de Eugenio Trías, una presentación, una obertura, un apéndice de Gilbert Durand, una conclusión, un apartado de aforismos y una entrevista. Dada la barroca composición del texto, y la diversidad de plumas que lo componen, resulta difícil hacer una lectura unificada del mismo. Sin embargo, es claro que el objetivo de todo el texto y sus partes es contribuir a la difusión no tanto de los contenidos de la reflexión eranosiana sino de su propuesta. No se trata, sin embargo, de difusión sin más sino de asimilación y discusión crítica y sintética. Así, Ortíz-Osés nos ofrece una lectura de todo el desarrollo espiritual de Eranos que se puede resumir en que: "El *leitmotiv* o motivo relevante en Eranos sería la colisión de los contrarios, mientras que su *leitfaden* o hilo conductor sería la colusión de esos contrarios, es decir, la mediación de los opuestos o complexión."(p. 185)

Esa visión del Círculo aparece desde la fundación del mismo con el nombre de Eranos, sugerido por Rudolf Otto, palabra cercana a ágape; es decir, el Círculo de Eranos desde un inicio se entendió como un banquete simbólico en el que todas las culturas tienen lugar (especialmente se hace énfasis en la posibilidad de hospedar dentro de su horizonte de pensamiento a Oriente y a Occidente sin subordinación). Esta misma idea es la que le da una metodología al trabajo del Círculo basado en la mediación simbólica entre los contrarios (en el ámbito de las formas culturales, los opuestos son representados por 'Occidente' y 'Oriente').

En la primera parte intitulada "El círculo de Eranos: Arquetipología cultural" Ortíz-Osés delinea su recepción de Eranos la cual se podría decir que es también eranosiana en el sentido del mismo aragonés. Eranos surge como una propuesta de mediación entre el idealismo y el materialismo. Su desarrollo va de la propuesta del primer texto del Círculo a cargo de H. Zimmer que propone la hinduización de Occidente diluyendo el logos en el mito hindú confundiéndose los opuestos (*coincidentia oppositorum*), hasta el último texto en el 57° Anuario a cargo de K. Kawai que propone la niponización de Occidente que es el paso del mito al logos relacional, es decir, a una complexión de los opuestos (*complexio oppostorum*) donde no se diluyen sino que se diferencian en un perpetuo movimiento en torno a un centro vacío. Es decir, frente al problema de la divergencia de los contrarios que ha dado lugar al mero enfrentamiento entre ambos, Eranos se propone como una vía de comunión hallando la única posibilidad de la misma en la complexión, es decir, en la mediación simbólica que no diluye los contrarios sino que los hace girar en torno a un centro vacío puesto que sólo es el lugar de referencia mutua de los contrarios (el símbolo).

Frente al dogmatismo, Eranos propone un pensamiento simbólico, analógico, metafórico, ambivalente e implicativo. No podría ser otra la propuesta de Eranos si su objetivo era hospedar en una villa de Ascona a 'sabios' de diversas disciplinas con el objetivo de encontrar una vía para la cuestión del sentido de la existencia abrevando de todas las culturas. Frente a las recuperaciones ideológicas en Occidente de culturas ancestrales (por ejemplo, lo indoeuropeo nazi), Eranos reconstruye el desarrollo de Occidente encontrando bajo su base Occidental-indoeuropea-patriarcal un trasfondo Oriental-preindoeuropeo-matriarcal.

En el contexto del siglo XX, Eranos propone una vía de concordia cultural ajeno a la propuesta ilustrada del consenso racional-abstracto, es decir, un consentimiento simbólico-arquetipal. Los arquetipos (gran herencia junguiana en Eranos) se pueden interpretar como matrices de comprensión de lo real en el inconsciente cultural, es decir, como símbolos radicales. La vía del arquetipo o el símbolo es cualitativa y axiológica por lo que es intersubjetiva de raíz. El símbolo obliga a una reunión de la conciencia con lo inconsciente (pues la cuestión del sentido no se dirime sólo en la conciencia) y a una excentración hacia el otro (pues en el otro es que se da el lugar del sentido, el sentido se configura intersubjetivamente). El símbolo es mediación entre todos los contrarios. La cuestión del símbolo y del sentido de la existencia es el centro del hombre y es la base de la problemática religiosa. Este motivo eranosiano del que hace uso Ortíz-Osés para explicar al propio Eranos podemos entenderlo mejor refiriendo a un pasaje del aragonés en otro texto, de autoría colectiva de naturaleza similar al aquí reseñado, en torno a *El sentido de la existencia* publicado por la Universidad de Deusto en 2007:

> Esta ambivalencia no evita sino que fortalece una convicción filosófica, la de que tiene más sentido creer que no creer en un más allá o más acá, en otra vida trascendente o transversal, en otra dimensión potencial o virtual, ya que la creencia nos abre a la otredad radical y la increencia nos encierra en la realidad radicada, cósica o reificada. (p. 8)

Es necesaria entonces la creencia, el ámbito de lo sagrado. Como se sabe, la palabra griega para sagrado es *agios*, que tiene la acepción tanto de lo santo como de lo más execrable. Si el terreno religioso es el ámbito paradigmático de lo simbólico, no sorprende que sea también el lugar en que se presenta la mediación entre lo divino y lo demónico quedando el hombre siempre en el medio de ambos, como alma (*psyje*) mediadora. El símbolo entonces da lugar a la realidad humana entre los contrarios, como el lugar vacío que los co-implica sin confundirse con ellos, respetando la diferencia entrambos, pero sin proponerse como un elemento objetivo diverso.

El arquetipo del símbolo (el símbolo del símbolo) es el Dios Hermes, dios patrono de Eranos, atravesado todo por imágenes de mediación. Ortíz-Osés especifica la propuesta eranosiana contrastándola con la de Derrida (uno de los tantos que recurren a la figura de Hermes en la filosofía contemporánea). Mientras que Derrida, frente a la diseminación nihilista del sentido niega la trascendencia quedándose con la imagen de una Madre estéril (himen), Eranos sí acepta el riesgo de la trascendencia y asume la ancestral *imago* de la *Magna Mater* como mujer puerta.

Un apéndice de Luis Garagalaza cierra la primera parte sobre la reflexión en torno al significado de la propuesta cultural de Eranos investigando la idea de historia del Círculo. Es muy esclarecedor el vínculo que hace entre Jung y Gadamer equiparando el inconsciente colectivo y el horizonte de precomprensión y el lugar que esas nociones tienen en el diagnóstico de la decadencia cultural de Occidente: ésta se ha dado por la exaltación de la conciencia. La propuesta en ambos no es una huida a lo inconsciente (Oriente, exótico), sino una nueva forma de relación con el mismo que lo aloje. La vía es una nueva concepción del tiempo [y del espacio] basada en la sincronicidad donde se libere a éste de la fatalidad y del azar, entendiendo el futuro como destino

posibilitador de la libertad, abriéndose así la cuestión del sentido de la existencia. Con ello se efectúa una crítica al historicismo u ontologización de la historia modernos que imposibilita al hombre para encontrar una vía para el sentido, pues niegan la trascendencia que es lo único que puede dar sentido a la historia misma y, sin embargo, siguen articulando la historia según un orden que es ingenuamente eurocéntrico.

El modelo de la sincronicidad permite considerar la historia humana en un modelo de constelaciones que no prioriza una cultura o momento sobre otros. La historia de la filosofía queda horizontalmente considerada como una vía más del desarrollo de la cultura humana, es decir, del pensamiento simbólico. El proyecto de Eranos, según Garagalza, descentra a la filosofía y a Occidente, minando toda justificación de relación invasiva de otras culturas. Eso no lo hace, sin embargo, fuera de Occidente sino que profundiza en el mismo, encontrando una base común a todos los hombres, el pensamiento simbólico, no entendido de manera abstracta o formal sino como una 'comunalidad' concreta.

"La escuela de Eranos: los anuarios", es el título de la segunda parte del texto y es un magistral recorrido por los 57 anuarios del Círculo de Eranos que son divididos en tres momentos del desarrollo de Eranos: mitología comparada (1933-1946), antropología cultural (1947-1971) y hermenéutica simbólica (1972-1986). Aquí se muestra paso por paso, la dinámica del desarrollo de la reflexión del Círculo entendida como el paso de la coincidencia o identidad a la complexión de los contrarios.

El tema de la complexión es redondeado con la tercera parte titulada "Reflexión Eranosiana", aquí Ortíz-Osés paga tributo a Gilbert Durand, destacado miembro del Círculo con el que mayor contacto ha tenido el aragonés y a quien debe, en parte, su entendimiento sintético de Eranos bajo la noción de complexión (dualitud en Durand), así como la inspiración para su trabajo como antropólogo simbólico (por la propuesta de regímenes simbólicos: diurno-patriarcal-heroico-ascencional, nocturno-matricial-comunalista-descensional, y sintético-intermedio). Queda claro lo anterior cuando explica Ortíz-Osés la herencia de Eranos como una recuperación de la Gnosis según vías abiertas por el propio Durand. No obstante, también critica a Durand haber caído presa de la dinámica ascensional de la propuesta gnóstica que él mienta, dejando a un lado el mundo intermedio y material. Esto lo atribuye a la dependencia de Durand de su maestro Dumezil, indoeuropeo según el esquema de Ortíz-Osés. De esta forma Durand queda como proto-indoeuropeo mientras que el objetivo según nuestro autor es llegar al trasfondo pre-indoeuropeo.

Con lo anterior el aragonés especifica su propuesta quedando mejor delineada al comparar el *Timeo* con el *Fausto*. Mientras que en el primero el mito de recuperación del sentido es ascensional (purificación de la materia), en el segundo se trata de una asimilación de lo material demónico activándose así el olfato junto a los ojos (completando la vista platónica) para poder percibir *a tergo* lo que de demónico hay, inexorablemente, tras lo divino. El paso por la *materia* en el *Fausto* permite una hermenéutica compleja del símbolo, no se debe reprimir ni dejarse dominar por la madre sino asimilarla.

La gnosis patriarcal ve en el amor la causa de la muerte mientras que en la matriarcal

es causa de la muerte pero entendida ésta como trascendencia, muerte-vida que abre la posibilidad de la mediación sublimadora.

Después de la soberbia lectura de Eranos por Ortíz-Osés se encuentra en nuestro texto un apéndice de Gilbert Durand sobre "La virgen María y el Alma del Mundo" en que se ilumina la mariología mediante la psicocosmología platónica (y viceversa) mostrando cómo en ese arquetipo se da la posibilidad de la consideración de lo real como dualitud y la vinculación del mismo con el conocimiento en donde se muestra que el verdadero conocimiento es el que es humilde y se aleja del escepticismo radical propio de un rígido monoteísmo apofático ('nada es verdad') y del agnosticismo moderno ('todo está permitido').

Ortíz-Osés concluye con una consideración sobre la resignificación de la muerte a partir de Eranos como nodo referencial posibilitador o camino hacia la trascendencia. Asimismo, muestra cómo la vía coimplicativa de Eranos tiene un significado político, a saber, la democracia que busca una concordia axiológica de base que permita la comunicación entre divergentes.

En el apartado de "Aforísitica poseranosiana" se presenta una breve reflexión de la importancia de la noción de felicidad de Nietzsche para una filosofía coimplicativa y después un listado grande de aforismos que no parecen tener gran cohesión lógica pero dentro de los cuales pueden encontrarse grupos de frases que brillan y reverberan entre sí, por ejemplo:

> "El Dios-amor: el anhelo que anhela en nuestro anhelo."
> "La ambivalencia de Jesús en Nietzsche: positivamente nadie ha sabido amar como él (incluso al malvado), negativamente nadie ha exigido ser amado como él."

Finalmente encontramos una entrevista por I. Carmones y Blanca Solares al aragonés en la que abunda sobre lo expuesto en el libro. Resalta la consideración sobre la deriva política de la hermenéutica eranosiana por la vía fratriarcal como mediación entre la patriarcal y la matriarcal. Esta vía se basa en la comunidad de los hombres-hermanos organizada democráticamente y está signada por el Hermes heleno y el Hermes cristiano (Jesús).

Sin duda, este libro es una excelente introducción al pensamiento del Círculo de Eranos, así como un estudio crítico y sintético del mismo, abre nuevas vías para la propuesta Eranosiana (específicamente la política), y nos introduce también al pensamiento de Andrés Ortíz-Osés. Con todo, la parte central constituida por un recorrido por los 57 anuarios, deja con la sensación de requerir más espacio (sin duda comprensible si se considera la cantidad ingente de material referido). Asimismo, el nodo central, a saber, la idea de la coimplicación o complexión de los contrarios llega a ser repetitiva sin por ello dejar de ser un tanto brumosa al punto que pareciera que introduce más problemas de los que resuelve, sobre todo por aparecer como una fórmula perfecta que solucionaría todos los problemas de la filosofía y la cultura contemporáneas. Ð

RESEÑA:

A PROPÓSITO DE LAS 16 TESIS DE ECONOMÍA POLÍTICA

REVIEW: REGARDING THE 16 THESES OF POLITICAL ECONOMY

Victor Hugo Pacheco Chávez*
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 25 de mayo de 2014.
Aceptado: 10 de junio de 2014.

Enrique Dussel, 2014, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, Siglo XXI, México (Filosofía).

Se pregunta, el escritor inglés John Berger, en uno de los artículos que componen su libro *Con la esperanza entre los dientes*, por qué hay gente que no quiere hacerle caso a Marx, si fue él quien analizó y profetizó la devastación que vivimos ocasionada por la lógica de la ganancia. La respuesta que da Berger me parece que recoge un poco el sentido del libro que reseño en esta ocasión. "La respuesta sería que la gente, mucha gente, ha perdido sus coordenadas políticas. Sin mapa alguno, no sabe a dónde se dirige" (Berger 2006, 89). *Las 16 tesis de economía política* de Dussel pretenden ser una brújula que oriente a los viajeros en este viaje, que es la gestación de una sociedad futura, como lugar incierto.

> La brújula en el presente impide ir 'zigzagueando', retornando, contradiciéndose permanentemente en el camino. Permite avanzar a pesar de que *nadie pueda saber a qué tierra prometida llegará*, pero se encaminará con seguridad porque existen los criterios y principios que permiten optar en *cada decisión* e ir iluminando parcialmente cada paso (Dussel 2014, 267).

Emprender este viaje se vuelve necesario, hoy más que nunca, cuando la aguda crisis económica que hemos vivido de 2008 a la fecha, ha sobre pasado los límites de la crisis económica y se extiende en una crisis de la civilización en su conjunto. Las dimensiones de lo social que han sido afectadas por esta crisis son múltiples, aunque cabe decir que no todas las dimensiones que mencionaremos son producto de la misma, sino que se han recrudecido con ella: la dimensión medioambiental, la dimensión energética, la dimensión alimentaria, la

* Estudiante de la Maestría en el Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Miembro del proyecto PAPITT IN401111-3 "El programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la Teoría Crítica".

dimensión política, la dimensión bélica. En suma tenemos una crisis multidimensional que vista en su conjunto es una catástrofe civilizatoria inédita (Bartra 2013, 25-71), estamos pues en medio de una encrucijada histórica en donde es necesario contar con una brújula que nos de pistas de por donde caminar.

Se puede decir que el libro está compuesto a partir de cuatro momentos argumentales, en donde el autor trata de repensar las categorías económicas, no sólo del marxismo, sino de la economía misma en su forma transhistórica e histórica específica. El primer momento argumental abarca de la tesis 1 a la 4, en donde se da una introducción histórica-sistemática. Este grupo de tesis se encarga de poner el acento en el aspecto transhistórico del excedente y del trabajo vivo. Nos dice Dussel que todas las sociedades se las han tenido que ver con enfrentarse a la regulación con el excedente, lo cual ha tenido como consecuencia que todas las sociedades hayan experimentado el paso de una sistema equivalencial a un sistema no-equivalencial,[1] y quizá ahora con la vuelta a la comunidad podríamos pensar en el regreso a un sistema equivalencial global. Este mismo paso de sistemas también pude leerse como el paso del sometimiento del trabajo vivo a un sistema económico dónde la vida de los seres humanos ya no será prioridad. Por ello, nos dirá Dussel: "…el trabajo vivo indiferenciado y como exterioridad o alteridad originaria de la totalidad es el a priori critico que vale para todos los sistemas, en el que se incluyen los tributarios, esclavistas, feudal y otros anteriores (y posteriores) al capitalismo" (Dussel 2014, 59).

El segundo momento argumental va de la tesis 5 a la 7, en las cuales se da un primer abordaje a la crítica del sistema capitalista, teniendo como base de discusión la explotación sobre el trabajo. Una de las cuestiones que quizá puedan suscitar una discusión interesante sea aquella en la cual el autor establece el aspecto transhistórico e histórico del plusvalor, pues nos dice que si bien este ha existido en todos los sistemas no-equivalenciales sólo dentro del sistema capitalista logra establecerse de manera hegemónica. Dussel en este punto se acerca a las tesis de André Gunder Frank (1993) pues sostiene que "el plusvalor ha existido por lo menos desde hace unos cinco mil años" (Dussel 2014, 87). La empatía por las tesis de Gunder Frank estriba en plantear una visión no eurocentrica del desarrollo de la economía y del dominio del capital. Cuando Dussel nos dice que del siglo XVI al XVIII. Europa sigue siendo dependiente del capitalismo chino, está refiriendo a una tesis que ya había abordado en otros de sus textos,[2] y que ha tratado de ser desarrollada por José Gandarilla en algunos trabajos, la cual propone hablar de un sistema anti eurocentrico tipo B de 200 años.[3]

El tercero momento argumental corre de la tesis 8 a la 11, donde la crítica al sistema capitalista contempla la explotación entre capitales. Nuestro autor se encarga en

1 El capitalismo, junto al esclavismo, el feudalismo, etc., sería uno de varios sistemas no-equivalenciales que han existido hasta el momento.

2 Dussel, 2007: 195-198.

3 Para José G. Gandarilla cierta visión tradicional del sistema mundo nos hablaría de una hegemonía de Occidente, la cual llamaremos, antieurocentrismo de "tipo A", que propone una lógica de dominación mundial de 500 años. Sin embargo, si se trata de proponer una lectura no eurocéntrica del despliegue y desarrollo de la modernidad capitalista, se verá que es sólo hasta el siglo XIX, con el desmantelamiento del gran Imperio Chino y del desborde del capitalismo hacia la zona oriental, que por primera vez la modernidad capitalista puede tener una pretensión de totalidad. En este sentido, lo que se propondría sería pasar de un sistema antieurocéntrico de "tipo A" hacia uno de "tipo B", que plantearía una dominación más modesta, en términos históricos, del capital, es decir, un sistema de 200 años (Gandarilla 2012, 5-16).

este punto de restituir el lugar de la *Teoría de la Dependencia* dentro del *corpus* de la crítica marxista. Nos dice que tal lugar debe considerarse en el marco de una "teoría marxista de la competencia" en el mercado mundial. A este nivel la ley del valor sigue operando, pues aunque la competencia en sí misma no crea valor, esta regula la transferencia de plusvalor. Aquí vale la pena anotar la analogía que habría entre la renta de la tierra y la competencia, es decir, ni la una ni la otra violan la ley del valor: el "hecho de que todo valor y valor de cambio tiene como fuente al trabajo humano" se mantiene (Dussel 2014, 171); y todos los demás fenómenos que giran alrededor de esta como el aumento de la productividad, la baja tendencial de la tasa de ganancia, el aumento del capital fijo, la oferta y la demanda, etc., se fundan igualmente en la ley del valor (Dussel 2014, 171).

El argumento de las tesis 12 a la 16, y el apéndice final sobre la tecnología, se inscriben en el debate sobre las posibles maneras de superar la modernidad capitalista. Un debate fuerte, que más que concluido, sigue abierto, y donde el pensamiento crítico latinoamericano se juega su vigencia ya sea en su pertenencia al programa moderno o en una tentativa de llevarlo hacia otros planos cuando la practica social y teórica exige "ir más allá de la modernidad" misma y no sólo de su sometimiento por el capitalismo. La propuesta de Dussel es clara en este sentido: no puede haber superación del capitalismo sin que esto signifique a la vez una superación de la modernidad.

Nos dice el autor de las *16 Tesis de economía política* que la superación de la modernidad capitalista no es un proceso futuro del cual se encargarán las generaciones venideras, sino que la superación de este sistema puede comenzar a vislumbrarse no sólo en la crítica, aunque es parte sustancial, sino, sobre todo en las experiencias que actualmente se muestran como experimentos de ir contra y más allá de la modernidad capitalista. Estas experiencias se pueden ver en la vigencia que han cobrado los sistemas de reciprocidad de las culturas originarias de nuestro continente, la economía popular en los espacios urbanos, todas esas prácticas donde los intercambios mercantiles no se dan de manera transparente y que incluso amenazan, en escala micro, a la lógica de reproducción del capital, es decir, todos esos espacios de economía informal y de reciprocidad que Aníbal Quijano (1998) a denominado como el "Polo marginal" de la economía. Pero también, en aquellos proyectos como el caso venezolano que desde el estado tratan de profundizar en el fortalecimiento de una economía basada en la cooperación y en la solidaridad. Un punto interesante en este sentido es la importancia que el autor le concede a China, como el ejemplo de una economía de transición en la cual el capitalismo tiene que enfrentarse a distintos momentos regulativos locales, regionales y estatales.

Una preocupación que atraviesa todo el libro y que trata de buscar una resolución final en este último bloque de tesis es el hecho de que si el Estado, el mercado, el excedente, son transhistóricos no se puede pensar que en una sociedad futura ya no vayan a existir. Cualquier sistema económico en este sentido tendrá que enfrentarse a esas instituciones y a la regulación del excedente. En este sentido es que Dussel nos entrega una serie de principios normativos que deben guiar a todo sistema económico futuro. El excedente, en este sentido, deberá recobrar su sentido comunitario, cuestión que se

puede ver como síntoma de una necesidad en las teorizaciones actuales sobre lo común, lo comunitario o la comunidad. El mercado debe volverse un mercado no capitalista regulado por la intervención a nivel local, regional y estatal. La planificación, pues, de la economía, será una planificación social.

Los principios normativos que propone Dussel, regulación del mercado, restablecimiento del sistema de necesidades (y no de preferencias como actualmente), la mutua determinación entre economía y ecología, la redistribución del excedente entre los miembros de la comunidad, están orientados a establecer los principios de una economía que éste orientada hacia la vida.

Dussel nos está ofreciendo con estas *16 tesis de economía política* una brújula con la cual podamos navegar en medio de un mar embravecido, que nos permita transitar durante este siglo XXI hacia un sistema equivalencial globalizado. Esta nueva edad de la economía de la que nos habla Dussel, puede pensarse como ese paso hacia la historia del que nos hablaba Marx. Una nueva edad de la humanidad que no significa la cancelación de la historia sino que nos habla de una historia que permanece abierta. Ð

REFERENCIAS:

Bartra, Armando, 2013, "Crisis civilizatoria", en Raúl Órnelas (Coord.), *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*, Instituto de Investigaciones Económicas-UNAM, México.

Berger, John, 2006, *Con la esperanza entre los dientes*, La Jornada ediciones/Ítaca, México.

Dussel, Enrique, 2014, *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*, Siglo XXI, México (Filosofía).

_____, 2007, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza y Valdés, México.

Gandarilla Salgado, José G., 2012, "Una nueva lectura de la historia: del sistema de los quinientos al sistema de los doscientos años", *Mundo siglo XXI. Revista del CIECAS-IPN*, Vol. VII, Núm. 27, 5-16.

Gunder Frank, André, 1993, "El sistema mundial de los 5.000 años. Una introducción", en A. G. Frank y B. K. Gills (ed.), *The World System. Five Hundred Years or Five Thousand?*, Routledge, Londres.

Quijano, Aníbal, 1998, *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Mosca Azul Editores, Perú.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

ARTÍCULOS

LA *AGONÍA* DE PROTEO [7]
Mario Alberto Escalante Villegas

SÁNCHEZ VÁZQUEZ Y EL CAMBIO SOCIAL [17]
Hazahel Hernández Peralta

CÓMO LEER DON QUIJOTE
COMO UN GRAN LIBRO SOBRE
EL ALMA Y LA POLÍTICA [33]
Eric Clifford Graf

ENSAYOS

UN ENSAYO SOBRE EL SILENCIO
EN LA OBRA DE LUIS VILLORO [45]
Rogelio Alonso Laguna García

PROLEGÓMENOS A UNA FILOSOFÍA
DE LO MEXICANO PARA EL S. XXI [57]
José Enrique Sevilla Macip

RESEÑAS

RESEÑA DE: HERMENÉUTICA DE ERANOS.
LAS ESTRUCTURAS SIMBÓLICAS DEL MUNDO [69]
Alonzo Loza Baltazar

A PROPÓSITO DE LAS 16 TESIS DE ECONOMÍA POLÍTICA [75]
RESEÑA SOBRE ENRIQUE DUSSEL, 16 TESIS DE ECONOMÍA POLÍTICA.
INTERPRETACIÓN FILOSÓFICA. SIGLO XXI, MÉXICO
Víctor Hugo Pacheco Chávez