

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

Dr. Daniel Eudave Muñoz
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Juan José Láriz Durón
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITORES

Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobies Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyía artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyía publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO 10

NÚMERO 18

ENERO-JUNIO 2016

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:
Juan José Láriz Durón
Universidad Autónoma de Aguascalientes
Centro de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Filosofía (Edificio 6, Planta Alta)
Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131
Aguascalientes, Ags., México
e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A de C. V
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

EUPHYÍA, Año 2016, Número 18, enero-junio 2016 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, planta alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editor responsable: Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V, Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en junio de 2011, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Índice

VARIA

- El «lugar de enunciación»: sobre la realidad
de la interpretación histórica
Lucía Muñoz 9
- ¿Es posible una ontología desde el pensamiento
de Paul Ricoeur?
Juan José Láriz Durón
Rodolfo Bernal Escalante 31
- Mito y autoridad
Pável Ernesto Zavala Medina 63
- La filosofía reprobada y la filosofía aprobada.
Retórica y lógica en un sermón novohispano
Hugo Ibarra Ortiz 75
- El personalismo pedagógico de Francisco Larroyo
Lilia Delgado Calderón 89

El «lugar de enunciación»: sobre la realidad de la interpretación histórica

Lucía Carolina Muñiz Leal
Universidad Autónoma de Aguascalientes
lucia.muniz.leal@gmail.com

Nada se cuenta dos veces de la misma forma, ni con las mismas palabras, ni siquiera si el que cuenta dos veces es la misma persona.
Javier Marías, *Mañana en la Batalla piensa en mí*.

Introducción

Dejemos de lado la idea de que la historia es un encadenamiento de sucesos. Para nosotros, la historia sucede de manera contingente; si creyéramos que acontece de forma necesaria, entonces podríamos conocer su futuro. En estas primeras líneas podemos observar el problema *óntico-ontológico* de la realidad y, ligado a esto, también el problema *epistemológico* de su conocimiento. Abordaremos dichos problemas en función del esclarecimiento de los límites o alcances de nuestro interés primordial: la interpretación histórica, un problema *hermenéutico*, a partir de la categoría «lugar de enunciación».

El concepto de realidad que nos proponemos abordar aquí refiere a la narración de hechos históricos. En un primer

examen a esta referencia obtenemos, por un lado, vestigios históricos y, por otro, el discurso. A nuestro modo de ver, en la narración de la historia hay algo más que la contemplación de la realidad: hay que fijar nuestra atención en el espacio desde el que emerge el discurso. Dicho espacio es delimitado por el concepto «lugar de enunciación». Esta categoría, de Walter Mignolo, ubica al sujeto de conocimiento dentro de distintos espacios epistemológicos de enunciación. La diversidad de espacios no se refiere puntualmente al contexto histórico, cultural o social.

Comencemos por el principio. Como occidentales tradicionalistas podemos remontarnos al caos para explicar, de manera metafórica, dos posibles concepciones de la narración histórica: la primera, a partir de la idea de caos y la segunda, a partir de la idea de orden. Con base en la teoría del caos, no es posible predecir algo de forma necesaria. Baste mencionar las predicciones del clima y de los economistas para creerlo. Seamos serios, no hablaremos aquí del efecto mariposa. Nos referimos a la explicación de los procesos de la realidad desde la ciencia y de nuestro esfuerzo por interpretar la realidad desde el discurso histórico.

En un primer momento entendemos la narración histórica, metafóricamente, como caos. Esto se refiere a la imposibilidad de sostener una relación necesaria de causa y efecto entre un acontecimiento histórico y otro. No obstante, la relación temporal entre dos acontecimientos históricos será abordada más adelante. Si bien Aristóteles señaló que todo movimiento tiene una causa, pues de lo contrario sería ininteligible, en la teoría del caos no cabe un motor inmóvil. Es así que el movimiento no es la causa final en la historia. La supuesta explicación del encadenamiento de los hechos históricos a través del tiempo es una ilusión. Sin embargo, la teoría del caos señala

que sólo es cuestión de tiempo para comprobar lo contrario. Por ahora, baste con lo dicho al respecto.

En otro momento explicaremos de manera metafórica la narración histórica como orden. «En el principio era el caos y después se hizo la luz». El orden y la luz se oponen sólo de forma aparente al caos, pero no es la única lectura. Esta comprensión de la narración histórica como orden nos remite a la modernidad y a su afán por ordenar todo el conocimiento. Así, la historia echa luz sobre lo acontecido, nos permite verlo, ordenarlo, orientarlo y darle sentido.

Nuestra tesis parte de que ambas concepciones de la narración histórica producen una realidad con base en la interpretación de los hechos, ya sea como aislados o encadenados, ya sea como contingentes o necesarios. Con base en ello, nuestra tesis sugiere que la visión de orden necesario violenta la realidad y, frente a esto, proponemos el concepto «lugar de enunciación» como una categoría analítica del discurso narrativo basado en el espacio para comprender dicha realidad.

A continuación, nos daremos a la tarea, primero, de exponer la definición de la realidad a partir de la interpretación del discurso histórico ordenador; en segundo lugar, mostraremos la variabilidad de la realidad a partir de la interpretación del discurso histórico como narración de la contingencia; y finalmente, proponemos la categoría «lugar de enunciación» para delimitar la realidad con base en el espacio desde el cual emerge el discurso histórico.

Hermenéutica de una serie de eventos desafortunados

*Tu opinión inicial acerca de casi cualquier
cosa puede cambiar con el paso del tiempo.*
Lemony Snicket

Siglo XIX: el auge del positivismo. Durante este periodo ocurrió el distanciamiento entre la historia y la filosofía de la historia, lo que terminó en un giro metodológico que priorizó el hecho histórico como dato incuestionable. Posteriormente, en el siglo XX, el «hecho histórico» cayó en crisis, al ser imposible sostener su definición de pilar originario de la construcción de la historia. Con ello, el historicismo clásico llegó a su fin. Así, la supuesta independencia de sentido del mundo histórico dio paso a la concepción de la historia como un proceso dinámico en el cual los acontecimientos pasados llegan a ser el presente. En términos filosóficos, el proceso temporal se entendió como un devenir.

Conforme al historicismo, la realidad es el producto de un devenir histórico. En un primer momento podríamos coincidir con esta idea, pero consideramos que no es prudente pensar en un solo devenir o una sola realidad. Para el filósofo, historiador, sociólogo, psicólogo y hermenauta, Wilhelm Dilthey, la realidad es determinada por la historia, lo cual significa que cada época y sociedad tiene un horizonte de interpretación concreto y del cual se desprende su verdad. «Una teoría que pretenda describir y analizar los hechos histórico-sociales no puede prescindir de esa totalidad de la naturaleza humana y limitarse a lo espiritual» (Dilthey, 1949: 152). Dilthey consideró que la historia es indispensable para comprender la vida y sostuvo que toda manifestación de la vida debe ser comprendida como un producto histórico, pero sin las pretensiones universalistas de Hegel.

Nosotros rescatamos de Dilthey la idea de que sólo comprendemos la historia en cuanto que somos capaces de revivirla, puesto que el autor se propone expresamente a sustituir la razón universal hegeliana por la vida; es decir, sustituirla por la vivencia, la comprensión, la conexión histórica de la vida e incluso observa el poder de lo irracional en ella.

Antes de proseguir, hemos de señalar los puntos que rescatamos para los efectos de nuestra exposición. La concepción de la historia erigida sobre el hecho histórico sostenía una realidad verdadera, pero en condiciones desafortunadas, puesto que la edificación terminada de la realidad era sostenida en el hecho histórico, un cimiento que resultaba rígido e inamovible. Además, en la realidad no podemos observar hechos inamovibles, ni verdades universales. La observación de un hecho histórico no es una mera descripción, sino una interpretación equívoca.

Pero no es necesario perdernos en una diversidad de sentidos, el conocimiento histórico es posible y esto nos lleva a la historiografía. Esta materia tiene dos acepciones principales: primero, se refiere a la producción escrita del conocimiento histórico y segundo, a los profesionales de la historia que hacen de la historia una disciplina que atiende diferentes ámbitos; por ejemplo, historiografía positivista, historiografía ilustrada, historiografía del siglo xx, etc. Así, en cada área, la historiografía aporta conocimiento de la realidad. Nosotros estamos de acuerdo con José Gaos en que estas unidades han de ser tomadas como realidades que conforman la totalidad de la realidad histórica (Gaos, 1974). Como hemos mencionado, la historiografía puede tener cualquier apellido, es así que podemos hacer un recorrido histórico del pensamiento filosófico, por ejemplo.

Al respecto, Gaos señala que la palabra historia designa la realidad histórica, por un lado y, por otro, hace referencia a la ciencia que tiene por objeto de estudio la realidad histórica. La segunda acepción se aplica al concepto historiografía, en este sentido señala el autor que no vamos a hacer filosofía de la historiografía, sino a partir del conocimiento de ella; es decir, podemos hacer filosofía de la historiografía de la historiografía (Gaos, 1974).

Gaos supone que hacer filosofía de cualquier ciencia implica abordar la teoría sobre el objeto de estudio y es a partir de su reflexión que podemos constituir nuevas realidades. En consonancia, nosotros consideramos que ni la historia ni la historiografía pueden pretender ser meras descripciones de la realidad, ya que este acercamiento a la realidad implica una lectura e interpretación de los acontecimientos, es decir, un juicio subjetivo. De este modo sus pretensiones de verdad no pueden ser absolutas, sino que la verdad tendrá que procurar la objetividad con base en juicios que den cabida a la pluralidad.

Pensemos que la historia es abordada como la referencia de una realidad, o parte componente de la realidad, que nos provee de significado y tiene la posibilidad de ser interpretada. Incluso la historia puede ser reinterpretada. Conforme a la historiografía moderna podemos delimitar nuevos horizontes más allá de la perspectiva lineal del tiempo, tomando en cuenta, entre otras cosas, la espacialidad del contexto de los discursos narrativos.

Si un discurso se presenta como referencia de la realidad podemos suponer que está haciendo una interpretación. Puesto que, por más fidedigna que sea la descripción, podrá ser sujeta a discusión simplemente con base en la subjetividad de la observación. En tanto que la narración histórica resulta una

referencia para el conocimiento de la realidad, es primordial examinar las pretensiones de dicho proceso de interpretación. Este examen de la relación entre historia y hermenéutica, en el pensamiento contemporáneo, es abordado por Hans George Gadamer y su estudio nos permite comprender la experiencia constructiva de la realidad y su conocimiento.

Pero antes de introducir el pensamiento de Gadamer, es preciso recordar la idea que nos atañe en este apartado, la concepción metafórica de la narración histórica como gestora de orden, cuya explicación se basa en un devenir de hechos entrelazados por la relación causal entre la potencia y el acto. La narración histórica basada en el «hecho histórico» que hemos descrito como una estructura arquitectónica estática y verdadera nos remite al motor inmóvil de Aristóteles. Por eso es fácil confundir un discurso histórico completo como verdadero en tanto que edificio terminado con una estructura sólida e inamovible, donde cada parte es necesaria para su sostenimiento. Pero como hemos dicho ya, en el mundo real esto es rebatible, la corrosión no perdona y la causa material en algún momento resulta insostenible. Un hecho histórico resulta insuficiente para sostener una realidad.

Por ello, Dilthey da cabida a un conjunto de realidades que conforman la realidad de nuestro mundo. Nosotros consideramos que la pluralidad de realidades hace menos débil la estructura, suponemos que, cuanto más incluyente, mayor será la superficie que abarque del mundo y un horizonte más amplio resultará más próximo a la realidad. Además, Dilthey nos habla de las vivencias, no de hechos históricos, pues en esa pluralidad de devenires reconoce diversos contextos. Pero, al fin y al cabo, nos habla del devenir, de un movimiento del no ser al ser, de la potencia que resulta en un acto, de un efecto producto de una causa. Lo cual significa para nosotros que

Dilthey propone un proceso histórico necesario, una diversidad de procesos entrelazados por un orden.

Entonces, la creencia en un discurso histórico ordenador es insostenible en tanto que sitúa las bases de la realidad histórica en el objeto interpretado, el hecho histórico, y en la relación que tiene con otros objetos, su devenir. No obstante, el discurso histórico ordenador nos permite sostener una relación contextual. Pero aún no hemos contemplado en qué medida interviene el sujeto en el proceso de interpretación que otorga orden y necesidad a la historia.

Historiografía del azar, la posibilidad de un orden equívoco

Líneas arriba explicamos que el hecho histórico es insostenible en la realidad, asimismo, que no hemos contemplado la intervención del sujeto en el proceso de interpretación que implica la narración histórica. Consideremos ahora que, si el sujeto no conoce un hecho histórico, por la imposibilidad de objetividad, entonces contempla un fenómeno de la realidad.

Pero, más allá de contemplar, el sujeto tiene un papel activo en el proceso de interpretación: mediante la narración histórica participa en la construcción del fenómeno histórico. Hablamos, en palabras de Gadamer, de una experiencia de la realidad desde la cual comprendemos el fenómeno histórico. Gadamer deja atrás las ideas concebidas por Schleiermacher y el romanticismo, cuya metodología de la interpretación pretendía la verdad objetiva de la ciencia para buscar las verdades de la experiencia humana. «Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece a la experiencia humana del mundo» (Gadamer, 2003: 531). De acuerdo con Gadamer comprendemos el mun-

do a través del lenguaje, a partir de la interpretación del discurso, pues siempre estamos interpelados por una tradición que hemos aprehendido y nos permite comprender. El autor sostiene que constituimos el mundo desde la experiencia humana en el tiempo a partir de la tradición, la memoria y el pasado; así le damos sentido a lo acontecido. Gadamer considera imposible dissociarnos de la tradición. No obstante, la tradición puede ser cuestionada, en tanto que se encuentra en nuestro horizonte de interpretación como parte de nuestra historicidad; así, podemos decir con el autor que comprender es un modo de ser y de estar en el mundo.

De acuerdo con Gadamer, podemos legitimar el saber de la historia puesto que «la intención verdadera del conocimiento histórico no es la de explicar un fenómeno concreto como un caso particular de una regla general [...]. Su fin verdadero [...] es sobre todo el de comprender un fenómeno histórico en su singularidad» (Gadamer, 1993: 43). Lo cual significa que la historia tiene también la capacidad de comprenderse a sí misma.

Para Reinhart Koselleck, la hermenéutica de Gadamer contiene, tanto implícita como explícitamente, la pretensión de aprehender la Historia. Esto significa que, «para poder vivir, el hombre, orientado hacia la comprensión, no puede menos que transformar la experiencia de la historia en algo con sentido, por así decirlo, asimilarla hermenéuticamente» (Koselleck, 1997; 69). Dar sentido en el proceso de interpretación significa otorgarle cierto orden a la realidad a través de la narración histórica. Para Koselleck, el sentido no se reduce al mero lenguaje, lo que significa que la experiencia histórica no puede reducirse a éste, por lo cual habrá que tomar en cuenta la trama extralingüística. El autor señala que hay que reconocer el nexo entre el acontecimiento y su representa-

ción. Ambos autores, Gadamer y Koselleck, apuestan por la apertura de sentido para comprender nuestra historicidad y nuestra realidad. Y la apertura no significa otra cosa que el reconocimiento de la equívocidad y la pluralidad de sentido.

Por otro lado, Paul Ricoeur se plantea la pregunta de si la historia es, o no, una narración. El carácter narrativo de la historia nos habla de un vínculo entre historia y narración, a partir de la narración podemos poner en juicio la objetividad de la historia, pues la narración no siempre es historia. Ricoeur reconoce el carácter auto explicativo de la narración y sostiene que el vínculo entre narración e historia es innegable, pues el trabajo de historiar es hacer memoria de lo ocurrido en el pasado y esta operación es el vínculo entre ambos procesos: el de narrar y el de hacer historia, la actividad con carácter temporal de contar la experiencia humana. Es en la narración cuando el tiempo se vuelve tiempo humano. Nosotros agregaremos también la apropiación del espacio, haciéndolo humano a partir de la narración.

Ahora comprendemos mejor la magnitud del trabajo de historiar: el peso de la historia es lo que se echa a costas un historiador comprometido con la tarea de entender el pasado desde el presente o el presente desde el pasado. Nosotros consideramos que el mundo se conforma a partir de sus relatores.

De lo hasta ahora expuesto queremos señalar algunos puntos. Coincidimos con Gadamer en que es posible legitimar el saber de la historia, en tanto que podemos conocer el fenómeno histórico en su singularidad. Asimismo, del autor rescatamos la idea de que comprender es una forma de estar en el mundo y que además esta comprensión implica la apertura del ser. Luego, podemos hablar de narraciones en plural. La pluralidad de narraciones es lo que conforma la

realidad y, siguiendo a Ricoeur, podemos cuestionar la narración histórica con base en la experiencia de un fenómeno, pues la construcción de sentido responde a un horizonte de interpretación singular.

Entonces, entendemos la comprensión como el proceso de interpretación mediante el cual se construye la narración de la historia, es un modo de estar en el mundo, un modo propio de los seres humanos. Pero la narración histórica es una forma de dar sentido al mundo que genera una realidad, es una perspectiva que emerge de un horizonte de interpretación concreto. Dicho lugar genera un orden significativo pero parcial que comprendemos como proceso histórico. Éste es un conjunto de hechos relacionados entre sí por causa y efecto, que evoluciona a través del tiempo y puede sincronizarse de manera simultánea con otros procesos. Su lógica nos resulta insostenible sin violentar otras perspectivas, es decir, más allá de una narración histórica. Ahora quisiéramos explicar esto con un ejemplo de *La invención de América*, de Edmundo O' Gorman.

La pluralidad es un rasgo cultural distintivo de nuestro país, desde la época prehispánica hasta nuestros días. Para abordar la historia de México, Edmundo O' Gorman nos plantea *La invención de América* en lugar de la narración del descubrimiento de América. Esto nos permite mostrar la relevancia de la lectura y relectura de la historia, que no es otra cosa que la interpretación y reinterpretación de un fenómeno histórico y sus consecuentes narraciones. La idea de que América no fue descubierta, en tanto que no existía, sino inventada, coincide con nuestra perspectiva sobre la narración de la historia, lo cual es un acto de apropiación posterior a la interpretación que culmina con la manifestación de un discurso que crea una realidad.

Consideramos que a partir del discurso histórico se compone la realidad de lo que es el pasado, a partir del cual se conforma el presente y se proyecta el futuro. Es por ello que la narración de la historia es la trama fundamental de nuestra reflexión. Recordemos que nuestro interés actual es la comprensión de la historia a partir de la contingencia y el azar. Al respecto Aristóteles señaló que existe una íntima conexión entre el azar y la acción humana que se fundamenta tanto a nivel discursivo como práctico. Aristóteles sitúa la pregunta por el azar en el horizonte del tiempo y del movimiento. Esto demanda un espacio ontológico contingente, una dimensión del ser y un modo de dar sentido al mundo.

La comprensión con base en la contingencia nos permite abordar sucesos más allá de una interpretación teleológica. En el caso de los acontecimientos históricos, la relación se entendería como un encuentro y no una relación de causa y efecto. Incluso en la concepción de proceso histórico se puede leer como una serie de encuentros contingentes entre eventos. Es decir, sin una causa determinada, salvo por el hecho de que la conexión que se establece entre historia y realidad es la narración, lo cual implica la interpretación de un sujeto que relata. Entonces, el relator sería algo así como la causa eficiente de la realidad que emerge de la narración histórica. Pero sólo a nivel discursivo, lo que venimos tratando de sostener es que la causalidad entre los acontecimientos históricos tiene sentido en la narración y que eso no significa que fuera del discurso histórico estén encadenados de forma necesaria.

El azar tiene mucho sentido lingüístico: «Cristóbal Colón descubrió América por casualidad». La casualidad es la relación entre una serie de sucesos. Sabemos que Colón no tenía intenciones de descubrir un nuevo continente. Pero la

narración también nos explica que el hecho de que Colón se topara con un nuevo continente era necesario con relación a la ruta que tomó, la casualidad se explica a partir de la ignorancia y desconocimiento del mundo. No obstante, podamos sostener o no la contingencia en el discurso, sea cual sea la versión que podamos sostener discursivamente, lo relevante aquí es que de dicha narración emerge una realidad. Sólo podemos dar sentido a lo que ya ha pasado y esto es lo que creemos saber de cierto. Pero no sabemos, sólo interpretamos. No obstante, el significado que damos al pasado a través de la narración histórica, su legado, la tradición, dan forma a nuestro presente y dan forma a nuestras decisiones.

El lugar de enunciación o nuestro horizonte histórico

Hasta ahora hemos dicho que la labor de la historiografía es la de interpretar, que el sujeto que interpreta es quien da sentido a los fenómenos históricos a partir de su narración, que es en el relato donde podemos sostener una relación necesaria o azarosa entre dichos fenómenos, pero no fuera del discurso; y finalmente, que lo relevante para nosotros es que del horizonte de interpretación que emerge el discurso se crea una realidad.

Así fue como llegué a sospechar que la clave para resolver el problema de la aparición de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además, por casualidad (O' Gorman, 2006: 9).

A partir de ello podemos señalar que el «lugar de enunciación» desde el que emerge la narración del descubrimiento de América es la tradición occidental. Una segunda interpretación, es que la invención de América surge de otro espacio epistemológico.

No obstante, O' Gorman está inmerso en la tradición occidental, su lugar de enunciación es una fusión de horizontes posterior a la conquista, el virreinato, la independencia y el mestizaje. La realidad histórica que nosotros conocemos no ha sido siempre así. Con cada hallazgo, la historia ha nutrido nuestra realidad y conformado el mundo. Algunas veces, las historias que nos contamos resultan falsas y son sustituidas; otras veces, simplemente son suplantadas por otras que resultan más certeras. Para Edmundo O' Gorman, el acontecimiento del descubrimiento América se asemeja al primer caso. El autor sostiene que no pudo ser descubierta América, en tanto que no existía, y por ello América es una invención que se adoptó como realidad histórica y provocó consecuencias específicas en una región y en la definición de un contexto.

Hasta nuestros días, la invención de América es parte de nuestra historia y su legado es una realidad. Todos los relatos son una construcción y representan el pasado de nuestra realidad presente. Independientemente de la veracidad o falsedad del relato, éste se vuelve parte de nuestra realidad; al menos hasta que conocemos nuevas versiones, que se van integrando a nuestra historia y contribuyen a la definición de nuestro pasado, pero desde el presente, por lo que esa integración es un proceso que requiere tiempo. Por ejemplo, a partir del descubrimiento de América y la colonización española y portuguesa podemos hablar de dos etapas de la historia, el periodo colonial y el periodo poscolonial de Amé-

rica. Pero a partir de la idea de O'Gorman de la invención de América podemos hacer una reinterpretación de nuestra historia, incluso una relectura de los dos periodos mencionados. Estos dos periodos son nuestra historia, aunque consideremos el descubrimiento de América como un relato equívoco, es decir, sujeto a diferentes interpretaciones. Otro ejemplo que cabe puntualizar es el de que, jurídicamente, México no fue una colonia sino un Virreinato. Las relecturas que se hagan del pasado tendrán que reconocer esa historia, pero también el hecho de que fue creada y escrita desde una perspectiva parcial, y por ello, carente de objetividad.

Esta revisión espacial del discurso, el reconocimiento de diferentes espacios epistémicos dentro de un mismo contexto y situar el «lugar de enunciación» del sujeto, se fundamenta en la teoría poscolonial y el deconstructivismo. A partir de este análisis podemos reconocer la subjetividad de las narraciones, tener una visión crítica sobre el discurso vigente, reconocer la imposición de unos discursos sobre otros y la omisión o desaparición de algunos otros con relación a la historia preservada. Este análisis también nos permite estudiar el espacio en el que se sitúa el sujeto que emite el discurso. Es necesario distinguir este espacio del contexto y del horizonte de interpretación.

El horizonte de interpretación es, de acuerdo con Gadamer, una concepción ceñida por la tradición del sujeto, y otorga una visión del mundo que luego es representada en textos como los relatos históricos. Así, la comprensión del sujeto se circunscribe a su horizonte de interpretación, éste no es cerrado y se puede fusionar con otros horizontes que posibilitan la aperturidad de la historia. Por otro lado, el contexto se refiere a las circunstancias que rodean al sujeto e influyen en la significación y en el proceso de interpretación. Pueden coincidir

con el horizonte de interpretación o no. Ambos, el horizonte de interpretación y el contexto, reconocen el carácter situacional de toda comprensión. De acuerdo con esto, la hermenéutica histórica nos permite definir los significados que representan una función desde la enunciación, es decir, nos permite comprender la intencionalidad de un discurso histórico.

No obstante, el espacio al que nosotros nos referimos se distingue de los dos anteriores porque considera el discurso que antecede y se manifiesta en la narración (interpretación de la historia); dicha narración legitima a nivel estructural el discurso que le antecede, y al mismo tiempo refrenda en él su intención y sentido. Este espacio es el «lugar de enunciación», una categoría analítica que busca deconstruir el discurso y considerar las fuentes estructurales en la producción de sentido que genera la narración. La creación de sentido es una representación de la realidad. Creemos que es ahí donde emerge la posibilidad de que la realidad adquiera nuevos matices, en relación con la producción de sentido y significado.

Ahora veamos las consideraciones teóricas del planteamiento filosófico. La categoría «lugar de enunciación» aparece constantemente en la teoría de Walter Mignolo. Este concepto tiene que ver con el interés del autor en el ámbito espacial, y nos sugiere que, para comprender el pasado y hablar sobre el presente, se requiere de un lugar. El «lugar de enunciación» no se refiere necesaria y exclusivamente al territorio geográfico, no se trata de una mera localización domiciliaria, sino que remite al espacio epistémico que se habita, esto es, el *locus* de enunciación que se asume y desde el que se ejerce la acción de comprensión hermenéutica.

Así, el lugar de enunciación se construye a partir de los legados culturales, puesto que esta categoría nos permite evaluar el discurso, pero también el territorio y las raíces

de donde emerge. No resulta únicamente una perspectiva o punto de vista particular, pues manifiesta la tensión que sostiene con otros discursos. Concretamente, el «lugar de enunciación» es un espacio epistémico desde el cual se articula el horizonte de interpretación, nos remite a la base del sistema cultural que se expresa por medio de un discurso individual. En otras palabras, es el espacio que delimita el conocimiento de la realidad con base en un mecanismo estructural. Es evidente que esta categoría supone una estructura socio-cultural que busca reafirmarse a través de mecanismos de reproducción.

Lo aceptemos o no, la narración de la historia, esto es, la interpretación del fenómeno histórico, no se enuncia desde un «no lugar» o desde un espacio neutro o no contaminado. Ya desde su ubicación espacio temporal y la existencia de su corporeidad, hacen del sujeto un ser situado. Nosotros estamos de acuerdo con que el estar situado define al sujeto, por un lado, y por otro, delimita su visión de la realidad. Lo que nos interesa de la categoría «lugar de enunciación» es que evidencia dichas condiciones, y la conciencia de ello nos permite hacer una revisión concreta de la historia, además de sugerir la discontinuidad de la historia más allá de la narración, en tanto que observamos que puede ser relatada de otra manera. Mignolo sugiere que la identificación del «lugar de enunciación», además de permitir la ruptura de la relación necesaria entre los acontecimientos históricos, posibilita el descentramiento de un solo «lugar de enunciación» del conocimiento, para dar cabida a la pluralidad de espacios epistémicos y sus respectivos *locus* de enunciación. Todo discurso está vinculado al texto que origina,

[...] sobre todo si se trata de un discurso con pretensiones interpretativas de la historia. Este condicionamiento contextual se expresa en el contenido valorativo de dicho discurso, es decir, en aquel contenido que reproduce narrativamente intereses humanos, no pocas veces asociados a relaciones de poder. Pero más allá del discurso hay una historia real, que la narrativa misma puede interpretar con mayor o menor apego a la verdad (Fabelo, 2008: 20).

En este sentido, no pretendemos desmentir una narración histórica o culparla, al menos en principio, sino ampliar nuestra comprensión y acercarnos al horizonte que supone el conocimiento sobre el pasado y sobre nuestra historia. Así, la explicación de O' Gorman, sobre nuestra historia, excluye el «descubrimiento» de América en tanto que forma parte de una explicación que piensa el pasado en función del presente y, éste, en función del futuro.

El mal que está en la raíz de todo el proceso histórico de la idea del descubrimiento de América, consiste en que se ha supuesto que ese trozo de materia cósmica que ahora conocemos como el continente americano ha sido desde siempre, cuando en realidad no lo ha sido sino a partir del momento en se le concedió esa significación, y dejará de serlo el día en que, por algún cambio en la actual concepción del mundo, ya no se le conceda (O' Gorman, 2006: 49).

La historia de América, según la teoría hermenéutica de O' Gorman, consiste en la atribución de sentido a través de la narrativa de los grandes descubrimientos que producen civi-

lización, progreso y que, finalmente y dan lugar a los Estados-nación. En ese sentido, el descubrimiento de América significó el porvenir. La historia no nace del discurso sino de la experiencia del fenómeno, del vestigio histórico, de lo concreto y en tanto que realidad se constituye como un referente objetivo y que permite juzgar la validez de la interpretación subjetiva. Por eso, la reflexión de O' Gorman en *La invención de América* resulta una reinterpretación de la historia, constituye un «lugar de enunciación» y permite nutrir la definición de México a partir de sus historias. De acuerdo con lo anterior, concluimos que la definición de México se compone de varios discursos.

Por ello, es necesario reconocer que cualquier historia general y homogénea falta a otros discursos. La admisión de que a una narración le falten piezas discursivas pone en duda el orden de la historia, lo cual admite el cuestionamiento del supuesto encadenamiento de acontecimientos históricos; y, más allá de debatir la certeza de la narración, nos permite conocer los fundamentos del sentido que concede a la realidad. Así, identificamos el lugar epistémico, conocemos el fenómeno histórico, le otorgamos sentido al mundo, en tanto que concebimos realidades; y, sin embargo, nuestro futuro es incierto.

Bibliografía

- Dilthey, W. (1949). Introducción a las ciencias del espíritu, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, México-Buenos Aires: FCE.
- Fabelo, J. (2008). Retos epistemológicos para una globalización alternativa. *Revista Contracorriente*, 4 (7). Sin paginación.
- Gadamer, H. (2003). *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

- Gadamer, H. (1997). Histórica y lenguaje: una respuesta. En Koselleck, R. Gadamer H. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Gadamer, H. (1993). *El problema de la conciencia histórica*. España: Tecnos.
- Gaos, J. (1974). Notas sobre la historiografía. En Matute, A. *La teoría de la historia en México 1940-1973*. México: SEP.
- Koselleck, R. (2006). *Historia y hermenéutica*. Gadamer, H.-G. España: Paidós Ibérica.
- Mignolo, W. (2009). *La idea de América Latina*. España: Gedisa.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales; diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. España: Akal.
- Mignolo, W. (1998). Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina. En *Cuadernos Americanos*. 64, 31-58.
- O 'Gorman, E. (2011). *México: el trauma de su historia* México: CONACULTA.
- O 'Gorman, E. (2006). *La invención de América* México: FCE.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. Argentina: FCE.

Resumen

A nuestro modo de ver, en la narración de la historia hay algo más que la contemplación de la realidad, hay que fijar nuestra atención en el espacio desde donde emerge el discurso. Dicho espacio está delimitado por el concepto «lugar de enunciación» (categoría de Walter Mignolo). Consideramos que el hecho histórico es insostenible en la realidad por la imposibilidad de objetividad y que el sujeto tiene un papel activo en el proceso de interpretación. Nosotros exponemos que el mundo se conforma a partir de sus relatores y que la narración es una forma de apropiación del espacio, haciéndolo humano. Mignolo sugiere que esta categoría, además de permitir la ruptura de la relación necesaria entre los acontecimientos históricos, posibilita el descentramiento de un solo «lugar de enunciación» del conocimiento, para dar cabida a la pluralidad de espacios epistémicos y sus respectivos *locus* de enunciación. Dicha categoría nos permite ampliar nuestra comprensión y acercarnos al horizonte que supone el conocimiento sobre el pasado y sobre nuestra historia.

Palabras clave: narración, Mignolo, lugar de enunciación, historia.

Abstract

From our point of view, there is in historical narrative more than contemplation of reality, we must look at the space from which this discourse emerges. That space is delimited by the concept, from Walter Mignolo, of «Loci of Enunciation». We consider that the historical fact is unsustainable in reality, because of the impossibility of objectivity, and that the subject has an active role in the interpretation process. We propose

that world take form from its narrators, and that narration is a way of appropriation of space and make it human. Mignolo suggest that the category of the «Loci of Enunciation» allows the rupture of the necessary relation between historical events and it also makes possible the decenter of a unique «Loci of Enunciation» of knowledge, making place to a plurality of epistemic spaces and their respective enunciation locus. This category allows us to widen our comprehension and approaches us to the horizon supposed in knowledge of our pass and history.

Key words: Narration, Mignolo, Loci of Enunciation, History.

¿Es posible una ontología desde el pensamiento de Paul Ricoeur?

Juan José Láriz Durón

Universidad Autónoma de Aguascalientes

jjlariz@correo.uaa.mx

Rodolfo Bernal Escalante

Universidad Autónoma de Aguascalientes

rodber@correo.uaa.mx

La *atestación* como ontología

Antes de tratar el tema ontológico debemos hacer referencia a la *atestación*; de antemano mencionaremos que el término *atestación* nos envía a la declaración realizada por Kant al inicio de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y, más concretamente, cuando se refiere a la Buena Voluntad. Lo pondremos así: estar atestado es estar moralmente comprometido con el otro, es la respuesta al primigenio cuestionamiento filosófico *¿Quién?*: «¿Quién actúa? ¿Quién narra? ¿Quién piensa? ¿Quién es responsable?»; cuestionamiento que se hace comparable al 'ser', por manifestar una virtud: la «virtud de la cual creo que puedo y valgo algo» (Ricoeur, 1996; 202), es la certeza que me hace ser el autor de mi propio

discurso y de mis propios actos, que me hace estar convencido de juzgar bien y de obrar de igual manera.

Por otro lado, el planteamiento ontológico bebe de las primeras aguas del 'ser', de la propuesta y análisis que se concibe en la *Metafísica* aristotélica cuando se manifiesta el 'ser-verdadero' y el 'ser-falso'; leamos a Aristóteles:

Pero puesto que 'lo que es', sin más precisiones, se dice en muchos sentidos: en primer lugar, está lo que *es* accidentalmente; en segundo lugar, lo que es en el sentido de «es verdadero» y lo que *no es* en el sentido de «es falso» (2000a: 258).

Cuando nos referimos al *ser* 'como verdadero' y 'como falso', estamos hablando de las significaciones originales del ser, que se muestran frente a las figuras de la predicación del ser, que no pasarían por significaciones originales sino que se antojan como falsas, o accidentales.

Nos anclaremos de dos nociones ontológicas más; elementos que se agrupan tanto en el pensamiento heideggeriano como en el de Mauricio Beuchot, para apostillarlo en un futuro a la par de Ricoeur y de Levinas, que muestran la dialéctica de lo uno y de lo otro, es decir, del *ipse* y del *alter*, como punto culminante de este trabajo.

Consideraremos otro cuestionamiento ya elaborado por Heidegger y que se refiere a «la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No *sabemos* lo que quiere decir 'ser'. Pero ya cuando preguntamos *¿Qué es ser?* nos mantenemos en cierta comprensión del 'es', sin que se pueda fijar en conceptos lo que el 'es' significa» (Heidegger, 1977: 15); de aquí que se deduzca que no podemos hablar del 'ser' sin

antes detenernos a meditar en esta importante pregunta, que de lleno aborda el sentido ontológico y que infinidad de filósofos se han hecho.

Pensando la propuesta heideggeriana y su concepción del ser, diremos que para él, «el 'ser' es el 'más universal' de los conceptos» (Heidegger, 1977: 12), con lo cual no se afirma que la noción 'ser' sea una noción pura, que esté por encima de todos los demás conceptos; no se puede siquiera sostener que sea el más claro de todos ellos, sino todo lo contrario: «porque es el más universal de los conceptos, debemos entender que es el más oscuro, el más oculto de todos» (Láriz Durón, 1999: 189). Así, el ser cumple con otras características que lo hacen destacar como supremo, indefinible y comprensible, lo que indica que es un concepto análogo.

Cuando se pregunta por la causa primera de las cosas, se está cuestionando por el 'ser' y, si todas las cosas *son*, están en el 'ser', es decir, enfrentamos aquí un par de asuntos importantes para el ser: la explicación y la penetración; el ser penetra la realidad en su totalidad para, así, explicar las nociones que conciernen a su asunto: el *ser*.

De lo anterior podemos mencionar que el ser como 'verdadero' del planteamiento aristotélico es lo que irá a someter a prueba la *ipseidad* frente a la *alteridad* ricoeurianas, como un signo de los tiempos que iniciaría Platón dentro de los grandes géneros de lo uno y de lo otro¹, y que renovaremos partiendo de la posición manifiesta hasta este momento en el trabajo: el compromiso de la atestación inserta en el *ipse*.

1 Dentro de los géneros de lo Uno y de lo Otro en la obra platónica vamos a encontrar diálogos tales como el *Teeteto*, el *sofista*, el *Filebo* y el *Parménides*, cuya escena es ser pertenecientes a una metacategoría desde categorías o existenciales tales como personas y cosas a los que se les atribuyen predicados de acción.

Un oponente de la atestación se puede encontrar en la filosofía analítica, por el desarrollo realizado desde la obra de Strawson al hacer de las personas y los cuerpos, particulares de base. Dentro de esta misma línea puede decirse que hay una vertiente operante dentro del pensamiento, un movimiento que nace con Descartes con el '*cogito ergo sum*' (Descartes, 2002: 178)². El propósito de este planteamiento nos encamina a la actividad del hombre mismo, que se manifiesta en el ser humano que quiere, en el individuo de la acción, en el sujeto atestado. El hombre activo es el hombre que quiere, que desea, es decir, ese *quién* es el que afirma la acción como compromiso y es fundamentalmente *quien* desea. La afirmación de la acción está fundada en el querer, ya que quien afirma es el sujeto que quiere *–algo–*, quiere lo que afirma y afirma lo que *–y el porque lo–* quiere. San Agustín dictaminaría '*volo ergo sum*' *–quiero, luego soy–*; querer que se puede traducir a la conocida y atrevida fórmula agustiniana '*Dilige et quod visfac*' *–ama y haz lo que quieras–* y, con ella, llegar a un anterior planteamiento al ya propuesto por Descartes, que también engloba al humano, al *sí*, al sujeto atestado que el mismo Agustín definirá como: '*Si enim fallor, sum*' *–si me engaño, soy–*, frase que muestra, además de un escepticismo, un dato inmediato de la conciencia frente al querer. Quiero, *antes* que *ser*; pero no pienso, imagino, percibo, calculo o proyecto antes de ser. ¿Por qué? Precisamente porque el anhelo, es decir, el primer propósito del querer es el *ser*.

La atestación con ontología nos remite al Aristóteles del '*ser-verdadero*' y '*ser-falso*', el cual se encuentra inmerso en este escabroso camino que se manifiesta entre lo uno

2 René Descartes declara: «Concluyo con certeza que mi existencia radica únicamente en ser *una cosa que piensa*».

y lo otro; la misma atestación también tiene como contraria la sospecha, que viene a ocupar el ‘ser-falso’ aristotélico. La sospecha no se muestra simplemente como contraria en el llano sentido de la palabra, sino que incluso con ella encuentro camino y travesía en la atestación; ella frecuenta la atestación tanto como el ser-falso frecuenta al ser-verdadero; está en un equilibrio tal como el uno y el otro, de donde se puede decir que ambos han «tenido que refugiarse en el retiro inexpugnable de la pregunta *¿Quién?*» (Ricoeur, 1996: 334).

La ipseidad como ontología

En un punto inicial nos concentraremos en ver la relación Acto y Potencia que la filosofía aristotélica muestra, intentando hacer una reactualización ontológica en estos momentos de cierto descrédito ontológico. Aristóteles habla de *Dynamis* y *energeía* (2000a)³ que manifiestan la acción y el dinamismo del ser en tanto reapropiación ontológica que, en este caso, para la *ipseidad*, servirán para reapropiar la ontología a la *ipseidad* ricoeuriana.

En esa apropiación para la *ipseidad* descubrimos un término, como principio de movimiento, que conlleva el *ser* en Otro y el *ser* en cuanto Otro; dicho fragmento habla de la potencia diciendo: «En general, pues, se llama potencia o capacidad: [de una parte], *el principio del cambio o del movimiento que se da en otro, o bien ‘en lo mismo que es cambiado’, pero en tanto que otro*» (Aristóteles, 2000a: 222), lo que muestra la no consideración del acto y potencia que aquí nos interesa, sino que la praxis del *ipse* se manifiesta problemática con esta de-

3 Los estudios pormenorizados de la *dynamis* y la *energeía* están en los libros Δ capítulo 12 y Θ capítulos del 1 al 10.

finición al remitirnos a la polisemia del término en el libro Δ , donde Aristóteles plantea la definición principal de la potencia. En su sentido primario: «será: *principio productor de cambio en otro, o 'en ello mismo, pero' en tanto que otro*» (2000a: 225). Dicha definición de potencia, por su significado, nos remite aún a otra noción cuando se observa que la potencia es un verdadero modo de ser y tanto cambio como potencia han llevado al movimiento, el cual se encuentra explícito en la *física* aristotélica⁴ y es donde se intenta garantizar al movimiento como el estatuto ontológico al consolidar al *ser* como la principal potencia.

Para el aspecto relacionado con el acto, hay que argumentar que todo lo que se presume de potencial, sin tener un referente en algo que se diga real, efectivo o realizado, será un concepto vano, pues el acto tiene una prioridad sobre la potencia; esto lo atestiguará el estagirita al escribir: «es evidente que el acto es anterior a la potencia, quiero decir, no solamente a la potencia que ha sido definida como principio capaz de producir el cambio en otro, o 'en ello mismo, pero' en tanto que otro, sino, en general, a todo principio capaz de producir el movimiento» (Aristóteles, 2000a; 368 y sig. (1049 b 4-7)); esta idea formula un posible entrecruzamiento que se observa desde la posición primitiva del *ser* y la del acto y de la potencia, lo que nos lleva a darle un valor paradigmático a las acciones del *ipse*, entendidas como *praxis*.

Retomaremos el número 2 del capítulo VI del libro Θ de la *Metafísica*⁵ aristotélica al que no citaremos aquí por su extensión, sino que nos haremos de él como propuesta ini-

4 Aristóteles argumentará del movimiento: «Puesto que la naturaleza es principio de movimiento y de cambio y, puesto que nuestra investigación versa sobre la naturaleza, [...] la realización de lo que es en potencia –en tanto que es tal– es el cambio». (2001: 47).

5 No lo cito aquí por su extensión, pero sí invito a su lectura.

cial para ajustar la idea de acto a la de acción *–praxis*. Dicho párrafo disocia tanto acto como movimiento en una posible unidad ontológica y gramatical que muestra la posibilidad de decir: se ha vivido y vive bien, se ha sido y se es feliz, se ha visto y se ve; todo, como posibilidad ontológica y gramatical que encierra en sí la noción del *ipse* como agente de la acción *–praxis–*, lo que, a decir de Ricoeur, conducirá a «*un fondo de ser, a la vez potencial y efectivo, sobre el que se destaca el obrar humano*» (Ricoeur, 1996: 341). Ante esta posición aristotélica observamos un solo movimiento; un movimiento que sigue una sola dirección y que no se complementa con el reconocimiento que se busca, tanto de lo Uno para con lo Otro, pero que, sospechamos, debe hacerse movimiento del Uno al Otro; lo que nos obliga a buscar el reconocimiento del Otro y que encontramos en Aristóteles, en sus escritos tanto políticos como éticos. En lo ético, al hablar de la amistad: ‘es preciso ser amigo de sí mismo para ser amigo de otro’, es la *philía* la que interesa para hacer del reconocimiento el movimiento del Uno al Otro. Con fundamento en el escrito político de Aristóteles, podemos justificar la sospecha argumentando que: «El hombre es por naturaleza un animal social» (2000b:8); lo que nos hace considerar la relación *Uno-Otro* como una relación principal dentro de una estructura social. ¿Quién puede vivir fuera de la sociedad, sin amigos u ‘Otro’ que le acompañe?

La asignación de la frase ‘del obrar humano’ que se encuentra en la anterior cita de Ricoeur, va encaminada a tomar en cuenta algunos temas de *El ser y el Tiempo* que mostrarán esa potencialidad efectiva del ser. La primera inspección de la obra heideggeriana busca descubrir la *Gewissen* (Hei-

degger, 1977: 293)⁶ como ‘conciencia’ que nos conduce a la consideración del ser-para-la-muerte. La atestación, por otro lado, es la que va a ocuparse de la búsqueda del carácter originario del presente análisis, en el que se puede decir que la propia idea de *Gewissen* es la que nos coloca frente a la distinción entre el bien y el mal que, a su vez, responde a la buena y mala conciencia desde la atestación.

Descubrimos, así, una línea en la obra de Heidegger, un hilo conductor que se presenta desde el carácter visto como mío⁷ y que pasa por una cuestión existencial importante para el trabajo, la pregunta *¿Quién?*⁸, que continuará con la ecuación entre el ‘cuidado’ y el *Dasein*, y que concluirá con la unión entre *ipseidad* y *Dasein*.

Lo dicho nos planta frente a la interrogante por la *Sorge*⁹ heideggeriana. Nos centraremos en el-ser-en-el-mundo, como manifestación del *Dasein*. Aquí, ubicado dentro de la preposición del *en*, podemos decir que «sólo un ente que es un sí es *en* el mundo» (Ricoeur, 1996: 343); donde el mundo no es la totalidad de los entes que conforman el universo de las cosas, «el ser del sí supone la totalidad de un mundo que es el horizonte de su pensar, de su hacer, de su sentir, en una palabra, de su cuidado» (Ricoeur, 1996: 343). La noción de cuidado es considerada como el existencial más fundamental.

6 *Gewissen* es un término que traduciremos del alemán como ‘conciencia’ y al cual Heidegger se va a referir diciendo: «La conciencia sólo *es*».

7 Heidegger escribirá en cuanto a esto: «El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismos. El ser de este ente es, *en cada caso, mío*».

8 Relacionado con el primigenio cuestionamiento Heidegger dirá: «El ‘ser-ahí’ es un ente que en cada caso soy yo mismo; el ser es en cada caso el mío. Esta caracterización *indica* una estructura *ontológica*, pero sólo esto. [...] El ‘*quién*’ se responde con el yo mismo, el ‘sujeto’, el ‘sí mismo’. El ‘quién’ es lo que se mantiene como algo idéntico a través del cambio de las maneras de conducirse y viceversa a esta multiplicidad».

9 Sigo la traducción del vocablo ‘*Sorge*’ como *Cuidado*.

La posición heideggeriana apunta al 'ser en el mundo' y es lo que hace del ser-ahí un ser poseído por su mundo, del cual brota la pregunta *¿Quién?*, que se traduce como la cotidianidad en el ser-ahí. Así, obtenemos que la caracterización ontológica de ambos términos, ser en el mundo y ser-ahí, es una caracterización existencial (Heidegger, 1977: 130)¹⁰.

La reivindicación heideggeriana, al manifestar la *Sorge*, tiende a combinar la tematización del estatuto ontológico de la pregunta inicial del trabajo, planteada así como la posible respuesta al planteamiento *¿Quién?* y como tal, responde a otros cuestionamientos tales como *¿Qué?* o *¿Por qué?*, es decir, el ser manifiesto en el mundo es el correlato del ser del *sí*, porque podemos decir que no es posible un mundo sin un *sí* que esté actuando manifiestamente en él y ni un *sí* fuera de ese mundo, en otras palabras: el concepto del ser del mundo puede decirse de distintas formas, pero deben determinarse juntos: *sí mismo*, ser-en-el-mundo y cuidado.

Germina así un intento de reapropiación de Aristóteles desde Heidegger. La equiparación que se da en la noción de *praxis* aristotélica nos ayudó a poner las bases de la acción práctica al amparo de la ontología naciente desde la *Sorge* heideggeriana al manifestar el efecto global ontologizador de la *praxis*.

Ahora, partiremos de la idea de '*alma*' propuesta por Spinoza y a la cual caracterizaremos como «la idea de una cosa

10 Heidegger va a caracterizar la pregunta *¿Quién?* desde un campo de fenómenos de lo cotidiano del ser-ahí, de donde surge el ser-con como el sujeto del encuentro, como la intersubjetividad '*a los otros*' desde el 'ser sí mismo': «El estructurar en la dirección del fenómeno que permite responder a la cuestión acerca del 'quién'; conduce a ver estructuras del 'ser-ahí' que son de igual originalidad que el 'ser en el mundo': el 'ser con' y el 'ser ahí con'. En esta forma de ser se funda el modo del cotidiano 'ser sí mismo', la explicación del cual hace visible lo que podemos llamar 'sujeto' de la 'cotidianidad', el 'uno'».

singular existente en acto» (1983: 72); ese existir en acto necesariamente nos remite a la animación; a un poder de animación que descubrimos como aquella que

debe ser percibida por la mente humana, o sea, de tal cosa se dará en la mente necesariamente la idea: esto es, si el objeto de la idea que constituye la mente humana, es un cuerpo, nada podrá acontecer en este cuerpo que no perciba la mente (Spinoza, 1983: 73).

De aquí brota la acción o praxis que se encuadró en el ser. La dualidad de ideas –la de alma como la de animación– va a permitir pensar la idea de *conatus* que se propone –al estilo ricoeuriano– como el «esfuerzo por perseverar en el ser, que hace la unidad del hombre como la de cualquier individuo» (Ricoeur, 1996: 350); dicha proposición se puede justificar por medio de Spinoza, quien señala que «cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser» (1983: 142), de aquí que se proponga una acción o *praxis* como *conatus* –impulso– hacia la *ipseidad*.

La alteridad como ontología

Desde un planteamiento ontológico, partiremos de la alteridad con respecto al cuerpo, a saber, lo planteado por Strawson y otros, desde la postura de que las personas son cuerpos, y como tales, cada una de ellas es su propio cuerpo. Nos ocuparemos primeramente de lo concerniente al ‘se’ y al ‘sí’ gramaticales para hacer la referencia directa al individuo. Primeramente, es necesario clarificar el término ‘se’. Gramaticalmente hablando este término es un infinitivo de los pronombres personales que tienen relación directa con los pronombres reflexivos, entendiendo por

pronombre la palabra o parte de la oración que sustituye al nombre, que cuenta con tres accidentes gramaticales: género, número y casos; y tres personas gramaticales: ‘la que habla’ (primera) –yo–, ‘con quien se habla’ (segunda) –tú–, y ‘de quien se habla’ (tercera) –él–. Se consideran personales porque tienen presentes campos verbales que se pueden enfrentar dentro de un discurso hablante-interlocutor y la realidad representada por el sujeto del discurso. Los pronombres pueden dividirse en varios, tales como el demostrativo. Otros consideran los personales porque tienen presentes campos verbales que se pueden enfrentar dentro de un discurso los cuales «cabe distinguir dos realizaciones tomando en cuenta su coincidencia o no coincidencia con la realidad representada por el sujeto. En el primer caso se llaman formas convergentes o reflexivas (yo *me* lavo, él *se* lava), y en el segundo divergentes» (Alcina, 1998: 1148). La forma que gramaticalmente nos interesa aquí es la convergente o reflexiva por la referencia al ‘sí’.

En esta función, al oponerse en el verbo y en relación con el sujeto, pueden (a) pertenecer al mismo campo referencial y, en consecuencia, repetir la misma persona del verbo (yo *me* peino), o (b) pertenecer a campos referenciales distintos, y en consecuencia, tener persona distinta al verbo (yo *te* peino). La primera realización se llama tradicionalmente reflexivo (Alcina, 1998: 602).

Esto permite co-implicar al ‘se’ con el ‘sí’, gramaticalmente hablando, sin olvidar que para muchos la gramática personal ha utilizado el término de «pronombre por cuanto designa una persona o cosa sin nombrarla» (Alcina F., 1998: 590)¹¹.

11 Aquí se hace mención de la obra de la Real Academia Española. *Gramática de la Lengua española*. (Espasa-calpe), 1931.

Nos centraremos ahora en el término 'sí' intentando hacer una distinción del individuo humano respecto del individuo en general: «¿De qué recursos dispone el lenguaje para proceder a una designación del individuo?... Los lógicos distinguieron tres operadores de individualización» (Ricoeur, 1990: 71); debe aclararse que los operadores de individualización son los procesos ocurridos que todo lenguaje usa para poder 'designar' a un individuo visto más allá de la simple clasificación individual. El primer tipo de operador son las '*descripciones definidas*', y no son otra cosa que expresiones que designan a un sujeto particular teniendo como principio 'tal y cual' cosa que dicho sujeto haya realizado. Strawson dice que «conocer un hecho individualmente acerca de un particular es saber que 'tal-y-cual' cosa es verdadera de ese particular y de ningún otro particular en absoluto» (1989: 27). Otro caso de operador son los '*nombres propios*'; su función en el lenguaje se puede caracterizar mediante dos aspectos, el espacio y el tiempo, que conforman un «sistema de relaciones espaciales y temporales en el que cada particular se relaciona singularmente con cualquier otro» (Strawson, 1989: 26). El funcionamiento lógico de estos operadores es entablar «una relación biunívoca entre una secuencia fonética y una singularidad de nuestro campo de experiencia de ocurrencias múltiples» (Ricoeur, 1990: 73), entendiendo como 'secuencia fonética' a los sonidos que pronunciamos al nombrar X o Y objeto, o cuando anunciamos tal o cual nombre; y como 'campo de experiencias múltiples' a todo aquello que viene a ser y formar parte del operador. Al expresar los nombres propios en el lenguaje debemos considerar la función que tienen de identificar. La designación que se hace con el nombre propio es la de 'un solo individuo y solo uno'. El tercer caso de operador son los llamados '*indicadores*', que van a servirnos para

caracterizar la individualización del sujeto, ya que ellos son los que contienen los pronombres personales –tales como yo, tú, él, etc.–, que son parte fundamental para el presente apartado; no hay que dejar de mencionar que estos indicadores «designan cada vez cosas diferentes» (Ricoeur, 1990: 74), es decir, los podemos colocar al estar hablando, dialogando o escribiendo en cualquier posición gramatical-lógica con cierto orden y coherencia; lo que debemos destacar, y que es primordial, es que, tanto el ‘yo’ como el ‘tú’, aquí no cuentan con ningún privilegio significativo ya que como operadores cumplen una función como cualquier otro operador; no se pretende decir que no son fundamentales, sino que su importancia será colocada más adelante, cuando mencionemos la cuestión del *ipse* y del *idem*.

La irrupción de lo trágico

La irrupción de lo trágico como la hemos llamado en este espacio, muestra la *dimensión no-filosófica* que conduce a la sabiduría práctica, a la prueba del juicio moral en situaciones extremas y en realidades concretas. La tragedia, como tal, se agita en el proyecto de la acción; es obra de los agentes que actúan, que la viven y ellos, como agentes, están inscritos en las grandezas –espirituales– que abren caminos arcaicos y míticos.

La tragedia a la que llamaremos para reflexionar es *Antígona* de Sófocles, por ser, creemos, la que mejor muestra esa sabiduría práctica inmiscuida en las pruebas de juicio moral a las que los personajes van a enfrentarse dentro de la obra. Antígona se enfrenta al destino palpable ante la muerte de Polinices que ha sido condenado –aún en su estado mortuario– a quedar sin sepultura, y ella, Antígona, considera que enterrar a su hermano es deber suyo ante los dioses y, por lo

tanto, está por encima de cualquier ley o decreto de humanos¹². Sostiene una trabazón familiar, el lazo hermano-hermana¹³, que sobrepasa los vínculos políticos manifiestos por Creonte al ordenar no dar sepultura al cadáver y castigar a quien se atreviese a hacerlo. Con esto tropezamos con una línea trazada a partir del actuar de Antígona y de Creonte, línea que va a estar entre *lo amigo* y *lo enemigo*, naciente de la práctica misma al actuar, donde se toman decisiones que van a desembocar en el ‘espectáculo’ trágico que se va a mostrar. La pasión puesta en los actos por cada uno de los personajes asume un fondo, donde reina lo sombrío por las motivaciones que cada cual manifiesta sobre lo que acaba de ocurrir a Polinices; esta pasión se puede traducir a términos de una *teología*¹⁴ donde entra en escena la ofuscación divina que se mezcla, de manera ineludible, con el actuar de cada quien y el ser responsable de sus

-
- 12 «*Antígona*.- [...] No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de donde surgieron». (Sófocles, 2000: 93). Hegel (1978: 254) dice que en esas leyes «la disposición ética consiste precisamente en atenerse firme e incommoviblemente a lo que es justo, absteniéndose de todo lo que sea moverlo, removerlo o derivarlo. Se me hace depositario de algo que es propiedad de otro, y lo reconozco *porque es así*, y me mantengo incommovible en esta actitud».
- 13 En cuanto al lazo hermano-hermana, citamos a Hegel (1978: 269); por el pronunciamiento que hace de ambos, implicando el Deber de *una* para con *el otro*, como el deber más alto de todos: «Pero el hermano es para la hermana la esencia igual y quieta en general, su reconocimiento en él es puro y sin mezcla de relación natural; la diferencia de la singularidad y la contingencia ética de ésta no se dan, por tanto, en esta relación, sino que el momento del *sí mismo singular* que reconoce y es reconocido puede afirmar aquí su derecho, pues se halla vinculado al equilibrio de la sangre y a la relación exenta de apetencia. Por eso la pérdida del hermano es irreparable para la hermana, y su deber hacia él el más alto de todos».
- 14 Me atrevo a hacer pasar la ‘pasión’ de cada personaje a una *teología* basado en el estudio realizado por P. Ricoeur en «La simbólica del mal», en *Finitud y culpabilidad*; donde en la segunda parte habla de la teología trágica aquí expresada y de la cual dice: «La tragedia nació de la unión de una doble problemática y de su exaltación hasta el punto de ruptura: la problemática del “dios malo” y la problemática del héroe. El Zeus del *Prometeo encadenado* y el mismo Prometeo forman los dos polos de esta teología y de esta antropología trágicas. En la figura de Zeus culmina la tendencia a incorporar el satanismo difuso de los δαιμονες a la figura suprema de lo divino; y, por tanto, con Zeus alcanzó su máxima expresión la problemática del “dios malo”, en la unidad indivisa de lo satánico y de lo divino. Todas las líneas de la teología trágica convergen en esta figura central» (1991:370).

actos. De la responsabilidad particular de los actos germina lo trágico. La catarsis que mana en esta tragedia viene a ostentar el terror y la piedad como metáforas para una instrucción ética.

Los rasgos, que en la tragedia puntean la condición *no-filosófica*, son los que están conectados con los poderes míticos adversos, digamos con la teología, que también es una mezcla imposible de ser analizada por las mismas restricciones de los destinos de los personajes y de la elección personal a la que se someten.

La tragedia enseña, en el sentido de lo ineluctable de la vida moral, porque es capaz de orientarnos al bosquejar una sabiduría práctica; de humanos que tienen que tomar sus propias decisiones y –ética, moral y físicamente– pagar por ello. Antígona puede aleccionarnos porque va más allá del simple fondo mítico que manifiesta al mostrar una permanencia –moral– al tomar sus propias decisiones y hacer del reconocimiento de sí una enseñanza con fuerza trágica enmarcada en la acción que está, indiscutiblemente, vinculada al compromiso adquirido.

Veamos las dos trincheras que abren los personajes principales de *Antígona*, para ver si puede revelarse que la sabiduría –moral– trágica puede orientar a la sabiduría –moral–práctica. Iniciaremos con Creonte. Radical político gobernante sobre quien giran las decisiones en torno a las tareas de la ciudad que tutela. Él muestra que la perspectiva amigo-enemigo va a depender de los intereses políticos y cualesquiera otros atractivos deben ser nulos; lo ‘bueno’ es aquello que sirva y funcione para el mejor progreso y desarrollo de la ciudad, lo ‘malo’ es todo lo que acarree perjuicio, sin excepción; lo ‘justo’ radica en el buen ciudadano y la ‘justicia’ está circunscrita sólo a quien gobierna y a quien es gobernado; la ‘piedad’ se ubica desde lo cívico, y por ello, los dioses honrarán a quien haya

servido a la patria; pero toda esta visión empobrecida sobre su ciudad es lo que lo va a encauzar a lo que será su perdición y aunque tardíamente cambie y sea héroe, será demasiado tarde¹⁵.

Antígona, por su parte, al sufrir el destino de su hermano, hace frente al *philos* que la arrastra al límite de ser humano; un fondo extremo que la hace considerar las leyes de la ciudad –impuestas por Creonte– como impropias para humanos y fuera de lo divino, por ser dictadas por hombres, incluso por los dioses habitantes del Hades que también tiene leyes a las que hay que respetar¹⁶. Y por todo esto, Antígona tendrá que pagar, al quedarse –al final de cuentas– sin lamentos, amado, parientes, descendencia y amigos que lloren por su muerte¹⁷, por lo cual, suplica que no pasen por lo mismo aquellas personas que estén herradas ante los dioses para recibir castigo como el de ella, que se manifiesta y queda como sufrimiento¹⁸.

¿Por qué la preferencia a *Antígona*? La respuesta a esta pregunta la da la propia Antígona al departir sobre la transgresión de las leyes (451–455) consideradas como inquebrantables; es decir, la protagonista ha limitado su aparición de carácter humano por la exigencia lúgubre de las leyes implícitas en las instituciones. Aquí lo ético aparecerá como reconocimiento limítrofe humano frente a lo divino. Esto está manifiesto por el abandono de fuerzas humanas frente a lo catastrófico de la elección destinataria de cada personaje¹⁹

15 «*Corifeo*.- ¡Ay, demasiado tarde parece haber conocido el castigo!» (Sófocles, 2000: 124).

16 Se puede decir que, en este momento, Antígona se encuentra a punto de realizar alguna venganza dirigida más allá de lo posiblemente humano: «*Coro*.- llegando a las últimas consecuencias de tu arrojo, has chocado con fuerza contra el elevado altar de la justicia, oh hija. Estas vengando alguna prueba paterna» (Sófocles, 2000: 109).

17 «*Antígona*.- [...] y ninguno de los míos deplora mi destino, un destino no llorado» (Sófocles, 2000: 110).

18 «*Antígona*.- [...] Pero si son éstos los que están errados, ¡que no padezcan sufrimiento peores que los que ellos me afligen injustamente a mí!» (Sófocles, 2000: 111).

19 «*Coro*.- [...] ningún infortunio deja de venir sobre toda la raza, del mismo modo que las olas marinas, cuando se lanzan sobre el abismo submarino impulsadas por los desfa-

que, como tragedia, viene a revelarse dentro de la llamada dimensión *no-filosófica* que inició la actual irrupción. Ante tales sucesos, el coro²⁰ se inclina al bando de los jóvenes y se dirige a Creonte²¹ recomendándole que acepte la decisión de los otros, arrinconándolo y animándole a buscar la prudencia²² aunque sea demasiado tarde para restituir el –trágico– daño causado²³. Y una última palabra que se antoja desconsolada modestia, es dirigida por el coro²⁴.

¿Qué enseñanza se nos deja? Nos propone tener en cuenta un ‘pensar justo’ que se ubica fuera del sufrir lo trágico. La enseñanza trágica no puede ser para nosotros una instrucción moral, ya que si se considera la tragedia como la creadora de conflictos intratables –donde sólo serían ficticios–, ésta sería considerada como la creadora de una aporía ético-práctica, que se fijaría a aquellas aporías que no pueden aceptar la *ipseidad*; sin embargo, sí se puede considerar la tragedia como la encargada de instituir la diferencia entre lo práctico y lo ético; la tragedia condenaría al hombre a realizar la acción; ésta sería la parte práctica, el hecho realizado desde una perspectiva real tomando el riesgo por propia cuenta, de donde

vorables vientos tracios. [...] Para lo que sucede ahora y lo que suceda en el futuro, lo mismo que para lo que sucedió anteriormente, esta ley prevalecerá: nada extraordinario llega a la vida de los mortales separado de la desgracia» (Sófocles, 2000: 99).

20 El *coro* es el delegado del pueblo que representa la sabiduría práctica en la vejez. Hegel lo manifestará de la siguiente forma: «Es el pueblo común en general cuya sabiduría se expresa en el coro de la *vejez*» (Hegel, 1978: 426).

21 «*Corifeo*.- Señor, es natural que tú aprendas lo que diga de conveniente, y tú, por tu parte, lo hagas de él. Razonablemente se ha hablado por ambas partes» (Sófocles, 2000: 103).

22 «*Creonte*.- También yo lo sé y estoy turbado en mi ánimo. Es terrible ceder, pero herir mi alma con una desgracia por oponerme es terrible también. *Corifeo*.- Necesario es ser prudente, hijo de Meneceo» (Sófocles, 2000: 118).

23 «*Corifeo*.- ¡Ay, demasiado tarde parece haber conocido el castigo!» (Sófocles, 2000: 124).

24 «*Corifeo*.- La cordura es con mucho el primer paso de la felicidad. No hay que cometer impiedades en las relaciones con los dioses. Las palabras arrogantes de los que se jactan en exceso, tras devolverles en pago grandes golpes, les enseñan en la vejez la cordura» (Sófocles, 1349-1353).

florece el asunto ético al asumir responsablemente el acto propuesto para sí, y esperando que su solución sea lo mejor para sí mismo y para la sabiduría trágica, donde no hay, como tal, una solución a los conflictos irresolubles de la tragedia.

La acción riesgosa nos arrincona en la catarsis, vista como la manifestación conflictiva de la vida moral; riesgo que se decide tomar aún sobre la propia vida, y que mira más allá de lo conflictivo al mediar el reconocimiento del Otro representando el perdón que en Antígona nunca encontramos. Es nula, queda excluida toda posibilidad de perdón que el Otro puede otorgar y desaparece, por tal motivo, la existencia particular; el entendimiento de sí queda revocado al no ser otorgado el perdón, y la conciencia de sí desaparece con la toma de decisiones personales –que culminan con la muerte.

¿Qué puede hacer ineludible el conflicto ético? La posible respuesta a esta pregunta sería que lo inevitable del conflicto ético está presente en la dimensión personal que inhabilita el entendimiento del *sí*, al hacer del seguimiento de los principios morales una confrontación con lo –inevitablemente– complejo de la vida. Y, ¿qué posible solución aporta la acción? La única –posible– solución a esa acción trágica está en el paso ‘de la sabiduría trágica a la *phrónesis* práctica’; entendiendo de antemano que hemos adoptado un seguimiento aristotélico para buscar mediar la acción del actuante en los conflictos ético-vivenciales, alejándose de la –posible– univocidad de la *mismidad*, lo que me lleva a proponer ese punto medio análogo como práctico sobre lo trágico.

En la posición de inclusión del cuerpo como pasividad nos encontramos con tres grados de pasividad: primero, el «cuerpo designa la resistencia que cede al esfuerzo» (Ricoeur, 1996: 356). Este primer grado es la actividad que el propio cuerpo contiene en él mismo; es la experiencia del

cuerpo en cuanto activo. El segundo puede representarse con las impresiones, tanto del malestar como del bienestar; las sensaciones son caprichosas y ante ellas se vuelve la pasividad corporal adversa y extraña. El tercer grado «es señalado por la resistencia de las cosas exteriores» (Ricoeur, 1996: 357), es decir, el cuerpo aparece como aquel que media entre el *yo* interno y lo exterior del mundo, donde la existencia se presenta como resistencia.

Hablar del cuerpo, de mi cuerpo, es hacer mención de lo constitutivo de este cuerpo: *de la carne*, que es la conformante de mi cuerpo; decir ‘mi carne’ es mencionar algún ‘*yo puedo*’, ‘*yo muevo*’ (Husserl, 1986: 164)²⁵ y ese movimiento se toma en cuenta desde la postura perceptiva del poder moverme a mí mismo a partir del *ego*. Debemos centrarnos en este momento en una discusión, la del cuerpo y la de la carne, necesaria para la derivación del *alter ego* a partir del *ego* (Husserl, 1986: 150)²⁶. ¿Qué es con lo que realmente cuento como mío propio? Con mi cuerpo y como tal, con mi carne, es decir, la carne es la naturaleza constituida común a mi cuerpo, por medio del cual pienso, y como todos tenemos carne podemos decir que es el polo de referencia de los cuerpos como una misma referencia. La carne es lo originalmente mío y la más próxima de todas las cosas que realmente tengo, lo puedo comprobar por el privilegio de los sentidos como un primer órgano del

25 Este ‘*yo puedo*’, ‘*yo muevo*’ remite a Husserl, éste habla de la corriente vivencial en lo vivido: «es evidente que me pertenecen a mí mismo de modo esencial y propio todas las posibilidades de la índole de: “yo puedo o yo podría”».

26 Husserl, a partir de estas meditaciones, va a realizar el estudio pormenorizado del *ego* frente al *alter ego*; los va a vincular por medio de una exposición fenomenológica: «Tenemos que conseguir mirar en la intencionalidad explícita e implícita en que, sobre el suelo de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*; tenemos que conseguir ver cómo, en qué intencionalidad, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido “otro *ego*” y, bajo el título de “experiencia unánime de lo otro”, se verifica como existiendo».

querer y del movimiento. ¿Qué nos ocupa en referencia al *alter ego*? Es en mí, en cuanto humano, como se manifiesta el Otro, donde «Yo, en cuanto este hombre: ésta es la alteridad primera de la carne respecto a cualquier intención» (Ricoeur, 1996: 360). Lo que nos envía a una problemática ya planteada por Husserl (1986) en *Meditaciones Cartesianas*; dicha problemática es *mundanizar*²⁷ la carne, lo que va a permitir mostrarme como un cuerpo entre los demás cuerpos. Al *mundanizar* la carne aparece la *alteridad* del Otro como extraño; se manifiesta como otro distinto de mí, ya que mi carne sólo aparece como un cuerpo entre los demás cuerpos en la forma en que yo mismo soy otro cuerpo entre los cuerpos.

Dentro de la *alteridad* propuesta como ontología, percibimos al Otro como parte integrante del *sí* desde roles reales de interlocución e interacción que se dan en ambos; en la definición de ética que manejamos se entiende que Uno se apoya en el Otro y viceversa, lo que hace que surja el ‘ser amigo de sí, como la manifestación de la *philautía*’; así, se entra en relación con la amistad; afecto con el Otro en el sentido de virtud para con Otro –que es amigo–; mana, con ello, el sentido de justicia referenciado como una virtud ‘para Otro’.

Del análisis del planteamiento ontológico ricoeuriano en torno a la atestación, surge un cuestionamiento: ¿Qué es la imputación? Antes de dar respuesta al *Qué* de la imputación, señalamos que en ella reside una relación primaria con la obligación, es decir, «es *atribuir a alguien una acción reprobada*».

27 La *mundanización* de la carne me instala como cuerpo en un frente a frente como corporeidad delante de los otros: «En la actitud natural de la mundanidad encuentro yo, diferenciados y en la forma del frente a frente, a mí y a los otros. Si abstraigo, en el sentido habitual, de los otros, me quedo yo “solo”».

ble, una falta, y por ende, una acción confrontada y previa a una obligación o una prohibición que esta acción infringe» (Ricoeur, 1999: 51). Lo que la definición deja en claro, es que a partir de la prohibición del *hacer* y después de lo *hecho*, hay que realizar una retribución en el sentido de que debemos reparar o sufrir la pena por lo no reparado. Ricoeur lo manifestará diciendo que

por este movimiento que orienta el juicio de imputación hacia el de retribución no nos debe hacer olvidar el movimiento inverso que va de la *retribución* a la *atribución* de la acción a su autor. Ahí reside el núcleo básico de la imputación (1999: 52).

Lo que nos dice que *imputar* es atribuirle una acción a alguien considerándolo como su verdadero autor, haciéndolo –por así decirlo– responsable de ella, comprometiéndolo ante lo realizado.

¿Qué es la atestación y cuál es su relación con la imputación? Al inicio del discurso mencionamos que estar atestado es estar moralmente comprometido con el otro, es un compromiso ético-moral con respecto al otro que se adquiere a través de la imputación (aunque no es su único camino, sólo es uno de ellos), es decir, es la responsabilidad que adquirimos a través del compromiso del *hacer* para con el Otro un compromiso por una acción realizada. La figura de la atestación la encontramos «cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien, en una aproximación momentánea y provisional del vivir-bien» (Ricoeur, 1996: 186). Ello que hace que se relacionen imputación y atestación, siendo la segunda la que sobresale ante la primera por el plano fe-

nomenológico-hermenéutico desde el cual se propone, visto como el ser que actúa –y sufre por ese actuar al hacerse con el Otro responsable– y hace que se fundan en un *sí* como Otro. El punto de vista ontológico del compromiso se hace desde la responsabilidad y se relaciona con las acciones del *sí* para con el otro (Ricoeur, 1997). Esta es la visión de Ricoeur, que propugna por la conjunción ético-hermenéutica en el sujeto y, que más concretamente, es una ontología de la atestación que necesariamente implica al *sí mismo* como *otro*.

Para la *alteridad* recurriremos a Emmanuel Levinas y a su construcción de la identidad del *mismo* a partir de un régimen fundamentalmente ético-ontológico²⁸, que se manifiesta desde el rostro. Cuando el rostro del Otro se alza frente a mí, es una voz que me anima, que me impulsa. Pero ¿y yo?, ¿en mí termina el impulso del Otro, su trayectoria mostrada? La respuesta sería que no, el Otro me crea una responsabilidad²⁹, me hace corresponsable, me hace capaz de responder; el Otro, con su palabra, hizo emerger la palabra en *mí* y con ello la acción como origen de *mi* actuar. Así, el Otro (Eco, 2000; 103) se manifiesta, no como un interlocutor cualquiera,

28 Señalaba primeramente que la metafísica en Levinas no lo es en el sentido tradicional del término, sino que él propone al Otro como un presupuesto ontológico; el Otro es la segunda persona: Tú. De ahí que digo que es fundamentalmente desde un régimen ético-ontológico en el *rostro* de donde se va a construir la identidad en Levinas al afirmar: «El rostro es el hecho por el que un ser nos afecta, no en el indicativo sino en el imperativo, y es así exterior a toda categoría. La relación metafísica, la relación con el exterior, no es posible sino como relación ética» (2000: 89).

29 La manera de ver la responsabilidad de Levinas tiene un no-lugar, un *dónde* que se extravía en la subjetividad, pero que aún así, está presente: «La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad, de algo “anterior-a-todo-recuerdo”, de algo “ulterior-a-todo-cumplimiento”, de algo no-presente; viene de lo no original por excelencia, de lo an-árquico, de algo que está más acá o más allá de la esencia. La responsabilidad para con el otro es el lugar en que se coloca el no-lugar de la subjetividad, allí donde se pierde el privilegio de la pregunta *dónde*. Allí es donde el tiempo de lo *dicho* y de la *esencia* deja escuchar el decir pre-original, responde a la trascendencia, a la dia-cronía, al descarte irreductible que navega aquí entre lo no-presente y todo lo representable, descarte que a su modo [...], sirve de signo al responsable», (1995: 54)

sino como una responsabilidad creada a través del exterior que se revela como rostro y que se va a mostrar en una apertura *por el otro*, es decir,

se puede afirmar que ése es el lugar al que E. Levinas quería conducir a su lector: «que el énfasis de la apertura sea la responsabilidad por el otro hasta su sustitución –el *por el otro* de la revelación, de la mostración al otro, girando hacia *por el otro* de la responsabilidad– es, en definitiva, la tesis de la presente obra» (Ricoeur, 1996: 376)³⁰.

Que aquí gira en torno a la *alteridad* y a la identidad. ¿Qué es lo que reúne *alteridad* e identidad? A decir de Levinas, la expiación es la que hace que se reúnan tanto una como la otra³¹.

Cabe preguntarse ahora por la conciencia como componente de la *ipseidad* y de la *alteridad* y como constitutiva de ambos aspectos. Realizaremos ahora un primer análisis de la conciencia desde la sospecha de la Buena y Mala conciencia. Empezamos retomando ‘la metáfora de la voz interior’ (Heidegger, 1977)³², aquella que habla cuando estamos callados, aquella que aconseja cuando necesitamos amonestación y hasta aquella que dice lo que hacemos bien o mal de las

30 En esta cita Ricoeur hace referencia a la obra de Levinas *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, donde trata de explicitar la propuesta del *alter* como ontología a partir de la identidad con la *ipseidad*.

31 Donde: «La unicidad del sí es el hecho mismo de llevar la falta del otro. En la responsabilidad para con el otro la subjetividad es tan sólo esta pasividad ilimitada de un acusativo, que no es la consecuencia de una declinación que no hubiese sufrido a partir del nominativo. Acusación que sólo puede reducirse a la pasividad del sí mismo en tanto que persecución, pero también persecución que se vuelve expiación» (Levinas, 1995; 180).

32 Heidegger reconoce esta voz interior y dice: «Si la interpretación cotidiana conoce una ‘voz de la conciencia’, no se trata precisamente de una fonación que fácticamente no se da nunca, sino que se toma tal ‘voz’ como el ‘dar a comprender’» (Heidegger, 1977: 295).

cosas realizadas o por consumir; ello nos encamina a una suposición ética que descansa en el deseo de 'vivir bien' tanto por obligación como por la convicción que descubrimos a través de la pasividad de la metáfora de la voz interior que es superior a mí. Y ahora hay que hablar del hecho de la conciencia en sí, la cual, a decir de Nietzsche, florece del instinto de responsabilidad sobre el poder en sí mismo y el destino: «¿Cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra él? pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llamará su conciencia» (1988: 79). El ser responsable nos lleva a comprometernos; el compromiso implica la promesa, sobre lo que Nietzsche dirá: «Criar a un animal al que le *sea* lícito *hacer promesas* –¿No es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?» (1988: 75). Se puede decir de la promesa que emana de un sentimiento de culpa, en el sentido en que es gracias a la promesa que se adiestra al animal responsable que es invención temeraria y nefasta de (filósofos) teólogos. Así, la conciencia moral pasa a ocupar la parte significativa como mala conciencia en el mundo³³. La mención de la mala conciencia no hace que la llamemos a rendir cuentas dentro de este discurso, sólo la 'nombramos' para no perderla de vista y saber que está ahí, presente, como el Otro que me invita a ser parte suya desde el rostro, sin olvidar que puedo estar 'más allá del bien y del mal' en el intercambio reflexivo de la *alteridad* como fenómeno de conciencia que nos conmina al Otro. La concepción de esta idea que intentamos intro-

33 Esto es lo que responde al cuestionamiento nietzscheano: «¿Cómo ha llegado al mundo esa 'cosa tenebrosa', la conciencia de la falta, ese aparato que se llama 'mala conciencia?'» (Nietzsche, 1988: 168).

ducir es sólo para afirmar que la idea general de la promesa es algo positivo, ya que el prometer también implica al Otro, mientras que Nietzsche la ve como negativa.

Un último aspecto de este apartado ontológico tiene relación con la visión ontológica de M. Beuchot³⁴, a la que justificamos por medio de la analogía como principio del ser natural. Beuchot da su definición de metafísica diciendo que «es el estudio de las características más generales de la realidad» (1996: 74). La definición, en sí sencilla, lleva a descubrir que la metafísica es la que estudia la realidad agrupándola en lo que tiene de común. Así, podemos preguntar en qué se parecen, o qué tienen en común la tierra, una flor, un ave, un auto y un ser humano, en qué *son*, es decir, en el *ser*, y es apartir de éste que la metafísica va a estudiar al acto y la potencia.

Beuchot propone un método lógico para la metafísica y dice que 'la analogía' es la que tiene un significado de proposición o proporcionalidad; a esa proporcionalidad la define como aquello que es uno o es algo de manera proporcional a otras cosas; es un punto que está ubicado entre dos extremos y que cuenta con la facilidad de moverse hacia uno u otro según le parezca; no es un punto medio fijo, estable, inamovible entre esos dos extremos; eso es la proporcionalidad, según Beuchot.

Un análisis más profundo de la metafísica de Beuchot considera la comprensión que florece cuando lo particular se entiende a la luz de lo universal que lo contiene, es un acto interpretativo que inicia con una interpelación, cuestionamiento que va a buscar la comprensión y, como tal, es el

34 En referencia al pensamiento de Mauricio Beuchot utilizaré el término *metafísica* como sinónimo de *ontología* por la marcada herencia aristotélico-tomista del análisis metafísico-ontológico que propone en sus escritos.

problema fundamental del mundo. ¿Cómo conozco al mundo?, ¿qué relación tengo con él?, ¿puedo por el mundo acceder al ser?, ¿el ser me remite al mundo?, ¿mundo y ser se co-implican? El mundo es lo primero, lo inmediato ya que es en él donde primeramente nos conocemos, nos encontramos; pero no es sólo un mundo abierto, sino que se presenta, incluso, condicionado por el *Ser*. El *Ser* como tal no puede ser un contenido de la experiencia del mundo, sino la condición de nuestra, de mí, experiencia del mundo, y para alcanzar a comprender el mundo hay que trascender y retornar al *Ser* que se ha revelado en el mundo. Es aquí donde necesitamos la proporcionalidad, esa analogía que nos encamina al punto equilibrado para la comprensión del ser en el mundo.

¿Qué relación tiene la analogía planteada desde la proporcionalidad metafísica para con la ética y la hermenéutica? Encontramos, como primer elemento, una conexión desde el planteamiento metafísico como principio supremo con la ética en la perspectiva analógica, al poder decir que

de lo que se trata es de integrar lo individual en lo universal, el bien particular en el bien común, la persona en la ley o la justicia, y eso se logra en la equidad; y ella nos da la mediación entre la metafísica y la moral (Beuchot, 1997: 96).

Así se establece el momento de unión entre el *ser* y el *deber ser*; es un paso que va del uno al otro lo que hace que se establezca la unión de la ética y la metafísica, desde el que se puede decir, junto con Beuchot, que una «ética hermenéutica acepta que el hombre alcanza mayor plenitud mientras más se halle intencionalizado o proyectado hacia el Otro, inclusive en función del Otro, del prójimo» (1997: 97).

Para la perspectiva metafísico-hermenéutica hay que señalar que «la analogía exige la ontología» (Beuchot, 1997: 87), y que si entendemos por analogía ‘orden’ y por metafísica ‘quien ordena’, diremos que ambas se co-implican, se incluyen en el orden del *ser*. Dicho con otra terminología será así: si todas las intencionalidades de la persona (intelectivas, volitivas y emotivas) se orientan al *ser* y por ello puede tenerse experiencia y comprensión, diré sin temor a equívoco que sólo por eso el *ser* puede tener al mundo; siendo así que el horizonte del *ser* penetre y trascienda el horizonte del mundo, lo que concluye haciendo de la hermenéutica –como parte del mundo– una culminación en la metafísica. De ahí que: «Hermenéutica y metafísica, [...] se condicionan mutuamente» (Beuchot, 1997: 82). Lo que da respuesta a la última pregunta.

Reconsiderando el cuestionamiento que fue luz para el presente apartado: *¿Cabría una ontología?* Podemos concluir que después de todo el análisis elaborado, se anuncia lo que se intuía, pero que no se manifestó tácitamente: que sí es posible una ontología que esté vinculada a la ética y a la hermenéutica. *¿Cuál es la ontología que cabría en esta tesis?* Nos inclinamos por la ontología de la atestación, que implique al ‘*sí mismo como otro*’, que integre el aspecto analógico como proporcionalidad donde se incluya lo individual en lo universal y que busque la equidad del *ipse* con respecto al *alter* desde el lugar del rostro.

Conclusión

El planteamiento de este trabajo se desarrolló desde conceptos como la atestación y la alteridad. La atestación se vincula con la ‘buena voluntad’, donde el estar atestado es encontrarse moral y éticamente comprometido con el Otro, com-

promiso que da respuesta a la pregunta ¿Quién? Al *quién* del cuestionamiento lo hemos comparado con el 'ser' desde un par de aspectos: por 'la virtud' por la cual puedo y valgo, y por 'la certeza' que me hace ser el autor de mis propios actos. El 'ser' está sustentado en la propuesta aristotélica que florece tanto en el ser-verdadero como en el ser-falso, inclinándonos por la primera por 'lo que es' frente a 'lo que no es' de la segunda. El planteamiento de 'potencia y acto' aristotélicos nos remitió al movimiento descubriendo que el estagirita en la *Metafísica* lo manifiesta en una sola dirección, en un solo sentido y que, para efectos del artículo, debe ser un movimiento bidireccional, de Uno a Otro y viceversa, siendo para ello la *philía* la que destaca y salva la propuesta al haber retroalimentación en ambos sentidos. También ha germinado aquí la propuesta heideggeriana al hablar de la 'potencia' como fuente del 'ser' y al considerar la 'conciencia' como atestación por la distinción que se efectúa entre Bien y Mal, lo que hizo que brotara el tema de la buena y mala conciencia. Spinoza, con el 'impulso', dio luces para la tesis del trabajo, al cual hemos referenciado a Ricoeur y al 'esfuerzo' con que cada cosa puede perseverar en su *ser*, de donde brotó la idea de 'animación', que caracterizamos desde el cuerpo, que es percibida por la mente y que encaminó a la acción o praxis para perseverar en el *ser*.

Ello nos llevó a considerar al 'cuerpo' como lo único que realmente tenemos, en 'calidad de mío'. Con el cuerpo, visto en 'calidad de mío' hemos reparado en la pasividad de él desde tres gados: la actitud del propio cuerpo como él mismo, las sensaciones caprichosas y el cuerpo como resistencia a las cosas exteriores, ello es lo que nos hace hablar de la 'carne' como constitutiva del cuerpo, que por los sentidos podemos comprobar y desde donde se puede decir, que es

en mí, en cuanto humano, en quien se manifiesta el Otro, la *alteridad*, al poder mundanizar la carne y ser consciente que habito en este mundo y que desde la propuesta Husserliana aparece el Otro como extraño en mí, como *alter ego*. Ricoeur ayudó a manifestar esa relación de la *alteridad* a través del 'ser amigo de sí' como una relación *philáutica* emanada de un agente a un paciente y viceversa. Con la 'imputación' hemos hecho que cada quien sea responsable por las acciones que realiza. El 'rostro' levinasiano se ha presentado como la voz que nos anima e impulsa y donde descubrimos que es el Otro el que crea responsabilidad al ser el interlocutor que nos mueve a actuar, a tomar decisiones, a ser yo. La 'metáfora de la voz interior' heideggeriana nos posicionó en la conciencia, como aquella consejera que dicta lo Bueno y lo Malo. Con Beuchot señalamos el tratamiento que se da al 'ser' a través de la analogía al intentar conectar mi experiencia ontológica con el mundo; así surge la comprensión del ser como acto interpretativo cuya raíz encontramos en el mundo que habito.

Hemos dicho que en este discurso cabe una ontología, y la ontología que se acomoda a dicha tesis es aquella que puede conjuntar tanto la ética como la hermenéutica, que está enmarcada en la atestación y que involucra tanto al *ipse* como al *alter*, Uno al amparo del Otro y viceversa, en ese movimiento recíproco que busca la equidad en el rostro como proporción analógica.

Bibliografía

- Greimas, A. (1995). *Semiótica del texto: ejercicios prácticos*. España: Paidós.
- Alcina, F. y Blecua, J. (1998). *Gramática española*. España: Editorial Ariel, S. A.

- Aristóteles. (2001). *Física*. México: UNAM-Biblioteca Scriptorum Graecorum.
- Aristóteles. (2000a). *Metafísica*. España: Gredos.
- Aristóteles. (2000b). *Política*. Madrid: Gredos.
- Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. México: UNAM.
- Beuchot, M. (1996). «Sobre el concepto de filosofía», *Logos*. 24 (71).
- Descartes, R. (2002). *Meditaciones metafísicas*. España: Editorial RBA.
- Eco, U. (2000). *Cinco escritos morales*. España: Lumen.
- Ferrater, J. (1980a). *Diccionario de filosofía. Tomo I*. España: Herder.
- Ferrater, J. (1980b). *Diccionario de filosofía, Tomo IV*. España: Herder.
- Hegel, G. (1978). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Heidegger, M. (1977). *El ser y el tiempo*. México: FCE.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. México: FCE.
- Láriz, J. (1999). Ontología y hermenéutica en Beuchot, M. *Analogía filosófica*, (2).
- Levinas, E. (2000). *La huella del otro*. México: Editorial Taurus.
- Levinas, E. (1995). *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.
- Nietzsche, F. (1988). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (1984). *Genealogía de la moral*. México: Editorial Porrúa.
- Ricoeur, P. (1999). *Lo Justo*. España: Caparros editores.
- Ricoeur, P. (1997). *Autobiografía intelectual*. Argentina: Ediciones Nueva Visión, SAIC.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (1990). Individuo e identidad personal. En Verlai-

- ne, P. y otros. *Sobre el individuo*. España: Editorial Paidós Studio.
- Sófocles. (2000). *Antígona*. Madrid: Editorial Gredos.
- Spinoza, B. (1983). *Ética: Demostrada según el orden geométrico*. México: UNAM.
- Strawson, P. F. (1989). *Individuos, un ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid: Taurus.

Resumen

En este trabajo se sostiene la viabilidad de una ontología que puede conjuntar tanto la ética como la hermenéutica, que está enmarcada en la atestación y que involucra tanto al *ipse* como al *alter*, Uno al amparo del Otro y viceversa, en ese movimiento recíproco que busca la equidad en el rostro como proporción analógica.

Palabras Clave: Ontología, Ética, Ricoeur, Hermenéutica.

Abstract

This work aims to maintain the viability of an ontology capable of joint ethics with hermeneutics, and is also framed in attestation, and involve both the *ipse* and the *alter*, the One sheltered in the Other and vice versa, in a mutual movement in search of equity in the face understood as analogue proportion.

Key words: Ontology, Ethics, Ricoeur, Hermeneutics.

Mito y autoridad

Pável Ernesto Zavala Medina

Universidad Autónoma de Aguascalientes

pavelernesto18@gmail.com

El objetivo del presente ensayo es mostrar cómo la autoridad se funda en la violencia petrificada, violencia que se repite una y otra vez y que se manifiesta a través del derecho, de manera tal que la autoridad despótica reproduce y refleja la violencia de las criaturas mitológicas. La estructura del argumento es el siguiente: 1) el derecho es violencia petrificada; 2) la violencia tiene su fundamento en el principio de inmanencia, es parte de la naturaleza; 3) el derecho justifica y legitima las instituciones públicas y otorga a la autoridad el poder para ejercer violencia. Para ello hay que retomar los tres elementos del mito: la pretensión de nombrar y narrar, el papel del sujeto abstracto, el principio de inmanencia o repetición ineluctable.

El mito y sus elementos

Para Horkheimer, la relación mito-razón es mucho más sutil que simplemente la de oposición: la relación es dialéctica, es decir, de contradicción y de identidad al mismo tiempo. Existe una oposición entre mito y razón cuando se considera el obje-

tivo de la Ilustración: «Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia» (Horkheimer y Adorno, 2006: 59). Sin embargo, los mitos mismos son expresión de la razón ilustrada: «El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar» (Horkheimer y Adorno, 2006: 63). Éste es el primer elemento del mito: la narración, el relato del origen, y con ello una racionalidad velada, por así llamarla, que tendrá sus consecuencias en el posterior desarrollo de la razón y la cultura ilustradas.

Pueden distinguirse entre dos tipos de mitos dependiendo de su grado de abstracción: 1) los mitos transmitidos de manera oral, en los que las fuerzas de la naturaleza corresponden directamente con el ser que las representa; 2) los mitos escritos, en los que las fuerzas naturales son controladas por un dios, ya no hay entre ellos una correspondencia directa, sino una mediada. Tal es la oposición entre la mitología ctónica y la mitología olímpica. Las divinidades más primitivas (titanes) se relacionan con cultos a la tierra y se encuentran ligados a las fuerzas de la naturaleza de manera más directa que los dioses olímpicos, quienes resultan ser más abstractos que los primeros, más alejados del mundo y de la naturaleza. Se encuentran ya en el camino de la racionalización, el formalismo y la abstracción propias de la Ilustración. En las narraciones mitológicas, los titanes son derrotados por los dioses olímpicos: la naturaleza queda sometida a la razón.

La jerarquía del Olimpo es un reflejo de las jerarquías sociales y políticas que imperaban en la *polis* griega. De esta forma se desvela la base que la Ilustración ha identificado en el mito: el antropomorfismo. Cada una de las figuras míticas, dioses y demonios, pueden reducirse a un común denominador: el «sujeto» (Horkheimer y Adorno, 2006; 67). Los mitos reflejan el recorrido de conformación del sujeto, desde

la inconciencia hasta la civilización patriarcal e ilustrada. El principio del mito radica en el principio de la inmanencia, el mismo que se encuentra detrás de la ciencia moderna: «El principio de la inmanencia, que declara todo acontecer como repetición, y que la Ilustración sostiene frente a la imaginación mítica, es el principio del mito mismo» (Horkheimer y Adorno, 2006: 67). La versión mítica del principio de inmanencia se encuentra en el «hechizo mítico», según el cual todo nacimiento se paga con la muerte, a toda acción corresponde una reacción: el hechizo que atrapa al héroe trágico y lo condena desde el comienzo de su historia, el hado inexorable a cuyo cumplimiento se acerca con cada una de sus acciones. Este principio de repetición interminable de los sucesos naturales tiene su encarnación en las criaturas mitológicas a las cuales se enfrenta Odiseo: el cíclope Polifemo, la hechicera Circe, las sirenas, son manifestaciones de las fuerzas indómitas de la naturaleza, que se petrifican en derechos ineluctables.

Los monstruos míticos en cuya esfera de poder cae [Odiseo] representan siempre, por así decirlo, contratos petrificados, derechos de los tiempos prehistóricos. [...] La ineluctabilidad mítica es definida por la equivalencia entre esa maldición, el delito que la expía y la culpa que de éste surge y que reproduce la maldición. Todo derecho en la historia precedente lleva la huella de este esquema. En el mito, cada momento del ciclo satisface al que lo precede y ayuda de ese modo a instaurar como ley el nexo de la culpa (Horkheimer y Adorno, 2006: 109-110).

Los tres elementos del mito: la repetición ineluctable, el principio de la inmanencia; el antropomorfismo, y la pretensión de fijar el origen del mundo; el segundo corresponde a la concepción negativa que tiene la Ilustración del mito: el hombre ha estado proyectándose a sí mismo en la naturaleza, transfiriendo sus cualidades y necesidades a aquélla. El principio de inmanencia y la intención de nombrar y representar son elementos que la razón ilustrada se negaría a reconocer en el mito, pues estas cualidades o funciones se las reconoce únicamente a la ciencia y a la matemática, en última instancia, cualidades que se adjudica a ella misma, y que no podría conceder a aquello que ha postulado como su contrario.

Elementos de la religión

El punto de partida de la relación entre mito y religión es el carácter narrativo del propio mito, así como por su mutua función administrativa: éste pretendía cantar y nombrar el origen, y como consecuencia lógica de ello, representaba y explicaba ese origen, con lo que adquiere un carácter doctrinario: «Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina» (Horkheimer y Adorno, 2006: 63). Es decir, la religión es el «mito institucionalizado» (Horkheimer, 2002): la narración se convierte en fuente de verdad, en dogma que no puede ser puesto en duda, y en práctica que no puede ser soslayada o negada. Si bien es cierto que el sacerdote reniega y censura al mago, este último lleva ya en sí mismo el germen del sacerdote, tal y como la magia lleva el germen de las prácticas religiosas y de la ciencia. No importa qué tan abstractas o complejas puedan parecer las religiones, en ellas

sigue pesando el carácter del mito y la magia: «Pero cuanto más desaparece la ilusión mágica, tanto más inexorablemente retiene el hombre la repetición, bajo el título de legalidad [...]» ((Horkheimer y Adorno, 2006: 63).

La figura autoritaria

En los escritos sobre *Autoridad y familia*, Horkheimer, además de profundizar el análisis de la función de la religión como ideología que encubre y justifica el mal padecido por las clases obreras y marginadas, da pie al surgimiento de la figura que recibe los privilegios de la injusticia social y que la perpetúa: la autoridad. Es ésta una categoría presente en todas las etapas históricas por las que han atravesado las formas sociales:

En todas las formas de la sociedad, que se han desarrollado a partir de las comunidades primitivas indiferenciadas de la prehistoria, dominan sobre el resto de la población o bien unas pocas personas, como en el caso de las situaciones relativamente tempranas y simples, o bien determinados grupos de hombres, como en las formas sociales más desarrolladas, es decir, todas esas formas se encuentran caracterizadas por la prelación o subordinación de clases (Horkheimer, 2001: 175).

En el sacerdote y el mago se encuentran elementos propios de la autoridad. La figura autoritaria nace de la racionalización e interiorización, la conciencia, de la coacción recibida por unos y ejercida por otros: autoritarios son aquellos modos de acción internos y externos en los que los hombres se someten a una instancia externa. La coacción es el principio

de la naturaleza social, el principio que permite hacer de los hombres seres sociables:

La denominada naturaleza social, el adaptarse a un orden dado –ya se fundamente de modo pragmático, moral o religioso–, se remonta esencialmente al recuerdo de actos de coacción, a través de los cuales los hombres han sido hechos «sociables», ha sido civilizados, y que amenazan aún hoy en día en caso de que pudieran tornarse olvidadizos (Horkheimer, 2001: 161).

La fuerza es la fuente de la autoridad y el derecho. Ésta no sólo ejerce presión sobre los individuos coaccionados, sino que, además, ellos han aprendido a dar su asentimiento. Tal asentimiento es el producto de un sutil proceso de aleccionamiento ejecutado por instituciones sociales tales como la religión, la escuela y la familia. Es en el seno de la familia donde el hombre se encuentra en contacto con la primera figura autoritaria: el padre, que, por tener la fuerza de hecho, la tiene también como derecho. «Porque el padre *de facto* es más poderoso, por eso lo es también *de iure*; el niño no sólo debe tener en cuenta esta superioridad, sino respetarla en tanto que la tiene en cuenta» (Horkheimer, 2001: 209). De la fuerza fáctica de quien se asume como autoridad, se deducen sus cualidades morales, que quedan como fundamento último de su condición de autoridad.

Las criaturas míticas y la autoridad

Así como con el padre de familia, la fuerza, de hecho, se convierte en una capacidad jurídica: las criaturas mitológicas obtienen sus derechos, y sus maldiciones de la fuerza que

han ejercido un sinnúmero de veces y que se ha petrificado en un derecho del cual nadie escapa.

Escila y Caribdis tienen el derecho de a lo que cae entre sus garras, lo mismo que Circe tiene derecho a transformar al que no está inmunizado y Polifemo a devorar a sus huéspedes. Cada una de las figuras míticas debe hacer siempre lo mismo. Cada una consiste en repetición: el fracaso de ésta significaría su fin. [...] Pues el derecho de las figuras míticas, en cuanto derecho del más fuerte, vive sólo de la irrealizabilidad de sus preceptos. Si estos se cumplen, entonces los mitos se desvanecen hasta la más lejana posteridad (Horkheimer y Adorno, 2006: 110-111).

Con cada nueva víctima con la que ratifican su fuerza y su derecho, confirman el hado que pesa sobre ellos: dan fuerza al hechizo mítico, al principio de la repetición ineluctable de los fenómenos naturales: «En la pregnancia de la imagen mítica, como en la claridad de la fórmula científica, se halla confirmada la eternidad de lo existente, y el hecho bruto es proclamado como el sentido que él mismo oculta» (Horkheimer y Adorno, 2006: 80). La negación de sus derechos equivaldría a romper con el ciclo de la naturaleza, a invalidar el principio del principio de inmanencia, en cierta forma, a huir de la naturaleza. Sólo habrá un hombre que pueda realizar semejante proeza: Odiseo, el sujeto que desencanta las islas a donde el furioso dios del mar lo arroja. Las criaturas míticas representan la fórmula más antigua de la autoridad que se otorga derechos partiendo de su fuerza: su presencia irá preparando el terreno al asentimiento que las futuras generaciones de hombres tendrán que conferir a la autoridad.

El mago como figura autoritaria

El mago y el sacerdote, a diferencia de las criaturas míticas, no pueden erigirse como autoridades con base en su fuerza física, al menos no de manera directa, sino mediante el contacto con lo sagrado: «La esencia sagrada se transfiere a los magos que se relacionan con ella» (Horkheimer y Adorno, 2006: 75). Los monstruos repetían una misma acción merced a su fuerza física; los magos y sacerdotes demostrarán su fuerza a partir de la repetición de un mismo acto, el sacrificio, en una lógica inversa a la de las criaturas míticas: parten del efecto en vez de partir de la causa. De esta manera fundamentan su autoridad y su derecho a escoger y a sacrificar a la víctima, haciendo patente su dominio sobre la comunidad, especialmente sobre aquellos que pongan en duda su autoridad y su condición de superioridad:

Quien vulnera los símbolos cae, en nombre de los poderes sobrenaturales, en manos de los poderes terrenales, cuyos representantes son esos órganos competentes de la sociedad. [...] El *mana* heterogéneo y fluido es consolidado y violentamente materializado por los hombres. Pronto los magos pueblan cada lugar con emanaciones y ordenan la multiplicidad de los ritos sagrados a la de los ámbitos sagrados (Horkheimer y Adorno, 2006: 74-75).

Esta conducta autoritaria, en la que sus acciones someten a la comunidad a su guía y obediencia, su pretensión de ser depositarios de la verdad y de la esencia divina, será la que les traerá críticas y rechazo por parte de los pensadores de la Ilustración.

Bibliografía

- Horkheimer, M. y Adorno, Th. (2006). *Dialéctica de la Ilustración*. España: Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. España: Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. (2001). *Autoridad y familia y otros escritos*. España: Ediciones Paidós Ibérica.

Resumen

Los mitos mismos son expresión de la razón ilustrada, en ellos encontramos el principio de inmanencia, aunque se les ha intentado negar; por otra parte, en las narraciones mitológicas, los titanes son derrotados por los dioses Olímpicos: la naturaleza queda sometida a la razón. Así, la figura autoritaria nace de la racionalización e interiorización, la fuerza es la fuente de la autoridad y el derecho. Ésta no sólo ejerce presión sobre los individuos coaccionados, sino que además ellos han aprendido a dar su asentimiento. Esto se refleja en las criaturas mitológicas que obtienen sus derechos, y sus maldiciones, de la fuerza que han ejercido un sinnúmero de veces y que se ha petrificado en un derecho del cual nadie escapa. Por lo tanto, la autoridad se funda en la violencia que se repite una y otra vez y que se manifiesta a través del derecho, como en el caso de las criaturas mitológicas.

Palabras clave: mitos, razón ilustrada, Adorno y Horkheimer.

Abstract

Myths themselves are an expression of enlightened reason, in them we found the principle of immanence, although there have been attempts to denied it; on the other hand, in the mythological narratives, the titans are defeated by the Olympian gods: nature is subject to reason. So, the authoritative figure is born of rationalization and internalization, force is the source of authority and right. This not only puts pressure on coerced individuals, but also, they have learned to give their assent. This is reflected in the mythological creatures that obtain their rights, and their curses, from the force they

have exerted countless times and that has been petrified in a right from which no one escapes. Therefore, authority is based on violence that is repeated, again and again, and that manifests itself through law, as in the case of mythological creatures.

Key words: Myths, Enlightened Reason, Adorno and Horkheimer.

La filosofía reprobada y la filosofía aprobada. Retórica y lógica en un sermón novohispano

Hugo Ibarra Ortiz
Universidad Autónoma de Zacatecas
hueribor@yahoo.com.mx

Preámbulo

La muerte de Juan José de Eguiara y Eguren fue una noticia recibida con mucha consternación por parte de la sociedad académica novohispana del siglo XVIII. Eguiara y Eguren perteneció a la generación de intelectuales mexicanos que se hicieron las preguntas fundamentales para la conformación del discurso propio mexicano. Esta generación compuesta por Andrés de Arce y Miranda, Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre, el dominico Juan de Villa Sánchez, entre otros, se preocuparon por escribir su opinión al respecto de la cultura y el pensamiento en México. La provocación vino de fuera, por un lado, del deán Manuel Martí, y por otro, del Conde Bufón y Cornelio De Pauw. Esta generación se nutrió con los escritos de la generación criolla anterior: Gabriel de Ayrolo, Isidro Sariñana, Miguel Sánchez, Francisco Florencia, Francisco Naranjo, Carlos de Sigüenza y Góngora, Diego Marín Alcázar, Sor Juana Inés de la Cruz, Juan Ignacio María Castorena Ursúa y Goyeneche, entre otros.

Juan José de Eguiara y Eguren no sólo tenía tiempo para la academia y la redacción de su Biblioteca Mexicana, sino que también escribía sermones y censaba otros cuantos. Además, redactó unas *Selectae Dissertationes Mexicanae ad Theologiam*. En resumidas cuentas, Eguiara y Eguren personificó el intelectual novohispano, lo mismo discutía en la barandilla de la cátedra que en el púlpito del templo, daba respuestas a calumnias de extranjeros y exhortaba a sus contemporáneos a publicar en su casa imprenta.

Ernesto de la Torre Villar, en los apéndices de la Biblioteca Mexicana, editada por él, reúne discursos y loas que la Universidad le hizo a su catedrático:

Por su parte el doctor y maestro Agustín de Quintela, rector de la Universidad en 1763, en la Tierna demostración que la Real y Pontificia Universidad de México hizo de su justo sentimiento en las solemnes y devotas exequias del muy Ilustre Sr. Dr. Juan José de Eguiara y Eguren, recoge diversos elogios funerales de congregaciones religiosas y de afectos al señor Eguiara en los que se señala el mérito de su enseñanza ejercida a través del púlpito. Y finalmente el doctor Pedro José Rodríguez y Arizpe, oratoriano, en su *Funebris Declamatio* en la cual en diversos párrafos menciona su actividad oratoria, y al final de la misma en la que ensaya describir la obra de Eguiara, menciona que éste dejó veintiocho volúmenes en cuarto de: *Cónciones panegyricae, morales, et asceticae*, un septenario dedicado al Patriarca Señor San José con meditaciones y un octonario en torno de la beatitud del mismo Santísimo Patriarca (De la Torre Villar, 1991: 173-88).

Esto sólo es una muestra de lo que era Juan José Eguiara y Eguren. Tenía una enjundia increíble e infatigable. Estaba convencido de que, a través de la pluma, México y con él, la Nueva España, quedaría reivindicado de las infamias expuestas en Europa. Vio en la estilográfica la mejor arma para despertar la conciencia colectiva y el adoctrinamiento del pueblo.

El sabio y la muerte

Le tocaría a un hijo de San Ignacio de Loyola hacer la oración fúnebre pronunciada en la Real y Pontificia Universidad de México: Joseph Mariano Vallarta, prefecto de la Congregación de la Purísima y titular de la Cátedra «Francisco Suárez» de la misma Universidad. Expuso el discurso *El sabio con aprobación de Dios*, sermón que cuenta solamente con quince notas a pie de página, muy pocas citas en latín, no tiene sentidos superpuestos en una fuga interminable, la lectura es más fluida, no está tan recargado en metáforas y alegorías. En fin, se puede decir que se halla en el tránsito a lo que Carlos Herrejón denomina sermón neoclásico (2003).

Los sermones fúnebres tienen una tradición longeva remontable a los discursos romanos por la caída de soldados o de gente de honor. La muerte aparece en el siglo XVIII como un tema recurrente, en el cual se medita profundamente. A pesar de ello no encontramos una melancolía exacerbada, hallamos una reflexión de un estado de vida a otro mejor. La admiración también aquí es muy importante, pero no se exagera, no se le pretenden atribuir milagros al difunto. Una constante: la manera de vencer a la muerte es a través de la sabiduría, pues el hombre sabio trasciende y el rudo no (Ibarra, 2013).

Vallarta, después de referir algunos datos biográficos de Eguiara, plantea la proposición de la cual va a dar cuenta en

su discurso: «Diré pues lo que dije: que fue sabio, no como aquellos, que reprobados de Dios en su juicio son dignos del olvido y del desprecio; sino sabios con aprobación de Dios, para que lo alaben los hombres» (Vallarta: 569). De aquí se coligen dos cosas. La primera: hay sabios que Dios reprueba, quizá estos sean los que están fuera de la iglesia católica, pero Vallarta los reconoce como sabios. La segunda, la sabiduría de Eguiara es comparable a la de cualquier sabio del mundo y aún más, porque no debe caer en el olvido, más bien debe ser rememorada por los hombres.

Los sabios reprobados son los filósofos sin fe ni religión. «Estos eran los físicos curiosos en averiguar los secretos de la naturaleza sin miramientos a su autor» (Vallarta: 570). Esta es una clara alusión a la ciencia moderna que intentaba explicarlo todo a partir de la sola luz de la razón. Los que ponían como un ídolo a la razón y le rendían pleitesía, sin darse cuenta de que ésta es limitada e insuficiente, esos son los sabios reprobados de Dios. Los que se olvidan de él para quedarse solamente con números, comprobaciones y la experiencia empírica. «Reprobó Dios a la Filosofía; ¿y qué filosofía? La que solo se versa y divierte en indagar curiosidades de lo sensible o corpóreo sin respeto a Dios» (Vallarta: 571). Vallarta asegura de Eguiara:

Fue filósofo; pero no *Conquisitor hujus saeculi*, porque su filosofía no fue meramente sensible, ni toda natural, ni se detuvo en curiosas averiguaciones de lo corpóreo; sino con acierto, que no puede negarse, en la intención (¿y cómo no en el dictamen?) unió las especulaciones de lo criado con las contemplaciones de lo divino: los alcances del entendimiento con los des-

cubrimientos de la revelación; y *las probabilidades del discurso* con las seguridades de la autoridad de Dios¹.

En efecto, la filosofía de Eguiara se puede denominar de la trascendencia. En un alto ejercicio especulativo cavila sobre la revelación, pero desde su razón. Intenta comprender la teología desde la filosofía. La metafísica es muy importante en la obra de Eguiara. Como dice Mauricio Beuchot, su pensamiento es ontológico y de un realismo optimista (1993). Es cierto, no hay en las obras de Eguiara una física experimental, ni siquiera un naturalismo franciscano.

Me llama poderosamente la atención la última consideración de Vallarta: *las probabilidades del discurso con las seguridades de la autoridad de Dios*. Ésta es una buena definición no sólo de la retórica de Eguiara, sino prácticamente de toda la oratoria sagrada novohispana de la época. El discurso estaba en el ámbito de lo probable y tenía como fundamento la palabra de Dios. Pero los predicadores estaban conscientes de que su sermón era una arenga probable sobre un tema en específico. Este probabilismo estaba fundado en la lógica dialéctica, principalmente en los Tópicos dialécticos de Fray Alonso de la Veracruz.

Como teólogo tampoco queda reprobado Eguiara, pues la teología que reprueba Dios es la de los sectarios como Lutero, Calvino Zwinglio, Melanchton, etc. Pues Eguiara abrazó y enseñó la teología escolástica que no está reprobada por Dios.

1 Las cursivas son mías.

Y cuando tuvo aquel espíritu de porfía, y aquel ánimo de sorprender... ¿No lo veíamos cuando argüía? ¡Con qué modestia! ¡Con qué sinceridad! ¡Cómo aplaudía la solución, si le llenaba! ¡Cómo no baldonaba la respuesta que no le satisfacía! ¿Y no le vemos en sus disertaciones impresas? ¡Cómo, aunque adelanta con ingenio, procura la solidez! ¡Cómo se afirma en las escrituras, en los concilios, en los padres, en la razón! ¡Cómo se sujeta a ajeno dictamen y no se avanza presuntuoso a defender por sí solo lo que le parece! (Vallarta).

Todas las anteriores virtudes que le atribuye el jesuita Vallarta a Eguiara son de un buen dialéctico. Aunque ingenioso, Eguiara también era sólido en sus escritos, pues se basaba en la Sagrada Escritura, concilios, padres y doctores de la iglesia. A pesar de que ya podemos decir que este sermón tiene tintes de moderno, todavía pondera como una dualidad el ingenio, la sutileza y los conceptos empleados por Eguiara como predicador.

El jesuita Vallarta pone de manifiesto, a partir del capítulo 39 del Eclesiástico, las cualidades específicas del sabio:

...el sabio digno de alabanza es el que se instruye en la sabiduría de los antiguos, no algunos sino todos, y pone su estudio en las Escrituras Santas... que venera las inteligencias y las doctrinas de los hombres de nombre y mérito, y se entra en la sutilezas y disputas de las sentencias... (Vallarta: 574)

Éste es el argumento de autoridad sacado de la Biblia y se lo aplica al difunto Eguiara. Esta aplicación no necesita de una interpretación alegórica, sino más bien de una corres-

pondencia concreta. Ésa es otra de las características del sermón neoclásico, ya no lleva a cabo una hermenéutica traslaticia, sino más literal. La sutileza aún se consideraba para este tiempo como un carácter valioso en un orador. El jesuita aplica a Eguiara estas cualidades arriba comentadas:

Véanse sus escritos así teológicos como predicables: allí se verá el estudio de los padres y de los teólogos; allí el de las escrituras, allí el aprecio, con que se valía de sus textos para el afiance de sus doctrinas y de sus pensamientos; no dejando toda la prueba a la razón ni a la elocuencia: ni pretendiendo, que se diera fe y crédito a sus discursos por su sola autoridad; sino solicitando la suma, que es la de Dios en sus escrituras y la grande de los padres, y teólogos distinguidos. Se verá también, que de éstas usaba no con sentidos de su capricho; sino ajustado a las inteligencias de los intérpretes más abonados (Vallarta: 575).

Es de resaltarse que para Eguiara, así como para Vallarta, las fuentes del saber y de autoridad iban de la Biblia, pasando por los padres de la iglesia, los concilios, los teólogos, la razón y por última la experiencia. Esto es de tomarse en cuenta, precisamente en ese momento se estaba invirtiendo este orden, de tal suerte que la experiencia y la razón iban en primer lugar y la Biblia en último. Esta consideración del saber continuó en la Nueva España hasta su otoño y aún las primeras décadas del siglo XIX. Diez años después el oratoriano Benito Días de Gamarra diría un sermón que, a decir de Carmen Rovira, es de un pensamiento ecléctico (Rovira, 2003). Este eclecticismo era producto del paso del paradigma sermocinal al empiriocéntrico. Esto es, en el primero la Biblia

tenía el saber y la razón y en el segundo la experiencia estaba a la cabeza.

Es de suma importancia señalar que, según Vallarta, Eguiara y Eguren era probabilista en su teología moral:

¿Y de qué especie fue su moral? ¿Cómo la quería Dios en el Eclesiástico, fundada en la autoridad de moralistas de crédito, y en las deducciones que hace el discurso? ¿Por qué no es allí, que seguía y veneraba la autoridad de los Raymundos, de los Antoninos, de los Conrados, los Navarros, los Medinas, los Sotos, los Rodríguez, los Molinas? ¿No es así que informado ya bien su juicio en su estudio, ponía después en balanza las razones para opinar, indagando con sutileza, arguyendo con eficacia, combinando con discernimiento y deduciendo con probabilidad? (Vallarta: 576).

Como ya había mencionado en mi penúltimo libro (Ibarra, 2013), el probabilismo en teología moral pasó a la Nueva España y llegó para quedarse. Pues, después de más de cien años, en la segunda mitad del siglo XVIII aún se consideraba como una postra válida. Todos los autores que cita Vallarta, a su vez citados por Eguiara, son de la corriente del probabilismo. Este probabilismo en teología moral tenía su correspondencia con el eclecticismo en epistemología. Ciertamente Vallarta no dice que Eguiara sea ecléctico, pero era un agudo lector de Cicerón. La postura del romano se ve evidente en su obra *Natura deorum*, particularmente en el capítulo primero. Esta postura será retomada por varios filósofos católicos que veían cómo la modernidad, cabalgando por sus fueros, venía avasallando el pensamiento del siglo.

Aquí también nos muestra Vallarta todo el procedimiento que llevaba un teólogo probabilista para poder dar su opinión en un caso de teología moral. La deducción no era axiomática, es decir, no se buscaba un principio y se aplicaba. Sino que era probabilista, esto es, se podía seguir la opinión menos probable y era igualmente válida. No dice Vallarta que Eguiara fuera probabilista, sino su contrario.

De las palabras de Vallarta se colige que la escolástica de Eguiara sí tenía tintes de ecléctica:

A muchos leía para aprender de muchos, pero según la norma que Dios prefiere *Bona enim et mala in hominibus tentabit*, tomaba lo bueno y dejaba lo malo; no lo cegaba la pasión, ni el afecto lo precipitaba; no era la novedad, ni el uso, ni el séquito, quien dominaba en su literatura; sino el justo discernimiento: porque ni era lector incauto, que todo lo bebiera; ni partidario servil, que todo lo abrazara; pero ni crítico excesivo, que en todo hallara que reprender. Sirva de ejemplo de su cordura, cuando tomó de Gerson, de Isolanis, del Brabante y de otros para su insigne tratado del padre de Cristo en la tierra, y esposo de su madre María; y como dejó y aún impugnó la reflejas poco acrisoladas, y bastantes sutiles de Dausquio. Sirva también su carta, que ya cité, impresa, en la que del francés Du-Plessis cogió el aprecio de la teología escolástica, evitando el coger otros escritos el afecto a la filosofía, que se le opone, experimental precisamente y naturalista (Vallarta).

El juicio que se seguía en este eclecticismo era el *sic et non*, no del gusto, sino el provecho que podría tener determinada doctrina para el afianzamiento de la fe. Ante las embestidas

de los filósofos modernos como Kant o Hume y de los teólogos como Melanchton, los filósofos y teólogos católicos optaron por un eclecticismo moderado que les permitiera discutir con ellos, pero al mismo tiempo fundamentar la doctrina católica. Este eclecticismo estaba basado en la analogía. Lo que se asemejara a los principios y dogmas establecidos por el Magisterio eclesiástico sería bien venido y lo que fuera en contra de la fe y el dogma sería desechado. La filosofía natural atentaba contra Dios creador de todas las cosas y contra la Sagrada Escritura, por eso ese tipo de saber no servía mucho ni para predicar ni para redactar tratados teológicos.

Finalmente, Vallarta hace la consideración de Eguiara como excelente predicador:

[...] que repartiendo el sabio, como agua, que cae del cielo los sermones, qué hará su sabiduría, dirá a Dios panegíricos de sus perfecciones: será su modo de predicar copioso y abundante, útil y suave; no será su decir aguacero tempestuoso, que cayendo con aparatos de ímpetu vehemente, como que inundara la tierra, pero deslavándola con su fuerza, en vez de fertilizarla con su jugo, sino como agua mansa, que insinuándole suavemente cale los corazones y los disponga a llevar fruto de bendición.

Tanto en sus aprobaciones como en sus sermones, Eguiara y Eguren era docto y muy persuasivo. Combinaba muy bien su sabiduría filosófica con la predicación. Un título de un sermón, le daba pie a reflexionar acerca de Platón o Aristóteles. Eguiara, que en vida fue denominado por sus contemporáneos como Benefactor de las letras, supo combinar el probabilismo de teología moral con un eclecticismo analógico de

la filosofía. Fueron muchos los sermones pronunciados por este docto: según Ernesto de la Torre, en la biblioteca nacional de México, hay varios tomos de sermones manuscritos.

Como asegura Ernesto de la Torre Villar:

La acción de hombres como Eguiara significa tanto la construcción de una nación cristiana cuanto la creación de una patria común. La oratoria sagrada, tal como Eguiara la ejerció, formó una ideología y tanto en ella, como en su obra cultural, de humanista, encontramos viva la fuerza creadora con que actuaron el padre Las Casas, fray Pedro de Gante, Vasco de Quiroga y tantos otros varones, forjadores de la sociedad y de la cultura mexicana (De la Torre Villar, 1991).

En efecto, con Eguiara y Eguren se cierra una generación muy importante para la cultura mexicana y con este docto predicador se acrisola el discurso barroco.

A guisa de conclusión

El sermón de Vallarta, y algunos aspectos del pensamiento de Eguiara descritos por el jesuita, nos muestran que se estaba dando un cambio en el paradigma sermocinal novohispano. No sólo la filosofía moderna empujaba a los predicadores a hacer concesiones o el probabilismo teológico, los encaminaba a una postura más abierta, sino que, el mismo probabilismo de la dialéctica usada en los sermones, daba pauta para que los intelectuales de esta época fueran estableciendo un eclecticismo en su forma de pensar.

La forma de predicación francesa, el pensamiento moderno, la relectura de la obra de Cicerón, los cambios políticos y

administrativos que estaba sufriendo Nueva España, provocaba en los predicadores un discurso que estaba pasando del barroco a lo que se ha denominado neoclásico. Este sermón de Vallarta es un buen ejemplo de ello. Más también es cierto que la forma de argumentar de estos filósofos oradores estaba sustentada en la lógica, principalmente en la dialéctica. Así, en el sermón del siglo XVIII podemos encontrar la retórica necesaria que les servía a estos intelectuales para hacer comprender su punto de vista a los demás, pero también la parte estructural residida en la lógica, pues argumentos al *pathos* o al *ethos*, si no eran fundados en un razonamiento, se caían fácilmente.

Bibliografía

- Beuchot, M. (1993). Sobre el conocimiento filosófico y teológico de Dios en Eguiara y Eguren. En De la Torre, E., (Coord.) *Juan José Eguiara y Eguren y la Cultura Mexicana*. México: UNAM.
- De la Torre, E. (Coord.). (1993). *Juan José Eguiara y Eguren y la Cultura Mexicana*. México: UNAM.
- De la Torre, E. (1991). Eguiara y Eguren, Orador sagrado. En *Estudios de Historia Novohispana*. 10.
- Herrejón, C. (2013). *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*. México: El Colegio de Michoacán, El Colegio de México.
- Ibarra, H. (2013). *El paradigma sermocinal en la Nueva España. México: Siglo XVII*. Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Vallarta, J. M. *El sabio con aprobación de Dios, sermón fúnebre que en las honras que la Real y Pontificia Universidad dedicó el día 12 de Agosto de 1763 a su Respetable Doctor D, Juan*

Joseph de Eguiara y Eguren. De la Torre, E. (Ed). *Bibliotheca Mexicana*.

Rovira, C. (2003). Reflexiones en torno de un sermón. *Pensamiento Novohispano* (4), Toluca, México.

Resumen

Juan José de Eguiara y Eguren personificó el intelectual novohispano perteneciente a la generación de intelectuales mexicanos que se hicieron las preguntas fundamentales para la conformación del discurso propio mexicano. Los sabios reprobados son los filósofos sin fe ni religión, Eguiara fue un sabio aprobado porque intenta comprender la teología desde la filosofía. Tanto en sus aprobaciones como en sus sermones, Eguiara era docto y muy persuasivo. Un título de un sermón le daba pie a reflexionar acerca de Platón o Aristóteles, por ello podemos ver que en el sermón del siglo XIII la parte estructural residía en la lógica.

Palabras clave: Eguiara y Eguren, filosofía novohispana, filosofía en México.

Abstract

Juan José de Eguiara y Eguren personified the New Spanish intellectual, who was part of a mexican intellectual generation that asked the fundamental questions to shape their own mexican speech. The failed sages are the philosophers without faith and religion. Eguiara was an approved sage because he tries to understand the theology from the philosophy. In his approvals and his sermons, Eguiara was learned and very persuasive, a sermon's title could make him to think about Plato or Aristotle, thus we can see that in the XVII century sermon, the structural part lies in logics.

Key words: Eguiara y Eguren, New Spanish Philosophy, Philosophy in Mexico

El personalismo pedagógico de Francisco Larroyo

Lilia Delgado Calderón
Universidad Autónoma de Zacatecas
astarted8@gmail.com

*Los fundamentos de las prácticas educativas
raramente se discuten, y generalmente merecen
escasa atención social, siendo sin embargo esenciales
para la vida humana y para el funcionamiento social.*

Juan Delval

La educación es una tarea permanente de los seres humanos. Como sociedad, siempre nos hemos ocupado de transmitir los conocimientos de generación en generación, tratando de asegurar que los integrantes más jóvenes adquieran las experiencias que hemos obtenido como grupo para sobrevivir y vivir como parte del mundo.

La educación según Durkheim (Delval, 2004), es una institución social que se encuentra vinculada estrechamente con las demás actividades sociales, no tiene un fin único sino cambiante según el tipo de sociedad o grupo social al que pertenezca el individuo. Por ello, las generaciones con los integrantes más viejos y experimentados son quienes se ocupan de la transmisión de los saberes a los más jóvenes.

La educación puede ser espontánea o intencionada. La educación espontánea, podemos decir, es aquella que se encarga de la transmisión de las habilidades necesarias para preservar la especie, la comunidad y el medio en el que se vive, y podemos afirmar que se hace de manera inconsciente o mecánica. Mientras que en la educación intencionada se tiene conciencia de que se educa con una orientación determinada y con fines específicos (Larroyo, 1980).

Ahora bien, en el fenómeno educativo concurren principalmente tres elementos: el educando, el educador y una forma de transmisión del conocimiento; y detrás existe una filosofía que sustenta quien promueve o desarrolla la educación. A su vez, esta filosofía se convierte en una filosofía de la educación que, partiendo de concepciones metafísicas, epistemológicas, sociales y antropológicas, nos brinda ciertas implicaciones del fenómeno. Asimismo, podemos considerar que los ideales, los fines y el método de la educación complementan la estructura de lo que llamamos modelo pedagógico.

En México, a principios del siglo pasado, después del período revolucionario, el problema de la educación ocupa un lugar central en muchos pensadores, entre ellos, encontramos a Francisco Larroyo (1908/1981).

Larroyo, de origen zacatecano, se interesó por la educación de los mexicanos y se ocupó durante toda su vida en elaborar y reelaborar obras pedagógicas que marcaron el rumbo de la educación en México. Una de las intenciones de Larroyo fue incidir en la formación de profesionales de la educación por lo que a él se debe la fundación de la Escuela de Pedagogía de la UNAM (Universidad Nacional Autónoma de México), además de múltiples intervenciones en la elaboración y reestructuración de planes y programas de la

Preparatoria Nacional, así como de la Facultad de Filosofía y Letras, entre otras.

Para Larroyo, la educación es un proceso que involucra a toda la sociedad. Y acorde con Kant, cree que sirve para elevar la naturaleza humana hasta llegar a un desarrollo pleno y es además el centro de sus filosofías. La educación es y debe ser producto del quehacer central del hombre. El desarrollo del conocimiento neokantiano combina los quehaceres intelectual y cultural, binomio perfecto que representa la apuesta educativa de la herencia moderna. Larroyo encuentra en la teoría kantiana y en la postulación neokantiana el medio perfecto para plantear su idea de la educación del hombre.

Tanto para Larroyo como para otros pensadores del momento, la educación en México en las primeras décadas del siglo xx, es un campo fecundo para configurar un tipo de hombre ideal que forje una nueva nación bajo los auspicios, a su vez, del ideal moderno de educación; por ello es que Larroyo encuentra en el neokantismo los fundamentos de su idea de hombre así como de su modelo pedagógico por antonomasia.

Larroyo llega, pues, a la proposición de un modelo pedagógico en el que combina elementos de la teoría kantiana y neokantiana, además de construir una antropología con trece tipos de hombre que, al cumplir con su papel en la sociedad, contribuyen al fenómeno educativo. Es un modelo pedagógico en el que los fines están emparentados con los altos valores de la cultura sin descuidar fundamentos de la misma, así como las manifestaciones concretas del quehacer humano.

Educación moderna, antecedente de la propuesta educativa de Larroyo

Los antecedentes de la concepción larroyana sobre la teoría educativa se encuentran tanto en autores clásicos, como Platón, así como en el biologicista Helmuth Plesner y el antropólogo filosófico Max Scheler. Además de remitir a la teoría kantiana con las aclamadas preguntas: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?, y ¿qué es el hombre? Como apunta Daniel Sobrevilla, estas preguntas «en el fondo se pueden poner a cuenta de la antropología» (2006: 97). Por lo que podemos afirmar que en las respuestas, más concretamente en la última, se encuentra resumida la labor filosófica y educativa de Larroyo.

Ahora bien, aunque la Modernidad nos heredó la utilidad y la rapidez como rasgos axiológicos de la educación, la utilidad para los modernos es distinta a su periodo antecesor aun partiendo de la misma definición. La utilidad de las cosas, dicha en términos de lograr la felicidad, produce una gran distancia entre ellos. Para los escolásticos tiene que ver con el logro de la salvación que es la felicidad del hombre, su único fin y por lo tanto toda actividad humana está regida por este ideal. Sin embargo, en el siglo XVIII un cambio axiológico reorienta el lugar de la felicidad al *éthos* como modo de ser y al carácter económico como la búsqueda del progreso para lograr la felicidad y todo ello bajo la guía de la razón. En ese orden, a la felicidad secular y a la utilidad pública se les asocia con el bienestar material de los individuos, la satisfacción de necesidades, a la manera de un hedonismo.

Sin embargo, en el marco de la reflexión pedagógica kantiana, el ideal de educación ha de asumir, en el modelo pe-

dagógico, un principio fundamental, asequible a través del perfeccionamiento de las instituciones sociales y educativas que le sostienen. O bien, como asegura Dewey, «el fin de la educación, objeto y recompensa del aprender es la capacidad continuada para el desarrollo» (Dewey, 1998: 92).

Modelo personalista pedagógico

En la propuesta pedagógica de Larroyo encontramos tres constantes generales observadas además en otros modelos pedagógicos modernos: a) una postura **filosófica básica**: la filosofía neokantiana con su método trascendental; que a su vez, b) deriva en una **filosofía de la educación** que Larroyo asume como la filosofía de la cultura o pedagogía de la cultura: «En suma, la filosofía de la educación es una disciplina de saberes últimos, totalizadora, acerca de las realidades, posibilidades y finalidades educativas, cuyo titular es el hombre como personalidad» (1980: 4); y c) una propuesta de **modelo pedagógico específico** como resultado de los incisos anteriores: el modelo personalista pedagógico.

El nombre que Larroyo asigna a su paradigma o modelo educativo es el de *personalismo pedagógico*:

Es un tópico el hablar de la educación integral del hombre. Pero la manera de plantear y resolver el tema no es unánime. Todavía circulan doctrinas que aceptan puntos de vista abstraccionistas, a veces contruidos sobre base metafísica, o bien de acentuado carácter naturalista.

La solución propuesta [...] es la del *personalismo pedagógico*. La persona íntegramente formada es un hombre capaz de acción y de pensamiento con viva conciencia

de los valores culturales: un hombre que despliega su individualidad en un mundo social de cuyo permanente cambio ha de ser partícipe de manera solidaria (1980: 247).

En el modelo larroyano, el ser humano es un ser social por antonomasia. Por ello, el hombre no puede concebirse como en una isla sin sus congéneres. El hombre en conjunto, crea la cultura y la cultura es una filosofía de los valores. De la cultura deriva la pedagogía de la cultura o de los valores culturales

[que] ofrece y ordena los objetivos fundamentales de la educación, en tantos sectores o dominios de la cultura, cuantos el hombre es capaz de crear y asimilar. Aborda, reconociendo en cada caso el valor propio de las diferentes facetas del proceso formativo, desde los fines de la cultura física e higiénica, hasta los problemas relativos a la educación religiosa.

Promotor y conservador de la cultura es la persona humana en formación; formación que sólo termina con la muerte, y que tiene su base ontológica en la individualidad como expresión de un tipo humano y su orientación en los valores y fines, posibles dentro de una realidad histórico-cultural (1980: 251-52).

La tarea principal de los seres humanos es la apropiación de los 'bienes culturales', contenido y materia del proceso educativo. Los bienes culturales comprenden

hechos, cosas e instituciones políticas, económicas y sociales [son bienes también] los hábitos que adquiere

el niño ora para asegurar la salud, ora para defenderse del medio en señaladas e incontables circunstancias. [...] las costumbres sociales, las destrezas técnicas; en suma, las experiencias de todo orden, que el hombre ha ido adquiriendo en el transcurso de la vida (Larroyo, 1974: 83).

Los hechos o bienes culturales se convierten en tales gracias a su cualidad intrínseca que los hace valiosos, es decir, dignos de ser adquiridos (Larroyo, 1974). Los bienes primarios son los *valores vitales* tales como salud, fuerza, energía, destreza física, etc., mientras que los valores secundarios son los que suministran placer al hombre, «la Filosofía de la Cultura los llama *valores hedónicos* (*hedoné*, placer) y *eudemónicos* (de *eudaimonía*, felicidad)» (Larroyo, 1974: 84).

Larroyo destaca los valores económicos como una necesidad del hombre. Así, participa como productor o consumidor de los bienes de la riqueza; aunada a la producción de una nación va la ciencia, es decir, nuestro autor zacatecano cree en la idea que concibe el desarrollo de una nación dependiente del desarrollo de la misma. La *verdad* para Larroyo es el valor cultural fundamental de la ciencia. Lo bueno es el valor fundamental de la moralidad y la felicidad lo es del amor (1974).

En suma, Larroyo considera ocho grupos de distintos valores culturales: vitales; hedónicos y eudemónicos; económicos; del conocimiento científico; morales; estéticos; eróticos; y religiosos. Por último, es importante señalar en materia de valores y bienes culturales que nuestro autor zacatecano considera que los bienes culturales «no existen por sí mismos: cosas, personas, e instituciones son los portadores de tales bienes» (1974: 87).

Para nuestro pensador jerezano, hay cuatro «agencias» o «poderes educadores» en los que se adquiere la educación: la familia, en primera instancia, la escuela, el Estado, y el trato social, en última instancia. La importancia de la primera educación dentro de la familia, en resumidas cuentas, constituye el centro de la vida práctica del niño o educando. De ello dependerá, en gran medida, el desempeño posterior e intelectual del mismo en la escuela. A su vez, la escuela es el lugar que ofrece mayores ventajas de educación, pues allí «la educación tiene el carácter de una educación conscientemente intencionada y [un] pronunciado carácter de organización» (Larroyo, 1974: 89). A diferencia de cualquier otra instancia, la escuela es por antonomasia el lugar idóneo para adquirir los bienes culturales que necesita el hombre. Larroyo además plantea el derecho que todo hombre tiene a la instrucción.

La participación del Estado es indispensable en el proceso de educación de toda sociedad. El Estado debe regular la vida social y política de los ciudadanos, mas nunca debe concebirse como fin último de la educación. Al contrario, «toda la organización política debe estar al servicio de los más altos fines, en definitiva, al del progreso cultural de la comunidad, que es progreso de sus miembros» (Larroyo, 1974: 94).

El trato social al que se refiere Larroyo como una de las potencias educadoras comienza en la escuela, allí se inicia el niño en la vida social; después, al crecer, busca por sí mismo ampliar sus horizontes e intereses lo que le lleva a otras formas de asociación distintas a las aprendidas en la escuela.

El niño debe orientarse por «la cultura del sentido social, del sentido humano» (Larroyo, 1974: 95), lo que Larroyo afirma con este sentido es que los niños deben adquirir el sentido de obligación moral social poco a poco, según vayan

madurando. Cosa que no se advierte en la sociedad contemporánea de nuestro autor y, podemos afirmar, tampoco en la nuestra. Ello debido a que desde hace siglos, la educación pondera el paso de la niñez a la adultez de manera abrupta, y no lentamente como debiera ser el desarrollo acorde con la maduración normal. Esto desemboca, equivocadamente, en un envejecimiento prematuro, lo que «se traduce en una inconformidad inconsciente de la juventud» (Larroyo, 1974: 95).

El concepto de persona es uno de los fundamentos filosófico-antropológicos en el que Larroyo sostiene y hace recaer su concepción sobre lo que debe ser la educación. Hacemos hincapié en que dicho concepto lo toma de la teoría kantiana en la que persona es el sujeto libre, racional, que se guía por las leyes éticas; concepción que Larroyo modifica agregando: persona es el sujeto racional, libre, que se da cuenta de su identidad y puede ser presa de sus estados subjetivos, por lo que voluntariamente se sitúa bajo el gobierno de la Idea.

Así, persona y cultura se unen en el modelo del personalismo pedagógico, en el que una de las metas de la educación es la formación de seres humanos conscientes de los valores que han de profesar y de practicar como es propio de la *poíesis* larroyana.

En cuanto a la manera de apropiarse del conocimiento, el modelo larroyano o personalista pedagógico tiene como fundamento el método trascendental descrito concretamente por Pablo Natorp en el que principalmente todo el conocimiento debe instaurarse sobre afirmaciones filosóficas trascendentales, afirmando con ello dos cosas esenciales: una, que es importantísima la relación con los hechos históricos de la ciencia, la moralidad, el arte, etc., pues la filosofía no debe hacerse en el vacío del pensamiento puro; y otra, que el conocimiento busca «la tierra honda» de la experiencia, es decir, se

arraiga en el profundo campo del trabajo de la cultura, en las formas prácticas de las sociedades en las que la vida humana es considerada como punto de partida y de llegada. Además, en su propuesta epistemológica es importante mencionar la consideración que los marburguenses tienen respecto a que el conocimiento no debe regirse según el objeto sino el objeto según el conocimiento.

El papel del educando en el modelo larroyano es de carácter activo, crítico, constructor de valores dentro y fuera del campo de la educación. Mientras que el docente es también activo y fomenta la actitud crítica mediante el ejemplo. En su *Pedagogía de la enseñanza superior* (Larroyo, 1959), Larroyo nos explica que el «elemento decisivo» en el proceso de educación es el profesor; por ello, necesita capacitarse para obtener un método y formas de organización que le faciliten la tarea pedagógica. Larroyo está en contra de la improvisación, ya que ésta conduce sólo a desatinos. Hemos afirmado con anticipación, que el educador es la figura por la cual Larroyo muestra preferencia. Tema desarrollado con amplitud en la tipología concreta del autor.

En el modelo personalista pedagógico educador es conceptualmente más amplio que maestro. Educador designa a una persona que ejerce una acción educadora, así, por ejemplo, la madre es una primera educadora, sin embargo, no es la única que educa al niño, pues la sociedad y los acontecimientos pasados también funcionan como educadores (Larroyo, 1974).

Por su parte, *maestro* « nombra al educador que voluntaria y profesionalmente se ocupa de las tareas de la enseñanza » (Larroyo, 1974: 70). Ahora bien, un educador es un hombre siempre ocupado en la práctica, pero esto no supone que no haya un teórico pedagógico que pueda ser un gran hombre práctico.

Un educador, además, debe tener respeto hacia los niños, no debe ser indulgente y sonreír ante sus faltas sino que debe pretender la elevación cultural del niño en todo momento (Larroyo, 1974). Su tarea fundamental es hacer participar progresivamente al niño en el mundo de los bienes culturales.

No es necesario que un educador posea una inteligencia excepcional cuanto sí es esencial un sentido de la vida apoyado en una sólida cultura (Larroyo, 1974). Por lo demás, el educador debe ser probo, tener alegría, buen humor y tener tacto pedagógico, el cual se traduce en rectitud y habilidad pedagógicas.

El educando, por su parte, depende en gran medida del educador, por lo que se le deben encauzar sus energías heredadas hacia los fines deseables de la educación. Para lograr esto, el educador debe comprender que el educando es un individuo en el que se sintetizan factores endógenos y exógenos de cuyo concurso resulta la vida.

En este punto, nuestro autor asume una postura ecléctica en cuanto a teorías biologicistas y culturales se refiere, pues si bien el niño trae determinados caracteres por herencia o costumbres, la educación debe congeniar ambos elementos para lograr un hombre con independencia y libertad que sea capaz de acción *poética* en la vida. En rigor, afirma Larroyo, cada ser humano es un complejo psicobiológico que reacciona de peculiar manera y a ello también se le llama personalidad.

La apuesta de Larroyo en la educación es total. No hay ningún otro medio por el cual el hombre adquiera y se apropie de los bienes culturales de la herencia humana. Igualmente, no hay ningún otro ser vivo en la tierra que pueda, mediante la educación, llegar a un crecimiento tal. Esa apuesta se traduce, finalmente, en una esperanza la cual recae sobre el tipo de

hombre que alcanza la mayoría de edad, mediante el proceso continuo de la educación. Proceso que nunca termina, pero que es perfectible a cada paso, en cada día en el que el hombre-ciudadano es capaz de comprender y asumir el gobierno bajo los altos ideales humanos.

El ser humano es perfectible en cada instante en el que se mueve en la esfera de las dignidades humanas, como son el trabajo, la educación y la religión. No es necesario ser hombres súper inteligentes, sino llegar a comprender que, como seres humanos, siempre se tiene la posibilidad de la elección.

Bibliografía

- Delval, J. (2004). *Los fines de la educación*. México: Siglo XXI.
- Dewey, J. (1998). *Democracia y educación*. España: Ediciones Morata, S. L.
- Kant, I. (1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. España: Edit. Tecnos.
- Larroyo, F. (1980). *Sistema de la filosofía de la educación*. México: Editorial Porrúa.
- Larroyo, F. (1974). *La ciencia de la educación en México*. México: Porrúa.
- Larroyo, F. (1971). *Introducción a la Filosofía de la Cultura*. México: Porrúa.
- Larroyo, F. (1968). *Historia comparada de la educación en México*. México: Porrúa.
- Larroyo, F. (1963). *La antropología concreta*. México: Porrúa.
- Larroyo, F. (1962). *Los principios de la Ética Social. Concepto, axiología, vigencia y realización de la moralidad*. México: Porrúa.
- Larroyo, F. (1959). *Pedagogía de la enseñanza superior*. México: UNAM.
- Scheler, M. (2000). *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. España: Alba Editorial.
- Sobrevilla, D. (2006). El retorno de la antropología filosófica. *Diánoia Revista de Filosofía*. 56(51), 95-124.

Resumen

Cada ser humano es un complejo psicobiológico, afirma Francisco Larroyo, quien a partir de una base filosófica kantiana y neo-kantiana (reconocimiento del hombre como un sujeto libre, racional y autónomo) genera un sistema pedagógico. A dicho sistema se le conoce como «personalismo». El propósito central de dicho sistema es lograr seres humanos conscientes de valores que permitan la apropiación de lo que Larroyo considera un propósito central en la vida: los bienes culturales.

Palabras claves: educación, Francisco Larroyo, Bienes culturales.

Abstract

Francisco Larroyo states that Every human being it's a psychobiological complex. Based on the background of the kantian and neo-kantian philosophy (recognizing man as a free, rational and autonomous subject) generates a pedagogical system, known as «personalism», which aims to create persons conscious of values that allow the subject to assimilate that what Larroyo considers one of the main and central purposes in life: cultural goods.

Key words: Cultural goods, education, Francisco Larroyo.