DIRECTORIO

Dr. Rafael Rangel Sostmann
Rector del Tecnológico de Monterrey

Ing. Juan Manuel Durán
Rector de la Zona Metropolitana
de la Ciudad de México

Dr. Arturo Molina Gutiérrez
Director General, Campus Ciudad de México

Dr. Enrique Tamés Muñoz
Director de la División de Humanidades
y Ciencias Sociales

EN-CLAVES
del pensamiento
Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura, Psicología.
Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales
del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México
Año II, núm. 4, diciembre 2008

Directora
Dora Elvira García G.

Jefes de redacción
Luis Álvarez Colín • Ivón Cepeda Mayorga

Consejo de redacción
Dina Comisarenco • Alberto Constante • Margo Echenberg
Lourdes Epstein • Alberto Hernández • Roberto Oropeza
María Luisa Parraguez • Sofía Reding • Shannon Shea
Carlos Sola • Enrique Tamés • Jorge Traslosheros

Comité editorial y asesor nacional e internacional

Raúl Alcalá (UNAM, Méx.), Antonio Barba (UAM, Méx.), Bertold Benreuter (Polylog, Alem.), Boris Berenson (UNAM, Méx.), Mauricio Beuchot (UNAM, Méx.), María Eugenia Borsani (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), Adriana Bracho (Tecnológico de Monterrey, Méx.), Jacob Buganza (Universidad Veracruzana, Méx.), Neus Campillo (Universidad de Valencia, Esp.), Pedro Cobo (ITAM, Méx.), Giuseppe Cacciatore (Universitá degli Studi di Napoli, Ita.), Jesús Conill (Universidad de Valencia, Esp.), Paolo Cristofolini (Historia Philosophica, Ita.), Rodrigo Díaz Cruz (UAM, Méx.), Ricardo Forster (Universidad de Buenos Aires, Arg.), Simona Forti (Universidad del Piemonte Orientale, Ita.), Blanca García García (Universidad de las Américas, A. C., Méx.), Carlos Gende (Universidad Nacional del Comahue, Arg.), José Luis González (Escuela Nacional de Antropología e Historia, Méx.), Gracia Domingo (Universidad de las Américas, A. C., Méx.), Carlos Kohn (Universidad Central de Venezuela, Ven.), Heinz Krumpel (Universidad de Viena, Aus.), María Fernanda Lander (Skidmore College, EE. UU.), Andrew Light (University of Washington, EE. UU.), Alfonso Mendiola (Historia y Grafía, UIA, Méx.), Luis Montaño Hirosche (UAM, Méx.), María Teresa Muñoz (Universidad Intercontinental, Méx.), José Antonio Pérez Tapias (Universidad de Granada, Esp.), Inés Sáenz (Tecnológico de Monterrey, Méx), Alejandro Sahuí (Universidad Autónoma de Campeche, Méx.), Cristina Sánchez (Universidad Autónoma de Madrid, Esp.), Osmar Sánchez Aguilera (Tecnológico de Monterrey, Méx.), María Josefa Santos (UNAM, Méx.), David Sobrevilla (Universidad de Lima, Perú), Rafael A. Soto Mellado (Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Méx.), Valentina Torres Septién (Universidad Iberoamericana, Méx.), Eugenio Trías (Universidad Pompeu Fabra, Esp.), Ambrosio Velasco (UNAM, Méx.), Jorge Velásquez (UAM, Méx.), Garrath Williams (Lancaster University, Uk), Thomas Wren (Loyola University of Chicago, EE. UU.), Ana Zagari (Universidad del Salvador, Arg.), Lilian Zirpolo (Aurora, The Journal of the History of Art, EE. UU.)

Asistentes editoriales
Diego Sánchez • Marcela Ortiz

Editores
Juan Carlos H. Vera • Jennifer A. Voutssás Lara

Diseño
Víctor M. Juárez Balvanera • Omar Zamora Calderón

ÍNDICE

Artículos

Familia, desarrollo y cambio social. Claves para un estudio interdisciplinario
Luis Álvarez Colin 11

Experiencia hermenéutica de la alteridad
Jesús Conill 47

Sentir antes que razonar: la patencia de la verdad
Stefano Santasilia 67

La hermenéutica y las nuevas ontologías
Mauricio Beuchot. 77

Aristóteles. La metafísica como la ciencia de los hombres libres
Ricardo Horneffer 91

El canto de las sirenas
Eugenio Trías 101

Instrumentación, ciencia y epistemología: la relevancia de la observación novohispana del eclipse lunar de 1584
Héctor Velázquez Fernández 113

La mascarada del vestir de Julia Thecla como un acto de resistencia
Joanna Gardner-Huggett. 131

Entrevista y reflexiones

Entrevista con Eugenio Trías
Dora Elvira García. 157

Traducción

El profesional
Ormella Mastrobuoni 173

Dresde
Ciarán Carson 177

Reseñas y noticias

Atenas, ciudad de Atenea
Alberto Constante 185

La inclusión del otro como desafío ético
Susana Magdalena Patiño González 191

Noticias 197

ARTÍCULOS

FAMILIA, DESARROLLO Y CAMBIO SOCIAL. CLAVES PARA UN ESTUDIO INTERDISCIPLINARIO[1]

Luis Álvarez Colin*

Resumen[2]

Hoy se hace necesario y urgente que *los estudios sobre la familia* remonten la fragmentación, el olvido de la historia y la poca sensibilidad al cambio social para encontrar en una sólida ciencia del desarrollo, en el cruce de fronteras de la interdisciplina y en la universalidad de la hermenéutica —ejes de reconstrucción, conocimiento robusto, más rigor y una fecundidad ordenada—. Frente a esta problemática compleja, el presente artículo desarrolla solamente cuatro

[1] Dedico este artículo *a todos los empleados de la biblioteca del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México y a sus familias*. Dentro de lo mejor que tiene esta Universidad se encuentran la calidad humana y profesional de cada uno de ellos. Su trabajo repercute diariamente en los usuarios a través de una multitud de *beneficios* a tal grado que sin este valor agregado mi trabajo de investigación sería imposible.

* Jefe de redacción de la revista *En-claves del Pensamiento. Revista de Humanidades*. Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México. Fundador y actual Director de la Colección Hermenéutica, Analogía e Imagen, nacida en México el año de 1999. luis.alvarez.colin@itesm.mx y luis.alvarez.colin@gmail.com

[2] El presente artículo es apenas un apretado resumen de algunas partes del libro con el título: *Hermenéutica de las relaciones familiares. Desarrollo, vida afectiva y vínculo social*, de próxima aparición.

EN-CLAVES del pensamiento, año II, núm. 4, diciembre 2008, pp. 11-46.

objetivos modestos a manera de propuesta integradora y visión programática. Primero, plantea un modelo teórico-metodológico-de investigación para desde ahí estudiar la familia de una manera más integral. Segundo, analiza *cómo se da el desarrollo* en la familia y *cómo acontece el cambio social*. Para ello presenta la adversidad económica como un ejemplo concreto. Tercero, puntualiza desde una vertiente educativa algunas tareas sustantivas de la familia. Y cuarto, intenta rescatar de la penumbra la importancia social, moral y educativa de las emociones para abrevar *con ellas* en el lecho de una hermenéutica simbólico-analógica.

Palabras claves: familia, desarrollo, cambio social, proceso, frontera, conocimiento robusto, curso de la vida, adversidad económica, memoria emocional, imaginación moral, afectividad, interdisciplina, hermenéutica simbólico-analógica.

Abstract

Nowadays it seems urgent for *Family Studies* to go beyond fragmentation, the oblivion of history and poverty of sensitivity towards social change in order to meet under the *aegis* of solid developmental science, at the crossroads of interdisciplinary thought and the universality of hermeneutics —axes of the reconstruction, robust knowledge, growing rigor, and an orderly fertility. In the face of this complex scenario, this article develops only four quite modest objectives as an integrating proposal and programatic vision. Firstly, it poses a theoretical-methodological-research model as a starting point for the study of the family in a more integrated manner. Secondly, it analyzes *how development takes place* in the family and *how social change happens*. It presents economic adversity as a concrete example. Thirdly, it clarifies, from a pedagogic stance, some substantial tasks of the family. Lastly, it tries to rescue from the twilight the social, moral and educational importance of emotions in order to drink with them from the springs of a symbolic-analogic hermeneutics.

Key words: family, development, social change, context, process, boundary, robust knowledge, life-course model, economic hardship, emotional memory, moral imagination, affection, interdisciplinary approach, symbolic-analogic hermeneutics.

Introducción o lo que es lo mismo esclarecimiento de los motivos por los que escribo este artículo

Escribo este artículo desde la tristeza y la esperanza. Desde *la tristeza* —cuyo *continente* es mi cuerpo y mi mente— porque así de sencillo, pensamos *con* las emociones. Porque *lo sensible y lo inteligible* —en vinculación concreta e indisoluble— dan cuenta cabal del hombre: de sus conflictos y sus anhelos. Porque la mente es *la metáfora* del cuerpo. Porque mi mente *en mi cuerpo* lloran ahora, se encogen y están inmisericórdemente lastimados. Porque los acontecimientos del mundo, de nuestra América y de mi patria, México, me sofocan, me estremecen, me conmocionan y me desbarrancan. Porque con registros oficiales, que son fríos y lacónicos, la Organización Mundial de la Salud, en fechas recientes nos ha comunicado que México es el país de entre todos los del mundo que alcanzó el primer lugar en incremento de suicidios infantiles[3] pasando en las dos últimas décadas del 5% al 62%.[4]

Escribo desde *la esperanza* porque la única herida que me queda sana y ventilada, en un supremo esfuerzo y juntando toda mi carne y mis emociones y mi mente, quiero que se abra a la esperanza. ¿Pero cuál esperanza? Aquella esperanza que significa esperar creando *lo posible* y retando lo imposible. Aquella esperanza, que al filo de los días se va haciendo plena de tanto esperar; la que luchando contra todo esperar, contra lo inesperado y más allá, se empeña en creer que si existe más bien el ser y no la nada es porque el proyecto ético y espiritual del hombre, que le da sentido a todo, consiste en buscar —siempre un paso más allá— los caminos donde se encuentran la verdad y la vida, afirmándose y vivificándose mutuamente.

[3] Severas como admoniciones y aleccionadores como consejos son las palabras de nuestro escritor Carlos Fuentes, en el final del "Coro de la hija suicidada" en su libro *Todas las familias felices*: "ya no se pelién porque juro que me tiro de lazotea/ya no me desesperen papimami/¿creen que soy de palo?/toco mi piel me pellizco siento ¿no saben que siento?/somos cuatrocientos niños suicidas cada año en la Rep Mex/ ¿a que no lo sabías?" 2006, p. 300.

[4] La Organización Panamericana de la Salud (OPS) registra en el comunicado de prensa del 10 de octubre de 2006 que las muertes por suicidio podrían alcanzar millón y medio de personas en el 2020 en comparación con las 900.000 registradas en 1995. En efecto, continúa el Comunicado: "más personas mueren por suicidio en el mundo que del total combinado de fallecidos en guerra y por asesinatos". http://www.paho.org/Spanish/DD/PIN/ps061006a.htm Por su parte, la Organización Mundial de Salud en su documento de suicidios por países, nos comenta lo siguiente: Si México tenía en 1960 una tasa total de suicidios de: 1.9 (2.7 para hombres y 1.0 para mujeres), en 2003 la tasa total ascendió a 4.0 (6.7 hombres y 1.3 mujeres) obteniendo la siguiente composición: número de suicidios para el total de la población de 5 a 75 y más años: 4088 suicidios, configurando un número

Construyendo un camino hacia la interdisciplina y la transdisciplina

Basarab Nicolescu, físico teórico del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia, del laboratorio de Física Nuclear y de Altas Energías de la Universidad Pierre y Marie Curie y cofundador con René Berger del Grupo de Estudio sobre la Transdisciplina en la UNESCO (1992), lúcidamente hace el siguiente diagnóstico de nuestra situación actual, apuntando al mismo tiempo algunos caminos de solución:

> ¿Por qué, impotentes, asistimos al espectáculo inquietante de una fragmentación cada vez más acelerada, de una autodestrucción que no se atreve a pronunciar su nombre? Por qué ha sido ignorada y ocultada la sabiduría de los sistemas naturales? Acaso hemos llegado a convertirnos en *payasos de lo imposible,* manipulados por una fuerza irracional que nosotros mismos hemos puesto en marcha?
>
> Los signos de una nueva barbarie, como lo ha escrito Michel Henry, son perceptibles en todas las partes del mundo. La fuente de la nueva barbarie a nuestro parecer reside en la mezcla explosiva entre el pensamiento binario, aquella que excluye un tercero… y una tecnología sin ninguna perspectiva humanista. En todo caso, una *nueva objetividad* parece emerger de la ciencia contemporánea, una objetividad que no está ligada más a un solo objeto sino a la interacción sujeto-objeto. Parecería necesario inventar nuevos conceptos. Se podría hablar de *la objetividad subjetiva* de la ciencia y de la *subjetividad objetiva* de la Tradición. [...] La oportunidad del hombre contemporáneo consiste entonces en apostar para que dentro de su ser vivan a la vez los dos polos de una contradicción fértil.
>
> Racional e irracional, materia y conciencia, materia y espíritu, finalidad y no-finalidad, orden y desorden, azar y necesidad, etcétera, son palabras desgastadas, marchitas, devaluadas, prostituidas, fundamentadas en una visión *clásica* de la realidad, en desacuerdo con los hechos. [...] *Unidad y diversidad*

dramático para población con años entre: 5-14: 143 suicidios (al parecer el incremento más grande de todos los países) y una brutal concentración en jóvenes de 15-24: 1233 suicidios y en personas de la adultez joven: de 35 a 44 años, 1036 suicidios. De este modo México se ha colocado entre los países que más aumentó su tasa de suicidios, aventajado, al parecer, sólo por USA, Japón y China. Véase: World Health Organization http://www.who.int/mental/_health/media/unitstates.pdf. Agradezco a la licenciada Flor Trillo, coordinadora del Centro de Gestión del Conocimiento de la Organización Panamericana de la Salud/Organización Mundial de la Salud, Representación en México, la diligente y amable atención para orientarme y proporcionarme los sitios precisos para la información pertinente.

> *pueden coexistir en la nueva racionalidad*. [...] Me parece que la única manera de evitar estas deformaciones puede ser una investigación verdaderamente transdisciplinar, paciente, abierta, tolerante, de largo impulso, abierta a las mejores competencias y fundada en el rigor científico y espiritual. [...] La nueva racionalidad y la nueva espiritualidad, en diálogo con el Misterio irreductible del mundo, tendrán ciertamente un nacimiento difícil.[5]

Aquí tenemos uno de los grandes retos del siglo XXI: salir de nuestra caverna, romper con nuestra visión parroquial, tomar conciencia de los límites del conocimiento confiable y orientarnos hacia un *conocimiento robusto*[6] que es responsable socialmente y sensible a los contextos. Lo que a continuación sigue en este escrito es el recuento de un largo y personal itinerario interdisciplinario que lejos de afincarse en lo insular y en lo delimitado artificialmente, valora la interdisciplina y la transdisciplina como una meta a lograr. Es decir, pone énfasis en los isomorfismos, las interconexiones, las interacciones que atravesando *fronteras* buscan —no sin polémicas e incertidumbre— hibridación, coherencia, acuerdos y diálogo entre lo local y lo global. Bajo esta inspiración intento construir un nuevo paisaje donde todo está en relación con *el hombre* y éste, en contacto con *la naturaleza,* busca darle nuevamente a *la historia* cauce, orden y dirección. En esta reorientación de la historia, *la esfera de lo íntimo y lo familiar* forma ahora una parte sustancial de la agenda de lo público y lo político.[7]

Los tres elementos de este estudio y su lógica interna: familia, desarrollo y cambio social

Primer elemento de la tríada: ¡familia!

Escribo sobre la familia porque creo que a pesar de todas las convulsiones que hoy la sacuden, sigue siendo el escenario más importante del desarrollo humano,

[5] Basarab Nicolescu, *L'Homme peut-il vivre hereux sans spiritualité?* París, 2006. La traducción es propia.

[6] Para profundizar en el nuevo concepto de *conocimiento robusto* que, en cuanto actividad social, mantiene un nexo indisoluble con el contexto y depende de cómo se defina este último, se puede consultar el libro de Helga Nowotny, P. Scott y M. Gibbons, *Rethinking Science: Knowledge and the Public in an age of Uncertainty*. Londres, Polity Press, 2001.

[7] La tesis de Luc Ferry, *Familles, je vous aime. Politique et vie privée à l'âge de la mondialisation*. París, XO Éditions, 2007, camina por los mismos senderos de la propuesta que sugiero en este escrito, aunque con planteamientos diferentes.

espacio único para el cultivo de la imaginación, la capacidad de adaptación y el sentido de logro; motor del desarrollo regional y base de lanzamiento para fortalecer las instituciones de todo tipo. Más aún, las próximas décadas de este siglo conocerán un viraje en el pensamiento: el ámbito de la intimidad se convertirá en un espacio de significación para renovar la esfera de lo político. Los valores universales que se viven en la familia —a pesar de sus crisis y más allá de ellas— como *inmanencia de la trascendencia*,[8] iluminarán las instancias desgastadas, desarticuladas y desprestigiadas de la política.

Cuando hablo de "familia" deseo señalar que mi postura se orienta, con legitimidad y validez, a incluir tanto *las dimensiones universales* como *los aspectos nativos* de las diferentes formas, estilos y estructuras familiares que se encarnan en las muy variadas culturas. Ambas dimensiones están contempladas tanto en mi enfoque, como en las propuestas y políticas que de él se derivan. En otras palabras, no sostengo el modelo unitario de familia.[9]

Segundo elemento de la triada: ¡desarrollo!

Ningún concepto en el siglo XX tan manoseado como confuso; tan mal utilizado como mediocremente comprendido; tan ambiguo como intrusivo. En su nombre y bajo su protección se han cometido grandes abusos que lejos de llamarse "simplificación", "indefinición", "externalidades", "proteccionismo", "utilitarismo", etcétera, deben catalogarse tajantemente como atropello a la *identidad* individual y grupal y como negación de la *diferencia* histórica y cultural de los pueblos y las comunidades.[10]

Por otra parte el reduccionismo de muchos profesionistas que utilizan este concepto se ha encargado de hacer de él una serie de compartimentos sin ningún vínculo coaligante y sin ninguna interacción dinámica. Y así, cada comunidad de investigadores (desde los psicólogos y los antropólogos hasta los economistas y los especialistas en políticas públicas) hablan —obviamente con visión miope y

[8] *Ibid*., cap. III.

[9] G. S.Becker, *A treatise on the family*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1981.

[10] Desde el punto de vista de la globalización del derecho y de los Derechos Humanos como núcleo para fundamentar el *derecho al desarrollo* se pueden consultar las agudas y pertinentes reflexiones de Boaventura de Sousa Santos, *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. Bogota, Universidad Nacional de Colombia/ILSA, 2002. En este orden de cosas, la reflexión sobre los vínculos entre desarrollo y derechos humanos refleja en la actualidad una dinámica intensa. Como ejemplo baste citar la propuesta de la Comisión Internacional de Juristas, en su artículo 2: "Todos los derechos humanos, tanto los económicos, sociales y culturales como los civiles y políticos, son interdependientes e inseparables del derecho al desarrollo".

método estrecho que suena más bien a 'definición operacional'—[11] de desarrollo económico, desarrollo ecológico, desarrollo regional, local, municipal, desarrollo humano, desarrollo organizacional, desarrollo social, desarrollo sustentable y así *ad nauseam.* Es decir, para cada invocación, una capilla y para cada capilla, una *cuota* y todo a cargo de los pobres, de los que no son capaces, de los que siguen y seguirán esperando porque eso ha sido siempre su vida: no tener *ni* la capacidad *ni* la libertad de elegir alternativas.

Ha pasado más de una década de reflexión y de lucha para que finalmente el Organismo de la UNESCO, United Nations Development Program bajo la inspiración de Mahbub ul Haq y la influencia del economista, Premio Nobel 1998, Amartya Sen reconstituyera el concepto de desarrollo, apareciendo ahora el *desarrollo humano* como un todo del que depende y al que se integra —subordinado— el desarrollo económico que se fundamentaba exclusivamente en la opulencia económica. Pero, ¿hemos sacado las consecuencias de este giro revolucionario en el campo de la ética, de las ciencias sociales y humanas y de las políticas públicas?

Tercer elemento de la triada: ¡cambio social!

Por mi parte, afirmaré en este trabajo que incluso hoy, para los psicólogos/psiquiatras, terapeutas y educadores, no ha quedado en claro la naturaleza de los vínculos entre familia, desarrollo y cambio social. Hasta hoy todavía se ignoran —en nuestros espacios de investigación en Iberoamérica— el entrecruzamiento de las dimensiones tiempo/espacio/proceso/cambio social. El único esquema, pobre y limitado que se maneja —y esto descriptivamente— es el del "ciclo vital". O peor aún se lo confunde con el modelo de "curso de la vida". En una palabra, es necesario redescubrir el papel profundo que juega *la historia* en

[11] El concepto de 'definición operacional', acuñado por Percy Williams Bridgman (1882-1961) Premio Nobel de Física de 1946, en su *Logic of Modern Physics,* 1927/1960, fue retomado por los psicólogos conductistas y malinterpretado al grado de entenderlo, por más de cuarenta años, como el elemento fundamental de la ciencia y la investigación: aquel que mide y cuantifica la realidad de tal modo que lo que no caiga en este rubro, sencillamente no existe. Con ello, los conductistas desterraron los significados y subordinaron los conceptos a las mediciones. En opinión de Sigmund Koch (1999), este error ontológico, epistemológico y metodológico de los conductistas —verdadero azote para las ciencias sociales y humanas— constituyó una de las más grandes imposturas del siglo XX. Desgraciadamente muchas generaciones de psicólogos se formaron y elaboraron su tesis bajo la estricta observancia y la contaminación mental y emocional de la herencia conductista del *operacionalismo*, reforzado por el positivismo lógico. Sólo hasta fechas recientes estamos, paulatinamente, remontando estos reduccionismos histórico-sociales.

el desarrollo y en la familia y analizar sus complejos vínculos —cambiantes y peculiares— para cada cohorte,[12] familia y persona. En efecto, el *cambio social* lejos de ser una interrupción en el curso histórico del desarrollo, se convierte en su contenido más íntimo, en una constante si bien diferenciada en cada caso por las trayectorias de desarrollo de cada persona, de las familias y la influencia intermitente de tres temporalidades en interacción dinámica: el tiempo individual, el tiempo familiar y el tiempo histórico.

Implicaciones psicoeducativas (1)

Familia, desarrollo, cambio social: tres realidades que en la vida cotidiana nos inundan y se nos escurren, nos nutren y a su paso nos despojan; tres encrucijadas donde se dan cita ilusiones y voces, recuerdos y sueños; tres metáforas que alargan nuestra memoria y anticipan el futuro. En la trama que surge de esta tríada cada persona *nace diariamente* ya sea para vencer la incertidumbre o ser derrotada por ella. El resultado de este duelo se abona en un solo y único territorio: el ancho río de la vida que lucha por fluir entre el abismo de la rememoración y el vértigo del olvido, entre "las potencias infernales" y el proyecto de reconstrucción social, entre la avalancha del mundo real de las mercancías y la tibia luz de la imaginación moral.

Es tarea urgente, tanto de cada ciudadano como del Estado mismo, promover en la familia a *cada persona como un fin y no como instrumento*. Aquí el vínculo amoroso y el cuidado se constituyen en las competencias esenciales con las que sustancialmente se construye una vida ética y una democracia maduras. Todo investigador, con creatividad disciplinada, se esfuerza en su búsqueda por descubrir en la familia, en el desarrollo y el cambio social nuevos y ocultos vínculos. Sin embargo, no está inmune de la gran trampa que acecha en cada recodo del camino: buscando la *verdad* termina por domesticar este objeto de estudio que es la *misma vida* en permanente efectuación. Yo, por mi parte, comienzo el viaje con asombro y respeto.

[12] Por cohorte entiendo, de acuerdo a Settersten, algo más que un "artefacto estadístico". En la perspectiva del estudio del cambio social, es "un fenómeno colectivo que se ve caracterizado por tres elementos centrales: 1. Como *un index del cambio social* (en cuanto las vidas de estos agregados de personas están marcadas por un conjunto de acontecimientos históricos y cambios). 2. Como *una referencia de grupo* (en cuanto la cohorte forma sus propias normas contra las cuales los individuos juzgan el progreso de sus propias vidas). 3. Como un *sistema interactivo de relaciones edad-compañero"*, en Richard A. Settersten Jr., *Lives in Time and Place. The Problems and Promises of Developmental Science*. Nueva York, Baywood, 1999, p. 134.

La familia como unidad de estudio interdisciplinario. Retos, tareas y perspectivas

Para devolverle a la familia su dimensión de permanente y siempre renovada *complejidad* y hacer que su estudio corresponda —tanto en vigor como en rigor— a estas exigencias tanto teóricas como metodológicas y de investigación, necesitamos plantearnos una serie de cuestiones esenciales que nos pueden guiar a través de diversos planos impidiendo que perdamos una visión de largo alcance o que sencillamente nos despeñemos en el vacío, es decir en la ausencia de contextos y procesos. Armonizados así con una amplia perspectiva histórica y transdisciplinaria de la familia y del desarrollo, podremos encontrar conceptos esenciales, metodologías fecundas pero, sobre todo, la comprensión e interpretación de *las huellas* que va dejando *el cambio social*, especialmente en situaciones de crisis crónicas, transiciones abruptas, adversidad económica y emocional, riesgo y vulnerabilidad extremos y resiliencia negativa.

Si bien el material de análisis y reflexión es muy extenso y aparece disperso en numerosas fuentes, yo por mi parte me quiero centrar, de una manera sintética y didáctica, en cuatro cuestiones cuyos resultados están proporcionando bastante luz al *estado de arte* que en el mundo configura el estatuto de avanzada de los estudios sobre la familia en el campo de las ciencias sociales y humanas. Obviamente voy a transitar —así lo exige el objeto de estudio— más allá de las instancias particularmente ricas y sugestivas de la psicología, la psicoterapias en general y el psicoanálisis en particular.

Deseo señalar que las respuestas a las *cuatro cuestiones* que planteo han sido esfuerzo de un buen número de investigadores quienes, especialmente desde los años sesentas del siglo pasado, vienen trabajando en estrecha colaboración: sociólogos, psicólogos con diversos intereses, historiadores con diferentes enfoques y preferencias, juristas, demógrafos, antropólogos, economistas y sobre todo un visionario grupo pionero de científicos sociales bajo la dirección de Urie Bronfenbrenner (1917-2005) y su grupo de Cornell y Glen H. Elder Jr. y su grupo de Carolina, quienes han creado y llevado a su madurez dos campos de conocimiento de increíble valor tanto para la academia como para la sociedad: la ciencia del desarrollo (*the human ecology*) y la perspectiva del curso de la vida (*the life course model*). A estas alturas, ambas corrientes se pueden ver, cada una con sus aportaciones particulares, como un modelo integrado: *La Ecología del Curso de la vida* que focaliza sus esfuerzos de estudio en la

continuidad y el cambio a lo largo del tiempo y a través de las generaciones, los contextos, los procesos y los significados.[13]

A lo anterior se une la investigación realizada por Richard S. Lazarus (1922-2002) a lo largo de más de medio siglo sobre el papel que juegan las emociones en la topografía de la mente y en la acción humana. Por último, entre varias cosas más, quiero señalar los replanteamientos más integrales que desde hace décadas vienen haciendo —tanto filósofos (Bernard Williams, Michel Henry, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum y Nancy Sherman) como psicólogos (Gordon, Oakley, Ben-Ze'ev,) y especialistas en educación (Catherine Meyor y María Rita Assis de César)— sobre las emociones, la formación moral, estética y el cuidado político del mundo.[14]

Primera cuestión

Sólo un estudio sistemático de las interrelaciones entre *historia y cambio social* nos permite comprender a la familia en su acción temporal, dinámica, cooperativa y conflictiva.

La historia nos rodea, nos envuelve y en ella somos, transcurrimos y queremos llegar a ser. Sin embargo, *en las instancias del desarrollo* menos se trata de una historia que gira entorno a ciertos acontecimientos y más de una *historia estructural* en la que nos vemos implicados todo el tiempo.[15] En efecto, en cada situación concreta de desarrollo y cambio social, el contexto es a la vez "historia y desarrollo". Surge aquí oportunamente, el teorema de William I. Thomas, pilar de la temprana y creativa escuela sociológica de Chicago: "Si las personas definen las situaciones como reales, serán reales en sus consecuencias".

Pero se nos agolpa otra pregunta que se deriva de las anteriores explicaciones: ¿cuál es el rol del contexto en la historia, en el desarrollo y cuáles sus interacciones? La pregunta es decisiva ya que cuando se ignora la fuerza de

[13] Phyllis Moen, Glen Elder H. Jr. y Kurt Lüsher, *Examining lives in Context. Perspectives on the Ecology of Human Development*. Washington, D. C., APA, 1995.

[14] Para integrar la visión interdisciplinaria y transdisciplinaria de la familia que he deseado mostrar en este artículo, me ha servido enormemente el concepto de "la dimensión espacial", estudiado y desarrollado por la geografía actual. Por consiguiente estoy en deuda con tres grandes geógrafos de la actualidad: Milton Santos (el filósofo de la geografía), David Harvey y Allan Scott..

[15] S. Kinser, "Analist paradigm? The geohistorical structuralism of Fernand Braudel", en *American Historical Review*, 86 (1), pp. 63-105; John Modell y Glen H. Elder Jr., "Children develop in history. So what's new?", en Willard W. Hartup y Richard A. Weinberg, *Child Psychology in Retrospect and Prospect. In Celebrating of the 75th Anniversary of the Institute of Child Development. The Minnesota Symposia on Child Psychology,* en pp.173-205. Nueva York, Erlbaum, vol. 32, 2002.

la historia en las trayectorias de vida, se pierden los significados fundamentales y los matices particulares y únicos tanto de los logros, de los fracasos y las crisis como también de las transiciones y adaptaciones. En una palabra, no se pueden explicar las semejanzas y las diferencias. ¿Qué es entonces el contexto histórico? "Es un blanco oscilante. Un blanco que se mueve no precisamente porque retroceda y porque sus parámetros cambien sino porque los cambios en sus parámetros alteran la forma cómo éste afecta el desarrollo".[16] Sin embargo, sobre este blanco actúa la conciencia y libertad de cada persona para construir y reconstruir significados que —unidos a su propia historia, a los de su familia y a los del momento histórico que le ha tocado vivir— pueden servir de guías en el presente y le proporcionan rutas alternativas para un mejor futuro. El trabajo personal y colectivo que surge de la conciencia y la libertad es nada menos que *la conciencia histórica* como competencia esencial de las familias y las comunidades.

Segunda cuestión

Para comprender a la familia como una unidad social dinámica es indispensable estudiar cómo se construye el *proceso de cambio en el desarrollo*.

Frente a esta pregunta debemos operar una conversión a la vez ontológica, epistemológica y metodológica, es decir transitar desde la visión que contempla el cambio simplemente como *alteraciones* en el desarrollo[17] para considerarlo *siempre en el contexto y como una parte integral de la historia del desarrollo y a su vez contemplar el desarrollo jugando su parte en la historia del cambio contextual.*

Lo anterior, visto desde la perspectiva del curso de la vida,[18] se puede formular como sigue: las trayectorias de desarrollo y los senderos sociales que contienen las vidas individuales están coherentemente estructurados por contextos, los cuales, a su vez, están sujetos al cambio; ambos —*trayectorias y senderos*— a partir del impacto de contextos más amplios en los que están encarnados y a partir de la fuerza de la agregación de las vidas que le dan seguimiento a estos

[16] John Modell y Glen H.Elder Jr., *op. cit.*, p 176.

[17] R. B. Cairns, Glen H. Elder Jr. y E. J. Costello, *Developmental science*. Nueva York, Universidad de Cambridge,1996.

[18] G .H. Elder Jr., "The life course perspective as developmental theory", en *Child Development*, 69 (1), pp. 1-12, 1998; y G. H. Elder Jr., "The life course and human development", en R. M. Lerner, ed., *Handbook of child psychology. 1. Theoretical models of human development*. 5a. ed. Nueva York, Wiley, 1998, pp. 939-991.

senderos, van creando *patrones de interacción familiar y vidas interdependientes.* Estas dos instancias se convierten entonces en focos de análisis prioritario dentro del modelo del curso de la vida.

En otras palabras, los niños y los adolescentes, dentro de sus familias y éstas permanentemente abiertas a diferentes contextos y escenarios, viven —bajo tres temporalidades diferentemente entrecruzadas e individualmente particularizadas: tiempo histórico, tiempo familiar, tiempo individual—[19] procesos de desorganización y reorganización; de crisis, de autocontrol y control tanto de las situaciones como de los recursos y las competencias, sean éstas individuales y/o culturales.

En conclusión, el desarrollo sin la consideración del cambio social se vuelve una entidad abstracta, al estilo de las unidades de análisis del limitante modelo del "ciclo vital". Por su parte el *cambio social*, en una perspectiva evolutiva e integral, no debe verse como un elemento espurio, una excrecencia del desarrollo sino como parte constitutiva de su naturaleza ontológica e histórico-temporal. Dicho de otra forma, el cambio no es ese intruso cercano que vulnera el desarrollo en el momento mismo de su nacimiento o en la plenitud de su jubilosa expansión. El cambio es la piel, el símbolo, el destino y la palanca del desarrollo.

Tercera cuestión

Para estudiar y comprender la dinámica de la familia es necesario tener *una gran teoría del cambio familiar* en conexión con instancias más amplias.

Los individuos y las familias, cambian y se transforman, para bien o para mal, al entrar en interacción continua con *instituciones, culturas y poblaciones* y pertenecer a ellas. La historia toma rostro cuando estas tres instancias mediante sus mecanismos figuran, transfiguran y refiguran las cohortes de nacimiento, el *timing* con el que cada uno entra en la historia, las trayectorias individuales de los miembros, el repertorio de roles que cada uno posee y logra enriquecer y especialmente ciertos acontecimientos históricos fundamentales como son los conflictos económicos, las guerras, las migraciones.

En el horizonte actual del capitalismo corporativo posmoderno, la ciencia del desarrollo está enfrentando retos que antes no conocía. Por ejemplo, aún no

[19] Tamara Hareven, "Family time and industrial time: family and work in a planned corporation town, 1900-1924", en *Journal of Urban History*, núm. 1, 1975, pp. 365-389; de la misma autora "Family time and historical time", en *Daedalus*, núm. 106, Spring, pp. 57-70 y "The historical study of the life course", en T. Hareven, ed., *Transitions. The family and the life course in historical perspective*. Nueva York, Academic Press, 1978, pp.1-16.

tenemos respuestas claras para establecer las vinculaciones entre *la globalización y el desarrollo regional.* Algunas pistas de enorme valor están llegando desde campos muy remotos y en apariencia inconexos: desde los planteamientos creativos de la geografía económica y cultural,[20] desde la afinación de conceptos nuevos dentro del pensamiento estratégico[21] y desde el surgimiento, en 1982, de la economía evolucionaria.[22]

Por ejemplo, los *clusters*[23] que se han desarrollado primero en el *Silicon Valley* de San Francisco y después en la ruta 128 de Boston, posteriormente en Canadá (once *clusters* tecnológicos a lo largo de todo el país, desde Vancouver hasta St. John's) y recientemente en Europa, están arrojando datos sobre una geografía de la innovación, sobre el desarrollo del talento y sobre la construcción de aprendizajes colectivos regionales que surgen *sólo cuando y donde interactúan,* con base en un capital social maduro y permanente, un conjunto de empresas, vinculadas a universidades, a centros sociales y de investigación y a una comunidad local tolerante, emprendedora y con alto grado de confianza interpersonal.

Aquí, la nueva ciencia del desarrollo[24] nos hace un fuerte planteamiento: ¿los profesores, los psicólogos, los terapeutas y psicoanalistas estamos captando estos formidables retos que surgen de las nuevas formas de desarrollo en la circularidad de *lo global y lo local* o somos especialistas en un estudio de "la

[20] K. Anderson, M. Domosh, S. Pile y N. Thrift, *The Handbook of Cultural geography*, Londres, Sage, 2003 y M. S. Gertler y D. A. Wolfe, eds., *Innovation and Social Learning: Institutional Adaptation in an Era of Thecnological Change*. Macmillan/Palgrave, Basingstoke, UK, 2002.

[21] *Vid*. Michael Porter, *Ser competitivo. Nuevas aportaciones y conclusiones*. Ediciones Deusto, Bilbao, 2003.

[22] Richard Nelson y S. Winter, *An Evolutionary Theory of Economic Change*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1982.

[23] Tomo de Michael Porter, la definición de *cluster*. En español, acumulación o concentración. "Es un grupo geográficamente denso de empresas e instituciones interconectadas, que pertenecen a un campo concreto, unidas por rasgos comunes y complementarias entre sí. Por su dimensión geográfica, un *cluster* puede ser urbano, regional, nacional o incluso supranacional". M. Porter, *op. cit*., pp. 205 y ss. El *cluster* es una nueva manera de ver las economías nacionales, regionales y urbanas y supone para los directivos nuevas fuentes de ventajas competitivas, nuevas funciones para el Estado y tareas que difícilmente se reconocen. Igualmente implica formas diferentes de agruparse, de relacionarse y de aprender. El *cluster* aventaja al análisis del sector industrial en cuanto que el primero tiene un ámbito significativamente mayor al incorporar más sectores, cadenas e instituciones. En resumen, nuevos retos para la ciencia del desarrollo.

[24] Esta nueva ciencia del desarrollo o también llamada 'ciencia aplicada del desarrollo' tiene, según Lerner, Jacobs y Wertlieb, la siguiente dimensión esencial, sea en sus aspectos teóricos, de investigación o en su agenda de aplicaciones: "la investigación sobre los procesos básicos relacionales del desarrollo y sus aplicaciones que se focalizan en sobresaltar las *relaciones*

conducta humana" que sistemáticamente prescinde de los análisis interactivos de persona/contexto/proceso/cambio social/historia? ¿Nos percatamos de que las diferentes profesiones nos necesitamos mutuamente para impulsar el desarrollo, el talento, la innovación y el valor competitivo de las personas, las familias y el propio país?

Otro tema nuevo para la ciencia del desarrollo son las recientes investigaciones sobre el potencial creativo de las ciudades.[25] ¿Por qué unas ciudades se están convirtiendo en espacios idóneos para el desarrollo de la innovación y el surgimiento de vigorosas industrias que giran —más allá de la manufactura, la ciencia y los servicios— en torno a la creatividad y la cultura, mientras otras ciudades son escenarios de desolación, crimen, insalubridad y contaminación? ¿Cómo opera ahí el desarrollo, qué cambios sociales se desencadenan cuando la historia vuelve a su cauce procesos de imaginación productora que estaban latentes o que simplemente parecían imposibles en otros contextos?

Y si se trata de vincular exitosamente familia/desarrollo regional con la capacidad competitiva global, ahí están para un estudio especial la creatividad y productividad de un grupo de pequeñas y medianas empresas de la Italia del *mezzogiorno*, mismas que en estas regiones de la Emilia Romagna y sus alrededores se ven asistidas tanto por familias emprendedoras y con sentido comunitario como por instituciones gubernamentales honestas, de cualquier partido o coalición que sea. ¡Ésta es también una lección de desarrollo!

En todos los ejemplos anteriores y dentro de una gran visión del cambio familiar actúa *una constante del desarrollo*: la interacción dinámica de instituciones, culturas y poblaciones, acompañada por la historia estructural y sostenida por procesos de aprendizaje social.

Cuarta cuestión

Los avances teóricos de diversas ciencias y un mejor armamentario de métodos y técnicas de investigación que hoy poseemos nos obligan a realizar *un examen crítico del concepto de familia*. Al formular la presente definición de familia la planteo como un instrumento de permanente indagación/comprobación/reconstrucción y como un ejercicio ético de responsabilidad social. Quiero señalar

persona-contexto a lo largo de la ontogenia son el mismo y único asunto". (*Handbook of Applied Developmental Science,* 2005, pp. 10-11).

[25] Allen Scott y Edward Soja, *The City: Los Angeles and Urban Theory*. California, Universidad de California, California,1998. Vid. Richard L. Florida, *The rise of creative class*. Nueva York, Basic Books, 2004.

que la definición no es inocua. Querámoslo o no tiene cargas ético-morales e implicaciones político-educativas.[26] Acepto las responsabilidades pero no le pido a los lectores que la compartan conmigo. Más bien les sugiero que la cuestionen, jueguen con ella y hagan referencias entre las partes y el todo, entre los contextos y las personas. Un examen crítico así nos ayudará más.

Así y todo, la familia, bajo una dimensión histórica y abierta al cambio social —especialmente a las situaciones de *cambio drástico*—, con base en una nueva concepción de la ciencia del desarrollo y a la luz de la interdisciplina/transdisciplina, la contemplo y formulo su comprensión de la siguiente forma:

Definición de familia

1) Un conjunto dinámico y evolutivo, contextual y plástico de relaciones y procesos; 2) provisto de historias de vidas interdependientes y surcado por múltiples y variadas fronteras; 3) dotado de carreras individuales que juegan a destiempo; 4) articulado por temporalidades diferentes e interactivas (*tiempo histórico, tiempo familiar, tiempo individual*) que inciden de diferente manera en cada miembro. 5) Este conjunto o unidad básica de la sociedad comparte (y compite por la distribución de) *recursos, oportunidades y competencias* constituyéndose —con potencial de conflicto— en una esfera donde cada persona o miembro *tiene diferente y desigual* sentimiento de dignidad y de poder, de salud emocional, de imaginación constructora y poder de negociación. 6) De cara al futuro y reconociendo los nuevos signos de los tiempos, los valores universales de la familia, en cuanto *inmanencia de la trascendencia*, cada día se convertirán más en un espacio de significación encaminados a renovar y articular la esfera desprestigiada de la política.

La anterior definición significa un avance en el sentido de que recoge la complejidad de los entrecruzamientos de tiempo, espacio y cambio social, poniendo el acento en las situaciones contextuales reales, en las diferentes trayectorias de vida, los planes de carrera de cada miembro y las dimensiones políticas del vínculo social. El peso recae significativamente en la dinámica que se crea por

[26] Comparto con la especialista en educación, la investigadora brasileña Maria Rita de Assis César, editora de *Educar em Revista* (Curitiba) y profesora de la Universidad Federal de Paraná-UFPR, Brasil, la dimensión esencialmente política de la educación. *Cf*. Maria Rita de Assis César, "Hannah Arendt y la crisis de la educación en el mundo contemporáneo", en *En-Claves del Pensamiento*. México, TEC de Monterrey, campus ciudad de México, año 1, núm. 2, 2007, pp. 20-21 y passim.

el proceso medular de compartir en el núcleo familiar, *bajo procesos mentales, emocionales, motivacionales permanentes e intensos*, tanto representaciones y creencias como valores y decisiones que se ponen en marcha y en *buena medida* durarán toda la vida. Este último punto lo analizaré más a fondo en el siguiente apartado que versará sobre la adversidad económica.

En ningún momento mi propuesta de definición diluye el valor único de cada persona a favor del sistema, peligro frecuente en los enfoques sistémicos, sean éstos de investigación o terapéuticos. Por otra parte, teniendo como elemento central el concepto de frontera, rescato y acentúo los vínculos sociales de la familia y su impacto en la vida política y en la construcción de la democracia. Así como la familia es *amorosa raíz* también -—desgraciadamente— se acredita como encierro, prisión y espacio de atroces desigualdades especialmente para las mujeres, los niños, los ancianos y los más pobres. Precisamente por esta misma razón insisto en considerar y *reconocer a cada persona como fin* y no como instrumento.

Implicaciones psicoeducativas (2)

La *familia* no es una unidad cerrada. Se desarrolla a través de la construcción de numerosas fronteras y se enriquece mediante la diversidad de vínculos sociales. Vivir en familia significa fundamentalmente tener *vidas interdependientes* cuyos efectos recíprocos no sólo influyen en la personalidad actual de todos los miembros y en las decisiones del presente sino que crean patrones de conducta, que se reactivan y repiten en la adultez, en la vida social y en la arena política. Preparar a los hijos para afrontar positivamente la incertidumbre y comprender el significado personal y social de los acontecimientos históricos, son hoy tareas educativas y culturales de primera magnitud. Dentro de las *competencias esenciales* que los padres (y los maestros) deben tener presentes y pueden cultivar con especial dedicación, sugiero las siguientes:

1. Ayudar consistentemente a cada uno de los hijos a regular los procesos de *tiempo/espacio/energía/lenguaje*, para que éstos permitan el tránsito adecuado entre fronteras y el acceso a las propias metas y al logro de una vida interpersonal y social armoniosa.

2. Fomentar un amplio y variado repertorio de *roles* reconociendo y negociando las mutuas expectativas.

3. Preparar y acompañar a *todos los hijos para cada transición y a cada hijo para todas las transiciones* a fin de que su propio desarrollo: a) vaya adquiriendo mayores niveles de dominio y maestría; b) gane en complejidad y, c) se

extienda a otros contextos con un poder creciente y transformador, respetando sus propias opciones en cada etapa y proceso del curso de la vida. Finalmente estas son las tres características esenciales del desarrollo.

4. La filosofía, en cuanto es integradora de todos los saberes y en cuanto opera como conocimiento crítico, universal y encarnado en la vida, es la que nos permite no sólo integrar la fragmentación de conocimientos que encontramos en la vida y en la escuela, sino que es ella también la que elevando nuestra mirada, nos da la visión más amplia del desarrollo. En efecto, "Todo desarrollo verdaderamente humano debe comportar el desarrollo conjunto de *autonomías individuales*, de *participaciones comunitarias* y de la *conciencia de pertenecer a la especie humana*" (Edgar Morin).

5. Conservar una *autoridad* firme, afectuosa y dialogante que regule ciertas disciplinas y proporcione hábitos, combinada con un *liderazgo social,* ejercido en la comunidad. La pérdida de autoridad parental implica para los hijos el más grande desconcierto, la confusión más grave y la pérdida de referentes esenciales en la vida interpersonal y social.

El papel de la adversidad económica en la familia y sus diferentes respuestas

El nexo entre adversidad económica, vida familiar y futuro de los hijos

Los ciclos de escasa bonanza y de creciente adversidad —en tiempos recientes, por lo menos desde el gobierno de López Portilo (1976) hasta la fecha: un lapso de 32 años— han dejado una marca indeleble en las familias mexicanas, alterando los estilos de vida de sucesivas generaciones. Particularmente la crisis que comenzó en diciembre de 1994 con el gobierno de Zedillo, la crisis económica más severa en la historia moderna de México, ha puesto a un buen número de comunidades en alto riesgo y con ellas la estructura familiar ha desencadenado efectos de corto, mediano y largo plazo al crear en los hijos trayectorias de privación, de fracaso y de desorganización emocional o por el contrario —en algunos casos— ha transmitido ya desde el inicio de la adversidad sólidos patrones de conducta para saberse allegar ayuda, crear escenarios de desarrollo y no ver imposibles la felicidad y el éxito. Para entender mejor *el nexo entre la adversidad económica, la vida familiar y el futuro de los hijos* es necesario examinar la interacción de los siguientes factores: 1. Los efectos de

la adversidad económica sólo actúan a través de *las emociones y los estados de ánimo de los padres*. 2. Estas actitudes parentales al ser conductas interdependientes se conectan con el bienestar de los miembros individuales.

La economía y sus efectos en la vida socio-emocional de las familias

Deseo hacer tres consideraciones de orden general antes de entrar de lleno en las diferentes formas de cómo impacta la adversidad económica en las familias.

Primera consideración. Los efectos de la adversidad económica prolongada están acelerando la polarización en México y en América Latina: *una cultura de abundancia* para un número cada vez más reducido de privilegiados y *un régimen de miseria* para la mayoría. Para el grupo lleno de todo poder los acontecimientos económicos reflejan apenas un rápido declive seguido por una recuperación inmediata o pronta. Para la mayoría deprivada, hay algo mucho peor que el deterioro del bienestar y la competencia personales y son las circunstancias en las que el declive económico produce una pobreza crónica y una desventaja emocional, social, educativa e instrumental para competir en cualquier terreno. Estas condiciones sociales son las que creciente y dolorosamente caracterizan tanto nuestros espacios urbanos como nuestras áreas rurales. *Segunda consideración*. En concreto, para la mayoría de las familias mexicanas la década de los noventas, con diciembre de 1994 como herida, como desilusión y como sello, está poniendo en movimiento una tendencia creciente y continua de desventaja económico-social y emocional. Si ya éramos protagonistas de un mundo de escasez, ahora con los dramáticos cambios de la economía, unidos al deterioro de las instituciones y al bajo nivel educativo, los sueños de prosperidad se han convertido en gritos de supervivencia. Las cuatro mujeres canosas que visitan al Fausto de Goethe: *la escasez, la deuda, la inquietud y la miseria,* nos persiguen sin darnos tregua. *Tercera consideración*. La globalización de los mercados mundiales y las nuevas y flexibles formas de operar del capitalismo posmoderno están contribuyendo al decremento en el bienestar familiar de las familias mexicanas. El impacto de estos cambios va afectando segmentos específicos y creando a su paso despojos, estrechamientos y desigualdades brutales.

¿Cómo impacta la adversidad económica la calidad de la vida familiar?

Para analizar la complejidad de las crisis económicas nos podemos hacer la siguiente pregunta: ¿en qué forma las variaciones económicas (*1. Bajo ingreso familiar. 2. Trabajo inestable. 3. Deudas vs Activos y 4. Pérdida de ingreso*), están afectando la calidad de las relaciones familiares y, a su vez, qué huella pueden dejar en el futuro de los hijos?

Las investigaciones que tenemos a la mano sobre este problema[27] nos arrojan las siguientes seis conclusiones que resumo por falta de espacio. En otras palabras, todas las manifestaciones de la adversidad económico-social *entran al proceso familiar* e *impactan el desarrollo individual* en la siguiente forma:

1. Dentro de la familia, la dinámica de relacionamiento es una dinámica de vidas interdependientes y es precisamente esta interacción la que se encarga de conectar los cambios socioeconómicos amplios con las experiencias y el bienestar de los miembros individuales.

2. La forma peculiar de cómo los miembros de la familia reaccionen y respondan unos a otros, es el factor más determinante para una buena adaptación a la crisis. El *reconocimiento y negociación* de las conductas interdependientes es un rasgo fundamental en la competencia emocional y la toma de decisiones.

3. En particular, los estados de ánimo y las emociones de los padres son *el filtro* a través del cual se percibe en la familia la posibilidad o no de la construcción de un futuro positivo.

4. La percepción de una esperanza o la articulación de la desesperanza se conforman y cristalizan en la familia mediante los estilos de interacción, en *un patrón de transmisión generacional*. Si yo les transmito a mis hijos que no vale la pena luchar, ellos a su vez sentirán lo mismo, percibirán de igual manera la situación en turno y muy probablemente lo vivirán así para ellos y para sus hijos. La percepción de la situación, sea positiva o negativa, es tan determinante que actúa como *la verdad* que a su vez diseña los cursos de acción.

[27] Glen H. Elder Jr. y Avshalon Caspi, "Economic Stress in Lives: Developmental Perspectives", en *Journal of Social Issues*. Vol.44, núm. 4, 1988, pp.25-45; Dooley y Ralph Catalano, eds., *Psychological Effects of Unemployement*, número especial; Stanley Engerman, "Economic Perspectives on the Life Course", en T. Hareven, ed., *Transitions. The family and the life course in historical perspective*. Academic Press, Nueva York, 1978, pp. 217-286; Rand D. Conger *et al*., *Families in Troubled Times. Adapting to Change in Rural America*. Nueva York, Aldine de Gruyter, 1994.

5. Las conductas parentales, sean de hostilidad e irritabilidad o de equilibrio y regulación emocionales determinan ampliamente en qué forma las dificultades económicas afectarán a los hijos.

6. La pérdida de ingreso en las familias acentúa la explosividad, la irritabilidad y la depresión de los padres, particularmente aquellos que tienden a ser emocionalmente más inestables anteriormente al surgimiento de las crisis económico-financieras.

Ahora bien, ¿frente a los ciclos de transacciones familiares destructivas, reactivadas por las crisis y adversidades económicas, es posible diseñar caminos para remontar obstáculos, descubrir dificultades, identificar ventajas y consolidar factores críticos de éxito? En gran parte, depende de la disposición, de la fuerza interna, la seriedad y responsabilidad con que los padres de familia afronten la crisis, acepten hablar de ella y compartan con sus hijos expectativas, sentimientos y proyectos.

Los padres de familia y la creación de estrategias de desarrollo durante la crisis

A continuación describo tres estrategias que pueden reducir los efectos negativos de la crisis y disponer a los miembros a buscar, con imaginación constructora, rutas alternativas de estabilidad, adaptación y desarrollo:

1. Impedir a toda costa que se desencadene en las relaciones entre padres e hijos *una atmósfera de reactividad* con sus cargas de violencia verbal, rechazo y hostilidad. Son tan nocivas estas conductas que no existe, fuera del ámbito familiar, nada que contrarreste en los hijos este déficit como tampoco sus efectos perversos que durarán por muy largo tiempo.

2. Todos los padres merecen admiración, respeto y ayuda por el hecho de ser personas y por vivir su rol de *paterfamilias*. Vale entonces la pena que *ningún padre se encierre o margine sino que confiadamente se lance a intercambiar* con la familia extensa (padres, abuelos, tíos, primos, nietos, etcétera) y con los amigos comentando las ilusiones y desilusiones y pidiendo ayuda. Hoy necesitamos crear en nuestras ciudades —más que nunca— redes de intercambio, apoyo y solidaridad.

3. Por ningún motivo los padres deben romper, interrumpir o simplemente descuidar sus *reuniones, celebración de onomásticos, rituales,* ya que éstos, además de fortalecer, en el tiempo y el espacio, la identidad familiar, tienen las siguientes funciones: aseguran la estabilidad y mantienen y fortalecen un espacio de cercanía y valoración donde la expresión de todo tipo de emo-

ciones y la solución de problemas ocupa un lugar central. Sin rituales no hay colecta del pasado, celebración del presente ni ilusión compartida. Pero eso sí, *Ilusión* entendida en el sentido único de nuestra hermosa lengua española: *la capacidad de anticipar el gozo por el encuentro con alguien o algo.*

Para concluir, deseo afirmar que en los rituales ocurren dos dimensiones de la vida que es preciso integrar y cultivar: *el reconocimiento* y *la celebración.* Reconocimiento ¿de qué y para qué? De todas las capacidades y acciones del hombre para así construir la comunidad. Celebración ¿de qué y con qué finalidad? Del intercambio de dones y gratuidades que, mediante la *afirmación del vínculo social*, se elevan a un estado de fiesta. Y esto es así porque los momentos de celebración, trascendiendo el tiempo ordinario, recapitulan la vida en su totalidad. Es justo en ellos donde el hombre, al encontrarse más libre y transformado por la levedad, se eleva por encima de las reglas del conocer y se deja cautivar por la experiencia estética, gratuita y trascendente de *lo bello*. Es aquí donde *la verdad* aparece como epifanía. Y es aquí donde finalmente se vive el supremo principio que le da sentido a la vida: "*Sólo el amor* es digno de fe".

Implicaciones psicoeducativas (3)

La reflexión sobre los vínculos familiares es hoy —con mayor razón— un ejercicio de *reconocimiento*, *responsabilidad y congruencia*. Las conclusiones sobresalientes serían:

1. La reflexión profunda, comprometida y crítica sobre la familia y sobre nuestros vínculos más cercanos —en estos tiempos de extrema angustia, estrechez e incertidumbre— nos dará una gran certeza y una muy profunda confirmación que se puede transcribir del siguiente modo: *aparejada a toda crisis siempre existe un potencial de desarrollo.*

2. Justamente descubrir las formas de aprendizaje comunitario y reconocer los estilos de interacción y los mecanismos de coordinación para *la administración de este potencial* es una de las tareas esenciales de la familia. En efecto, los padres y con ellos los maestros, se convierten hoy más que nunca en agentes de cambio. Sus conocimientos, sus actitudes y sus competencias vienen a modelar los patrones de conducta y motivación que guiarán a los niños y a los adolescentes en su vida adulta.

3. Dentro de *la gran familia trigeneracional*, los abuelos, padres, tíos, primos, etcétera, pueden ayudar significativamente a los padres en la reestructuración de la identidad familiar cuya tarea principal —con impacto de transmisión intergeneracional— es la siguiente:

De la diversidad de roles y expectativas; de percepciones y respuestas de los padres de familia ante las crisis y adversidades económicas depende el desarrollo presente y futuro de los hijos y, a partir de esta fuente, se configuran para largo plazo sus patrones y trayectorias de carrera, sean éstas de éxito o de fracaso.

4. Comprender, compartir y explotar las crisis juntamente con los hijos es el único camino que se abre para la esperanza ya que ésta nace de *la confianza personal y familiar* que no es otra cosa sino:

• La certeza y el reconocimiento de lo que somos y de lo que queremos ser; de lo que tenemos y de lo que intercambiando buscamos alcanzar.

Educación de las emociones y de la imaginación moral. Hijos con armonía interior, ciudadanos capaces

Me propongo en este apartado explicar, a manera de breve itinerario histórico, las etapas fundamentales que ha recorrido recientemente el estudio de las emociones. Con un propósito didáctico —dada la escasez del espacio— pondré énfasis, con riesgo de parecer muy esquemático, no sólo en la evolución conceptual y temática sino en las implicaciones psicológicas para el núcleo familiar y los lineamientos educativos que resultan importantes. Las emociones son un valioso y colorido tapiz de mil hilos de oro y plata que corren en todas las direcciones por donde la historia ha transitado, por donde la cultura ha imaginado y plasmado símbolos y por donde la vida misma ha construido caminos de amor y heroísmo, de devoción y cuidado pero también de odio y envidia, de celos y rabia. Señalan una variedad de registros, una riqueza de estados, procesos y formas que aún estamos lejos de comprender y menos aún de manejar. Sin embargo, el siglo XX se puede caracterizar como un espacio privilegiado donde interdisciplinaria y transdisciplinariamente se plantearon y replantearon nuevas perspectivas que siguen acrecentándose y refinándose en este siglo.

Del abominable intento por negar las emociones a las emociones como organizador interno y relacional de la propia vida

Afortunadamente lejos están aquellos tiempos de furibundo conductismo en los que con arrogancia y bajo el auspicio de uno de los azotes más dramáticos que han sufrido las ciencias sociales y humanas: la malinterpretación de la “defini-

ción operacional", se intentó desterrar del campo de estudio de la psicología el concepto de emoción: "Por qué introducir en la ciencia —decía Meyer en 1933— un término tan innecesario cuando están ya términos científicos para cada cosa que tenemos que describir? [...] Yo hago la predicción: la 'voluntad' ha abandonado virtualmente nuestra psicología científica actual; la 'emoción' corre la misma suerte. En el año de 1950 los psicólogos norteamericanos veremos estos dos términos como curiosidad del pasado".[28]

Veamos en la actualidad qué cambios han surgido, qué ha sucedido con el mundo de las emociones, qué piensa ahora —por ejemplo—, una psicoanalista posfreudiana, ilustrada, en diálogo permanente con las humanidades y la filosofía y con ventanas abiertas al mundo y la cultura:

> Todos comprendemos mediante un intento participativo en la experiencia emocional, en el ser de la otra persona. [...] *La naturaleza de la comprensión primariamente significa un proceso inter-subjetivo de comprensión emocional;* un lograr o desarrollar la comprensión con el otro [...]
>
> He comenzado a pensar que los antiguos principios organizativos y las antiguas formas de responder y relacionarse que manejamos en nuestra vida nunca se pueden erradicar. Estos permanecen en su sitio y palpitantes se aproximan a las situaciones de estrés para repetir la experiencia emocional y relacional de otros tiempos. *Probablemente un cambio significativo solamente puede ocurrir construyendo un nuevo punto de partida en la vida emocional*.[29]

Para Orange —y estoy de acuerdo con ella— todo comprender, *el comprender en sí mismo* no es otra cosa que un proceso intersubjetivo, relacional y en su núcleo más íntimo, emocional y de admiración, de reconocimiento y respuesta empáticas. Sólo a través de él podemos darle sentido al mundo y a los demás, dándole al mismo tiempo sentido a nuestras vidas. En otras palabras, el elemento vital que le da cohesión interna a aquello que llamamos *experiencia* trabaja siempre, *con base en* y *de acuerdo a* "nuestros antiguos o nuevos principios organizativos emocionales o modos de influencia emocional. [...] Es a través del procesamiento emocional que los acontecimientos se convierten en experiencia".[30]

[28] M. F. Meyer, "That whale among the fishes–the theory of emotions", en *Psychol. Rev*., núm. 40, 1933, pp. 292-300.

[29] Donna Orange, *Emotional Understanding: Studies in psychoanalytic epistemology.* Nueva York, Guilford Press, 1995, p. 30. La traducción es propia y el énfasis personal.

[30] D. Orange, *op. cit*., pp. 86-88 y *passim*.

Del padecimiento del estrés al conocimiento y educación de las emociones

El segundo cambio revolucionario en el estudio de las emociones surge cuando finalmente logra ubicarse en un lugar adecuado y justo al omnipresente concepto de *estrés*, tan mal comprendido como ampliamente utilizado. El mérito se debe a muchos investigadores pero desde la Universidad de Berkeley surge entre ellos, como figura central, Richard S. Lazarus para decirnos que el estrés es tan sólo un *componente* de las emociones.

Desde el momento en que el estrés se entendía como una respuesta general, universal, igual en todas las personas, algo andaba mal: habíamos tomado *la parte* (el estrés) por *el todo* (las emociones), equivocando el camino. Es decir, con el estrés ocupando todo el espacio y la atención (y también la publicidad) no se admitían *diferencias individuales* y el acento estaba puesto en la adversidad. Me sucede esto y lo otro y lo demás allá. Soy víctima de eventos estresantes, luego entonces, 'nada puedo hacer'. Terreno abonado para la pasividad, el fatalismo y la resignación. Con las emociones, en cambio, el acento está puesto en la conciencia personal, el conocimiento de la interacción persona-contexto y el trabajo autorreflexivo, individualizado y consistente.

Ahora bien, ¿cómo surgen y operan las emociones en este nuevo modelo integral? Las emociones son respuestas personales, individualizadas, contextuales, vinculadas a las relaciones. Para descubrirlas, tomar conciencia de ellas y manejarlas adecuadamente necesitamos echar mano de *dos mecanismos* fundamentales que constituyen su núcleo esencial. Su función es discriminar *el significado* de lo que nos está sucediendo, evaluar las alternativas y diseñar estrategias que nos lleven al logro de nuestras metas. Estos mecanismos fundamentales, de particular importancia, se llaman "evaluación" (*appraisal*) y "afrontamiento" (*coping*). El resultado que surge de la evaluación y el afrontamiento es un significado con un tema central de tal modo que *ese significado concreto y personal con su tema dominante se llama emoción*. Para logar una armonía en nuestras vidas debemos pensar que ésta es más un logro lento y esforzado que un regalo mágico. Tiene que atravesar el umbral de un autoconocimiento y entrenamiento permanentes. El único camino que se abre entonces es descubrir, cada día y en cada situación, cómo tomamos conciencia y ejercitamos los dos mecanismos: *la evaluación* con sus aspectos de prudencia y reflexión y el *afrontamiento* con su sabiduría práctica y su diseño de estrategias siempre contextuales.[31]

[31] Para adentrarse en la obra de Richard S. Lazarus se pueden consultar dos de sus obras fundamentales: *Emotion and Adaptation*. Nueva York, Universidad de Oxford y *Stress and Emotion, New Synthesis*. Nueva York, Springer, 1999.

De la razón arrogante a la permanente y silenciosa influencia de las emociones en todos lo ámbitos de la vida

Un tercer cambio de enorme trascendencia es el siguiente. Hoy, de modo más claro, se están reconociendo los límites de la racionalidad en la toma de decisiones. Dicho en otra forma, la razón es (y debe ser) una razón humilde y menesterosa porque es una razón *encarnada* que necesita del concurso del cuerpo para expresarse, de los símbolos y metáforas para soñar e imaginar y de la información que le suministran las emociones para deliberar y hacer un juicio.

María Zambrano, la filósofa de la razón afectiva o poética, aquella que siguiendo a su modo el rostro de la aurora (al fin y al cabo filósofa auroral), aquella que afirmó que la vida es un continuo 'renacer y morir', harto sabía de este permanente y olvidado punto de partida cuando 'desde un saber del alma' nos dejó la siguiente lección: "pensar es ante todo descifrar lo que se siente"[32] porque "la pura razón es la pura monotonía".[33] Desde una antropología hermenéutica, con Paul Ricoeur llegamos al mismo consenso: "La reflexión parte del sentimiento y vuelve al sentimiento; pero de un sentimiento confuso a uno instruido".[34]

A su modo y desde el respectivo campo de conocimiento, las últimas investigaciones conductuales[35] sostienen que *las reacciones afectivas, incluyendo los estados de ánimo y las emociones, guían el juicio de las personas y el procesamiento del conocimiento*. La investigación muestra que los juicios de las personas con frecuencia reflejan sus estados de ánimo presentes. Con estados de ánimo de felicidad, la gente juzga muchas cosas —desde productos de consumo, solución de problemas, estereotipos, hasta satisfacción de la vida— más positivamente que cuando se siente triste. He aquí los principales resultados:

1. Las sugerencias afectivas del estado de ánimo y de las emociones influyen directamente los juicios sirviendo como información experiencial y corporal con respecto a cómo se siente uno acerca del objeto sobre el que versa el juicio. Tal información experiencial puede ser más imperiosa que los mismos pensamien-

[32] María Zambrano, *Claros del Bosque.* Barcelona, Seix Barral, 1977.

[33] M. Zambrano, *Nuevo Liberalismo u horizonte del liberalismo*. Madrid, Morata, 1996, p. 215.

[34] Paul Ricoeur, *Eléments pour une éthique*. Pról. de Jean Nabert. 2a. ed. París, Aubier/Montaigne, 1962.

[35] Gerald L. Clore y Jeffrey R. Huntsinger, "How emotions inform judgment and regulate thought", en *Trends in Cognitive Science*, vol.11, núm.9, 2007, pp. 393-399 y Gerald L. Clore y Jesse Pappas, "The Affective Regulation of Social Interaction", en *Soc. Psychol. Q.* December, 70(4), 2007, pp. 333-339.

tos acerca del objeto de juicio y también se puede reportar más rápido que los pensamientos.[36] 2. La relación entre el afecto y los juicios evaluativos es más cercana y compleja de lo que antes se creía. En efecto, cuando se hace un juicio de valor, con frecuencia la gente pregunta: "¿cómo te sientes al respecto?". En tales casos, el afecto positivo señala que el objeto de tal juicio es algo valioso conduciendo a una evaluación positiva y el afecto negativo señala la ausencia de valor, conduciendo a una influencia negativa. La conclusión es contundente: *el afecto es, de hecho, crucial para un buen juicio.* 3. ¿Qué hay con respecto a la relación del afecto con el procesamiento de la información? Varios experimentos muestran que cuando la gente está contenta se emplea en construir categorías de *nivel global*, procesamientos relacionales, mientras que cuando está triste se orienta a la construcción de categorías de *nivel local*, al procesamiento de estímulos específicos.[37] La conclusión que aparece clara es que si el afecto regula el *focus* global-local, estos resultados nos están sugiriendo algo más: que *el afecto-como-proceso de información no sólo gobierna el juicio sino también guía las tareas de conocimiento de las personas.*

Conclusión: el afecto y la emoción *son influencias omnipresentes en el juicio y el pensamiento humanos.* En el caso del juicio, el valor podría ser asignado al objeto del juicio; en el caso del procesamiento de información, por el contrario, el valor podrá ser asignado a los propios conocimientos e inclinaciones de la persona. Ahora bien, como comentan Clore y Huntsinger (véase la nota 35), los resultados hasta aquí referidos sugieren algo que parece irónico: "la revolución cognitiva se fundamentó en *un detonante emocional"*,[38] mismo que hasta ahora se viene desvelando. A *la intuición* le vamos integrando ahora el descubrimiento del *sentido*.

De la alexitimia a la importancia de la memoria emocional y la regulación emocional

El cuarto y último cambio, no de menor significado que los anteriores, se puede expresar del siguiente modo. La *alexitimia* representa un déficit grave en nuestro equilibrio emocional y en la calidad de las relaciones interpersonales. Consiste

[36] G. L. Clore y J. R. Huntsinger, "How emotions inform judgment and regulate thought", en *op. cit*., p. 393.

[37] G. L. Clore y J. R. Huntsinger, "The Affective Regulation of Social Interaction", en *op. cit*., p. 395.

[38] *Ibid*., p. 339.

en la inhabilidad para hablar acerca de los afectos y de los estados de ánimo teniendo como origen una falta de conciencia emocional. Frente a este fenómeno psicosocial, hoy se está revalorando vigorosamente *la memoria emocional* no sólo en las áreas de la psicología y del psicoanálisis, sino en el campo de la historia, del derecho, de la geografía y la antropología.

Nuestra vida, que se juega y transcurre en la temporalidad, es una vida histórica y el ejercicio de la memoria es un elemento clave para hacer una *síntesis relacional* —siempre provisional pero necesaria— entre el pasado, el presente y el futuro. Sin esta síntesis, nuestra vida carece de sentido. Los residuos de nuestro pasado son fragmentos relacionales de una vida que busca contemplarse en su totalidad. Sin embargo, todo intento de comprensión hinca sus raíces en la historia y la memoria como bases que siempre se viven *en trance de ser articuladas*. Es decir, nuestra vida, siempre buscando una comprensión de su totalidad, vive sin embargo de una permanente tensión que oscila todo el tiempo entre: *el querer-decir-todo* y *el poder-decir-tan poco*; el drama de *lo ya dicho* y la esperanza de *lo que está por decirse*.[39] Ahora bien, con las competencias de una vida emocional armoniosa y un ejercicio asiduo de la memoria podemos mejorar nuestros proyectos de vida y construir mejores caminos de diálogo, encuentro y realización

Siempre en el camino de la educación explícita de nuestras emociones[40] nos encontramos con otro tema *prominente* que después de ser descuidado por la psicología del desarrollo y la ciencia de la educación se está retoman-

[39] Esta tensión ínsita en el ser humano y cuya comprensión hermenéutica nos lleva a una visión no fragmentaria de la existencia, ha sido objeto de estudio por parte de Jean Grondin. En uno de sus escritos, que mi parecer es una de sus mayores aportaciones, afronta con gran lirismo y densidad conceptual la universalidad de la palabra interior: "L'universalité de l'herméneutique et les limites du langage. Contribution à une phenoménologie de l'inapparent", en *Laval Thélogique et Philosophique*, núm. 53, 1997, pp. 181-194.

[40] Una brillante y sorpresiva excepción en este mar de ausencias, reduccionismos y silencios por lo que respecta a la educación de las emociones es Catherine Meyor, pedagoga de la Universidad de Montréal en Québec. Su enfoque sobre la reflexión de la afectividad desde la fenomenología y desde la estética, presenta aportaciones ricas y sugestivas para que nosotros, en América Latina, comencemos a realizar un ajuste de cuentas, con visón integral, en los siguientes campos interrelacionados: familia/escuela/vida político-social/emociones. Su obra principal se intitula: *L'Affectivité en Éducation. Pour une pensée de la sensibilité*. Quebec, Les Presses de L'Université Laval/De Boeck, 2002.

Aprovecho esta nota para agradecer la generosidad y empeño de mi compañero y amigo el licenciado Eduardo Horacio Septién, quien en un viaje relámpago a Montreal, investigó en todos los rincones de esta ciudad hasta que tenazmente consiguió para mí este libro de Meyor que está agotado.

do nuevamente. Me refiero a *la regulación emocional*. Este tema vuelve a la escena principal, tanto en la investigación como en el campo de la educación, debido al incremento de depresiones y suicidios en la población joven[41] al igual que motivado por las conductas de violencia y abuso en las drogas. La frustración, la angustia, el enojo y la falta de regulación han llevado a un buen número de personas a situaciones de vulnerabilidad, de riesgo extremo y de ruptura o desorganización en múltiples procesos psicológicos y actividades diarias.

Para clarificar el concepto de regulación emocional sobre el que se agrupan varios malentendidos y algunas limitaciones, diré lo siguiente. La regulación emocional se refiere "al proceso de iniciar, evitar, mantener, modular o cambiar la ocurrencia, intensidad, duración de los estados afectivos internos, de los procesos fisiológicos relacionados con la emoción y/o de los objetivos y conocimientos relacionados con la emoción, generalmente al servicio del cumplimiento de las propias metas".[42]

Como esta definición de una de las expertas en el tema es de una gran riqueza, me propongo —con la ayuda de diversas fuentes complementarias— desgranarla en conceptos más precisos e interconectados. Explicaré brevemente cinco elementos, a mi parecer, en ella contenidos: 1. Incluye *un control voluntario* o una modulación de las reacciones gestuales y faciales en orden a manejar nuestras relaciones personales y sociales y jerarquizar nuestras prioridades en la vida. 2. Es *una regulación relativa*,[43] es decir, depende de las diferentes circunstancias, contextos y culturas. 3. Es *una regulación flexible y creativa*.[44] se trata de seleccionar las estrategias adecuadas de regulación emocional a través de diferentes situaciones y aprender a manejarlas con congruencia y competencia a través de las diferentes etapas del 'curso de la vida'. "No es el mantenimiento de un punto estable de trabajo sino una permanente capacidad de flexibilidad y cambio, tanto en los objetivos, estados afectivos, diferentes estrategias de

[41] La Oficina Regional de la Organización Mundial de la Salud, en su documento SEA07, capítulo 2. "Condiciones de salud y sus tendencias", señala, en la página 7 que para México, entre 2000-2002, en hombres de edad entre 10-19, la tercera causa de muerte son los suicidios.

[42] Nancy Eisenberg, "Emotion-Related Regulation and its Relation to Quality of Social Functioning", en Willard W. Hartup y Richard A. Weinberg, *Child Psychology in Retrospect and Prospect. In Celebrating of the 75th Anniversary of the Institute of Child Development. The Minnesota Symposia on Child Psychology*. Nueva York, Erlbaum, vol. 32, 2002.

[43] J. J. Gross, "Emotion and emotion regulation", en L. A.Pervin y O. P.John, eds., *Hanbook of personality: Theory and research*. 2a. ed., Nueva York, Guilford, pp.525-552.

[44] L. M. Diamond y Lisa Aspinwall, "Emotion regulation across the life span: An integrative perspective emphasizing self-regulation, positive affect and dynamic processes", en *Motivation and Emotion*, núm. 27, 2003, pp. 125-156.

conducta, de conocimiento y sociales y la propia confianza en los procesos internos frente a los procesos interpersonales".[45] 4. Es *un metaconocimiento acerca de la emoción*,[46] es decir un intercambio de cómo te sientes tú acerca de mis estados afectivos; es hacer que fluyan y se verbalicen los sentimientos que experimentas sobre los sentimientos externados en las interacciones.[47] 5. Es *un afrontamiento proactivo* que al mismo tiempo implica el manejo tanto de la anticipación como del reemplazo de las respuestas emocionales para darle forma y/o seleccionar los propios conocimientos, conductas y ambientes. Elemento este último que por cierto ha sido descuidado en la literatura infantil que habla de las emociones.

Implicaciones psicoeducativas (4)

Hemos recorrido juntos, estimado lector, *el dinamismo de la vida emocional* cuyo amplio arco de construcción tiene como punto de partida —siempre relacional- los afectos y estados de ánimo para concluir con las emociones como juicios de valor, como competencias morales y sociales. Venturosamente hoy estamos tomando conciencia de que el ámbito propio de las emociones no es sólo la vida privada y el espacio familiar sino la construcción de la vida ética y política. A continuación propongo las siguientes conclusiones:

1. Las emociones se elevan y acreditan para constituirse en el eje de la "unidad narrativa de la propia vida" (MacIntyre) ¿Pero qué significa esto? En términos de convivencia, cuidado y aprendizaje quiere decir que las historias, leyendas y narraciones que se cuentan a los niños en la vida familiar, a manera de "segundo lenguaje" (Bellah], le dan forma a una vida moral, le confieren identidad a cada miembro y les sirven a todos de faros de sentido. Nuestra identidad es finalmente una identidad narrativa pero debemos añadir que *los relatos* son importantes porque nos proporcionan *un contacto emocional* con las más profundas raíces de los valores, las virtudes y los héroes en su desempeño.

2. Al final de nuestras reflexiones debemos concluir que nuestra vida ética no es otra cosa que un entramado indisoluble de emociones y conocimientos, de proyectos y prácticas sociales que "aspiran a la verdadera vida *con y*

[45] *Ibid*., p. 149.

[46] J. M. Gottman, L. F. Katz y C. Hooven, *Meta-Emotion: How Families Comunícate emotionally*. Nueva York, Erlbaum, 1997.

[47] Peter Salovey y John Mayer, "Emotional Intelligence", en *Imagination, Cognition ande Personality*, núm. 9, 1990, pp. 185-211.

para el otro en instituciones justas" (Ricoeur). Si esta vida "con y para el otro" tiene como eje y disparador *las capacidades emocionales informadas* (Clore y Nussbaum), entonces éstas adquieren una dimensión ética fundamental. Son y operan en nuestra vida diaria como guías que nos permiten evaluar las situaciones y con su propio valor moral nos orientan a escoger las acciones adecuadas.

3. En el ámbito familiar y a lo largo del 'curso de la vida' *los padres* deben tener presente que formar a los hijos con una *competencia emocional adecuada* es en el fondo el mejor regalo y la semilla que, una vez madura, más frutos dará convirtiéndose en capital social. Del reconocimiento de esta responsabilidad los padres de familia no sólo extraen motivos justos para fortalecer su autoridad y liderazgo sino lo que es más importante, obtienen razones sensatas para actuar con prudencia, discernimiento, deliberación, recto juicio y esperanza, denunciando la injusticia y comprometiéndose empeñosamente por el logro de la igualdad de oportunidades para cada miembro de la familia.

4. Si *Los directivos y los maestros en las escuelas* quieren desempeñarse como *tutores de la cultura* y *formadores de la conciencia moral y política* y no 'funcionar' simplemente como repetidores de fórmulas, deben tener presente que ninguna asignatura logrará su meta de aprendizaje si no está impulsada, acompañada y sostenida por una aprendizaje de la vida emocional. En efecto, la vida afectiva en su conjunto (afectos/estados de ánimo/emociones) constituye *el eje integrador fundamental* de la propia existencia en todas sus dimensiones: personal, interpersonal, social, ética, religiosa, estética y política.

Si la escuela no se avoca, en unión con la familia, a una educación de la afectividad, está malversando los propósitos esenciales del desarrollo humano. Peor aún: deja las puertas abiertas a un empobrecimiento de la propia vida y abona el terreno para que las fuerzas disruptivas del ser humano rematen en una *barbarie interior*.

Conclusión

De la noche al crepúsculo para ahí
vigilantes presenciar la aurora

La noche por la que México atraviesa no es la excelsa noche de Hegel, asistida por Minerva, portadora de la sabiduría. Es la noche de Goya, desgarrada por los monstruos que la razón produce y desquiciada por las hendeduras que ostenta la ausencia de una memoria histórica y la falla radical de una memoria emocional.

Todas, las tres debilidades -—locura de la razón, desmemoria histórica y amnesia emocional (alexitimia)— como flagelo implacable, como viento hecho garra destructora, como hambre que penetra todas las rendijas, se infiltran ora en las instancias personales y familiares, ora en las regionales e institucionales para arrojar como resultado un tejido social vulnerable, a la deriva y a punto de producir, con cualesquier turbulencia, explosiones de incalculables proporciones.

Nada desearía más que la toma de conciencia de las adversidades y potencialidades de nuestras familias, se vea envuelta por el sosiego y la serenidad que a Kant le infundía la hora del crepúsculo mirando por la ventana la vieja torre de Lobenicht a media luz y en plena ensoñación.

Si de la noche que nos consume intentamos pasar —de la mano firme de Hegel, con la irreverente y creativa rebeldía de Goya y con la serena plenitud de Kant— a la meditación del atardecer, estoy seguro que ello será una primicia y a la vez una promesa de que pronto, muy pronto alcanzaremos como centinelas la aurora de nuevos tiempos, renovados por la sensatez, la cordura y la imaginación creativa. Solamente asistidos por estas capacidades podremos hacer que *el niño* sea el padre del hombre; que el hombre sea el hermano del *otro* y que el *otro*, especialmente el desposeído, el vulnerable, el angustiado y el deprimido sea el icono del Dador de la Vida.

Llego al punto final de este escrito donde en lugar de abandonar los campos de la ciencia del desarrollo y de la educación, de la psicología y del psicoanálisis los invito a acceder a una provincia más amplia y subirse en los hombros de la filosofía para completar sus hallazgos y con ella ver *mejor y más lejos*. ¿Podemos acaso albergar la esperanza de que en México y Latinoamérica —exorcizando la noche de miasma y bodrio que nos envuelve— se puedan rehabilitar y hermanar al psicoanalista como *conciencia crítica*, al psicólogo social como *conciencia del desarrollo* y al maestro como *conciencia moral y política* para de este modo impulsar y sostener juntos a nuestras vulneradas familias? Ciertamente y con urgencia, una mayor participación mancomunada y sociocultural de estas profesiones se hace decisiva en la hora actual.

Indudablemente que el sentido profético de la filosofía, en esta hora de congoja e intemperancia, donde contemplamos que las fuerzas creativas del hombre han dado un vuelco para convertirse —con mayor recurrencia e intensidad— en fuerzas malignas, harto nos puede ayudar a entender a ese ser problemático, autoproblemático[48] y frágil que es el hombre. Invoco especialmente *la antropología filosófica* porque ella, encargada de saberes que otorgan unidad, integración

[48] Luis Cencillo, "Determinación del nivel y objeto específico de la antropología", en J. Muga y M. Cabada, ed., *Antropología filosófica: planteamientos*. Madrid, Luna Ediciones, 1984, p. 259.

y totalidad puede recoger los resultados y preocupaciones y retos de la *ciencia del desarrollo*, acompañada de sus disciplinas afines, al fin y al cabo ciencias particulares. En este orden de reflexiones me adelanto a señalar un problema recurrente, especialmente en el campo de la educación, de la psicología, las psicoterapias y el psicoanálisis. No queramos establecer *el registro del método* como la tarea fundamental en el estudio del hombre. Si esto volviera a suceder, estaríamos obturando las fuentes de la vida. Afortunadamente la voz de Heiddeger, enorme y vigorosa, una vez más nos apostrofa:

> Poder preguntar significa ser capaz de esperar, aunque fuese toda una vida. Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es 'ajeno a la realidad' algo que no es rentable. Mas lo esencial no son los números, sino el tiempo justo, es decir, el justo instante y la justa perseverancia.[49]

Frente a los acontecimientos que hoy todos vivimos, nosotros los adultos no podemos malograr nuestra reflexión dándole la espalda al pasado. Este momento histórico es ocasión valiosa para remediar una de nuestras grandes carencias, que tanto en México como en toda América Latina se llama falta de *conciencia histórica*. Ésta, como una competencia a cultivar, como principio interno que produce orden y coherencia y como práctica cultural nos otorga, dentro de una integración del pasado, del presente y del futuro, una *formación de sentido.*[50] Bien podemos acompañar nuestro esfuerzo —individual y colectivo— con las reflexiones de un gran maestro del Mediterráneo, Cesare Pavese "Todas las cosas que nos han sucedido son de una riqueza inagotable: todo retorno a ellas las aumenta y las ensancha, las dota de relaciones y las profundiza. [...] Los años son una unidad del recuerdo; las horas y los días de la experiencia".[51]

México, como varios países de nuestra América generosa, se nos están desfondando. El sentido de comunidad, la admiración, *el júbilo sereno*,[52] la

[49] Martín Heiddeger, *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 185-186.

[50] Muy a tono con las reflexiones que hago en este apartado se puede leer con provecho el hermoso libro de Jean Grondin, *Du sens de la vie. Essais philosophique*. Quebec, Bellarmin, 2005. Los padres de familia y los maestros podrán descubrir en este pequeño libro, reflexiones muy sensatas sobre la trama de la vida, el lenguaje y las fuentes del sentido; sobre la fuerza de la esperanza y el diálogo del alma consigo misma. Hay traducción en español. (Herder, 2005).

[51] Cesare Pavese, *El oficio de vivir, 1935-1950*. México, Seix Barral, 1992, p. 140.

[52] En el momento en que estaba ordenando mis borradores sobre el júbilo y pensaba acerca de lo poco que se ha escrito sobre esta emoción, me encontré —para gran regocijo mío— con el hermoso y profundo artículo de Catherine Meyor, "Libre variation à partir de la pensée de Michel

empatía, el reconocimiento y la gratitud, están —en gran medida— ausentes en las grandes ciudades que son ahora plazas comerciales, puntos de venta y lugares de especulación. Repensar las ciudades, antes de que se vuelvan 'lotes baldíos', páramos de cemento, '*no* lugares', es otro reto prioritario.

Una primera serie de problemas que inciden directamente en el desarrollo de las familias nos ataca frontalmente. A una progresiva pauperización, a instituciones débiles, a gobernantes ineptos, al azote del narcotráfico, se suman las desigualdades de la globalización, la escasa creatividad del desarrollo regional y el poco talento de líderes y ejecutivos empresariales, compensado —eso sí— por una insaciable voracidad y una barbarie ostentosa que atenta contra las fuentes de la vida.

Un segundo frente de problemas, más insidioso y sutil, camina por la sombra. Cobra sus cuotas en el reino de lo conocido pero *no pensado*.[53] Medularmente se refieren a la *ambigüedad, la ambivalencia y la indiferenciación* que la modernidad, el modernismo y la posmodernidad[54] —como constelaciones y como problemáticas culturales y axiológicas— han ido añadiendo a nuestra fragmentada vida hasta llevarnos a las lindes y los umbrales:

> 1. donde el imperio de la pseudo-imagen y de los pseudo-acontecimientos —régimen habitual de vida— ya no nos permite distinguir entre lo que es *real* y lo que es *aparente*.[55]

Henry: L'affectivité como jubilation", en *Cahier du Cirp*, vol. 1, 2006, pp.58-69. Según la autora, el júbilo sereno al caminar por las lindes del advenimiento (*l´avènement*) y no del evento (l'*événement*), nos abre a "una experiencia afectiva de la verdad de sí mismo" y con ello podemos tocar el mundo mediante la emoción del arrobamiento. Es decir, conciencia de sí y apertura sobrecogedora al mundo son los frutos de esta emoción que —como momento de *gracia* (*kairós*)-- nos da un sentido de la verdad como "adecuación perfecta" y como plenitud.

[53] Christopher Bollas, *The Shadow of the Object: Psychoanalyis of the Unthought Known*. Londres, Universidad de Columbia, 1987.

[54] Entre la enorme literatura que se ha escrito sobre *modernidad, modernismo y posmodernidad* no he encontrado nada más claro y didáctico para un análisis de su aclaración terminológica y su problemática axiológica que el siguiente escrito del científico social de la Universidad de Klagenfurt, Peter V. Zima, *Moderne / Postmoderne*. Tübingen, Francke, 1997.

[55] Cuatro grandes analistas de nuestra avanzada sociedad industrial nos hablan agudamente del impacto que tiene en nuestras vidas y en nuestro desarrollo la siguiente constelación simbólica: la circulación de las mercancías, del imperio de la imagen y la ideología política. 1. Daniel Boorstein, *A Guide to Pseudo-Events in America* .25th Anniversary Edition. Nueva York, Vintage, 1962/1992. 2. Scott Lash y John Urry, *Economies of Signs and Space*. Londres, Sage, 1994. 3. Frederick Jameson, *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. Universidad de Duke, 1999.

2. Donde el capitalismo flexible posmoderno al *comprimir* el tiempo y el espacio[56] nos vuelve a todos inseguros; nos convierte en seres erráticos, despojados de enclaves para la vida social y a cambio de ello nos *renta* —con falaces promesas— un grillete que finalmente nos ata a la lógica especulativa del capital y a los procesos etéreos y cambiantes de la circulación de mercancías. Y si todo es volátil, todo efímero, todo hechizo desde los conceptos y creencias hasta los valores, entonces con razón: "todo lo sólido se desvanece en el aire".[57]

3. donde la *vida moral* en lugar de surgir de la interioridad que renueva y de la libertad que autorregenera[58], trastocada y engreída por el cinismo se empeña en *nivelar todo*.

¡Cuánta razón tenía Paul Ricoeur[59] cuando llamó a Marx gran maestro de la sospecha (*maître de la soupçon*)! Se hace justo y oportuno recordar aquí, en el final del presente escrito, las palabras de este último. Como latigazos de sol incandescente nos despiertan de una larga e insolente modorra:

> Puesto que el dinero es el único concepto de valor existente y sancionado por sí mismo, confunde y trastoca todas las cosas, es decir, representa el mundo al revés: la confusión y el trastocamiento de todas las cualidades humanas y naturales. Quien puede comprar la valentía es valiente, no importa que sea cobarde. [...] El dinero es el hermanamiento de las imposibilidades, obliga a lo contradictorio a darse un beso.[60]

No se trata de volver a una visión nostálgica o idealista de la familia pero necesitamos fortalecerla para que continúe siendo refugio donde se disfruta

[56] Para un análisis pormenorizado, véase: David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Massachussets, Blackwell, 1990.

[57] Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México, Siglo XXI, 1998.

[58] A este propósito resulta muy oportuno analizar la 'pequeña ética' del último Ricoeur, que entre otras cosas se nutre de la rica tradición francesa del *poder regenerador del acto reflexivo* cuyo gran representante y maestro suyo fue Jean Nabert. De igual modo, para una educación ética, tanto de la interioridad como de la intersubjetividad, encuentro de gran actualidad el concepto central de Nabert: *la ética supone un retorno reflexivo sobre uno mismo.* En efecto, toda la filosofía nabertiana no busca otra cosa que las condiciones de posibilidad de esta conversión y de este acontecimiento que convierte la filosofía en una filosofía trascendental. No olvidemos que *la escuela*, como institución, representa una condición de la moralidad y un símbolo social de la ética. La mediación de la escuela, más allá del deber, encarna las aspiraciones individuales transformándolas en *una conciencia de moral social y de regeneración ética*. Aquí reside el principio del pensamiento crítico que se nutre en las humanidades, hoy tan disminuidas como olvidadas en las universidades.

[59] Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'Herméneutique*. París, Seuil, 1969. pp.101 y ss.

[60] Karl Marx, *Die Frühschriften*. Ed. de S. Landshut. Stuttgart, Kröner, 1971, p. 301.

la intimidad y donde se respeta a cada miembro *como un fin en sí mismo y no como instrumento.* En este horizonte desfigurado y confuso una sola cosa aparece clara: si el núcleo familiar siguiera en deterioro, unido al ya grave y amplio rompimiento del tejido social, a la acelerada destrucción de los bienes comunes y al intenso cambio climático, estaríamos asistiendo "quizá a la última música de la Tierra, surgida de las cenizas de su devastación".[61]

CODA

Como investigador social que se aventura por caminos nuevos y busca en este periodo inédito del poscapitalismo avanzado alternativas de reflexión y de vida; como filósofo que intenta comprender la lógica interna de las articulaciones fundamentales de la posmodernidad: lo global/lo local, la ciencia/la sociedad, el tiempo/el espacio, la imagen/la narrativa; como humanista y maestro que está preocupado por negociar con los ciudadanos y los alumnos los diversos significados que recomponen este mundo *al revés* que es al mismo tiempo fuente y origen de imaginación creativa, he analizado en este escrito una propuesta sobre la familia que germinando en la sociedad, hace su aparición apenas de manera discreta y silenciosa.

Ahora bien, si lo oculto e implícito lo trasterramos a la luz, tenemos que la familia, al atravesar diferentes y variadas *fronteras,* está renovando la arena de lo público, los dramas de la política y los reinos ambiguos de la tecno-ciencia. He aquí mi tesis. En tiempos de gran cambio y mudanza, estamos volviendo a la básico: la esencia de la familia, por cuanto contiene *valores, virtudes y competencias* que implican la totalidad de la humanidad, en la forma más original y profunda, representa el principio cósmico y ontológico que otorga vida y sentido a las demás esferas de la existencia humana. Las premisas de esta transformación cósmica y de ontología histórico-social se pueden enunciar del siguiente modo:

- Si la familia es la originaria experiencia existencial donde gratuitamente se experimenta la llama del *amor* mediante el encuentro entre la madre y el infante.
- Si la familia es el primer escenario donde la *palabra* se desvela en el momento de su creación.
- Si la familia es el espacio ético constituyente donde la criatura se abre al horizonte del ser, contemplando la estructura del mundo como una *oscilación* entre la totalidad y lo particular.

[61] Cormac McCarthy, *La carretera*. México, Random House Mondadori, 2007, p. 62.

- Si la familia es el *símbolo* que unifica la imaginación de lo poético, el mundo *posible* de la retórica y los dramas de las prácticas sociales, entonces estamos en los albores de una nueva época: la gestación dolorosa de una nueva síntesis, dinámica y de inclusión mutua entre lo universal (*katólon*) y lo particular (*katékaston*); una nueva forma, *simbólico-analógica,* de inmanencia trascendente y de trascendencia inmanente donde se pueden hermanar y acabalar *los fragmentos* que arrastra el hombre en su huída de la verdad, de la vida, la belleza y la unidad.

En una palabra, *la familia* se ha convertido en icono del ser, del estar y quehacer del hombre en su desenvolvimiento espacio-temporal a través de las diferentes instancias. Y *la hermenéutica de las relaciones familiares*[62] aporta a esta posmodernidad —de sumo riesgo y de gran esperanza— la articulación modesta que vincula el mundo de la vida, la palabra interior y el reconocimiento de la alteridad, mitad asombro, mitad júbilo sereno, que brota del inefable encuentro entre la madre, el infante y la compañía del padre. Al fin y a la postre, amor trinitario que se vive y prefigura como promesa de una comunión total.

Dejarnos interpelar por este momento de gracia puede significar un nuevo comienzo para la humanidad. Ciertamente el drama cósmico y su desenlace no descansan hoy sobre las competencias de la política o del poder corporativo o de la tecno-ciencia o la fuerza militar o la *lex mercatoria* sino sobre los humildes y *universales* valores y virtudes de la familia que si bien tiene fuertes crisis y frecuentes convulsiones, su existencia está puesta aparte (es sagrada) y al encarnarse en cada *particular* situación, en modo alguno se borra de la línea del horizonte y menos aún atraviesa por un eclipse.

Fecha de recepción: 08/04/2008
Fecha de aceptación: 30/06/2008

[62] Para ampliar este tema se pueden consultar mis siguientes escritos: 1. "Dimensiones Psicosociales de la familia mexicana", en *Anuario Jurídico*, t. XIII. Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, UNAM, 1986, pp. 39-60. (Primer Congreso Interdisciplinario de la Familia Mexicana); 2. "La Psicología Familiar a la luz de la interrelación Hermenéutica-Analogía", en Alberto Carrillo Canán, coord., *Hermenéutica, analogía y dialogo intercultural*. México, CONACYT/Benemérita Universidad de Puebla, 1999; 3. *El universo simbólico de la familia. Un estudio de psicología hermenéutica.* México, Dúcere, 2002. 4. "La colusión: un modelo integrativo en la psicoterapia de parejas. Aplicación clínico-hermenéutica, en Luis Álvarez Colin, coord., *Hermenéutica analógica, símbolo y psicoanálisis*. México, Ducere, 2003. 5. "La Hermenéutica Analógica: aportación fundamental de la filosofía mexicana", en *Contrastes*. *Revista Internacional de Filosofía*. Vol. IX, 2004, Universidad de Málaga, España, pp. 1-25.

EXPERIENCIA HERMENÉUTICA DE LA ALTERIDAD[1]

JESÚS CONILL*

Resumen

Nuestra filosofía occidental arranca de una doble fuente. Del saber griego como un "saber de las cosas" y de la raíz de la existencia judía, la relación con el "prójimo" o los modos de la existencia personal. En ambos saberes lo que está en juego son diversas formas de existencia: vivir desde la naturaleza o vivir desde el espíritu.

Este trabajo argumenta que no basta la ontología griega ni para desentrañar la revelación ni para comprender al ser humano. Con el camino de san Agustín, la entrada del hombre en su intimidad personal constituye una innovadora "situación metafísica". A partir de este nuevo despliegue, el presente trabajo analiza un itinerario de *la experiencia de la alteridad en el pensamiento moderno* (Smith, Kant, Hegel, Hobbes, Fichte, Marx) *y de la experiencia hermenéutica de reconocimiento de la alteridad* donde las posturas de Gadamer, Levinas y Ricoeur y las modalidades de hermenéutica de Jauss y Ruchlak, más allá de

[1] Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2007-66847-C02-01/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y Fondos feder de la Unión Europea.

* Universidad de Valencia, Jesús.conill@uv.es

sus planteamientos específicos y sus desacuerdos, se complementan y amplían dando paso a nuevos desarrollos y encuentros histórico-dialógicos, ético originarios y de igualdad moral de la experiencia humana del "otro".

Palabras clave: experiencia física, ontología griega, noción de "persona", la verdad como "afectación de la existencia entera", pensar experiencial, interioridad del hombre, experiencia de la alteridad, experiencia hermenéutica de reconocimiento.

Abstract

Western philosophy originates from a double source: from the Greek knowledge as the "knowing of things", and from the roots of the Jewish existence and the human relation with "fellow man" or "the other" or the modes of personal existence. In both sources what is at stake are the diverse forms of existence: to live from nature or to live from the spirit.

This work argues that Greek ontology is not enough either to unravel revelation or to understand the human being.With the path of St. Augustine, the opening to man to his personal intimacy constitutes a novel "metaphysical situation". Beginning with this new unfolding of being, the present work analyses an itinerary *of the experience of alterity in modern thought* (Smith, Kant, Hegel, Hobbes, Fichte, Marx) and *of the hermeneutic experience of the recognition of alterity*. Here, the author analyses, beyond their specific expositions and disagreements, the positions of Gadamer, Levinas and Ricoeur and the modalities of the hermeneutics of Jauss and Ruchlak; hence, the author shows how this arguments compliment and amplify each other. This gives space to come at new developments and findings from a perspective based on a historic-dialogical, original ethics and moral equality of the human experience of the "other".

Key words: physical experience, Greek ontology, notion of "person", truth as an "affectation of whole existence", experiential thought, interiority of man, experience of alterity, hermeneutic experience of recognition.

Experiencia física (*physikoos*)

Aunque la filosofía griega revistió su pensamiento con fórmulas ontológicas, fue la experiencia física del movimiento la que obligó a romper la hermética

unidad del ser y del *lógos*. Es de esta decisiva experiencia de la que partió la ciencia física en Aristóteles, uno de cuyos ingredientes básicos, de capital importancia para la experiencia primordial de la alteridad en el orden físico, es la experiencia del tiempo.[2]

Según la Física de Aristóteles, el movimiento es *ekstatikón*. Encontramos esta caracterización en el análisis del "momento" (*exaíphnes*) dentro del tratado aristotélico del tiempo. Puede sorprender porque desde Heidegger se habla de "ecsistencia" refiriéndose al sujeto humano, en su carácter de estar abierto al ser en todo momento. También se ha llamado a la temporalidad *ekstatikón* como el original "fuera de sí". Aquí se aplica el calificativo a la physis, que en toda metabolé está saliendo al ser en cada momento (recuérdese que se trata en el pasaje del "momento"). Por tanto, no sólo el hombre tiene el carácter de *ekstatikón*. Desde el punto de vista físico de Aristóteles, el ser y el movimiento (todo lo físico y su movimiento) tienen un modo de ser *ekstático* y temporal.

Precisamente la experiencia del tiempo actualiza la ekstaticidad física y la alteridad. Tras definir el tiempo como "número del movimiento según lo anterior y lo posterior", Aristóteles establece una diferencia entre lo que es el tiempo *ho pote ón* y lo que es el tiempo *tò einai autó*. En su primer sentido, equivale al movimiento; pero, en el segundo, emerge la experiencia de lo otro, de lo distinto (*héteron*). En cuanto a su ser propio, a su esencia, lo anterior y posterior tienen la característica de ser distintos, de ser alteridad.

Lo primario y originario del fenómeno del tiempo es su carácter de diferenciación, de ser distinto, por el que se experiencia pluralidad y alteridad. El análisis aristotélico de la experiencia del tiempo se funda sobre el carácter de alteridad, de "otro", de lo anterior y posterior en el movimiento. Pues decimos que hay tiempo cuando percibimos lo anterior y posterior como distintos, como diversos, como otro y otro, cuando captamos diversidad y alteridad. Este carácter de otro, de alteridad y de distinto es lo que hace emerger la experiencia de tiempo. Decimos, pues, que hay tiempo cuando percibimos diversidad sucesiva.

Ésta es la experiencia que hay por detrás de la noción de *arithmós*: lo delimitado por el instante (*nyn*), según lo anterior y lo posterior, debido a la experiencia de alteridad. Esta alteridad se expresa a través del *arithmós*, fundado en el carácter de héteron, según el análisis de la estructura perceptiva. Esta delimitación se funda en el carácter de "otro", en la alteridad cualitativa, que se convierte en lo numerable, si hay un alma capaz de numerar.

[2] Aristóteles, *Física*; *vid*. Jesús Conill, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*. Valencia, Edilva,1981.

Además de esta experiencia de la alteridad propia del ámbito físico, en Aristóteles encontramos una cierta experiencia de "comunidad" (*koinonía*), en la que cada uno es parte de un todo, un todo comunitario que no sería posible instaurar sin un *lógos* común. No obstante, se trata de un holismo, en último término fundado en la naturaleza (*physis*), que sirve para justificar las peculiares relaciones éticas, políticas y económicas en la filosofía práctica de Aristóteles,[3] cuyo tratamiento de las múltiples acepciones de la justicia y la amistad (*philía*), así como de la *paideia*, ofrece las principales formas de interrelación entre los diversos componentes que conviven en la ciudad (*pólis*).

Superar la ontología griega y su naturalismo

Nuestra filosofía está ligada a este pensamiento griego, basado en la noción de *physis*,[4] aun cuando se expresara también, a la vez, en fórmulas ontológicas. El lenguaje físico y el lenguaje ontológico se entremezclaron en el pensamiento griego, en cuyo horizonte se nos proporcionó una forma ontologizada de entender la naturaleza, incluida la "naturaleza humana", que perduró hasta la época moderna.

En Grecia se empieza a filosofar a partir de la experiencia del movimiento y, por tanto, "desde la naturaleza". En este horizonte el hombre es "un trozo de la naturaleza". Pero, ¿no es el hombre nada más que un trozo de ésta?

Para superar el modo naturalista de vivir, hay que recuperar la otra raíz de la existencia, la bíblica. "Si bien nuestra filosofía vive de Grecia, hunde, en cambio, su otra raíz en la existencia judía. ¿Cómo ha existido el hombre hebreo en el mundo?"[5]

Así como para Aristóteles hasta el carácter "político" del animal humano se debe a la naturaleza, en el horizonte bíblico, el lugar natural es la relación con el "prójimo",[6] de ahí que en el mundo bíblico lo primordial sean los modos de

[3] Aristóteles, Política; *vid*. J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Madrid, Tecnos, 2004.

[4] Eso no quiere decir que no haya otros elementos, otras "antenas" (como decía Fernando Cubells, *El mito del eterno retorno y algunas de su derivaciones en la filosofía griega*), a través de nociones como *phyché*, inmortalidad, eternidad, etcétera. *Vid*. E. Rohde, Psique. *La idea de alma y la inmortalidad entre los griegos*, 1894 y E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, 1951.

[5] X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2002, p. 52.

[6] Repárese en la importancia de la "plesiología", propuesta por Pedro Laín Entralgo (*La espera y la esperanza, Teoría y realidad del otro*).

la existencia personal. Los "otros" son "prójimos", próximos o lejanos, de ahí que la cuestión sea quién es "mi prójimo", si puedo contar con él o no en la vida, si es fiel o infiel a su palabra. Es lo que significa *amán* y de ahí proviene *emunah* (firmeza, seguridad). En esa línea se entiende la verdad como fidelidad, cumplimiento de la promesa, veracidad. La verdad tiene que ver con una promesa de futuro. "La verdad [...] [es] algo que acontece.[7] No es algo que se dice, sino algo que se hace; pertenece a un porvenir. Su órgano no es el *logos* como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en un futuro, "por eso se percibe en confianza, en esperanza".

Así es como se vive con los otros en la historia, confiando o desconfiando. No se siente primordialmente el transcurso de las cosas como un mero "movimiento" (al modo griego), sino como una historia compartida que algún día el futuro sancionará (rectificará oratificará). El mundo entero pende de un juicio sobre la verdad de la *historia* hecha con otros. En ese universo como historia se vive una promesa, "una palabra" y, por tanto, "la cuestión del ser es cuestión de fidelidad".[8]

En el horizonte marcado por el Dios bíblico, que hace al hombre a imagen y semejanza suya, un Dios de vivos que cumple lo que promete, la verdad no es —como en Grecia— el atributo de una operación mental, sino algo que "afecta a la existencia entera". De lo que se trata ahora es de vivir en verdad, porque viviendo en verdad llega el hombre a ser plenamente dueño de sí, libre: "la verdad os hará libres". Vivir en la verdad es un *nuevo modo de vida* según el espíritu. Es la forma suprema de existencia humana, en la que la verdad está unida al espíritu y a la libertad.[9]

Desde esta nueva perspectiva, san Agustín interpreta el mundo griego como una forma de ignorarse el hombre a sí mismo. "El hombre griego se ignora a sí mismo como hombre, se ha visto existente entre las cosas, la más excelsa, tal vez, de ellas, pero, al fin y al cabo, una cosa entre las demás". El saber del griego sobre sí mismo es un "saber *desde las cosas*".

Zubiri considera que la existencia que se produce a partir de ese saber es un "fracaso". Pero se puede vivir de otra manera, entrando en sí mismo y descubriendo el potencial liberador de la verdad, del "espíritu de verdad". Es ésta una nueva base para la filosofía, que el griego ignoró, ya que "no supo que la verdad es una realidad que puede liberarle y hacerle entrar en sí mismo".[10]

[7] *Vid*. el discurso rectoral de Von Soden, *Was ist Wahrheit*, 1927 (*apud* X. Zubiri y P. Laín Entralgo).

[8] X. Zubiri, *op. cit*., p. 54.

[9] *Ibid*., p. 57

[10] *Ibid*., pp. 66-67.

He aquí una línea de interpretación, no meramente gnoseológica, sino existencial y vital, del *scio me dubitare* (sé que dudo) de san Agustín, porque, como señala Zubiri, lo que se está diciendo es: *scio me vivere* (sé que vivo), que estoy buscando la verdad, porque vivir, ser hombre, significa buscar la verdad, una verdad que es "liberación", un verdadear que nos hace libres.[11]

Lo que está en juego son *diversas formas de existencia*: por ejemplo, al modo griego o al modo cristiano. Se puede vivir verdadeando, o no; vivir ignorándose a sí mismo o ampliando las posibilidades de existencia, frente a las obturaciones del ser humano y a su acabamiento. Es imprescindible rebasar fórmulas restrictivas como "no es nada más que", o bien "y nada más".

La sabiduría griega, vista desde la sabiduría de la fe, no es una falsedad, sino una ignorancia, según san Agustín. El hombre griego se ignora a sí mismo como hombre; el judío y el cristiano tienen otro modo de sentir al hombre, tienen una peculiar "vivencia" de la humanidad del hombre, pues, para ellos, "no es el hombre un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo".[12]

He aquí la importancia del sentir y del experienciar en la vida humana, desde donde surge el pensar experiencial. A mi juicio, precisamente mediante la noción de "persona" se va a intentar conceptualizar esa vivencia y elevar a concepto esta peculiar vivencia de la humanidad del hombre, correspondiente a otra forma de existencia no meramente naturalista como la griega.

A mi juicio, pues, el problematismo del ser queda expresado a través del problematismo de las formas de vida: vivir desde la naturaleza o desde el espíritu. Lo cual hace reflexionar acerca de sí la noción de persona ha de pensarse desde el ser o desde la verdad, es decir, más allá del ser; si no habrá que pensarla desde la experiencia de la verdad como confianza, sólo posible por la entrada del hombre en sí mismo.

Justamente a partir del siglo II asistimos al despliegue del *lógos* dentro del horizonte de la creación en la teología cristiana, que se vio obligada a formular una "teoría metafísica de la persona". Según Zubiri, con ello "tocamos los confines de las posibilidades del logos helénico".

No basta la ontología griega ni para desentrañar la revelación, ni para comprender al ser humano. La revelación sería ininteligible si no se distinguiera la naturaleza y la persona: ni en Dios ni en Cristo existe semejante identidad. La depuración de estos conceptos es la "gigantomaquia teológica y metafísi-

[11] "*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiori homine habitat veritas*" (No quieras marchar hacia fuera de ti: vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad). (San Agustín, *De ver. relig.*, XXX, 72).

[12] X. Zubiri, *op. cit.*, p. 60.

ca" de todo el siglo IV. Naturaleza y esencia (*physis y ousía*) no se identifican con persona (*hypóstasis*). No basta decir "lo que" una cosa es; hay que decir también en qué consiste el "quién", de quién es aquello que la cosa es. Es la especulación entorno al dogma trinitario y cristológico que culmina en los Padres Capadocios.

Junto a esta posibilidad, existe la de mirar la interioridad del hombre. Es el camino de san Agustín, que apela al hombre interior, al espíritu humano. Aquí la razón, antes de expresar el ser de las cosas, es una íntima propiedad del ser personal; de tal modo que "el despliegue de una positiva ontología por la vía de la razón personal, fue la gran hazaña del occidente cristiano".[13]

La entrada del hombre en su intimidad personal, su capacidad de entrar en sí mismo, constituye una innovadora "situación metafísica" que contribuyó a colocar al hombre en su verdadero puesto dentro del cosmos, y, junto con la ayuda de la teología mística, impulsó la especulación metafísica de Occidente introduciendo nociones como las de "persona" y "spíritu" que rebasan los conceptos de la metafísica griega desarrollada hasta entonces en versión física y ontológica.

La experiencia de alteridad en el pensamiento moderno

No se puede separar la experiencia moderna **del otro** de las nuevas formas de interrelación que introducen las exigencias vitales e institucionales. A mi juicio, la principal novedad proviene de la funcionalización del otro, a través de la creciente mercantilización, politización y juridificación del otro, a lo que habrá que añadir en el mundo contemporáneo la conversión del otro (de los otros) en un espectáculo a través de los medios de comunicación.

Economicismo, politicismo, juridicismo y espectacularismo se han adueñado de la vida humana, determinando nuevas formas de interrelación y convivencia, de incalculables consecuencias. Cada vez se hace más compleja esa interrelación, pues no se trata sólo de campos totalmente autónomos, sino que se entrecruzan entre sí. Así, cada "otro" queda mercantilizado no sólo en el ámbito estrictamente económico, dado que esta forma de relacionarse invade los otros ámbitos (político, jurídico, espectacular); pero, a su vez, cada uno de estos ámbitos también condiciona y forma parte de los otros. No hay una autonomización

[13] X. Zubiri, *ibid*., pp. 117-118.

de los diversos ámbitos, como se creyó en algún momento, sino que lo que se produce es una construción multirrelacional y pluriinstitucional de cada otro, de cualquier otro y de cualesquiera relaciones humanas (ya sean de intercambio, de colaboración, de cooperación, o del tipo que sea).

No obstante, a pesar de los procesos que funcionalizan las relaciones humanas (mercantilización, politización, juridificación y espectacularización), existen otros principios que inspiran y cualifican la convivencia, de entre los que destacaré la "simpatía", el "respeto" y el "reconocimiento", en la medida en que configuran también tres experiencias decisivas en la vida moderna y contemporánea.

Nada menos que Adam Smith podría representar la importancia del sentimiento de la "simpatía" como el nivel más fundamental de la experiencia del otro. La apertura más radical al otro se da a través de la simpatía, como queda reflejado desde el comienzo de la primera gran obra de Adam Smith, su *Teoría de los sentimientos morales*, en que puede leerse lo siguiente:

> Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la lástima o la compasión, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vívida. El que sentimos pena por las penas de otros es una cuestión de hecho tan obvia que no requiere demostración alguna, porque este sentimiento, como todas las otras pasiones originales de la naturaleza humana, no se halla en absoluto circunscrito a las personas más virtuosas y humanitarias, aunque ellas quizás puedan experimentarlo con una sensibilidad más profunda. Pero no se halla desprovisto de él totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad.[14]

Por su parte, fue Kant quien introdujo sistemáticamente una noción fuerte de "respeto" ya en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como un sentimiento oriundo de la razón, al que se debe que pueda determinarse la voluntad por la ley moral racional. Pues ninguna otra cosa puede determinar la voluntad racional, "si no es, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima de obedecer siempre a esa

[14] Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza, 1997, p. 49. *Vid*. Jesús Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*.

ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones".[15] Sin esta capacidad de respetar sería imposible instaurar un "reino de los fines" que fuera más allá de las relaciones establecidas por lazos comerciales o de afecto, por tanto, no podría rebasarse la ley del precio, ya sea comercial o afectivo. Sólo si hay capacidad de respetar podremos ejercerla ante un límite, el que marca un posible fin objetivo, que tenga un valor ya no condicionado al precio, sino un valor de otro orden (incondicionado), el valor de dignidad propio de las personas humanas, la de uno mismo y la de los otros.

Por último, nos referiremos a la aportación hegeliana, que completa las anteriores mediante la figura del reconocimiento mutuo. No obstante, esta posición tuvo que abrir su propio espacio enfrentándose al hobbesianismo, que con su peculiar modo de entender un presunto "estado de naturaleza" destacaba tres pasiones dominantes por las que cada otro se siente como un peligro, de ahí que se haya interpretado el mundo hobbesiano como aquel en que nos figuramos las interrelaciones al modo como expresa el famoso tópico "*homo homini lupus*", por el que parece que partimos de una situación de guerra de todos contra todos.

El reconocimiento (*Anerkennung*) en el sentido hegeliano senos presenta como la réplica "ética" al reto de Hobbes (el deseo de ser reconocido basado en el miedo de la muerte violenta en el estado de naturaleza), una respuesta que se sustenta en la promoción de una motivación moral originaria. Mediante su concepto de reconocimiento de carácter profundamente ético Hegel se opone a la teoría hobbesiana del "estado de naturaleza". Porque lo que se trata de dilucidar es si en la base misma de la convivencia existe un motivo originariamente moral, que Hegel identifica con el deseo de ser reconocido.

Según Hobbes, hay tres pasiones que caracterizan el estado de naturaleza como "guerra de todos contra todos" y que son tres causas de discordia: la "competencia", la "desconfianza" y la "gloria". La primera impulsa a los hombres a atacarse para lograr un "beneficio"; la segunda, para lograr "seguridad"; y la tercera, para ganar "reputación".[16] La experiencia de desconfianza y la vanidad, el deseo y el cálculo racional conforman la condición humana por la que al final se caracteriza la estructura de falta de reconocimiento, que ha popularizado el dicho "*homo homini lupus*". La réplica de Hegel a Hobbes, que se encuentra ya en sus escritos de Jena, se logra mediante la "promoción de una motivación moral originaria" en todo el proceso de realización del Espíritu, por eso podrá

[15] Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992, p. 30.

[16] T. Hobbes, *Leviatán*. México, FCE, p. 102.

afirmarse que "*ser-reconocido* es el elemento espiritual". Además, Hegel imprimió este carácter a todo el ámbito de su filosofía "política", de tal modo que puede entenderse desde aquí como una filosofía política del "reconocimiento".

Este carácter ético de la réplica hegeliana a Hobbes a través del reconocimiento (*Anerkennung*) ha sido desarrollado también por algunos estudiosos contemporáneos que actualizan el argumento hegeliano destacando que la "lucha por el reconocimiento" está éticamente motivada. Por ejemplo, Axel Honneth quien considera que la *lucha por el reconocimiento* procede de motivos morales e incluso propone reconstruir una teoría social de carácter normativo.[17] Asimismo, aunque en otra línea interpretativa, Fukuyama ha ofrecido un relevante estudio a partir de Hegel sobre la lucha por el reconocimiento como motor de la historia, pero recuperando tanto la tradición clásica como la aportación nietzscheana a la noción del *thymós*.[18]

El nuevo enfoque de Hegel refuerza el sentido de la intersubjetividad. La "existencia de la diferencia" saca la eticidad de su estadio natural. Esto significa que la historia del espíritu humano se entiende como un proceso de universalización conflictiva de las potencias morales, que en la eticidad natural ya están depositadas como algo "encubierto y no desarrollado". Por eso se requiere un "devenir de la eticidad". El reconocimiento se convierte en el principio de la filosofía práctica desde Fichte y Hegel. La interacción, la recíproca disposición a un obrar libre y la vida comunicativa constituyen la base de la nueva eticidad, la del reconocimiento recíproco, una nueva forma de entender la intersubjetividad práctica. En este sentido, Honneth destaca que Hegel, en lugar de una lucha de todos contra todos, comienza su exposición del sistema de la eticidad, su filosofía del espíritu de Jena, con las formas elementales de reconocimiento social (bajo el título de "eticidad natural").

En dichas formas de reconocimiento social se va dando un acrecentamiento de la individualidad en los diversos estadios de reconocimiento recíproco: en la familia, en la sociedad civil y en el estado. 1) La familia está basada en el amor, dado que en la relación entre padres e hijos se reconocen como seres que se aman ("sentimiento práctico"); 2) la sociedad civil instaura relaciones de intercambio de propiedades contractualmente reguladas, sometidas a una generalización jurídica, en las que las "personas" se reconocen como portadoras de pretensiones legítimas (basadas en el derecho); 3) el estado se caracterizaría por la solidaridad propia de la denominada "eticidad absoluta", consistente

[17] Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997 (orig. 1992).

[18] Francis Fuyukama, *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta, 1992.

en una comunidad valorativa, orientada a objetivos comunes. Son tres modos de reconocimiento y de mutuo aprecio, basados respectivamente en el amor, el derecho y la solidaridad.

En cambio, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel la lucha por el reconocimiento se limitó a una cuestión acerca de las condiciones de constitución de la autoconciencia. Tanto Hegel como Marx concibieron el trabajo como un medio central para el reconocimiento recíproco. No obstante la interpretación del conflicto entre el señor y el siervo en términos de lucha por el reconocimiento podía remitirse a la experiencia de una lesión de pretensiones morales. Una huella de esta nueva determinación de la lucha social se encuentra en el marxismo, en la famosa "lucha de clases". Lo que intentará Honneth es desarrollar las implicaciones normativas del modelo de reconocimiento, es decir, ofrecer una teoría social normativa con contenido apuntando a un concepto de lucha social que esté fundado no en posiciones de intereses, sino en sentimientos morales de injusticia.[19]

La búsqueda de las condiciones intersubjetivas del concepto de eticidad, sus condiciones de su realización, conduce a plantear la necesidad de la "experiencia de reconocimiento" y, por consiguiente a llenar el concepto formal inicial a través de las condiciones de aplicación, para lo cual el enfoque hermenéutico es ineludible.

Experiencia hermenéutica de reconocimiento de la alteridad

La experiencia que expresa la figura del reconocimiento ha sido reivindicada en los últimos tiempos por filósofos defensores de la perspectiva hermenéutica en sus diversas acepciones y tendencias (por ejemplo, Gadamer,[20] Ricoeur,[21] Taylor,[22] Apel,[23] Habermas,[24] Vattimo,[25] Muguerza,[26] Cortina[27]).[28]

[19] A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 195.
[20] Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977.
[21] Paul Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*. Madrid, Trotta, 2005 (orig. 2004).
[22] Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*. México, FCE, 1993.
[23] Karl Otto Apel, *La transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.
[24] Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 1999.
[25] Gianni Vattimo, *Creer que se cree*. Barcelona, Paidós, 1996.
[26] Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*. Mexico/Madrid, FCE, 1990.
[27] Adela Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid, Trotta, 2002 y *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo xxi*. Oviedo, Ediciones Nobel, 2007 (2ª ed.).
[28] *Vid*. Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid, Tecnos, 2006.

De todos modos, la filosofía hermenéutica dio cuenta desde muy pronto de esta vivencia de los otros. Ya Dilthey entendió que el ser humano es un "sistema de ímpetus" que topan con resistencias, de tal manera que es este juego de impulsos y resistencias el que origina la experiencia vital de la mismidad y del otro. Y es así como nace un "con-sentimiento", una "sim-patía" (*Mitgefühl*).[29]

> Una persona, en suma, es para mí una realidad exterior a la vez 'resistente', en cuanto corpórea y volitiva, y 'homogénea', en cuanto susceptible de con-sentimiento y simpatía. La vivencia de esta peculiar realidad suya recibe el nombre de "tú" y profundiza la vivencia de mi propio "yo".[30]

El propio Laín resalta que la doctrina diltheyana sobre la vivencia del otro fue madurando a partir de la realidad primaria que es la 'vida'. En este contexto de filosofía hermenéutica de la vida fue adquiriendo cada vez más relieve la comprensión del otro, aun cuando no pueda separarse de la comprensión de sí mismo. "La comprensión es el proceso por el cual la vida se esclarece en su seno acerca de sí misma; nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a los otros en cuanto trasponemos nuestra vida vivenciada a todo género de expresiones del propio y del ajeno vivir". "La comprensión es un volver a encontrarse el yo en el tú; el espíritu se reencuentra en niveles de conexión cada vez más altos; esta mismidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema de la cultura, y finalmente en la totalidad del espíritu y de la historia universal..."[31]

En su comentario de estos textos Laín destaca la idea de la "mismidad del espíritu en el yo y en el tú". Cada uno se reconoce a sí mismo en los demás y conoce a los demás en sí mismo. La hermenéutica tiene aquí una función "adivinatoria" y su campo es el "espíritu objetivo", el conjunto de las manifestaciones vitales en las que se ha objetivado el espíritu y que contienen algo común al yo y al tú, constituyendo un cierto nosotros. Por eso, en esta línea hermenéutica, el otro no es primordialmente el otro en cuanto otro, sino la vida humana en su comunalidad. Por consiguiente, la 'mismidad' no rebasa el 'espíritu', que es universal. El otro viene a ser "otro yo". Sólo una comprensión superior se orientaría hacia la individualidad del otro, hacia la realidad viviente de una persona individual, tomando en serio el misterio de cada persona.

[29] W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vols. v y vii. Para el renovado valor de Dilthey, *vid*. Manuel Fraijó, *Fragmentos de esperanza*. Estella, Verbo divino, 2000.

[30] P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Madrid, Alianza, 1983 (orig. Revista de Occidente, 1961), pp. 126 y ss.

[31] W. Dilthey, *op. cit*., VII, pp. 87 y 191 (*apud* Laín, *op. cit*., p. 131).

Comprensión de la alteridad en la hermenéutica de Gadamer

Hay diversas maneras de enfocar la alteridad en la hermenéutica gadameriana. En principio, tiene su lugar en relación con el significado de la distancia temporal, tal como expresa uno de sus más famosos asertos en *Verdad y método*: "Cuando se comprende, se comprende de un modo diferente". La comprensión de la alteridad en este sentido se aplica al ámbito histórico, a la realidad de la historia, a la "*conciencia histórica*". Pues una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión la realidad de la historia en su carácter de alteridad (pasado, tradición, autoridad). Al contenido de este requisito lo denomina Gadamer "historia efectual" (*Wirkungsgeschichte*). Entender es un proceso de historia efectual donde acontece la alteridad. Y también acontece, por ejemplo, en la experiencia del tú, en la comprensión de la otras personas. En esta hermenéutica dialéctica de la reciprocidad que ofrece Gadamer la relación entre el yo y el tú configura una relación recíproca de carácter histórico, que consiste en una lucha por el "reconocimiento recíproco". Esta perspectiva, que comparten la hermenéutica y la dialéctica, nos descubre que el otro nunca puede quedar reducido a un mero "instrumento completamente dominable y manejable", porque "incluso en el siervo hay una voluntad de poder", como recuerda Gadamer remitiendo a Nietzsche.

Pero todavía pueden encontrarse otras formas más ajustadas de comprender la alteridad en Gadamer, si nos atenemos a otros textos como los siguientes: "lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad. La comprensión empieza cuando algo nos llama la atención. Ésta es la principal de las condiciones hermenéuticas".[32]

El propio Gadamer se dio cuenta de que su punto de vista inicial en relación con el análisis de la alteridad era "unilateral", como refleja el siguiente texto: "Sobre todo la introducción del significado hermenéutico de la distancia temporal [...] oscureció la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación".[33]

Por consiguiente, según Gadamer, "sería más adecuado hablar al principio, en forma más general, de la función hermenéutica de la distancia temporal como tal". "La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico, por ejemplo, en el encuentro entre personas que sólo buscan en

[32] H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. II, p. 69.
[33] *Ibid*., p. 16.

la conversación el fundamento común y sobre todo en el encuentro con personas que hablan lenguas extranjeras o viven en otras culturas".

La auténtica significación de la experiencia de la distancia, más allá del contexto de una teoría de las ciencias del espíritu, se encuentra en el nuevo rumbo que dio al sentido de la comprensión la crítica kierkegaardiana a Hegel. Éste fue el verdadero móvil de la filosofía hermenéutica de Gadamer: "ahí está el otro, que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo". Éste es el tema que guió a Gadamer desde el principio, según su propia confesión, y que afloró plenamente ya en su trabajo "El problema de la historia en la reciente filosofía alemana" en 1943. Lo que ya entonces tuvo presente Gadamer y desde un comienzo le había interesado de modo primordial fue "el fenómeno especial del otro" y lo que buscaba "en el *diálogo* (*Gespräch*) [era] la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo".

Según la reconstrucción de su propia trayectoria, lo que más le importaba a Gadamer en *Verdad y método* no era la experiencia del arte, sino la "experiencia del otro".[34] Además ha querido dejar constancia de que la construcción de esta obra capital desemboca en la condición 'dialógica' del habla. Son éstos, por cierto, unos asuntos cruciales para entender las peculiares relaciones de Gadamer con Heidegger y las limitaciones del modelo griego del diálogo. Lo que Gadamer se pregunta es cómo compaginar la comunidad de sentido que se produce en el diálogo con la opacidad del otro y, por tanto, qué es la lingüisticidad, si constituye un puente para comunicarse unos con otros o una barrera que nos limita y priva de la posibilidad de comunicarnos.[35]

Hablar es hablar a alguien. La palabra, por tanto, ha de ser pertinente para el interlocutor. En este sentido el habla no pertence a la esfera del yo, sino a la del nosotros. Así, por ejemplo, para Ferdinand Ebner, a quien remite Gadamer en estos contextos, la realidad espiritual del lenguaje es la del *pneuma*, la del espíritu que unifica el yo y el tú. La realidad del habla consiste en el diálogo y en el diálogo impera siempre un espíritu, malo o bueno, de endurecimiento o de comunicación fluida.

En definitiva, según Gadamer, el lenguaje sólo existe en la conversación. La conversación con el otro es una ampliación de nuestra individualidad y una piedra de toque del posible acuerdo al que la razón nos invita. Se puede concebir una filosofía de la conversación partiendo de estas experiencias, en las que el punto de vista del individuo es intransferible. Precisamente a comienzos del siglo XX (por la influencia tardía de Kierkegaard) se produce un redescubri-

[34] H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2002.
[35] *Ibid*., pp. 324-325.

miento de la individualidad frente al idealismo, al incidir en la experiencia del tú y de la palabra que une el yo y el tú, una de cuyas salidas desemboca en la posición hermenéutica de Gadamer, según la que el camino de la verdad es la conversación.

¿En qué consiste, pues, una conversación, según Gadamer? En una experiencia dialogal. Se trata de un proceso entre personas que, pese a su posible inconclusión, posee su propia unidad y deja huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación es que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado en nuestra experiencia del mundo. Por otra parte, la conversación posee una fuerza transformadora; algo nos queda de ella que nos transforma. Por eso la conversación tiene afinidad con la amistad. Sólo en la conversación (y en la risa común, que es un consenso sin palabras) puede crearse una comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro, porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro.

Así pues, Gadamer ha intentado detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje. Esto significó una reorientación hermenéutica de la dialéctica hacia el arte del diálogo vivo (más allá de la dialéctica como método especulativo); y esto movió a Gadamer a indagar la estructura hermenéutica en la 'experiencia' en que nos encontramos, desvelando el carácter inconcluso de toda exprien-cia de sentido. Pero, por último, todavía hay que añadir que esta "experiencia dialogal" (experiencia de *diálogo vivo*) en que consiste la conversación no se limita a la esfera de las razones, sino que hay algo más: nos abre un "potencial de alteridad", que está más allá de todo consenso en lo común.

Y aquí es donde encuentran su punto de partida y, en parte, su fuerza otras modalidades de hermenéutica de la alteridad, como las de Jauss[36] y Ruchlak.[37] Para el primero (en su caso, como actitud polémica frente a la hermenéutica gadameriana de la continuidad de la tradición), la forma moderna de la hermenéutica ha de ser "hermenéutica de la alteridad", dado que el acontecimiento moderno por el que nace la hermenéutica se encuentra en el problema de la "comprensión de lo extraño". La interpretación en cuanto comprensión dialógica se funda en la alteridad de los participantes en el diálogo, de donde surge el empeño por reconocer al otro en su diversidad.

[36] Hans Robert Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt, 1984; *Wege des Verstehens*. Múnich, 1994; *vid*. D. Böhler, "Philosphische Hermeneutik und hermeneutische Methode", en *Text und Applikation*. Múnich, 1981; Carlo Gentili, "Sul camino di una ermeneutica metodica", en *Ermeneutica e metodica*. Génova, 1996, pp. 13-84.

[37] Nicole Ruchlak, "Alterität als hermeneutische Perspektive", en *Hermeneutik als Ethik*. Múnich, Fink, 2004, pp. 151-167; *Das Gespräch mit dem Anderen*. Würzburg, 2004.

Por su parte, Nicole Ruchlak plantea la crítica radical a la hermenéutica filosófica que proviene de aquellos que consideran que la comprensión (noción fundamental de la hermenéutica) elimina la singularidad, subsumiéndola en la universalidad. Desde esta perspectiva, en la comprensión se produciría una eliminación de lo individual a través de lo universal, dado que lo universal exige la des-individuación, la adaptación de lo individual a lo universal. En la medida en que la búsqueda de la comprensión tiende a un consenso y, por este camino, a reducir al otro a sí mismo, hay quienes consideran que el proyecto hermenéutico ha fracasado.

Pero la concepción hermenéutica de la comprensión puede ampliarse hasta incluir la dimensión ética del otro. Precisamente para respetar la diferencia radical se exige comprensión y sólo se comprende si el proceso hermenéutico se abre a la diferencia radical. Ruchlak ha intentado mostrar esta interdependencia entre la alteridad y la hermenéutica mediante la conexión del pensamiento de Gadamer y el de Levinas. Gadamer intentó descubrir el ámbito común del entendimiento (*Verständigung*) entre las personas. Pero Levinas concibe la comprensión como un acto de violencia, por el que lo particular queda bloqueado en lo universal. Esta posición de Levinas se deriva de su concepción de la alteridad como lo totalmente otro, que por eso permanece transcendente y extraño. No obstante, cabe ampliar la concepción hermenéutica de la comprensión, de tal manera que la alteridad pueda respetarse como es debido.

Lo que ocurre es que Gadamer, en vez de partir de la diferencia radical, parte de un entendimiento fundamental, al que puede remitirse toda experiencia hermenéutica, porque, a su juicio, siempre está presupuesto un cierto acuerdo (*Einverständnis*), incluso cuando hay perturbaciones y trastornos comunicativos. Se excluye la diferencia radical y, en lugar de presentar la otredad como hermenéuticamente productiva, Gadamer busca la comunidad subyacente, porque de lo que se trata es de "aprender a reconocer lo común en el otro y en la diferencia".[38] Pero la hermenéutica no constriñe la dimensión de lo diferente, sino que toda forma de entendimiento y de comprensión requiere la diferencia.

No obstante, según Ruchlak, Levinas ofrece una posibilidad de ampliar fenomenológicamente la hermenéutica de Gadamer con su descripción del encuentro con el otro como situación ética originaria, previa a todas las posibles categorías gnoseológicas y ontológicas. En vez de partir de la razón universal, Levinas cree poder comenzar con el otro como tal en su trascendencia e incognoscilidad. En términos de Levinas, supone el fracaso de la ontología y en

[38] H.-G. Gadamer, "Ciudadano de dos mundos", en *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 186.

su lugar sólo es posible acceder a la relación con el otro como un acontecer prelingüístico, aun cuando comunicativo, más allá del ser o "de otro modo que ser". Porque la manifestación del rostro del otro es ya habla, signo y llamada. El yo experiencia en el encuentro de la pre-tensión (*An-spruch*) del otro. Desde esta posible ampliación fenomenológica de la hermenéutica gadameriana, la conversación no surgiría de ningún acuerdo originario, sino de una diferencia originaria. El "diálogo que somos" proviene también de la lejanía de un extraño, cuya pretensión precede a toda interlocución.[39] En lugar de una hermenéutica a partir del entendimiento o acuerdo, se abre paso una hermenéutica de la diferencia, uno de cuyos posibles desarrollos cabría encontrar en la fórmula del disenso.[40]

Reconocimiento de responsabilidad

Ricoeur prolonga su "hermenéutica del sí"[41] reflexionando principalmente sobre "el reconocimiento de sí, en la línea del 'reconocimiento de responsabilidad' atribuido a los agentes de la acción por los griegos, desde Homero y Sófocles hasta Aristóteles".[42] Pero el hilo de toda la investigación de Ricoeur tiende hacia una ética del reconocimiento, sustentada en una noción renovada de persona y en sus últimas obras en una antropología fenomenológica de las capacidades humanas.[43]

Para Ricoeur, "la persona es, todavía hoy, el término más apropiado para cristalizar investigaciones a las que no convienen [...] ni el término conciencia, ni el de sujeto, ni el de individuo".[44] Pero Ricoeur quiere completar su estudio de la persona (ligado en un primer momento al personalismo de Mounier, Éric Weil, Paul Louis Landsberg y Max Scheler) con nuevas investigaciones sobre el 'lenguaje', la 'acción', la 'narración' y la 'vida ética'. En esta su nueva "fenomenología hermenéutica de la persona" expone estos cuatro aspectos, mostrando que corresponden a los cuatro estratos de la constitución de la persona: 'hablante',

[39] B. Waldenfels, "Antwort auf das Fremde", en *Iris Därmann (Hrsg.)????, Der Anspruch des Anderen*. Múnich, 1998, pp. 35-49 (*apud* Ruchlak).

[40] *Vid*. Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*. México/Madrid, fce, 1990.

[41] *Vid*. Ana Escribar, "La hermenéutica como camino hacia la comprensión de sí", en *Revista de Filosofía*, num. 61, 2005, pp. 43-59.

[42] P. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*. Madrid, Trotta, 2005, p. 103.

[43] *Vid*. J. Conill, *Ética hermenéutica*. Madrid, Tecnos, 2006.

[44] P. Ricoeur, "Aproximaciones a la persona", en *Amor y justicia*. Madrid, Caparrós, 1993, pp. 105 y ss.

‘agente’ (y ‘sufriente’), ‘narradora’ y ‘responsable’. Y el hilo conductor que sigue Ricoeur para exponerlos es el de los términos de la definición del *ethos* que propone en su obra *Sí mismo como otro*: “deseo de una vida realizada -con y para los otros- en instituciones justas”.

El elemento ético de este “deseo de una vida realizad” puede expresarse, según Ricoeur, con la noción de “estima de sí mismo”, pero ha de completarse con la apertura a los otros, a la que propone denominar “solicitud” hacia el otro, como respuesta a su interpelación. La estima de sí se ha convertido en “una figura de reconocimiento” y “el reconocimiento es una estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a ésta hacia la justicia”.[45] Por tanto, “sin reconocimiento”, “la alteridad no sería un otro distinto de sí mismo”. “Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud”.[46] Ricoeur no concibe la relación del sí mismo a su otro de otra manera que como “la búsqueda de una igualdad moral por las vías diversas del reconocimiento”.

Como preámbulo de su tratamiento del reconocimiento, Ricoeur parte de una fenomenología de la disimetría originaria que se experimenta en la relación recíproca del yo con el otro. De esta disimetría expone dos versiones paradigmáticas en la fenomenología contemporánea: la de Husserl en las *Meditaciones cartesianas* y la de Lévinas en *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Se trata, en el primer caso, de un enfoque teorético que toma como polo de referencia el “yo” y, en el segundo, de un enfoque ético, que toma como polo de referencia el “otro”. Aunque Ricoeur reconoce la legitimidad de cada uno de los enfoques, si se quiere superar la disimetría que persiste en el plano de las experiencias de reciprocidad es preferible la versión que más favorezca una ética de la reciprocidad como reconocimiento (aun cuando no necesariamente en la versión de Lévinas).

Del estudio de Ricoeur sobre el “reconocimiento mutuo” puede entresacarse, a mi juicio, una ética del reconocimiento. En él se parte de la hipótesis de que la *Anerkennung* hegeliana se presenta como réplica ‘ética’ al reto de Hobbes (el deseo de ser reconocido basado en el miedo de la muerte violenta en el estado de naturaleza), una respuesta que se sustenta en la promoción de una motivación moral originaria. La enemistad radical que impulsa a “eliminarse o someterse el uno al otro” en la posición hobbesiana, según los términos de la interpretación de Ricoeur, la “ausencia de una dimensión de alteridad” es la que culmina en una idea de ‘pacto’.

[45] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 327.
[46] P. Ricoeur, *Amor y justicia*, p. 108.

De entre los estudiosos contemporáneos que han desarrollado el carácter ético de la réplica hegeliana a Hobbes, Ricoeur recurre en su exposición a Axel Honneth, para destacar que la "lucha por el reconocimiento" procede de motivos morales (como ya vimos más arriba);[47] en cambio, ni siquiera menciona el relevante estudio de Fukuyama sobre la lucha por el reconocimiento.[48] Sin embargo, a pesar del aprecio y buen aprovechamiento del estudio de Honneth, así como de otras actualizaciones del argumento de Hegel basado en el reconocimiento, Ricoeur somete a discusión la influencia de la idea de lucha en todos los órdenes y experiencias de la "lucha por el reconocimiento". Su crítica pretende mostrar tanto los peligros de la idea de lucha como sus limitaciones, si se compara con otras posibilidades a las que podría abrirse la experiencia humana.

Por un lado, el peligro que puede conllevar la idea de lucha es la tentación de convertirse en un "sentimiento incurable de victimación", que puede adquirir la figura de un "mal infinito" a través de la búsqueda insaciable de reconocimiento. Por eso, para conjurar este malestar de una nueva forma de "conciencia desgraciada", propone Ricoeur prestar atención a la "experiencia efectiva" de "estados de paz", a las "experiencias de paz" en que se trasluce el reconocimiento. Esto no quiere decir que estas "experiencias de reconocimiento pacificado" sustituyan la lucha necesaria para la resolución de los conflictos, sino que constituyen una "confirmación de que no es ilusoria la motivación moral de las luchas por el reconocimiento" y que tiene "sentido" esta línea de "acción".[49]

Por otro lado, la tesis que defiende Ricoeur para ofrecer el contenido más positivo de su posible ética del reconocimiento dice así:

> La alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales; el carácter excepcional de estas experiencias, lejos de descalificarlas, subraya su gravedad, y por eso mismo garantiza su fuerza de irradiación y de irrigación en el centro mismo de las transacciones marcadas con el sello de la lucha.[50]

[47] Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997.

[48] *Vid*. F. Fuyukama, *op. cit*.

[49] P. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*. pp. 197 y 225-226. *Vid*. la reconstrucción que ofrece Tomás Domingo en su trabajo, "Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: caminos de hospitalidad", en *Pensamiento*, núm. 223, 2006, pp. 203-230.

[50] P. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, p. 227.

De ahí que Ricoeur, al final de su trayectoria —y de sus *Caminos de reconocimiento*— se sienta impelido a ampliar su horizonte ético dando un paso más y recuerde la vinculación que existe entre "reconocimiento" y "gratitud" (lo que sentimos a partir de un recuerdo afectuoso de un favor recibido), lo cual le lleva a acabar defendiendo en su potencial ética del reconocimiento la pertinencia de una "ética de la gratitud".[51]

Fecha de recepción: 04/04/2008
Fecha de aceptación: 19/07/2008

[51] *Vid*. J. Conill, *Ética hermenéutica*. Madrid, Tecnos, 2006, pp. 244-245.

SENTIR ANTES QUE RAZONAR: LA PATENCIA DE LA VERDAD

STEFANO SANTASILIA*

Resumen

En el *Problema de la filosofía hispánica* Eduardo Nicol habla del sentido común como una de las connotaciones básicas de la Escuela de Barcelona, escuela en la cual se coloca él mismo. Este ensayo representa un primer intento de mostrar el sentido común como dimensión fundamental en la cual se enraiza el mismo razonar. Así, delineando las raíces del concepto de sentido común compartido en la tradición catalana, el ensayo muestra el valor que éste mantiene en el pensamiento del Eduardo Nicol.

Palabras clave: sentido común, comunidad, razon dialógica, Eduardo Nicol.

Abstract

In the *Problema de la filosofía hispánica* Eduardo Nicol speaks about the common sense as one of the Barcelona's School connotations, school in which the same Nicol puts himself. This essay represents a first attempt to show the common

* Università degli Studi di Napoli "Federico II", santasilia@gmail.com

sense as a fundamental dimension in which roots the same reasoning. So, outlining the roots of common sense concept shared in Catalan tradition, the essay shows the value that this concept maintains in Eduardo Nicol's thought.

Key words: Common sense, community, dialogic thought, Eduardo Nicol.

El filósofo no es sino la llama que lo quema (N. Gómez Dávila, Escolios a un texto implícito)

En el primer capítulo de su *Metafísica de la Expresión*, intitulado *El problema de la posibilidad. Hechos y doctrinas*, Eduardo Nicol afirma que "la evidencia apodíctica, en efecto, no es un contenido ni una forma ni es una norma o axioma: es un acto, y un acto comunicativo".[1] Tal apodicticidad, dice Nicol, "*es inherente a la primaria declaración de la presencia del ser*".[2] El ser se declara ya como presencia y presencia apodíctica, pero sólo en su apodicticidad comunicativa. Esto es posible porque el *logos* en su ser razón y palabra, ya es comunicación y comunicación del ser. Cualquier filosofía necesita de un punto de partida evidente: "la filosofía ha buscado desde siempre una evidencia primaria que pueda servir de base a toda ciencia posible".[3] Pero, ¿quién busca y encuentra esta evidencia? O mejor, ¿qué nos permite encontrarla? Si la filosofía sigue pensando por conceptos, queda claro que en tal disciplina el papel de protagonista se le reconoce a la razón. Una razón que, para Nicol, no opera sólo en el ámbito conceptual sino en todas las dimensiones de nuestra existencia:[4] de hecho, si puestos frente al *ecce homo* de cualquier época, no nos enteramos de ninguna otra cosa sino del facto que "el hombre es el ser que expresa",[5] ya estamos obligados a reconocer que la razón que lo caracteriza desde siempre es razón expresiva y, por esto, comunicativa. En *Historicismo y existencialismo*, definido por Nicol como prolegómenos a la *Metafísica de la expresión*,[6] se afirma que la razón opera ya antes de formular conceptos rigurosos, así que el dato no sea nunca simplemente dado, sino siempre seleccionado de un modo

[1] Eduardo Nicol, *Metafísica de la Expresión*. 2a. ed. México, FCE, 2003, p. 13.

[2] *Idem*.

[3] *Ibid*., p. 43.

[4] E. Nicol, *Historicisimo y existencialismo*. México. FCE, 1950, p. 268.

[5] E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 133. De facto el primer párrafo del capítulo V se intitula "Ecce Homo".

[6] E. Nicol, *Historicisimo y existencialismo*, p. 10.

preconceptual: este modo es la manera en la cual la razón forma el mundo mismo comprendiéndolo.[7]

Este "formar" no indica que la razón construya el mundo a partir de sí misma sin referencias algunas con la realidad. Esto sobre todo porque no hay razón que no esté en la realidad y no surja de ella. El "formar" ya es una *ratio cognoscendi*, reconocimiento de un orden, de un tejido de relaciones: el *logos* no es otra cosa que la razón inmanente a la realidad.[8] Pensar, entonces, siempre es pensar un orden,[9] entendido como trama de relaciones que constituye la realidad y que está re-conocida de manera directa por aquel pensamiento que siempre está en situación, o sea en relación. Por esto, Nicol puede afirmar que el conocimiento, además de científico y ontológico, es cosmológico. Pero la ciencia, el conocimiento, en cuanto pensamiento del orden, no se funda en sí mismo: "la ciencia se funda en el ser ya aprehendido, aunque deficientemente conocido, y en el ser mismo del ente que conoce, dado ya íntegramente en el acto más primario de conocer".[10] Ninguna ciencia, afirma Nicol, "es más apodíctica que el conocimiento inmediato de las cosas reales; en tanto que ella es *creación* ['formar' como se decía antes], y no sólo representación, y en tanto que implica una *posición* frente a la realidad, y no una mera *reproducción* simbólica, la ciencia es histórica, o sea mudadiza e inestable".[11] Mudadiza como la *doxa* pero, a la vez, en manera diferente. Ambas afectadas por aquella inestabilidad que no llega a corroer la simple verdad de la presentación de la realidad que, por el hecho de que no es una verdad histórica, hace patente el ser. Si, como se afirma en *Historicismo y existencialismo*, cualquier percepción es una posición,[12] frente a la simple realidad en su presentación hecha por el *logos* (que ya es realidad), no tenemos que tomar ninguna posición: "*es una verdad apodíctica precisamente porque no es ciencia*. Ni ciencia ni opinión".[13] Desde que empezamos a razonar y conceptuar, nos parece que no hay otras vías que la del conocimiento o de la mera opinión, y que la apodicticidad sea algo pertinente sólo a la primera. Pero el conocimiento, la ciencia, ya es una intención, una mirada orientada al objeto. En este punto se pone Nicol afirmando que, si de algo se puede dudar, es de la esencia y no de la presencia, y esto

[7] *Ibid*., p. 280.
[8] E. Nicol, *Los principios de la ciencia.* México, FCE, 1965, p. 497.
[9] E. Nicol, *Crítica de la razón simbólica*. 2ª. ed. México, FCE, 2001, p. 185.
[10] E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 102.
[11] *Idem.*
[12] E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, p. 278.
[13] E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 102.

porque la presencia ya es comunicación, comunidad que converge en un única afirmación de la presencia: "la auténtica aprehensión de los objetos sensibles se obtiene con los sentidos y con el *logos*, que es pensamiento y palabra. Era necesario devolver la apodicticidad al dominio lógico. Pero no, como en Kant, a la lógica formal y trascendental, sino a la fenomenología. Ésta descubre la virtud apofántica del *logos*, por la cual el ser se hace manifiesto en la palabra dialogada, antes de toda investigación relativa a las esencias.[14]

La presencia, única apodicticidad, es percibida de manera pre-conceptual porque pre-científica. Estamos frente a un conocimiento que no es opinión ni ciencia y, por esto, como el mismo Nicol afirma, es apodíctico. Pero la presencia siempre tiene que ser comunicada, siempre tiene que ser común. La razón, entonces, se encuentra desde siempre, por el hecho de ser razón simbólica, ya en la presencia comunicada y, por esto, común. Además, se puede decir que la razón es la posibilidad misma, hasta que se funda en la aprehensión del ser, de la presencia misma, que se hace patente en su ser comunicada. La apodicticidad que se coloca entre la ciencia y la *doxa*, de manera que tal "estar entre" no sea el fruto de un acuerdo entre los dos puntos límites, es, entonces, fundamento de éstas dos, pero fundamento fenomeno-lógico en cuanto dia-lógico. El día-logo es el *logos común*, y este *logos* ya es palabra comunicada, con su sentido compartido, con un sentido común.

En su colocarse en el ámbito de aquella tradición que asume el nombre de *Escuela de Barcelona*, Nicol afirma que lo que nos da la posibilidad de hablar de este conjunto de filósofos como de una escuela, entendida más como una tradición que como un grupo formado por un maestro y sus discípulos, es un carácter, "un rasgo distintivo de 'la manera de ver las cosas', y por ello de la manera de hacer filosofía que es común a los miembros de la llamada escuela".[15] Se trata de un *ethos común*, un lugar compartido, un verdadero y auténtico "lugar común". Más adelante el mismo Nicol especifica que más que de una teoría, se trata, en realidad, de algo parecido al *esprit de finesse* de Pascal: "no es cosa de raciocinio, sino de olfato".[16] Este lugar compartido, este *esprit*, es el punto en el cual se va a enraizar y desarrollar la filosofía del sentido común que, generada por las influencias de los autores de la escuela escocesa, caracteriza todos los autores que pertenecen a la tradición catalana. Nicol admite que no es posible individuar las razones determinantes que nos expliquen esta abertura a autores como Thomas Reid y otros; sólo tenemos que considerar las afinidades

[14] *Ibid*., p. 103.
[15] E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica.* 2ª ed. México, FCE, 1998, p. 196.
[16] *Ibid*., p. 198.

entre este *ethos* de la tradición catalana y el de la escuela escocesa. Así que, si nos fijamos en algunos de los autores que Nicol reconoce como maestros en su misma tradición, como por ejemplo Llorens i Barba y Jaime Balmes, nos encontramos frente a profundas reflexiones filosóficas a partir del propio sentido común. El primero define su pensamiento como "doctrina del sentido común", entendiendo con eso una doctrina de la conciencia que actúa como *lumen naturalis*, y que desempeña su papel en la individuación de las condiciones básicas de la experiencia. Condiciones evidentes que la misma experiencia no puede fundar, tampoco explicar. Sentido común, entonces, entendido como capacidad de reconocer el dato originario que constituye cualquiera posibilidad de un verdadero conocimiento y que permita de discriminar entre el falso y el verdadero, por lo que concierne a los primeros principios.[17] Por su parte, Jaime Balmes en su *Filosofía fundamental* nos habla del sentido común como de una ley del espíritu, que se manifiesta en la forma de una inclinación natural, la cual nos permite dar crédito a algunas verdades básicas que la razón no puede ni justificar ni demostrar, pero necesarias al desarrollo de la vida intelectual y moral.[18] En resumen, por los dos autores pertenecientes a la misma tradición en la cual se había formado intelectualmente Nicol, el problema de la apodícticidad, entendida como experiencia básica desde la cual puede empezar la reflexión filosófica, es fundamental al punto que ellos mismos afirman que la filosofía debe comenzar de una afirmación evidente que surge de la claridad de la visión. Para ellos, esta afirmación es la positividad del yo que se descubre como punto de partida ya vinculado con el mundo y relacionado con los otros yo,[19] punto de partida desde el cual podemos realizar el auténtico conocimiento.

La afinidad que el mismo Nicol encuentra entre estos dos autores (entre otros) y los que él encontró y que fueron sus maestros directos, como Serra Hunter, está constituida por la misma orientación de la búsqueda:

> [...] ¿qué veladas afinidades propiciaron esa influencia? ¿De qué manera esas mismas propensiones comunes han podido orientar nuestro pensamiento hacia otros caminos de exploración y hacia conclusiones diferentes? Tales cuestiones empezaron a resolverse cuando, al seguir el camino de mi búsqueda, creí reparar en lo que habían estado buscando no sólo aquellos filósofos de la escuela escocesa y sus seguidores barceloneses del siglo XIX,

[17] *Cf.* N. Bilbeny, *Filosofia contemporaina a Catalunya*. Barcelona, Edhasa, 1985, pp. 192-194.

[18] *Cf.* J. Balmes, "Filosofía fundamental", en *Obras completas*, vol. XVI. Barcelona, Biblioteca Balmes, 1927, p. 316.

[19] *Cf.* A. Guy, *Historia de la filosofía española.* Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 233-234.

> sino cuantos, antes de ellos, han rozado desde la Antigüedad el tema del "sentido común".[20]

Se trata de los principios comunes, diferentes de las meras opiniones: "los principios sólo pueden ser el dominio común, y es por ello menester que haya un sentido, común a todos nosotros, que nos permita reconocer su evidencia primaria y fundamental".[21] El sentido común, como en Balmes y Llorens i Barba, no es la facultad del conocimiento sino la misma posibilidad del conocimiento porque "siente" la "apodíctica realidad", patrimonio común de los hombres y punto de encuentro de cada conocimiento:

> **[...]** cuantos filósofos han hablado del sentido común, desde los estoicos hasta Fénélon, desde Leibniz hasta Comte y Víctor Cousin, no pretendían en el fondo sino distinguir entre la simple concordancia de las opiniones, que es un fenómeno social, y las condiciones de posibilidad del entendimiento; y acaso barruntaran que este entendimiento no es la facultad que tenemos de entender las cosas, sino la de entendernos unos con otros respecto de las cosas, inclinando nuestros pareceres subjetivos ante su evidencia objetiva.[22]

El lugar común constituido por los principios, y yo diría por la evidencia, no se parece, de ninguna manera, a lo que, en el lenguaje ordinario, definimos como "lugar común":

> **[...]** no se olvide que los griegos, particularmente Euclides el geómetra, llaman nociones comunes (*koinaí énnoiai*) a los principios axiomáticos de la ciencia, a las proposiciones que poseen precisamente una mayor fuerza de evidencia. Está ahí implícita la idea de que los principios supremos han de ser una posesión común, aunque las ciencias mismas que se montan sobre ellos no sean, por la intrínseca dificultad de su desenvolvimiento, cosa de dominio público.[23]

Y hay que subrayar que también en el lenguaje ordinario el lema "sentido común" indica algo sobre lo cual no hay que discutir, "una evidencia ante la cual debe inclinarse todo el que tenga entendimiento sano y uso de razón. Es decir,

[20] E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, p. 199.
[21] *Idem*.
[22] *Idem*.
[23] *Ibid*., p. 200.

que la opinión discrepante, hasta la más inesperada, no implica la ruptura de la comunidad del sentido".[24]

Aunque Nicol admita no haber recibido la influencia directa de Llorens i Barba y Balmes (y Eixalà), a la vez tiene que reconocer que advierte como un "cierto parentesco"[25] con todos ellos. La que Nicol llama "intención declarada" de Thomas Reid y de estos otros pensadores de la tradición catalana, es la de superar el idealismo, de salvar el aislamiento de la conciencia y de poner otra vez el mundo de los entes reales en contacto directo con el ente que los conoce, todas las cosas que Nicol resume bajo el intento de "*revitalizar* a la razón". Afirma Nicol:

> **[...]**estas directivas generales de trabajo considero que tienen todavía hoy plena vigencia, aunque pudiera discrepar de su ejecución específica en la obra de Reid. **[...]** En todo caso, la afinidad más próxima la situaría en esta idea, que he tratado de justificar reiteradamente, a saber: que la razón es común y es unitaria por debajo de sus variadas formas y que, por ello mismo, los principios han de ser fundamento de la existencia, y no sólo de la ciencia: han de ser evidencias primarias y comunes, y no las conclusiones que coronan el edificio de una teoría.[26]

Lo que está en el fondo de la concepción del sentido común, entonces, es la idea de una comunidad del sentido, y si la razón no es simplemente razón lógica sino simbólica, se trata también de la comunidad de la razón. Así que Nicol reconoce su afinidad, a pesar de algunas diferencias, con estas concepciones y hay que pensar, como él mismo afirma, que:

> [...] el estar de acuerdo tiene el significado de un síntoma, análogo al que descubrimos en la influencia escocesa sobre los filósofos; síntoma de una afinidad que es más honda que la puramente ideológica, pues nos vincula a todos, unos con otros **[...]** Quiero pensar que ésta es una hermandad que estaría conformada por la efectiva presencia de un 'sentido común' a todos los miembros de la Escuela de Barcelona.[27]

Creo que podemos estar de acuerdo sobre el reconocimiento, por Nicol, de su parentesco con este rasgo de la Escuela de Barcelona, a pesar del hecho

[24] *Ibid*., p. 201.
[25] *Idem.*
[26] *Ibid*., p. 202.
[27] *Idem.*

de que el sentido común en la reflexión nicoliana asume la forma de una razón común. Pero, si como hemos visto, la auténtica aprehensión de los objetos sensibles se obtiene con los sentidos y con el logos, hay que reconocer que la razón, en cuanto simbólica, ya asume el sentido común como, diría Bofill, la señal de la comunión que constituye la misma conciencia recordando que al fondo de cada yo se manifiesta el reconocimiento de un "tú" constitutivo. La razón auténtica, entonces, es razón compartida, comunión de sentido, por el hecho de que el hombre mismo es el ser de la expresión y que, además, esta misma definición de nuestra naturaleza, como afirma Nicol, "proviene de su carácter inmediato: la identificación se efectúa de manera intuitiva y dialógica".[28] Esta comunidad de sentido es la misma comunidad de la razón formada por nuestro sentido común, sobre el cual se basan tanto las opiniones como las ciencias, es la presencia apodíctica que puede pertenecer sólo al ser y desde la cual sigue cada evidencia:

> [...] la simple presentación del ser no busca adhesiones; obtiene la concordancia indefectiblemente. La ciencia, por su parte, aunque también es un parecer sobre lo que aparece, tampoco busca adeptos para sus verdades. Se instituye formalmente como un intento de reducir a comunidad legal la disparidad subjetiva de las opiniones, fundándolas en principios lógicos y metodológicos. Pero se apoya en las mismas evidencias comunes que las opiniones vulgares.[29]

Así que la única posibilidad de quebrantar esta comunidad del sentido es la insensatez, la falta de sentido que es, a la vez, falta de auténtica humanidad y por eso anarquía totalitaria. La verdad en cuanto "sentida", o sea compartida, sólo se da en la dimensión de la relación, y se da en su ser patente como ser de la comunidad y, a la vez, comunidad del ser. Por eso la verdad ya es la abertura como conciencia del "mundo compartido" e histórico: "la búsqueda se emprende con las manos abiertas, que son símbolo de penuria y de esperanza; y observen con qué frecuencia el que tiene o cree tener la verdad cierra esa mano para asegurar la posesión. A la mano cerrada se llama puño, y éste ya es símbolo de agresión.[30] Pero lo que está cerrado no está compartido así que tampoco brilla su evidencia y su sentido. Nuestra abertura es nuestro ser y estar en comunidad, única forma de nuestro ser y de nuestro ser hombres:

[28] E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 137.
[29] *Ibid.*, p. 105.
[30] E. Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, p. 36.

"expresamos por nostalgia y esperanza. Nostalgia de nuestro propio ser, de esa parte de lo nuestro que no tenemos; y esperanza de recuperarlo en la avenencia de nuestro diálogo con el prójimo. El prójimo *es* la parte de nuestro ser que nos falta.[31] Pero, como todos sabemos, nostalgia y esperanza preceden a la explicación de su existencia y se manifiestan como sentir; sentir de una razón que ya es vital y esto en cuanto simbólica, dia-lógica, comunión de seres del sentido. Así, si hemos logrado mostrar, en este breve camino especulativo, como en Nicol el sentir constituye la razón en su ser común, no nos queda que concluir admitiendo, junto a Nicolás Gómez Dávila, que "la razón es un acto del espíritu que analiza un acto espiritual previo. La razón no engendra, sino educa lo engendrado.[32]

Fecha de recepción: 30/01/2008
Fecha de aceptación: 12/02/2008

[31] E. Nicol, *Metafísica de la expresión*, p. 18.
[32] N. Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, t. I. Bogotá, Villegas, 2005, p. 20.

LA HERMENÉUTICA Y LAS NUEVAS ONTOLOGÍAS

MAURICIO BEUCHOT*

Resumen

El siglo XX, rico y pródigo en instauraciones hermenéuticas, nos ha dejado sin embargo algunas tareas pendientes. Entre ellas, una tarea esencial y que requiere nuevos planteamientos es la vinculación *ontología-hermenéutica*. A la luz de esta problemática, el presente trabajo tiene como objetivo central analizar y comprender tres dimensiones vinculadas entre sí. Primera dimensión: ¿qué tipo de relación establece la hermenéutica con la ontología? Para ello mostraré algunos intentos. Los que han realizado *Gadamer, Ricoeur y Gilbert*. Segunda dimensión: ¿una hermenéutica analógica cómo puede ser aplicada con provecho a la ontología? Tercera dimensión: ¿es necesario replantear y reconstruir la ontología, con una presentación nueva y distinta de la que tuvo en la modernidad?

Al final de este recorrido presento algunas conclusiones que se refieren sustancialmente: 1. A la construcción de la nueva ontología hermenéutica. 2. A su unidad y planteamientos centrales. 3. Al entrecruzamiento y las ontologías regionales. 4a. Al nuevo potenciamiento de la analogía.

* Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, hardie@servidor.unam.mx

EN-CLAVES del pensamiento, año II, núm. 4, diciembre 2008, pp. 77-89.

Palabras clave: ontología, hermenéutica del ser, la nueva ontología hermenéutica, ontología del sí mismo, la unidad de la ontología hermenéutica y hermenéutica analógica.

Abstract

The 20th Century, while offering rich and prodigious foundations for hermeneutics, left us with much work to be done. Among the things to be done, an essential task required is to establish new approaches to the relationship between ontology and hermeneutics. In light of this need, the central objective of this work is to analyze and understand three related elements. Firstly, we must ask what sort of relation hermeneutics already has with ontology? To answer this, the author offers evidence of the several attempts made by Gadamer, Ricoeur, and Gilbert to establish a relation between hermeneutics and ontology. Secondly, the question is how to productively apply an analogical hermeneutics to ontology? Finally, as a third element we ask if it is necessary to propose anew and reconstruct an ontology distinct from that which existed during the modern era?

At the end of these considerations the author presents conclusions which refer substantially to 1) the construction of a new hermeneutic ontology; 2) to its unity and central foundations; 3) to the intercrossing and regional ontologies, and 4) to the new analogical potentiality.

Key words: ontology, hermeneutics of being, the new hermeneutic ontology, ontology of itself, the unity of ontological hermeneutics and analogical hermeneutics.

Introducción

La hermenéutica puede ayudar en la construcción de la ontología, guiando y orientando su proceso de modo que no olvide ni relegue los aspectos que son más relevantes para el ser humano. En lugar de destruir la ontología, la hermenéutica es un buen instrumento para construirla o reconstruirla. Tal se ha visto en algunos casos de ese intento, como son los de Gadamer, Ricoeur y Gilbert, que abordaremos en este trabajo.

Pero, sobre todo, veremos que una hermenéutica analógica puede ser aplicada con provecho a la ontología, en cuyo seno ha surgido como un esfuerzo por evitar las posturas unívocas y equívocas. Las equívocas quieren barrer con todo intento de levantar una ontología, y han conducido a un verdadero caos, en el que no hay a qué atenerse. Pero tampoco se trata de recaer en la postura uni-

vocista, que pretendía una ontología demasiado fuerte, demasiado abarcadora y universal, la cual también ha caído ante los embates de la crítica reciente. Se trata, más bien, de levantar lo mejor posible una ontología débil, que aquí se ve como una ontología analógica, digna compañera de la hermenéutica analógica desde la cual se plantea. Se trata de replantear y reconstruir la ontología, pero con una presentación nueva y distinta de la que tuvo en la modernidad, para superar las críticas que le han enfrentado los autores posmodernos.

Hermenéutica del ser

Recientemente se han presentado propuestas interesantes, como la de replantear el problema de la ontología, siempre en relación con la hermenéutica, como una ontología hermenéutica. La hermenéutica nos autoriza a hablar de una ontohermenéutica, así como la semántica, en la filosofía del lenguaje, permitió hablar de una ontosemántica.[1] Por ello, se trata de una nueva ontología, no será la repetición de la otra, que desconocía la interpretación, y era demasiado impositiva y dura. Tales propuestas se colocan en la línea de Gadamer y, sobre todo, de Ricoeur, a quien seguiré aquí principalmente.

En efecto, Gadamer y Ricoeur son muy diferentes, o, por lo menos, pueden entenderse como teniendo proyectos ontológicos distintos. Por ejemplo, para Gadamer la hermenéutica implica que "el ser que puede ser entendido es lenguaje".[2] Y, en cambio, Ricoeur habla de algo extralingüístico, que es la referencia de los textos.[3] En el caso de Gadamer, Jean Grondin se ha esforzado acertadamente en hacerlo más realista de lo que se lo hace,[4] y muestra que se podría pensar en algo no sólo extra-textual, sino, además, extra-lingüístico. ¿Cómo sortear esa paradoja que se presenta a primera vista, de tener una ontología que se queda en lo lingüístico o que va más allá de él?

Por otra parte, apoyándonos también en Gadamer, podemos decir que el *logos*, además de lenguaje, es concepto.[5] ¿No hace esto salir de la sola lingüisticidad? Se menciona, en efecto, un paso de la inteligibilidad de las cosas a su

[1] C. U. Moulines, "Ontosemántica de las teorías", en *Teorema*. Valencia, X/1, 1980.

[2] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977, p. 567.

[3] Paul Ricoeur, "The Narrative Function", en J. B. Thompson, ed., *Paul Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge/París, Universidad de Cambridge/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1982, pp. 291 y ss.

[4] J. Grondin, "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'*adaequatio rei et intellectus*?", en *Archives de Philosophie*, núm. 68, 2005, pp. 413 y ss.

[5] H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 487 y ss.

arquitectura ontológica. ¿Cómo se da? Lo que podemos señalar aquí es que en Ricoeur tal paso hacia la realidad se da con mucha claridad.

De hecho, en varios ámbitos se nos dice que las hermenéuticas conducen a sus raíces ontológicas, las cuales están hundidas en el humus de la experiencia hermenéutica. Pero si se fuera directamente, se iría a lo óntico, no a lo ontológico. Por eso hay que elaborar lo ontológico, no hay un paso directo del texto al ser del ente, sino del texto a los entes; para que se llegara al ser de los entes habría que hacer una reflexión de segundo orden, una meta-reflexión. Es la enseñanza que Ricoeur saca de la "diferencia ontológica" de Heidegger: no confundir el ser con los entes. Pasar de los entes al ser es la verdadera ocasión para hacer ontología. Y esto se puede hacer con ayuda de la hermenéutica, de modo que tengamos una hermenéutica ontológica y, además, una ontología hermenéutica (cosas que ya han hecho Gadamer y Vattimo).

La nueva ontología hermenéutica

Muchos, desde la hermenéutica, hablan de una ontología implicada, implícita en la experiencia hermenéutica misma. Pero, ¿cómo se extrae o se explicita? Quién fue el que habló de "compromiso ontológico" al usar el lenguaje.[6] Carlos Ulises Moulines hablaba de ontosemántica.[7] En esa línea, creo que se podría hablar de onto-hermenéutica. Si ya se le considera implícita en los supuestos de toda hermenéutica, mucho más en una hermenéutica analógica, que trata de superar la ignorancia equivocista de los supuestos, el rechazo a hurgar las implicaciones que siempre se tienen, que son ineludibles.

Claro que se tiene que atender a la tradición ontológica, para releerla o reinterpretarla, evitando la repetición y la errancia. Y también tomemos en cuenta las críticas que se hacen a dicha tradición ontológica, que vienen sido muchas. Son los extremos y han de sortearse. Una hermenéutica analógica tratará de inspirarse en la tradición ontológica, pero también atendiendo a las críticas que se realizan a la ontología (por ejemplo, las de Levinas a la ontología fundamental de Heidegger, buscando una apertura hacia la metafísica, que, sin embargo, puede seguir considerándose ontología, sólo que con la apertura a la trascendencia; pero, también atendiendo a Ricoeur, quien vuelve a la ontología, a despecho de las críticas levinasianas, porque no se puede prescindir de una ontología de base).

[6] W. V. O. Quine, *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona, Ariel, 1963.
[7] Véase nota 1 de este escrito.

La ontología del sí mismo

Ricoeur propone una ontología del sí mismo, en la línea de cierta recuperación del sujeto.[8] Se supone un quien que habla y que actúa; es, por lo tanto, un agente. Es, además, un agente que tiene un proyecto, una iniciativa y una libertad; asimismo, para todo ello supone tener un cuerpo propio, que es actuante y sufriente (es decir, activo y pasivo). Pero también se habla de la noción de entrecruzamiento, como mediación de mediaciones. ¿En qué sentido opera a la hora de analizar los conceptos ontológicos? Es, sobre todo, la vinculación abarcadora o el abarcamiento vinculador y complexivo de dichos conceptos ontológicos, para darles una estructura trabada, algo por demás analógico. De hecho, Ricoeur usa una analogía del sí mismo para esto.

La ontología del agente es una ontología del sí, que implica temporalidad. Y también implica identidad en el tiempo, pero una identidad no unívoca, por eso la divide Ricoeur en identidad-*idem* e identidad-*ipse*.[9] La primera es identidad trivial, sin movimiento; la segunda implica alteración en la misma permanencia; por eso no es una identidad unívoca. Ricoeur prefiere la ontología de la ipseidad, la cual requiere decisión.[10] Ello hace que tenga un lado moral.

Se señala, pues, en el sí mismo, un lado moral, un lado ético además del ontológico; esto implica el paso del primero al segundo, y se le caracteriza como un pasar del ser al deber ser.[11] ¿No se incurre en la falacia naturalista, o hay una manera de anularla o superarla? No se incurre en ella, más bien quienes acusan de ello no atienden —como señala Ricoeur— a que ya el ser está cargado de valor, de deber, de ética; no es neutral.

Ya en ello hay una estructura ontológica de la alteridad, un *conatus* hacia el otro; en la línea de Spinoza. Igualmente, cabe una estima de sí y una preocupación por el otro, en la línea de Levinas, a quien Ricoeur se acercó mucho en su última etapa. Incluso se puede hablar de la praxis como la juntura entre la ontología y la ética, que aporta el fundamento ontológico a la ética. ¿En qué sentido es fundamento? No en el de sostener y detener la acción, sino en el de ser la condición de posibilidad y de apertura para un actuar diversificado, una verdadera analogía de la acción, y no sólo del ser.

[8] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*. 2a. ed. México, Siglo XXI, 2003, pp. 328 y ss.
[9] *Ibid*., pp. 351 y ss.
[10] *Ibid*., pp. 334 y ss.
[11] *Ibid*., pp. 330 y ss.

La unidad de la ontología hermenéutica

Ricoeur trata de evitar que la nueva ontología sea metafísica, en el sentido de algo más allá del mundo, y, sobre todo, evitar que sea ontoteología, en el sentido de que no merezca la crítica de Heidegger. Esto me parece indicado. Para ello se habla de varias ontologías "regionales" (ontología del cuerpo propio, ontología del agente, ontología del sí), y se busca cómo se conectan. Es decir, ¿cómo se obtiene una ontología trascendental o general? Son ontologías regionales que se unen en una ontología general, u ontologías categoriales que se unen en una ontología trascendental. Al ser una ontología general, pero sólo inmanente, se evita la acusación de ontoteología (por no incluir a Dios).

Ricoeur llega a una ontología del obrar. Esta ontología trata del ser como potencia y acto, es decir, como poder y acción. Es una ontología del existir como libertad, parecida a la de Schelling y que Heidegger acabó incorporando a su proyecto ontológico, que después abandonó. Ricoeur llega al ser, y como potencia y acto, pero al trasluz de la acción. Ella conecta las ontologías regionales, por medio del ente que actúa: la persona.

Es decir, las ontologías regionales se conectan en la ontología de la persona.[12] La ontología de la persona es la ontología fundamental. Resuena la crítica de Levinas a la ontología fundamental de Heidegger, como reza el irónico título de un artículo suyo: "¿Es la ontología fundamental?".[13] ¿Cómo se distinguiría de la fracasada (o, por lo menos, suspendida) empresa heideggeriana?

Para Ricoeur, la ontología de la persona es el lugar de entrecruzamiento de las estructuras ontológicas anteriores, de esas ontologías regionales; es un lugar trascendental privilegiado. Pero no es ontología fundamental en el sentido de Heidegger, que tanto criticó Levinas. No tiene la misma pretensión de univocidad. La ontología del sí es la ontología fundamental por su trascencentalidad; pero es un sí expósito, descentrado, sin fundamento. Por eso no corre el peligro de ontología como fundamentación.

Aunque no aparece en Ricoeur la expresión "ontología trascendental", puede decirse que cumple esa función abarcadora. Pues no sería otra ontología más, sino la que daría estructura a las demás. Por ello, es una trascendentalidad en sentido kantiano, en el de no ser puramente empírica, y también trascendentalidad en sentido aristotélico, en el de no ser puramente categorial. Va más allá.[14]

[12] *Ibid*., pp. 354 y ss.

[13] E. Lévinas, "L'ontologie est-elle fondamentale?", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56/1, 1951, pp. 88-98.

[14] Puede compararse con la metafísica prescriptiva de P. F. Strawson y con la metafísica descriptiva de Rom Harré.

La ontología hermenéutica y su carácter especulativo

Es decir, a pesar de ser una ontología trascendental, no se queda en el sujeto; tiene una relación especulativa con la estructura ontológica de lo real. Si la ontología trascendental es metacategorial, eso implica que es especulativa, y de una especulación la más alta. Pues contiene una trascendentalidad no sólo epistemológica, sino también ontológica. Y ese discurso ontológico tiene un lenguaje referencial. Pero esto conlleva dificultades.

Es decir, a pesar de que lenguaje y realidad tienen una relación inseparable, no siempre se reconoce esto; mas el lenguaje apunta a la realidad. Y, ¿cómo se da el afuera del lenguaje? Ricoeur responde que por la reflexividad.[15] Ella es la que permite que se vuelva del lenguaje y del pensamiento hacia la realidad.

Asimismo, se concede aquí un papel fundamental a la metáfora, porque, como dice el propio Ricoeur, ella es una pequeña ontología, por lo menos una obrera ontológica, crea mundos; pero *no* se reduce a ella el discurso ontológico. Se requiere, además, la metonimia. Un discurso metafórico, sin la atadura metonímica, no alcanza para tocar la realidad.

El entrecruce

Hay algo que me interesa mucho de esta nueva búsqueda de la ontología según Ricoeur. En varias ocasiones se habla de entrecruzamiento, el lugar privilegiado para que se conecten las diversas categorías y sus ontologías regionales. Lugar de articulación, por la maleabilidad de la polisemia. Se alude, por ejemplo, a la polisemia del ser como acto y potencia, como poder y acción, que es donde se da su trascendentalidad. Es lo que decía Aristóteles del ser: que se dice de muchas maneras, y con respecto a un principal.[16] Se está hablando aquí de la analogía. Ella puede tener una función importante en esta reconstrucción de la ontología. El *logos* ontológico es un *ana-logos*.

También se habla de la trascendentalidad del sí, esto es, de la identidad, y se habla de la trascendentalidad de la alteridad, esto es, de la diferencia. Es lo que se encuentra en los grandes géneros de Platón en el *Sofista* (ser, movimiento, reposo, mismo y otro), a los que alude Ricoeur en el tomo 3 de *Tiempo*

[15] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 330 y ss.
[16] Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2.

y narración y en una parte de *Sí mismo como otro*, les añade la analogía.[17] Hay que re-habilitarla.

La analogía sería un espacio de articulación, por su nivel de segundo grado, es trascendentalidad meta-categorial y especulativa. Supera la identidad abstracta y vacía, así como la heterogeneidad o diferencia absoluta impensable e indecible. Sería la que diera el entrecruzamiento y la mediación.

Se alude a la polisemia del ser, es decir, a la idea de Aristóteles de que el ser se dice de muchas maneras. Esto parece ser útil hoy. Por lo menos Ricoeur lo usa mucho.[18] ¿Podría hablarse de un resurgir de la idea de analogía del ser, más allá de las categorías, esto es, como una metacategoría? ¿Por qué se olvida esta metacategoría tan importante de la analogicidad? Ya de suyo es interesante la rehabilitación que hace Ricoeur de ese concepto de la analogía; pero hay que potenciarla y desarrollarla más.

Asimismo, se habla de una teoría general de las intersecciones; pues, aunque no se puede saturar del todo, los discursos pueden acercarse, tocarse. Una teoría tal, de las intersecciones, podría ser la antigua teoría de la analogía. Es lo que da la unión, proporcional y atributiva, de los accesos del ser.

Paul Gilbert

Alguien que ha querido presentar no solamente un desbroce del camino de la metafísica desde sus negadores, sino también una construcción de la misma, es el profesor Paul Gilbert. Nos entrega una obra que es producto de su docencia metafísica, pero también otra que lo es de su reflexión crítica, de su diálogo con los autores recientes.

Veamos primero la exposición de su enseñanza.[19] Gilbert comienza presentando un breve panorama de toda la metafísica, una incursión por la fenomenología como camino de acceso a la ontología y una reflexión sobre el principio.

Luego nos habla de esa disposición fundamental que es la admiración, haciendo referencia a la técnica, a la inteligencia y a la voluntad. Ello nos hace recordar el modo como Aristóteles plantea, al comienzo de su *Metafísica*, ciertas consideraciones sobre la técnica o arte, para pasar a la noción de ciencia y de

[17] P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, t. III, pp. 839 y ss. El pasaje del *Sofista* es 254b-259d; *Sí mismo como otro*, pp. 365-379.

[18] Desde su obra *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980.

[19] P. Gilbert, *La simplicité du principe. Prolégomènes à la métaphysique*. Namur, Culture et Vérité, 1994.

ella a la de sabiduría. La inteligencia y la voluntad trabajan de consuno para dar satisfacción a la admiración, la cual es estudiada en Platón, Aristóteles y Heidegger.

Viene en seguida el abordaje de la ontología, en el que son estudiadas las nociones principales de esta disciplina, tales como la sustancia, la esencia, el accidente, la forma, la materia y la individuación. Algo muy interesante es que Gilbert combina el tratamiento histórico con el sistemático en estas cuestiones.

Gilbert dedica un amplio espacio al abordaje gnoseológico de lo ontológico, esto es, las raíces críticas y epistemológicas de la metafísica. Así, hay un tratamiento consagrado a la sensibilidad, que es la puerta del conocimiento del ser, en su nivel empírico, por lo que tiene que estudiarse la estructura de la experiencia sensible y el *a priori* de la sensibilidad, todo ello dentro del marco de la unidad del conocimiento.

A continuación se accede al entendimiento, que pasa de la experiencia particular a la conceptuación de lo universal. Gilbert examina el proceso que va del conocimiento sensible al inteligible en la formación del concepto. Después analiza la sistematización de conceptos universales formados en categorías, y se cuestiona la validez de las tablas categoriales. Por qué esas clasificaciones pueden tener universalidad y necesidad, para lo cual se refiere a lo *a priori* y lo *a posteriori*.

Después de haber visto la aprehensión del intelecto, pasa a la obra de la razón, el dar razón. Examina la relación del empirismo con el cientificismo, la superación de la duda, la relación del subjetivismo con el idealismo, y cómo todos esos callejones sin salida se evitan por medio del principio de razón suficiente, que nos conecta con el de causalidad. En esa línea del raciocinio, se dedica un espacio a las ciencias exactas (matemáticas y física) y a la reflexión crítica sobre las ciencias.

Partiendo de esas bases gnoseológicas, Gilbert trata del pensamiento y el acto, es decir, cómo pasamos del pensamiento a la realidad, aprehendiendo la naturaleza activa del pensamiento, el pensamiento como acto. Combinando el abstractivismo tradicional con el trascendentalismo crítico, Gilbert llega al estudio del juicio, que es el más central de la teoría del conocimiento, y la que nos conecta con lo real, a través de la afirmación de la existencia. Es lo que nos brinda la posibilidad de dar el consentimiento al ser.

Un paso más en la línea de la realidad es el que se da de la noción de acto a la noción de persona. Se trasciende la admiración por obra de la angustia. Se llega a lo más vivo y espiritual de la realidad, que es la personeidad. El acto del ser personal nos enfrenta con el otro, el prójimo, y con la moral. Nos hace captar la responsabilidad que tenemos en relación con el ser, sobre todo con

el existir de los demás seres humanos. Y la misma captación de la riqueza de la persona nos hace ver su inmersión en la historia, es decir, en el espacio y el tiempo, pero también en la relación con los demás, para poder discernir entre sujeto, individuo y persona propiamente dicha. Ella es la que más necesita de la reflexión para poder ser comprendida, más allá del solo pensamiento y del solo acto.

Finalmente, Gilbert reasume todo lo que ha estudiado en ciertos temas que son columnas de la edificación metafísica. Así, habla de la esencia y la existencia en la historia; de la potencia de la esencia y del acto de existir, como relación que se da en el trasfondo de toda la vertebración ontológica; de la significación de la analogía y de la causalidad metafísica.

A pesar de que está didácticamente bien construida y clara, yo tendría dos pequeños reparos que hacer a la exposición de Gilbert. El primero es que, aun cuando tiene el acierto de dar cabida a los temas de teoría del conocimiento como camino obligado a la metafísica, es débil su atención al problema básico de la validez de nuestro conocimiento de la realidad, no porque haya de hacer una justificación del conocimiento o del realismo, sino porque en la actualidad se ha aceptado mucho el antirrealismo y hasta el escepticismo. Si su idea fue dar cabida a lo pre-metafísico, que es precisamente lo gnoseológico, le faltó darle lo suficiente. El segundo es que da atención sólo a las ciencias exactas y naturales, y no a las ciencias humanas. Estas últimas son tal vez las más necesitadas actualmente de una reflexión ontológica y metafísica, sobre todo por su utilización de la hermenéutica, que a veces es entendida como una hermenéutica que necesariamente está reñida con la metafísica, lo cual no es correcto, y urge dar a las disciplinas hermenéuticas la base metafísica que están requiriendo.

Hay otro libro de Gilbert más reflexivo y crítico, en el que ofrece una reflexión crítica sobre los principales temas de la metafísica.[20] Está orientado a la discusión actual, preponderantemente con los pensadores franceses de esa corriente que llamamos posmodernidad. Pero también habla para muchos de otras corrientes. Es, en suma, meritorio por no hacer una repetición tal cual de los temas que suelen ir en un buen manual de metafísica, sino que los plantea para la actualidad. No es poca cosa.

De entre las cosas características que encontramos en este libro, está la de dar una importancia muy grande a la analogicidad del lenguaje sobre el ser. La atención al lenguaje es muy actual, en vista de los filósofos analíticos y de los hermeneutas y posmodernos, que viven la lingüistización de la filosofía, y van al ser

[20] P. Gilbert, *La patience d'être. Métaphysique*. Brucelas, Culture et Vérité, 1996.

a través del lenguaje. Menos usual es plantearlo a través de la analogía. Pero hay varias cosas que echo de menos o que no me han satisfecho del todo en el planteamiento de Gilbert, y que presento como una aportación mía para él.

Faltaría hacer a su presentación de la teoría de la analogía precisamente más lingüística y menos "reproducida" sin más desde su contexto clásico o tradicional. Se dice que se hablará de la analogía como elemento semiótico-hermenéutico, y lo único que se hace es exponer la teoría tradicional de la analogía sin ese trabajo de traerla a nuestra época y a su contexto semiótico-hermenéutico. Sólo se la expone tal cual y que cada quien se las arregle para ver cómo puede tener un sentido semiótico-hermenéutico. No basta con decir que lo tiene y exponerla sin hacerlo ver, sin resaltarlo, y sólo repitiendo la teoría en el contexto tradicional, que ya no dice mucho a los contemporáneos. Hace falta un trabajo más fuerte de recuperación y de nueva exposición, para las nuevas situaciones filosóficas. Hay que transvasar esa doctrina antigua a moldes nuevos. Ha sido, el de Paul Gilbert, un esfuerzo meritorio, pero que no llega del todo a donde prometía llevar.

Resaltaré, sin embargo, algunas cosas que me parecen afortunadas de este intento de transvasar la doctrina tradicional de la analogía del ser (y, por tanto, del pensar y del decir) a la época actual. La analogía le permite establecer, en seguimiento de Hans Urs von Balthasar, que la diferencia ontológica de Heidegger no se aleja demasiado de la *distinctio realis* de santo Tomás entre *essentia* y *esse*. En cuanto a la analogía del lenguaje, Gilbert hace bien al insistir en que las categorías aristotélicas son implementos semánticos para decir las diferentes maneras del ser, así como al recalcar que la sustancia trata de decir el presente y la persistencia en la temporalidad misma.

Gilbert expone bien la teoría clásica y tradicional de la analogía, desde los términos parónimos o análogos. La analogía es un modo de significación o predicación intermedio entre lo unívoco y lo equívoco. Unívoco es el término que tiene un significado idéntico en todos sus singulares, como "hombre" en "El hombre es mortal". Equívoco es el término que tiene un significado diferente en los singulares a los que se aplica, como "gato" en "El gato es un animal doméstico", "El gato es hidráulico", "El gato es un juego", etcétera. Y el término análogo o analógico es el que padece cierta equivocidad, pero sistemática y controlable, aunque no llega a la univocidad, como "ser" en "El ser se aplica a las diez categorías", "El bien es útil, deleitable y honesto", "La causa puede ser final, eficiente, formal o material". La analogía tiene varias clases, pero aquí se toman las dos principales, la de proporción y la de atribución, siendo la primera la que se usa en matemáticas, como a:b::c:d, y la segunda es aquella que contiene un analogado principal, al que se le aplica la atribución de un

término propiamente, y a otros analogados secundarios, a los que se les aplica de manera derivada; por ejemplo, "sano" se aplica propiamente al organismo, pero también se puede aplicar al alimento, a la medicina, al clima, a la orina e incluso a una amistad.

Gilbert distingue la analogía de atribución o proporción de la de proporcionalidad. La de proporción tiene tres términos (dos sujetos —a veces más— que se relacionan con un predicado); la de proporcionalidad, cuatro (dos sujetos con dos predicados), porque, en realidad, marca la igualdad de dos proporciones simples. La de atribución puede ser intrínseca o extrínseca, la de proporcionalidad, cuando relaciona proporciones intrínsecas, es propia, cuando relaciona proporciones extrínsecas, es impropia. Ejemplo de atribución intrínseca: "como el animal es sano, el clima es sano"; ejemplo de atribución extrínseca: "la vejez es la tarde de la vida"; ejemplo de proporcionalidad propia: "lo que es el padre con el hijo es el presidente con el ciudadano"; ejemplo de proporcionalidad impropia: "lo que es la risa para el hombre son las flores para el prado" (con lo cual podemos entender la metáfora "el prado ríe").

De hecho, Gilbert conjunta en la metáfora tanto la atribución o proporción extrínseca como la proporcionalidad impropia:

> La metáfora, o la analogía de atribución extrínseca propiamente dicha, construye una igualdad entre dos relaciones: 'A es a B como C es a D' (A/B = C/D). Para componerla basta que tres de sus términos sean comunes, pues la fuerza de las relaciones entre los términos permite inventar el cuarto faltante. Veamos una primera relación propuesta por el Estagirita: 'la tarde es al día', y un tercer término: 'la vida'. Si hay una cierta identidad entre el día y la vida, se puede determinar el cuarto término como siendo 'la vejez', que tiene cierta semejanza con la tarde de nuestros días. La imaginación encuentra aquí con qué guiar eficazmente sus creaciones. De manera más precisa, la identidad metafórica no es vista solamente entre los dos primeros términos de cada relación, el día y la vida, sino también y sobre todo entre los dos dinamismos que son atribuidos de una manera igual a cada uno de esos términos.[21] Pero, oponiéndose a Suárez, da bastante cabida a la analogía de proporcionalidad para el problema del conocimiento de Dios.[22]

Muchos méritos tiene la construcción de Gilbert, y sólo he querido resaltar algunos. Se centran en la exposición de la analogía en la metafísica. Aun cuando tenga algunos reparos en cuanto a la manera de exponerla, me parece excelente

[21] *Ibid*., p. 84.
[22] *Ibid*., pp. 96-97.

y oportuna la intención de proponer esta doctrina a los pensadores actuales, que la están buscando, a veces a tientas y a ciegas. Se coloca en la línea de los nuevos replanteamientos y reconstrucciones de la ontología.[23]

Gilbert resalta bien la presencia, en la metafísica, de la metáfora, como analogía que es, aunque la trata más como analogía de atribución extrínseca que como analogía de proporcionalidad impropia.

Conclusión

Vemos cómo son loables los intentos actuales de la reconstrucción de la ontología en la actualidad. Gadamer ha desbrozado camino, y Ricoeur ha adelantado una edificación. Grondin examina la historia de la metafísica, para ver las condiciones de su replanteamiento. Y Gilbert avanza una construcción.

Ha sido prudente el desbroce, ya que fue muy atacada la ontología, en la historia reciente de la filosofía. Pero también muy prudente la reconstrucción, para que no se caiga el edificio. Por eso se ha tenido mucho cuidado al retrotraer las nociones y los principios, de modo que no se derrumben.

Ahora se buscan nuevos cauces. Como la filosofía reciente ha sido muy hermenéutica y, por lo mismo, dada a lo simbólico, vemos que la ontología/metafísica ha de usar la hermenéutica y el símbolo para reedificarse. La hermenéutica le recordará su carácter situado e histórico y, por lo mismo, no pretencioso; el símbolo la conectará con el lenguaje y el signo, pero, sobre todo, con la significación más rica, ahora que el ser humano está tan falto de sentido.

Fecha de recepción: 14/03/2008
Fecha de aceptación: 29/07/2008

[23] A la exposición de otros intentos ontológicos (Bruaire, Ricoeur y Lévinas), P. Gilbert ha dedicado su libro *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*. México, UIA, 1996.

ARISTÓTELES. LA METAFÍSICA COMO LA CIENCIA DE LOS HOMBRES LIBRES

RICARDO HORNEFFER*

Resumen

Tradicionalmente se ha interpretado a la metafísica de dos modos opuestos: como un quehacer literalmente inútil por improductivo y alejado de las urgencias cotidianas, o como una ciencia que, en tanto que pregunta por el ser —aún vigente en nuestros días—, es la más libre de todas, al tiempo que también libera al hombre de sus opiniones infundadas y prejuicios teóricos. En este ensayo se presentan de manera sucinta ambas posturas. La figura de Tales y Sócrates da pie para escribir sobre la primera postura, mientras que la *Metafísica* de Aristóteles permite fundamentar cómo es que el preguntar por los primeros principios y causas es "liberador".

Palabras clave: metafísica, ciencia, ser, libertad, inutilidad.

Abstract

Metaphysics has been traditionally interpreted from two opposite perspectives: as a literally useless occupation because of its non productive nature and distance

* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

from daily urgencies, or as a science that, as it asks for the being —today still a valid question- is the most independent of all sciences and, at the same time, liberates mankind from unfounded opinions and theoretical prejudices. This essay presents both postures briefly. The first posture is grounded on the figures of Thales and Socrates, while Aristotle's *Metaphysics* allows us to establish how the questioning about the first principles and causes is "liberating".

Key words: Metaphysics, science, being, liberty, uselessness

Tales de Mileto, conocido como el primer filósofo, no sólo inauguró este modo de pensar, sino también se encargó, aunque fuera por accidente, de darle a la figura del amante a la sabiduría una imagen que todavía hoy, 28 siglos después, impera. Relata Platón en el *Teeteto* (174a) cómo una "bonita y graciosa criada tracia" se burló de Tales quien, por mirar hacia arriba para estudiar los astros, se cayó en un pozo. Se mofó de que quisiera "conocer las cosas del cielo y no advirtiera las que tenía junto a sus pies". Para redimirse de ello, si es que esto es posible, describe Aristóteles en su *Política* (1259a) cómo Tales demuestra que el hombre sabio, cuando así lo decide, es también útil en la vida práctica:

> [...] se dice que, gracias a sus conocimientos astronómicos, pudo saber cómo sería la cosecha de aceitunas. Así, cuando era aún invierno y tenía un poco de dinero, tomó mediante fianza todas las prensas de aceite de Mileto y de Quíos, arrendándolas por muy poco, pues no había competencia. Cuando llegó la oportunidad y todos a la vez buscaban prensas, las alquiló como quería, juntando mucho dinero, para demostrar qué fácil resulta a los filósofos enriquecerse cuando quieren hacerlo.[1]

Quien también ayudó a propalar una imagen estrafalaria del filósofo fue el comediógrafo Aristófanes. En *Las Nubes* presenta a Sócrates y a Querefón —aquel que fue a Delfos para preguntar al oráculo si habría hombre más sabio que Sócrates— como unos "[...] charlatanes pálidos y descalzos",[2] como aquellos personajes, enemigos de la filosofía, capaces de convertir un argumento débil en uno fuerte.[3] La comedia muestra a Sócrates suspendido en el aire en

[1] Aristóteles, *Política*, 1259a.

[2] Aristófanes, *Las nubes*. Trad. de Federico Baraíbar y Zumárraga. Madrid, Espasa Calpe, 1977, p. 68.

[3] Vale la pena señalar que en la *Apología* de Platón(18b), Sócrates recuerda a sus "primeros acusadores" diciendo que "[...] me acusaban mentirosamente, diciendo que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra y que *hace más fuerte el argumento más débil*". (Las cursivas son mías).

un cesto, aludiendo con ello a la suspensión del alma con el objeto de poder contemplar el sol, pues con los pies en la tierra esto no resulta posible. En directa referencia al accidente sufrido por Tales, un supuesto discípulo de la "escuela" de Sócrates —es importante recordar que Sócrates no se consideraba a sí mismo maestro— platica como una salamandra le hizo perder al maestro Sócrates un gran pensamiento "observando de noche el curso y las revoluciones de la luna, miraba al cielo con la boca abierta, y entonces una salamandra le arrojó su excremento desde el techo.[4]

Por si fuera poco pintar al filósofo como un personaje extraño que siempre anda por las nubes, despreocupado de las cuestiones terrenas, Andrónico de Rodas se encarga de agregar una característica más a esta risible figura. ¿De qué se puede ocupar un pensador que ni siquiera es capaz de fijarse en las cosas que tiene delante? La respuesta es obvia: de las cosas de (no del) "más allá".

Andrónico fue educado en Rodas en una época en la que todavía había una cierta tradición aristotélica fundada por Eudemo, uno de los discípulos más importantes del Estagirita. El hecho de que conociera el pensamiento de Aristóteles es importante porque un día "[...] se encontró casualmente en Roma una biblioteca que, entre otras cosas, contenía los tratados de Aristóteles".[5] Lo que hizo Andrónico fue compilar, ordenar y comentar la obra de Aristóteles, que bien pudo haberse perdido como la de otros pensadores de la antigüedad, sobre todo si tomamos en cuenta que el hallazgo fue alrededor de 250 años después de la muerte del Estagirita.

Al ordenar Andrónico los escritos de Aristóteles todo iba muy bien hasta que se encontró con unos apuntes que reunió bajo el título de "metafísica", ya sea porque no supo qué otro título ponerles o porque, después de haberlos leído, le pareció el adecuado.

En resumen, el filósofo es ese personaje extravagante que indaga los cielos en busca de lo que está "más allá" de lo meramente físico.

Ahora bien, si hacemos a un lado la imagen caricaturesca y, repito, extravagante del filósofo, quizá la idea de base acerca del quehacer del filósofo resulte interesante. ¿De qué trataban los escritos de la *Metafísica*?

La filosofía nace, en Grecia, con la intención de dar razón del cosmos, de encontrar la *physis* o naturaleza común a todas las cosas, el *arché* u origen que hace ser a los entes lo que son; con otras palabras, lo que pretende es explicar la unidad, no sólo en, sino también de la multiplicidad. Cuál sea aquella unidad

[4] *ibid*., p. 71.

[5] Ingemar Düring, *Aristóteles*. Trad. de Bernabé Navarro. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1987, p. 76.

primigenia es una pregunta que cada filósofo contestó de modo distinto. En lo que todos coincidían era en la tesis de que era tarea del filósofo desentrañar tal naturaleza, y que ésta debía ser eterna y permanente. No entendían el cambio en los entes como puro cambio, sino como aquello que aparece sustentado por algo que, precisamente, no cambia, algo que subyace al cambio.

El gran problema consiste en saber cómo se muestra aquello que subyace o, para decirlo en términos heraclíteos, aquello que permanece en el cambio. Si la respuesta a la pregunta por el *arché* es el agua (Tales), el aire (Anaxímenes), el fuego (Hípaso), o bien el agua, el aire, el fuego y la tierra (Empédocles), parece no haber mayor problema, pues éstos son elementos que se muestran a "simple vista", de modo que la dificultad estriba, más bien, en la explicación de por qué ese elemento, y no otro, es el primigenio. Pero cuando la respuesta es lo infinito (Anaximandro), el camino del ser (Parménides) o la forma (Platón), cuando lo común a todas las cosas es algo que no se ve, lo que se requiere es un método para mostrar aquello que, por sí mismo, no se muestra pues está oculto. El supuesto es que, como dice Aristóteles "[...] el conocimiento más difícil para los hombres es el de las cosas más universales (pues son las más alejadas de los sentidos)".[6] A la base está la idea de que los sentidos sólo nos ofrecen lo individual, cambiante, accidental y, por tanto, no útil para el conocimiento, mientras que la razón, haciendo caso omiso de lo fenoménico, puede tender al conocimiento de lo universal. La pregunta, claro está, es ¿qué es lo universal? La respuesta es difícil de entender. Dice poco más o menos así: a diferencia del ente, que es asible de manera inmediata, lo universal se "evade" con gran facilidad. En palabras de Aristóteles: "[...] lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y *siempre ha sido objeto de duda*: ¿qué es el Ente? [...] tenemos que estudiar sobre todo y en primer lugar y, por decirlo así, exclusivamente, qué es el Ente".[7] Esta pregunta, implícita en los filósofos "pre-aristotélicos" y explícita en los grandes sistemas metafísicos "post-aristotélicos", tiene todavía en el siglo XX un sitio destacado. Uno de los filósofos más influyentes del siglo pasado, Martin Heidegger, declara expresamente que es necesario reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ser. En otra de sus obras, aunque desde otra perspectiva, se pregunta por qué se ha de indagar el Ser y no más bien la Nada. ¿Tiene cabida esta pregunta en nuestro siglo, habiendo la filosofía recorrido el camino del nihilismo, de la posmodernidad y de la ontología débil? Más aún ¿vale la pena retomar la idea de la libertad, no tanto en sentido ético cuanto ontológico-epistemológico? Si partimos del hecho de que la metafísica,

[6] Aristóteles, *Metafísica*. Ed. trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid, Gredos, 1982, 982a.
[7] *Ibid.*, 1028b. Las cursivas son mías.

a diferencia de otras ciencias —muy señaladamente las positivas—, requiere de un diálogo constante y crítico con su pasado para ser lo que es, pues la pregunta que la originó es, en el fondo, la misma y que en este sentido no podemos hablar propiamente de "progreso" o de un "dominio efectivo de la naturaleza", como lo proclamó la Ilustración, entonces definitivamente sí.

Aristóteles mismo, como hemos visto, señala la necesidad de hacer la pregunta. Para llevarla a cabo, según indica en el Libro I de su *Metafísica*, requiere recuperar lo dicho por quienes ya antes habían formulado la pregunta, para decirlo ahora en términos aristotélicos, por los primeros principios y causas. No haré referencia a las distintas hipótesis sobre éstos, sino más bien al *sentido* que tiene para el Estagirita el estudio y consideración de otras filosofías. Aristóteles establece un diálogo con los filósofos que le precedieron con el objeto de "rastrear" el problema hasta sus orígenes para, de esta manera, incorporar a su propia teoría —la contemplación de los entes en su ser— aquellos conocimientos que considerara verdaderos y evitar los errores que ya otros habían cometido.

> La investigación de la verdad es, en un sentido, difícil; pero, en otro, fácil. Lo prueba el hecho de que nadie puede alcanzarla dignamente, ni yerra por completo, sino que cada uno dice algo acerca de la Naturaleza; individualmente, no es nada, o es poco, lo que contribuye a ella; pero de todos reunidos se forma una magnitud apreciable.[8]

La verdad es común y se investiga en común; no hay verdades particulares y no se llega a la verdad de manera solitaria. Lo dicho por Aristóteles nos hace suponer que él mismo estaba cierto, aunque esto no implique de ninguna manera la conciencia de la historicidad de la verdad, de que su propia investigación sólo *contribuiría* al conocimiento de la naturaleza de las cosas. ¿Cómo conocerlas? De lo individual no se hace ciencia, sólo se tiene experiencia de ello. Por esto dice Aristóteles que los expertos saben el *qué* pero desconocen el *porqué*, la causa de que las cosas sean como son.

Corresponde, entonces, a las ciencias indagar el porqué de las cosas. Sin embargo, no todas las ciencias tienen la misma importancia ontológica, pues "[...] entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados".[9] En lo anterior propone Aristóteles una definición de filosofía, pues a lo que se entrega el

[8] *Ibid*., 993a-b.
[9] *Ibid*., 982a.

amante de la sabiduría es a la búsqueda del conocimiento sabiendo de antemano que, como dijimos anteriormente, no obtendrá la verdad toda y, además, que el camino es riesgoso —pues la posibilidad de no encontrar lo buscado es alta—, comprometedor —en sí mismo, no por sus resultados— y no siempre placentero— por eso dice Jünger que "Hay verdades que deben callarse, si queremos convivir".[10] La ciencia en la que piensa Aristóteles es aquella que posteriormente denominará Andrónico de Rodas "Metafísica". Parte de la idea de que:

> [...] si hay algo eterno e inmóvil y separado, es evidente que su conocimiento corresponde a una ciencia especulativa —*theoría*—, pero no a la Física [...] ni a la Matemática, sino a otra anterior a ambas [...][11] la Ciencia primera versa sobre entes separados e inmóviles... habrá tres filosofías especulativas: la Matemática, la Física y la Teología (pues a nadie se le oculta que, si en algún lugar se halla lo divino, se halla en tal naturaleza [la inmóvil y separada]), y es preciso que la más valiosa se ocupe del género más valioso. Así, pues, las especulativas son más nobles que las otras ciencias, y ésta (la teología), más que las especulativas.[12]

La más valiosa de las ciencias, aquella que Aristóteles llama ciencia primera, se ocupa de lo inmóvil y separado, es decir, de aquello que no requiere movimiento, pues un poco al estilo parmenídeo podríamos preguntar ¿a dónde se dirigiría tal ente si en sí mismo es ya lo que es? En otros términos, no tiene a dónde dirigirse. Y separado, pues se sustenta a sí mismo, no requiere de otro ente para ser lo que es. Sin embargo ¿es lo anterior razón suficiente para llamar a la teología la "más noble" de las ciencias? Parece que no. La respuesta la ofrece Aristóteles al principio del Libro VI, cuando señala que las "otras ciencias", aquellas que podríamos denominar "particulares", se circunscriben a algún ente y algún género, y no tratan —dice— "[...] acerca del Ente en general ni en cuanto ente..."[13] ¿En qué radica la nobleza de este quehacer?

Aristóteles abunda en esto en un pasaje posterior "[...] si es que hay entre los entes una naturaleza tal —una sustancia separada e inmóvil—, allí estará sin

[10] Ernst Jünger, *Eumeswil*. Trad. de Mariano Villanueva. Barcelona, Seix Barral, 1993., p. 68.

[11] En 1064a dice que "[...] la Física trata de las cosas que tienen en sí mismas un principio de movimiento, y la Matemática es ciencia especulativa y versa sobre entes permanentes, pero no separados".

[12] *Ibid*., 1026a. Las negritas son mías. Resulta interesante observar que los atributos de los que habla Aristóteles —eterno, inmóvil y separado— también los toma en cuenta Parménides en su poema, aunque el último de ellos, su calidad de separado —desde mi perspectiva el más importante—, sólo sea de manera implícita.

[13] *Ibid.*, 1025b.

duda lo divino, y éste será el principio primero y más importante [...] la Teología [...] versa, en efecto, sobre lo más excelso de los entes".[14]

Los dos textos citados podrían inducir a creer que la metafísica, en última instancia, se ocupa de Dios, que la metafísica no es otra cosa que teología. La pregunta, entonces, la tenemos que dirigir a inquirir por el dominio específico de la metafísica. Esta interpretación, por ejemplo, la lleva a cabo Heidegger cuando considera que a la historia de occidente la ha permeado, *no la ontología*, aquella ciencia que se pregunta por el ser, sino la *onto-teología*, aquel pensar que creyó ver en Dios o lo divino al más importante y "excelso" de todos los entes. A pesar de ser el "más elevado" de los entes, y es aquí donde radica la parte más significativa de la crítica heideggeriana, Dios no sería otra cosa más que un ente, lo que implica una doble confusión de inicio: por un lado, señalar con el *mismo* nombre, ente, tanto a uno cualquiera como a Dios; por el otro, considerar que ser y Dios son "conceptos intercambiables", que tan pronto podemos utilizar uno como otro. La consecuencia última de esto es el ocultamiento del ser y, por ello, el olvido de la diferencia ontológica entre ser y ente.

Mayor fuerza parece adquirir esta interpretación cuando, en el Libro XII, identifica Aristóteles al primer motor con Dios. Sin embargo, habría que preguntarse si entiende a la metafísica como teología por ocuparse exclusivamente de Dios y sus atributos (inmóvil, separado, sustancia simple y eterna, que mueve mediante atracción, que se piensa a sí mismo, etcétera) o porque investiga *lo divino* que hay en las cosas en general y en el hombre en particular. En este sentido puede ayudarnos el siguiente pasaje:

> [...] el acto más que la potencia es lo divino que el entendimiento parece tener, y la contemplación —theoría— es lo más agradable y lo más noble. Si, por consiguiente, Dios se halla siempre tan bien como nosotros algunas veces, es cosa admirable. Y así es como se halla. Y tiene vida, pues el acto del entendimiento es vida, y Él es el acto.[15]

¿De qué le sirve al hombre ser *potencialmente* aquel ente capaz de producir las obras más maravillosas, de investigar lo más profundo de la naturaleza, de

[14] *Ibid.*, 1064a-b. Véase, específicamente, 1064 b3. El concepto de teología que maneja Aristóteles, claro está, nada tiene que ver con el concepto de teología cristiana. El que la metafísica se oriente hacia la idea o el concepto de Dios tiene una importancia fundamental para la historia de la filosofía en su conjunto. A tal grado, por ejemplo, que Heidegger dirá que la historia de Occidente no la marcó la metafísica sino, más bien, la onto-teología.

[15] *Ibid.*, 1072b.

elevar a armonía el pensar, de luchar por la paz? ¡De nada! La potencia,[16] por sí sola, no aporta nada más que desesperanza, incredulidad y sentimiento de impotencia. Cobra sentido —y acá tendríamos que decir que tanto positiva como negativamente, aunque por el contexto sólo me referiré al primer aspecto—, en cambio, cuando pone en práctica aquellas potencias que han de servir al hombre para ser "más humano". Ahora bien, de acuerdo con lo dicho por Aristóteles, es la contemplación aquella *actividad* que más ennoblece al hombre, pero no dice por qué. Es en otro pasaje de la propia *Metafísica* donde nos ofrece una "pista" para tratar de responder esto: "[...] las ciencias [...] no se ordenen al placer ni a lo necesario".[17]

Aristóteles distingue entre *episteme* (ciencia, y específicamente la ciencia primera) y *téchne* (arte). Es esta última la que responde a los ámbitos de lo necesario y lo placentero. Necesario es aquello sin lo cual no podemos vivir.[18] Lo que hace la *téchne* es tratar de cubrir las necesidades de la mejor manera posible y, por ello, es útil. Pero no todas las artes responden al ámbito de la utilidad, sino que hay aquellas que se orientan a inventar aquello que adorna la vida, que la hace más placentera. Aun así, el campo de lo necesario y el de lo placentero tienen algo en común: en ambos casos la *téchne* se ocupa de *producir* un bien que ayuda al hombre a vivir mejor, ya sea porque le facilita la vida o porque la hace más bella. ¿Y la *episteme*, la ciencia primera? En referencia a ella dice Aristóteles que "[...] todas las ciencias son más necesarias que ésta; pero mejor, ninguna".[19]

En comparación con cualquier otro quehacer, sea del área de la *téchne* o de las ciencias particulares, resulta ser el de la ciencia primera uno in-necesario. En relación con la *téchne* parece evidente, pues ésta produce, como hemos dicho, ya sea lo necesario o lo placentero. La ciencia primera, en cambio, es literalmente im-productiva y por ello considerada in-útil. Por lo que respecta a las ciencias particulares, como la Física y la Matemática, si bien son teóricas, se circunscriben a un campo del saber determinado, lo que les permite un conocimiento profundo pero limitado. La pregunta de las ciencias particulares está dirigida a un género específico de entes, razón por la cual sus respuestas se referirán sólo a éstos, lo que impide trasladar los conocimientos adquiridos a

[16] La potencia, por sí sola, tiene en este sentido la misma fuerza que la intención —que no intencionalidad—: ninguna.

[17] *Ibid.*, 981b.

[18] Ésta es la primera de las definiciones de necesidad que ofrece Aristóteles en el Libro V de la *Metafísica*, a partir de 1015ª.

[19] *Ibid.*, 983a.

otros campos del saber. Por otro lado, sin embargo, es patente la posibilidad de aplicación de los resultados de estas ciencias particulares: piénsese, por ejemplo, lo útil que resultó ser la física para el estudio del espacio, tiempo y movimiento, y la astronomía para la agricultura. La metafísica, en cambio, no tiene como propósito la contemplación de un orden especial de entes, sino del ser en general o, para decirlo en términos aristotélicos, del ser en tanto que ser.

¿Trae esto consigo algún beneficio? Algo aportará si concluye Aristóteles que "[...] consideramos a ésta como la única ciencia libre, pues ésta sola es para sí misma".[20] Libre ¿de qué? No está sujeta, no depende de otras ciencias, las llamadas segundas. Pero hay algo más. Es evidente que es el hombre el que hace ciencia. ¿Para qué? Recordemos que la *Metafísica* comienza por señalar —más allá de la discusión de si el Libro I fue efectivamente aquel que concibió Aristóteles para iniciar sus "lecciones metafísicas"— que *por naturaleza* el hombre desea conocer. Lo que diferencia al ser humano es la tendencia al conocimiento. ¿Tiene ésta algún fin? No sólo conocer "lo que es", sino conocerse a sí mismo y, de este modo, "liberarse" de su ignorancia, de las opiniones infundadas y de los prejuicios teóricos para poder, aunque sea durante corto tiempo —como bien señala Aristóteles en 1072b15— experimentar el placer (*hédone*) de ser él mismo.

Fecha de recepción:15/10/2007
Fecha de aceptación: 30/01/2008

[20] *Ibid.*, 982b. En los *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de Juan José García Norro. Madrid, Trotta, 2000, p. 37, dice Heidegger algo similar, pues señala que la intención es "[...] fundamentar la filosofía a partir de sí misma, en la medida en que es una obra de la libertad del hombre". En este sentido, podemos decir que la filosofía *no* toma postura respecto del ente.

EL CANTO DE LAS SIRENAS[1]

EUGENIO TRÍAS

Me siento extraordinariamente honrado de formar parte de esta gran institución, tan prestigiosa y tan conocida, en España y en el mundo que es el Tecnológico de Monterrey. Valoro de una manera extraordinaria la conjunción que proyecta, que intenta y que hermana también con la Facultad de Humanidades de la Universidad Pompeu Fabra en Barcelona, en el sentido de encontrar la condición y el nexo entre humanidades y tecnología. De la unión del ámbito humanístico y en el ámbito tecnológico nace y puede nacer una cultura con capacidad de futuro y desde esa unión se puede humanizar la tecnología y puede adquirir solvencia tecnológica en el mundo de las humanidades. Es un hermanamiento necesario —el que voy a intentar en esta intervención— de aproximarme a partir de un ámbito procedente de las humanidades —que tiene también su inscripción artesanal—, y luego de alta tecnología en un concepto que se centra en la música electroacústica.

La revolución que se genera precisamente en los últimos cincuenta o sesenta años y que ya tiene sus formas magníficas de expresión artística de ese gran innovador que fue Karlheinz Stockhausen y lo cito como homenaje, porque acaba de morir, y al que yo consagro uno de los veintitrés ensayos que forman

[1] Conferencia dictada el día 7 de marzo de 2008 en el Tecnológico de Monterrey, *Campus* Ciudad de México.

EN-CLAVES del pensamiento, año II, núm. 4, diciembre 2008, pp. 101-111.

este libro que también da título a esta conferencia. Casi podríamos decir que *El canto de las sirenas* es la expresión misma de lo que la música es, con clara ambivalencia de que tiene a la vez algo de mortífero así como de salvador.

Creo que la música es más que un arte, es una forma de conocimiento, como se diría en una terminología religiosa, es una *gnosis*, un conocimiento que da salud o que salva. En ese sentido la música tiene que ver con un conocimiento relacionado también con lo más noble de la correspondencia con lo sagrado y lo religioso.

Mi libro está estructurado en veintitrés ensayos que recorren, como se acaba de decir, cuatro siglos de un sector pequeño de la música, porque la música es un océano sin orillas. Hay culturas musicales siempre y ahí donde hay cultura. La música acompaña al hombre desde que es hombre. Yo me dedico únicamente a la música que se inicia al final del Renacimiento y surge con el nacimiento mismo del Barroco, y es casi contemporánea del surgimiento de un fenómeno híbrido muy interesante y a veces muy discutido. Yo creo que da lugar a una de las comunidades artísticas más grandes que es el *dramae opere* de la música, familiarmente la ópera.

Con Claudio Monteverdi inauguro el recorrido, voy levantando ciertos saltos hasta el final del Barroco con Johann Sebastian Bach. Me concentro luego en ese gran momento de la música europea occidental que yo diría que también es mundial, con cuatro grandes figuras, con cuatro grandes, muy distintos entre sí. Desde Haydn, fundador de la forma del arreglo de sonata que es casi el paradigma mismo del estilo clásico, Mozart que es el paradigma mismo de la música, evidentemente es el que crea esa perfección, y Beethoven que da a la música un dinamismo, un contraste y una oposición. En el libro lo llamo "el Hegel de la música", el Hegel que dota de pensamiento filosófico, y versa en torno a esa contradicción y oposición temática. Beethoven lucha sobre todo a partir del estilo heroico, a partir de esa obra tan sensacional que es la *Sinfonía heroica*. Por eso Beethoven está en la familiaridad, en ese sentido todo mundo puede tararear el inicio de la *Quinta sinfonía*, o recorrer mentalmente el *Himno a la alegría.* Al final podemos decir que está casi analizada cuando encontramos la circunstancia, se nos impone con toda su pregnancia de creatividad musical. Y por último Franz Schubert al que siempre se olvida. Es el clásico romántico, el que cultiva la canción, el que le da un estatuto altamente artístico y casi insuperable a la canción y con la raíz popular que siempre tiene, y que sabe elaborarla hasta las formas más sofisticadas, haciendo que esa tradición de la canción llegue al Romanticismo. Está también Robert Schumman y por supuesto Gustav Mahler, y hasta Arnold Schönberg hasta yo diría un poco atonal y atemático, sobre todo en su libro de *Los Jardines Colgantes*, que nos

ofrece una de las de las más hermosas colecciones de canción a partir de una música ya del siglo XX.

Una de las características de mi libro es que dedico casi la mitad de él, la mitad de los 23 compositores, es decir, la mitad del espacio que recorro en la música es del siglo XX, el siglo XX musical. Todavía hoy, despierta dificultades y reminiscencias recorrer el siglo XX musical. Esa es mi intención, así como ir elaborando ensayos sobre los grandes músicos que componen a la segunda escuela de Viena. Es cierto, nombro mucho a Viena porque es uno de los grandes centros de la música que trato aquí. Algunos me han dicho que este libro es muy germanófilo, y sí, hay muchos alemanes y aunque no todos son alemanes, sin embargo acabaron todos en Viena. Por ejemplo, Beethoven que era de Bonn y acabó en Viena, Antón Bruckner era un campesino austriaco pero acabó en Viena, Mozart es de Habsburgo y terminó su vida trágicamente en Viena. Viena es el lugar centro donde aparecen las extraordinarias figuras que revolucionan el sonido musical del siglo XX. Una figura cada vez más adorada —han tenido que pasar casi cincuenta años de su muerte—, casi antes de la Primera Guerra Mundial, hasta su gran recuperación hacia los años 60´s: Gustav Mahler, quien con todo su acopio sinfónico, con esos dispositivos instrumentales tan extraordinarios —casi podríamos decir megalómanos— de la sinfonía, que en realidad es una orquesta, una orquesta extraordinariamente hábil, flexible, capaz de comprimirse de pronto en tres instrumentos, o bien en un instrumento solista con un acompañamiento de cámara, para después cambiar y mostrar todo sus dispositivos.

Cada vez más la música del siglo XX se libera y se emancipa en la división más salvaje que tiene: el sonido que es la materia viva de la música, es sensible. Y es Mahler, en gran medida quien revoluciona ese terreno. Y tras él, la segunda escuela vienesa, que todavía en ocasiones resulta áspera y difícil para muchas formas de escucha, hablo de Arnold Schöenberg y hablo de Alban Berg, que es casi el último gran compositor de óperas con base serial, a partir de esa revolución que inicia Herbert Eimert del dodecafonismo y que retoma la música serial. O bien, como Anton Webern que hace composiciones microscópicas, algunas de cuatro o cinco compases de doce segundos de duración, gestos musicales envueltos en el silencio para empezar luego ya en la gran música de la segunda mitad del siglo XX, a la que dedico gran parte del libro. Por ejemplo, Cage quien es el Sócrates y el Diógenes de la música y quien señala lo que es el espacio musical, el espacio sonoro. El sonido es pura materialidad, incluso el sonido guiado por el ruido, y Cage —una especie de franciscano musical, un minimalista, en el ensayo— hace lo que llamo panteísmo musical porque en todo sonido, incluso el ruido, está poblado de dioses y también de demonios. De esta

forma lo libera y lo emancipa tanto de los experimentos didácticos después de una composición de cuatro minutos y once segundos, en donde no se escucha otra cosa que el silencio de lo que sucede, los sonidos del público, los sonidos tecnológicos que de alguna manera rodean al lugar, la respiración de unos y de otros. Cage emancipa no sólo el ruido —y lo hermana con la música, es el hermano siempre bastardo— sino también el silencio. Así, es el compositor, el escultor y la música es la gran escultura del tiempo, o arquitectura del tiempo.

Culmino mi recorrido con una figura que para mí tiene un enorme interés, yo los invito a que la visiten, la conozcan, la reconozcan, tanto su música como su teoría musical porque es a la vez músico, ingeniero y arquitecto. Estoy hablando de Yannis Xenakis es compositor de origen rumano-griego que tuvo que huir de su tierra primero por la invasión Nacional Socialista, y segundo por la guerra civil que se provocó por la resistencia de la armada británica ya que estaba más aliado con las tradiciones de la izquierda de entonces. Acabó huyendo a Francia, y en Francia hizo toda su carrera. Primero, y es muy interesante por su naturaleza de ingeniero, en colaboración con el grandísimo arquitecto Le Corbusier, que podríamos decir que es la figura más paradigmática del moviendo moderno. En mi libro hago mucha referencia a una obra, firmada por Le Corbusier, pero que cada vez está más sabido y reconocido que toda ella es obra de Yannis Xénakis. Es una obra internacional que sólo la podemos reconstruir imaginativamente porque fue una obra perecedera: fue el Pabellón Phillips. En el año de 1955, en la exposición internacional de Bruselas, esté Pabellón Phillips estaba todo compuesto según los criterios formales análogos a los que él mismo había empleado en una de las primeras composiciones musicales que se dieron a conocer, casi diríamos, en una de las más famosas composiciones suyas parecida a las que se usaban en los bailes griegos. Es una composición con pura metástasis, es una obra de formación a partir de mecanismos y dispositivos musicales complejos.

Yannis Xenakis tenía además una formación musical, arquitectónica y una gran formación matemática, por lo que elabora y construye los modelos que él llama estocásticos, que son aquellos que cuentan con conocimientos físico-matemáticos. Con esto, sabe que se hace referencia a un tipo de legalidad que incide también en lo azaroso, un culto al azar propio de la música de John Cage y esta especie de hiperdeterminismo de músicos como Pierre Boulez o como Stockhausen, que son de las primeras escuelas llamadas del serialismo integral, como se les llamó inmediatamente después de la segunda posguerra.

Stockhausen habla de ley estadística, es decir, si lanzamos unos dados al aire o una moneda, evidentemente ahí juega el azar, dos o tres, treinta, trescientos, tres mil veces que lo repitamos, pero si lo transportamos esto a la

ley de los grandes números, como ocurre también en el examen de los choques de los gases con los recipientes, o en el campo de la microfísica relacionada con la posición y la velocidad de los electrones, entonces ya empieza a haber leyes, leyes estadísticas. Al billón de lanzamientos al aire de los dados o de una moneda, ya empezamos a encontrar una legalidad, una legalidad nueva, una legalidad muy del siglo XX que no es del contexto de leyes deterministas del XIX ni el puro azar al que tanto culto se le ha dado.

Con esto quiero decir que en el libro lo que voy haciendo es un recorrido general de cuatro siglos de música. Repito que es un recorrido parcial de la música de todas las culturas, enfocado a las expresiones que son cada vez más accesibles, que las podemos encontrar de manera más fácil, y que a su vez tienen una mayor vinculación con una serie de cultos que muestran una serie de laboratorios de la música en el campo de las tradiciones que proceden sobre todo del Renacimiento y del Barroco, o del clasicismo de la música ligada a la sonoridad y a los principios de la armonía, de esta especie de nepotismo y dictadura, propia de la música occidental, y donde el gesto material y acústico conforma la música del sonido. Muchas veces el conflicto de la música viene de la matemática y la física del sonido. La matemática —que claro que produce emociones— y una física se unen al sonido que se fortalece o se eleva al campo musical, donde la emoción se compagina con el conocimiento. Es una de las tesis fuertes del libro, el libro es un libro de filosofía, pero intento introducirme en las entrañas materiales de la música y en el misterio de la creación de cada uno de los compositores, los conflictos, la razón y los sentimientos que están todos ellos en el corazón de la música. Por ejemplo, en la armonía de la música del último barroco, encontramos como en Joan Sebastian Bach una música especulativa, altamente racionalizada como diría Max Weber —quien por cierto no sólo fue sociólogo, sino también gran estudioso e investigador de la música— y quien en su libro *Economía y sociedad*, dedica un capítulo extraordinariamente complejo, importante y sorprendente a aplicar el principio de razón, de racionalidad a la música de Occidente.

Para mí, uno de los grandes hallazgos de la música de Occidente —que es la tradición que recorro aquí— y que desgraciadamente en este libro no lo destaco suficientemente, —porque comienzo con Monteverdi, pero ya será tarea para un futuro—, es la dimensión de algo tecnológicamente tan importante, significativamente tan relevante y revolucionario como lo es la escritura musical. Entiendan ustedes que la música es escritura que ha de aparecer en un determinado momento y que como todas las escrituras tiene su punto de arranque. Sabemos que la escritura fonética nace con los pueblos del mar, y los griegos y los egipcios se llamaban los pueblos del mar. Es en Grecia donde toma cuerpo

no sólo como tal escritura sino además en cuanto a que genera una tradición sobre la escritura. Y si seguimos, uno de los rasgos de la filosofía presocrática que nos llama la atención de la filosofía y de su comienzo es el diálogo con esa escritura. No es casual que Demócrito, el gran Demócrito, pensaba un poco en su concepción del cosmos, su idea de composición de éste a través de la dualidad infinita de átomos individualizados, y del vacío que de cierta manera circundaba entorno a los átomos. De cierta manera los átomos que tenían su propia peculiaridad. Es como en el alfabeto conformado por las vocales y las consonantes, los átomos son consonantes y por lo tanto también tienen esa peculiaridad compleja. No es lo mismo una consonante labial que una consonante dental, y no es lo mismo una consonante gutural, y no es lo mismo dentro de las guturales las dentales, las labiales de las dentales, y las que de de alguna manera significan una explosión, significan un tipo de uso del sonido, del aire diferenciado. Por supuesto, quiero decir, con respecto a las vocales, que circulan en torno a estos átomos con sus articulaciones y complejidades, conforman el vacío, ese vacío que difícilmente lo entendemos, pero que tiene un carácter como el del silencio de la música, es algo tan relevante como lo individualizado en pleno, las vocales y las consonantes no existen. Es interesante que en la lengua hebrea hasta el siglo IV no se tenía una descripción de las vocales en parte se dice porque la recitación que era una ceremonia, un evento musical en verdad importante en donde el propio recitador platicaba de cierta manera y de una forma. Platón también, cuando habla de formas o géneros supremos —me remito al diálogo *El sofista*— compara lo mismo, el ser y el no ser, a las vocales que circulan entorno a las consonantes, al movimiento de las categorías finales de pensamiento. Por lo tanto, fíjense ustedes como que en la filosofía griega más madura de Demócrito, en el atomismo de Demócrito, y en el también peculiar atomismo de Platón hay esta combinación de vocales y consonantes, y por lo tanto existe esta reflexión sobre las escrituras fonéticas dominantes.

De la música nació la escritura de una manera sorprendente en un contexto de época y de historia de lo más insólito. Nadie esperaría que en los monasterios de la más alta Edad Media, del siglo IX, refugiándose ahí de las segundas terribles invasiones de los hombres del norte, normandos, vikingos y otros más, es ahí donde se va gestando una escritura musical. Cuando uno advierte —y se puede advertir esos códices ordenados cronológicamente, habiendo junto a la escritura religiosa que tiene que servir de base para el oficio divino dentro de los monasterios—, que en ocasiones hacían profesionalmente un recuentro con lo divino a partir precisamente del cántico. Entonaban esta forma musical en una línea melódica al unísono, con una voz en latín y todos cantando a la vez lo mismo, y uno advierte en esos códices una nube de signos que están al

lado o encima del texto que forman textos. Son signos que generalmente proceden de la acentuación y con los cuáles se van indicando una elevación, un descenso relacionado un poco con lo agudo y lo grave. Son signos, inicialmente procedentes de la acentuación, graves, agudos y complejos, grave-agudo-grave, agudo-grave-agudo, que nos indica una subida mayor o una subida menor a campo abierto.

En ese momento todavía no se ha inventado el pentagrama. Las invenciones que hace la humanidad y que luego quedan en la memoria de todos, luego las vemos como lo más fácil, simple y elemental, pero son siempre operaciones muy complejas que casi incluso se conocen por el nombre de la persona. En el caso del pentagrama, se alude a Guido de Arezzo, un monje del siglo XI, del año 1124, hizo un tratado llamado *Micrologus* que es un tratado de didáctica musical. Arezzo convence al Pontífice de Roma de la necesidad de nuevas formas revolucionarias de iniciar una escritura interválica, que solía llamar diastemática. *Diastema* es la unión de todos los intervalos musicales en el mismo sistema, esa conjunción de todos los tonos que forman una escala o que van formando los modos de la organización de las escalas. Sea como sea, quiero decir con esto que con la escritura musical se impulsó el campo de la música, a partir de esta nueva tecnología que compone y construye la escritura de música cada vez más compleja, por así decirlo, que se adapta más a los distintos parámetros de la música. El sonido no sólo es lo agudo y lo grave, sino también las duraciones. La música, con toda razón, es el arte del tiempo, es el arte del movimiento del tiempo. Se dice, metafóricamente, que el arte musical es la escultura del tiempo o la arquitectura del tiempo; tiempo, medida y movimiento, según Aristóteles. La música toma las distintas formas del movimiento del cuerpo, como una marcha que se va dando, la danza por supuesto, las formas bailables, cuatro por cuatro etc. Como las formas más sencillas y elementales tienen que ver también con el carácter de la música, por tanto la música no sólo es la relación de altura sino también la duración, la medición de la duración, el acento de la duración y también otros componentes que forman parte del sonido. El sonido, además de discurrir en el tiempo, además de organizarse según las alturas y los armónicos, le importa mucho la intensidad del sonido. Esto en música hace que todo adquiera una expresividad, una expresión simbólica. Está claro que no es lo mismo un sonido de *pianissimo*, en términos italianos, una expresión en las partituras conocida como una *p* repetida, o *fortissimo* una *f* repetida también varias veces; y no es exactamente lo mismo en cuanto al acento. La música no significa el sentido de la palabra o de lo verbal como tal, pero sí tiene un sentido, y es partir de esas formas físicas en que se nos muestra el mismo. Una de ellas es la intensidad y la otra es la velocidad. Está claro que en esto se pue-

de seguir, incluso los críticos de música más formalistas, el caso de Hanslick, al tope de la música de futuro, al tope de la música wagneriana, y de Bruckner a finales del XIX. En ellos existían estos componentes físicos que tenían razón de su existencia aunque no eran los únicos dominantes.

No es lo mismo un movimiento lento que uno rápido, por ello la terminología italiana es fundamental. No es lo mismo un largo, por lo tanto no hay la misma concepción, ni estamos pensando en el mismo tipo del carácter musical de la pieza, cuando nos encontramos en la disposición de escuchar un largo, un largo expresivo que dice, por ejemplo, en ese grandísimo movimiento lento-largo. Uno de los grandes movimientos de este tipo, y de toda la modernidad fue inicio de lo que luego harán Bruckner y Mahler, entre otros, viene de la sonata *Hammerklavier* de Beethoven, de las últimos movimientos de su sonata para piano *Opus* 106. Este es un movimiento finito que se refiere a él como el máximo, es el tálamo de todos los dolores de la humanidad. No es lo mismo, evidentemente, un *presto* que un *prestísimo* o un vivace, o un *allegro*. La música nos coloca ante lo trágico pero también ante lo cómico, hay una cierta comicidad entre las notas musicales. Los grandes músicos del mundo musical vienés como Haydn, quien fue un gran dramaturgo pero que dio siempre, en los momentos más dramáticos, una ironía humorística de primer estilo, las encontramos en todas sus sinfonías, sobre todo en las últimas, en las de París y de Londres, producciones magníficas con cuarteto. Un sentido extraordinario del humor que también encontramos en Mozart; el propio Beethoven con un humor muy sarcástico, muy brutal pero real, después de todo, la octava de Beethoven es una pieza humorística de primer orden, una alta comedia.

Con esto quiero decir que con la música entramos a un terreno que está en el corazón de la cultura y es lo que quiero transmitir con este libro y a lo largo de esta conferencia en este ámbito tan acogedor y hospitalario del Tecnológico de Monterrey, en donde esta articulación de lo tecnológico con lo humanístico está en el primer orden. Sé que aquí hay gente importante de las humanidades en todo su espectro, desde la filosofía, las artes, la literatura y la historia. Y yo diría también que es muy importante —yo lo hago por el campo de la filosofía— situar a la música en el centro, no diría yo como un privilegio, porque eso sería una exageración innecesaria. La singladura que inicie con este libro, que se publicó en España en septiembre de 2007 tiene, tiene ya un recorrido de varios meses, y con gran sorpresa y alegría, debo confesar que el libro no sólo ha tenido una buena acogida y crítica del público, dado por el vacío que hay en este terreno de intersección de música y de pensamiento, en música y filosofía. Hay por supuesto, precedentes en el siglo XX; hay un incremento importantísimo que domina “el solitario”, es por eso que tiene tanta influencia

no sólo en la musicología, sino también en la propia música, en la composición musical. Ya lo decía Adorno, discípulo de Alban Berg, asesor de esa gran novela extraordinaria de *Doctor Fausto* de Thomas Mann que produjo tanto disgusto a Arnold Schönberg, y no era el humor lo que caracterizaba a este gran músico, al grado de que introdujo un pleito porque veía que su figura estaba maltratada en esa obra. De hecho en ningún momento Thomas Mann ni Adorno pretendieron agredir a Schönberg. De acuerdo con ellos la novela tenía que ver más bien con Nietzsche, incluso con Gustav Mahler, posiblemente con Hugo Wolf, con otro tipo de compositores y también posiblemente con algunos rasgos de Arnold Schönberg. Es una creación literaria.

En todo caso lo que yo quería decir es que Adorno casi decide en solitario estudiar la filosofía de la música del siglo XX. No quiero decir que sea el único pero si es el más valioso, y también es el que más duramente tiene que ser criticado. En eso yo no escatimo ni rehuyo a la crítica de ese momento en este libro, sobre todo cuando me enfrento con la música de Igor Stravinski, a la que Schönberg maltrata de una manera desconsiderada y radicalmente injusta. El caso es que Adorno —quien nos ha regalado magníficas monográficas sobre su maestro Alban Berg y sobre Mahler— es uno de los grandes responsables de la recuperación de Mahler, unido a un conjunto de grandes directores de orquesta, —como el mismo Bernstein— que eran responsables de interpretar las sinfonías de Mahler como parte de una expresión del último romanticismo, y no se daban cuenta de que en realidad todo el siglo XX musical estaba condensado en esas 11 maravillosas e increíbles composiciones para orquesta y canción.

En todo caso, lo que quiero decir con esto es que son pocas las presencias filosóficas que se acercan al siglo de la música. Quienes conocen un poco el terreno saben que existe el Ernst Bloch a quien hay que considerar y quien fue una persona que también estaba familiarizada con la música luego del nivel, de la altura y del interés que tiene Adorno. Es el caso también Kasimir Malévich francés y francófilo; para él la música es franco-rusa, entre Rusia y Francia. Trata siempre de ignorar un poco el mundo musical germánico, que es como ignorar lo más importante de la composición musical del periodo. En el siglo XIX en cambio, había mucha más presencia de la filosofía en relación a la música. El siglo XIX fue un siglo particularmente musical con figuras como Hoffmann, el gran creador de cuentos, dedicados en base a aquella obra póstuma a los cuentos de Hoffmann tan magnífica *La Opereta*. Hoffmann que era además de creador de cuentos *El hombre de arena* por ejemplo, y tantos más, es también músico. En muchos de sus cuentos aparecen figuras musicales. Recuerden *El Gato Murr* o *La Kreisleriana*, recuerden tantas piezas. Él mismo era músico, él mismo fue teórico musical y entendía un poco que fue de los primeros que va-

loraron la obra de Beethoven: la *Quinta sinfonía.* Él mismo la vio de una manera particularmente ejemplar y puso a elegir la sinfonía como el género dominante del siglo XIX, que lo era ya en el XVIII como una ópera sin palabras. La figura de Hoffman era realmente poderosa, encontramos grandes filósofos, pensadores, como el caso de Schopenhauer, el más célebre que coloca la música en la cumbre de toda su construcción y llega a decir algo tan asombroso como que aunque incluso no hubiese mundo podría haber música. Las generaciones y proporciones del mundo astronómico se correspondían en una distinción también con los movimientos posibles de la circulación de los cuerpos celestes, en una visión obviamente geocéntrica, que podía por tanto alinearse a distintas esferas según la relación que va de lo grave a lo agudo y también con velocidades más lentas cuanto más cerca se encuentre a la tierra y velocidades más rápidas en cuanto nos alejamos un poco de lo más cercano. En cualquier caso, también hay debates y discusión, sobre la manera como se entendía los movimientos lentos y los movimientos rápidos. Los cierto es que, en todo caso, las relaciones entre las posibles sonoridades que a partir de esos movimientos se generaron se planteó un poco la idea de una serie de articulaciones que cada uno de estos círculos equivalía a una tonalidad, especialmente en Platón.

Volviendo al tema del *Canto de las sirenas,* y dándole la dimensión más espiritual y menos mortífera no sólo de las arpías ontológicas de rostro de mujer y cuerpo de ave de rapiña que se apodera de los navegantes y los lleva a las orillas, en donde los disuelve en música cantada. Suele pensarse que son figuras relacionadas con ritos mortuorios, de cortejo, acompañantes de Perséfone, y que por tanto tiene que ver con la otra vida; y es una mujer que tiene que ver con este rito de pasaje de una vida a la otra, que está relacionada con la muerte, nos acompaña en el nacimiento pero también nos la encontramos en la muerte, desde la canción de cuna hasta las exequias mortuorias, que en alguna medida también recuerdan *La pasión según San Mateo*, que es una canción de cuna melancólica el momento de las exequias de la sepultura de Jesús después del drama de la cruz, de la gran tragedia como está descrita en el Evangelio de Mateo, y tiene carácter de canción de cuna. El propio Bach había escrito una canción de cuna que esta vez gozosa en la pieza *Duerme mi querido niño Dios* en el *Oratorio de Navidad*, en la *Segunda cantata*. Si ustedes compararan esta pieza gozosa con la pieza melancólica del final de la crucifixión ustedes encontrarán dos versiones, una del nacimiento y otra de la próxima muerte. Y bien, decía que el *Canto de las Sirenas* puede ser un canto mortífero pero también de elevación espiritual, y Platón también reflexiona sobre los misterios tras la muerte con lo que cierra su *República,* con el que termina y concluye este largo recorrido de diez libros. En el décimo libro nos muestra

a las sirenas acostadas cada una sobre una esfera celeste entonando uno de los distintos tonos del diapasón, es decir, de la escala musical. A la vez las arpas acompasan el hilo de nuestra vida desde el nacimiento, para provocar esta articulación armónica impresa a nuestra alma que señala en *El Timeo,* que es característica de la construcción de nuestra alma como principio de vida, como centro de la inteligencia y centro también de la emoción. Incluyo mi idea de la música como *gnosis*, como conocimiento que da salud pero que también puede ser mortífera, que puede acompañarnos en lo mejor de nuestras vidas pero también puede ser letal. Se han hecho muchas cosas horrorosas con la música, en los desfiles militares pues los grandes dictadores, los grandes personajes del totalitarismo, en la Plaza Roja de Moscú, en los desfiles preparados por Albert Speer, el arquitecto de Hitler, con esa pastosidad seductora que todavía nos llama la atención cuando la vemos en reportajes. La música de esos desfiles siempre con composición musical que incita a la violencia y a la invasión con música. La música de las trompetas y de los metales, la música desatada, también provoca, suscita y desarticula porque tiene que ver con lo humano. Insisto siempre, y señalo que la propia característica de lo humano es la conducta humana, no hay nada más humano que lo inhumano y por tanto lo mejor del hombre está expresado en la música y en los compositores que voy siguiendo en mi libro. Son aquellas características que intentan —teniendo plena conciencia de este lado inhumano que también la música expone, y que en términos de Freud podríamos llamar la sublimación. La capacidad de sublimar es principio de muerte, es la dimensión tanática, violenta, agresiva que está en el corazón de todo ser humano. La música es capaz también de encontrar formas de sublimación en estos aspectos propios del ser humano, los impulsos tan animales del ser humano que muestran el lado salvaje que puede ser desde los microorganismos hasta el Tiranosaurio Rex, que puede ser una manada de lobos que puede ser letal pero no podríamos decir que son inhumanos. Hay algo en el hombre que constituye un arsenal de libertad e inteligencia puntual, fogonazos de inteligencia. Hablo en términos realistas, no es algo que está siempre en su máximo punto de impulso que hace que lo inhumano esté dentro de lo humano y, por tanto, dentro de la música que también refleja esta ambivalencia, esta duplicidad.

Transcripción: Ericka Salas, Dora Elvira García,
Ivón Cepeda, Mariana Echaniz

Fecha de recepción: 14/03/2008
Fecha de aceptación: 23/04/2008

INSTRUMENTACIÓN, CIENCIA Y EPISTEMOLOGÍA: LA RELEVANCIA DE LA OBSERVACIÓN NOVOHISPANA DEL ECLIPSE LUNAR DE 1584

Héctor Velázquez Fernández*

Resumen

Este texto destaca la instrumentación utilizada por los cosmógrafos reales Jaime Juan, Francisco Domínguez de Ocampo, y el armero y polvorista Cristóbal Gudiel, enviados por Felipe II a la Nueva España para el registro de la latitud de la Ciudad de México, con ocasión del eclipse lunar del 17 de noviembre de 1584. A diferencia de los instrumentos científicos que se usarían en el siglo XVII (que suponían la manipulación humana para la obtención de datos para conocer la naturaleza, con el uso de bombas de aire, telescopios, microscopios, barómetros, etcétera), los instrumentos del siglo XVI fueron más bien de carácter *matemático*; pues con los relojes solares, el astrolabio o los sextantes se intentaba mostrar una regularidad inserta en la naturaleza, inicialmente escondida y que los instrumentos reflejarían transparentemente. En el siglo XVI los instrumentos científicos pretendían encontrar respuestas y resolver problemas, no *descubrir* cosas, o mostrar las causas del funcionamiento del mundo (algo más propio de la *filosofía natural* del siglo XVII). La observación del eclipse de 1584 en la Nueva España confirmó la diferencia entre los instrumentos

* Universidad Panamericana, hvelazqu@mx.up.mx

científicos que son útiles cuando se les ajusta y dirige, y los que no dejan de ser instrumentos en ningún momento.

Palabras clave: Ciencia novohispana, instrumentos científicos, modernidad, experimentación, Eclipses lunares.

Abstract

Unlike the scientific instruments that used in the 17th Century, which assumed human manipulation as necessary to obtain data to show the causes of the operation of the world (air pumps, barometers, telescopes, etc.), the instruments used in the 16th Century were of so called "mathematical character": they tried to unveil an inherent regularity in nature, that the instruments would display transparently. The instruments used by the Royal cosmographers Jaime Juan and Francisco Domínguez de Ocampo, and the gunsmith Cristóbal Gudiel, sent to the New Spain by Felipe II to calculate the latitude of Mexico City, on occasion of the lunar eclipse of November 17, 1584 (solar clocks, astrolabes, or sextants) show the difference between the role ascribed to scientific instruments in the transition of the century.

Key words: Science in America, Scientific instruments, Modernity, Experimentarion, Lunar eclipses.

Introducción: hacia la ciencia novohispana

Durante varios siglos, y el XVI no podía ser la excepción, las misiones científicas ordenadas por las coronas europeas tuvieron, además de una intención cultural, una finalidad geográfico-política: los dominios mejor explorados eran más fáciles de gobernar. Ante una época en la que se sucedieron interminables descubrimientos geográficos que preparaban la conquista de nuevos territorios, era imperante un conocimiento a detalle de la localización, extensión y características de las nuevas extensiones de tierra incorporadas en las conquistas europeas, y en particular de la América recién descubierta.

En este contexto, la aplicación y el mejoramiento de los métodos conocidos para la localización y ubicación geográfica de los territorios fue una tarea ampliamente desarrollada por los cosmógrafos europeos, siguiendo las reglas científicas en uso.

Durante el siglo XVI el perfeccionamiento europeo de la instrumentación científica, y su difusión y aplicación en América, traería como consecuencia una

sistematización sin par de los datos sobre la naturaleza, el cosmos y la geología, entre otras disciplinas. En el siglo XVI la ciencia europea inició la aplicación de los conocimientos cosmográficos europeos al entendimiento de los territorios recién descubiertos en América.

Mientas la ciencia europea del XVII ya presente en nuestro continente se preocupó más de la clasificación botánica y zoológica de la naturaleza descubierta, y del desarrollo de las técnicas minera y metalúrgica para el aprovechamiento de los recursos naturales o de la modernización de los conocimientos médicos y astronómicos, la ciencia europea del XVI presente en América tuvo sus mejores conquistas en la astronomía, las matemáticas y la ubicación cosmográfica de los territorios conquistados.[1]

Es estas líneas intentaré destacar la peculiaridad de la instrumentación utilizada al final del siglo XVI en la Nueva España para el registro de la latitud de la Ciudad de México, por su relevancia epistemológica al servir de medio para el conocimiento de las características ontológicas de la realidad física; a diferencia de los instrumentos científicos del XVI para cuya utilidad se suponía una manipulación humana que permitiera la obtención de los datos para conocer la naturaleza.

La importancia del eclipse lunar de 1584

Casi al finalizar el siglo XVI, en 1584, Felipe II encomendó a un grupo de españoles practicantes de diversas disciplinas práctico-científicas, la observación de un eclipse lunar que se registraría el 17 de noviembre de ese año.[2]

La intención de tal encomienda era aprovechar ese fenómeno celeste para deducir la latitud geográfica de la ciudad de México, aplicando un método de uso corriente en la cosmografía del siglo XVI para esos fines.

Como es de entenderse, era de sumo interés para La Corona española ubicar con la máxima exactitud posible los territorios explorados y conquistados, y contar con mediciones cartográficas confiables que superaran las realizadas

[1] Durante ese periodo, casi todos los matemáticos fueron a la par astrónomos y en cierto sentido también astrólogos. El desarrollo de calendarios también se practicó en la ciencia novohispana: Alejo García publicó en 1579 su *Kalendario perpetuo*, que era uno de los primeros cómputos cronológicos útiles, entre otras cosas, para la determinación de las fechas religiosas. *Cf.* Elías Trabulse, "Historia de la ciencia", en *Historia en México. 1. Siglo XVI.* México, CONACYT-FCE, 1985, p. 57.

[2] Sigo la descripción del evento según el relato de la excelente obra María Luisa Rodríguez, *El eclipse de luna. Misión científica de Felipe II en nueva España*. Huelva, Universidad de Huelva, 1998.

por los primeros exploradores, navegantes y estudiosos novohispanos, apenas concluida la Conquista. Era común que los registros geográficos anteriores a la misión enviada por Felipe II adolecieran de graves errores de cálculo, debido a que fueron hechas a partir de mediciones y estimaciones realizadas a simple vista, sin la ayuda de una teoría general o marco global que diera sentido al uso y aplicación de los datos que aportaban los instrumentos de medición con que se contaba en ese momento.

La tradición instrumental europea del siglo XVI, según la cual se llevaría a cabo la medición mandada por La Corona española, distinguía perfectamente las diferencias existentes entre las técnicas para medir realidades *cercanas* (como las superficies para el cultivo y la construcción, o la altura y distancia entre los árboles, casas, montañas o cerros), respecto de las técnicas e instrumentos para medir realidades *lejanas* (como las estrellas, las órbitas planetarias o los cometas); así como las particularidades que distinguía la medición de lo cercano y lejano, en comparación con la medición de lo *pequeño* (aquello que apenas y se percibía por la disección que con fines didácticos se hacía tanto de seres vivos como de cadáveres).

En cuanto a las técnicas e instrumentos para medir lo *lejano*, el registro del eclipse lunar de noviembre de 1584 representó un hito en la naciente ciencia novohispana y marcó un parámetro a seguir en posteriores usos de instrumentos científicos y particularmente astronómicos, cuyo máximo rendimiento se alcanzaría hasta muy entrada la ciencia mexicana de los siglos XVII y XVIII. No es que antes de esa fecha no se hubieran intentado o logrado observaciones astronómicas novohispanas, sino que con ocasión de esa medición en particular, se implementó una metodología, una interpretación teórica, un control e instrumentación tan acabada y exacta en comparación a los datos que se tenían hasta entonces, que se convirtió en modelo y punto de partida para el desarrollo de las técnicas e interpretaciones científicas de los siglos posteriores dentro del virreinato.

La instrumentación científica europea en el siglo XVI

Los intereses prehispánicos en las observaciones astronómicas difícilmente estuvieron desligados de un enfoque preponderantemente religioso, y en particular dependían del desarrollo en torno a los calendarios. Los habitantes prehispánicos no sólo realizaban descripciones ideográficas de los fenómenos celestes ("La Luna es comida", era una descripción común durante un eclipse lunar), sino que fueron muy cuidadosos en el registro temporal de los acontecimientos celestes.

Como desarrollaron una astronomía apegada a sus necesidades ideológicas, el hombre ocupaba el lugar más bajo en la jerarquía de los fenómenos celestes, y quedaba a merced de la necesidad con que ocurrían esos fenómenos.

En contraste con el criterio prehispánico, la observación astronómica europea que sería importada a la Nueva España a partir del siglo XVI, ligaba fuertemente la teoría y las artes científicas con la solución de problemas prácticos, muchas veces originados por encargos políticos que buscaban en la labor científica un auxilio que facilitara la administración pública. Entre esos encargos, destacaban —como ya se mencionó— la demarcación de las tierras recién descubiertas o conquistadas, así como el incremento de la información náutica, geográfica y cosmográfica.

En este tenor, las descripciones terrestres de la Nueva España y del Perú, fueron algunas de las primeras actividades científicas reguladas por el Consejo de Indias. Con la redacción y difusión de las llamadas *Relaciones geográficas* (que recogían diversas actividades interdisciplinares promovidas por Felipe II), se intentó la ubicación correcta de los nuevos grandes territorios y la catalogación de sus recursos naturales.

Durante mucho tiempo la obtención de estos datos estuvo entre las prioridades del Consejo de Indias; y por ello se fomentó dentro del Consejo el cultivo del estudio de la toponimia, la geografía física y la historia natural. Aunque las *Relaciones geográficas* intentaban determinar las reglas para obtener la latitud y longitud de los territorios mediante la observación astronómica, la técnica más exacta para determinar la longitud no se conseguiría sino hasta muy entrada la ciencia moderna.[3]

Con el incremento de la navegación hacia las tierras conquistadas, se hizo inútil la técnica de orientación con base en el seguimiento de los litorales, lo que

[3] La solución definitiva a los problemas para establecer la longitud no vendría sino hasta la invención del cronómetro de bolsillo fabricado por John Harrison en 1759, quien después de intentar varios modelos de reloj que no sufrieran retrasos por la humedad o condiciones ambientales de alta mar —como respuesta al concurso convocado por el parlamento inglés en 1714 para dar solución a la imposibilidad de establecer con exactitud la hora en alta mar contrastada con la hora de partida—, presentó su célebre reloj H4 (Harrison 4), actualmente expuesto junto con otros de sus modelos previos en el Museo Naval de Londres, en Greenwich. Los retrasos sufridos por los relojes marítimos del momento provocaban graves errores de cálculo de posición y en ocasiones accidentes mortales. Al solucionar Harrison ese problema pasó a la historia por haber resuelto con el imponderable genio de su habilidad manual el método mecánico para calcular la longitud. Después de 1759 el hombre podía considerar completo su proyecto de medición terrestre: era capaz de establecer con el par de coordenadas cualquier posición de cualquier objeto en el Orbe terrestre. *Cf.* Dava Sobel, *Longitude. The true story of a lone genius who solved the greatest scientific problem of his time*. Londres, Harper Perennial, 2005.

obligó a iniciar una tradición de medición y uso de instrumentos que combinara cartografía con astronomía.[4]

Con este propósito, la Casa de contratación de Sevilla, por su parte, se convirtió en un centro de enseñanza especializada en el uso de instrumentos de observación y técnicas de ubicación tanto diurna como nocturna, aprovechando el conocimiento que los marinos tenían en la ubicación de posiciones en función de la observación astronómica. La intención era aprovechar el conocimiento de los marinos sobre el uso de astrolabios, lunarios, sextantes, octantes y otros recursos de observación con los que combinaban mediciones y relaciones trigonométricas para fijar posiciones.[5]

[4] Desde el primer momento la geografía como ciencia se vio beneficiada por las exploraciones marítimas. Los viajes de españoles y portugueses rompieron la unidad territorial que se conservaba desde la Edad Media. Los primeros planos cartográficos del Golfo de México y del Océano Pacífico contenían descripciones rudimentarias, pero que servían de referencia confiable para los expedicionarios: Alonso Álvarez de Pineda recorrió la costa del Golfo de México hasta la desembocadura del Mississippi en 1519, Lucas Vázquez de Ayllón llegó en 1520 hasta los 32º de latitud y la armada de Hernán Cortés llegó hasta la isla de Terranova; Fortún Ximénez arribó por primera vez a la península de Baja California en 1533 y ese mismo año la expedición de Hernán Cortés llegó al cabo San Lucas, entre otros muchos descubrimientos que contribuyeron a las descripciones geográficas. Pero propiamente la primera cartografía novohispana fue elaborada por Francisco de Garay en 1521, delineando el primer mapa del Golfo de México; mientras que en 1527 Diego de Rivero realizó un plano de casi toda la Nueva España, a partir de los datos existentes. Con las descripciones de las expediciones de Cortés, Domingo del Castillo realizó un mapa de la costa del Pacífico en 1541. De este modo, apenas 25 años después de la Conquista, apareció el primer mapa completo de la Nueva España en la llamada colección de Ramusio. Ahí ya aparece Yucatán como península y no como isla; aunque en la edición de 1562 de la *Geographia* de Ptolomeo ya se incorporaban mayores precisiones en los datos. Y lo mismo ocurrió en los Mapamundis o Atlas de Ortelius, Blaeu o Mercator. Si se comparan estos registros con la carta general de la Nueva España hecha por Sigüenza a finales del siglo XVII, la insuficiencia de la cartografía del XVI radicaba en su incapacidad para establecer con precisión las posiciones de las ciudades o cursos de ríos, ante la carencia de coordenadas que lo permitieran. La latitud de la Ciudad de México fue precisada por el eclipse de Luna del 17 de noviembre de 1584 que se describirá en adelante, pero la longitud de la misma Ciudad no sería determinada sino hasta el siglo XVII por fray Diego de Rodríguez, al calcularla en 101º 27´30´´ al occidente de París. La dinámica social también influyó en la determinación de las cartas geográficas: la expansión colonial, las guerra de conquista de los pueblos que aún no estaban en dominio español, la creación de gubernaturas, alcaldías y comarcas, así como la Audiencia de 1527 y el Virreinato de 1534, influyeron fuertemente en la elaboración de los mapas del territorio novohispano. Por su parte, las divisiones territoriales eclesiásticas no eran del todo suficientes, pues generalmente no correspondían a las divisiones políticas, ya que seguían el criterio de división en provincias u obispados, según se tratar de órdenes religiosas o del clero secular. *Cf.* E. Trabulse, *Historia de la ciencia en México*…, pp. 53-55.

[5] Entre los textos destacados de este periodo está el compendio *De la sphaera y el arte de navegar* escrito por Martín Cortés, que fue traducido a varios idiomas y ampliamente comentado

Dado que la técnica cosmográfica para determinar la ubicación geográfica de las posesiones españolas dependía de la observación de fenómenos astronómicos como los eclipses lunares y solares, las *Relaciones geográficas* pronto se convirtieron en *Instrucciones*, que regulaban técnicamente la observación de los eclipses en todo el reino español. Esto quiere decir que las observaciones seguían unas reglas perfectamente preestablecidas, de modo que no se dejara la práctica técnica al sentir particular de cada observador.[6]

Las peculiaridades de la misión científica enviada a la Nueva España en 1584

Felipe II encargó la misión a tres importantes personajes de la ciencia naciente novohispana: un cosmógrafo valenciano de nombre Jaime Juan y dos españoles, el cosmógrafo y geógrafo real Francisco Domínguez de Ocampo, y el destacado armero y polvorista real Cristóbal Gudiel. Entre los tres formaron un muy integrado equipo de trabajo interdisciplinar que abarcaba lo mismo conocimientos astronómicos que cosmográficos, geográficos y técnicos.

De entre los miembros del equipo, Domínguez de Ocampo era quizá el más experimentado en la observación de eclipses;[7] mientras que Cristóbal Gudiel fue determinante en el diseño e implementación de los instrumentos para la observación del eclipse. Gudiel fue el primero de los tres en llegar a la Nueva España para la misión científica de Felipe II. Fue tal la destreza técnica mostrada desde su llegada que Gudiel muy pronto obtuvo la primera autorización novohispana para la explotación del salitre y la pólvora. Dentro de las tareas a su cargo en

por sus avances en materia de orientación astronómica; y el *Compendio del arte de navegar* escrito por Rodrigo Zamorano, que hacia finales del XVII incorporó la perspectiva copernicana para mejorar las tablas de declinación solar disponibles en la época.

[6] Dentro de la actividad astronómica y como herencia del Renacimiento, había una curiosa simbiosis entre astronomía y astrología vinculada a la solución de problemas prácticos, en virtud de la cual se muestra una versión de la astrología como explicación del sentido de los fenómenos, más que de la buena o mala fortuna derivados de ella. De este enfoque se beneficiaron lo mismo la medicina que la agricultura, aunque la actividad de los *astrónomos-astrólogos-matemáticos* era regulada por el Santo Oficio en lo tocante a los pronósticos y lunarios que circulaban, para que no se hiciera de ellos una interpretación que supusiera una violación del libre albedrío.

[7] Fue un personaje seriamente preocupado no sólo en actividades científicas, sino de que las condiciones de trabajo de los indígenas no fueran inhumanas.

la fabricación e implementación del instrumento para la observación, se ocupó de ajustar el reloj de pesas que se utilizó durante la medición del eclipse.[8]

Desde el punto de vista astronómico, el eclipse total de Luna del 17 de noviembre de 1584, proyectó la sombra terrestre sobre la constelación del Toro, cerca del cúmulo de las Pléyades. El primer contacto de la sombra terrestre con la Luna fue a las 16:14 hrs., pero la Luna se encontraba a 210 de latitud, por lo que aún estaba por debajo del horizonte para cuando inició el fenómeno. A las 17:14 ya estaba completamente eclipsada y fue hasta las 17:57, al ocultarse el Sol, que la Luna fue visible sobre el horizonte, mostrándose totalmente oculta por la sombra de la Tierra.

El punto máximo del eclipse fue a las 18:01 cuando la Luna estaba apenas y por encima del horizonte. La salida de la Luna eclipsada fue avistada desde Texcoco hasta las 18:49 en que concluyó la totalidad del eclipse, con la Luna en 110 de altura. Casi una hora después se dio el último contacto de la sombra terrestre.

La Luna quedó de nuevo totalmente descubierta cuando estaba hacia 240 sobre el horizonte. Cinco horas y 32 minutos fue la duración total del fenómeno. Según las mediciones de los enviados de Felipe II, el registro del eclipse permitió ubicar a la Luna en 24º 43´ sobre el horizonte, frente a los 24º 03´ que establece el cálculo moderno. Tuvieron que pasar 409 años para que el 29 de noviembre de 1993 se volviera a eclipsar la Luna del mismo modo y en la misma región donde pudieron avistarlo los novohispanos del siglo XVI.[9]

[8] Sigo el relato de las circunstancias y la metodología de la medición del eclipse contenida en M. L. Rodríguez, *op. cit.,* pp. 21-30. Esta obra contiene una reproducción facsimilar y una traducción comentada de los registros y explicaciones que los tres protagonistas de la misión científica enviada por Felipe II realizaron durante la medición del eclipse de luna con el que se determinó la latitud de la Ciudad de México.

[9] *Ibid.,* pp. 33-36. Al mismo tiempo que la misión científica novohispana registró este fenómeno, en Europa Tycho Brahe se destacaba como el mejor astrónomo del Orbe (puede verse una valoración de los alcances de su astronomía en Guillermo Coronado, "Tycho Brahe: astronomía y cosmología", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXXIX, num. 99, Extraordinario, diciembre 2001, pp. 181-186). Algunos años antes del eclipse que nos ocupa, Brahe se había dado a la tarea de corregir los datos observacionales de las *Tablas Alfonsinas* que con sus graves errores impedían calcular la entrada del Sol en las constelaciones del Zodiaco, a pesar de que algunos de los datos de las tablas en uso se basaban en los trabajos de Copérnico. Tycho se esforzó incluso en la observación de los eclipses para ajustar con sus instrumentos (los mejores de Europa) las catalogaciones que erraban hasta por un mes, si se seguían las *Tablas Alfonsinas* (como fue el caso de la conjunción de Saturno y Júpiter en 1563). Otro problema para los cálculos exactos lo representaba la carencia de relojes con menos de 15 minutos de error, lo cual no pudo paliarse sino mucho tiempo después, con la invención hacia el siglo XVIII de los relojes o cronómetros transportables de alta precisión. *Cf.* Ana Rioja y Javier Ordóñez, *Teorías sobre el universo. I. De los Pitagóricos a Galileo.* Madrid, Síntesis, 1999.

La observación de eclipses no era una técnica útil para determinar posiciones geográficas en alta mar, no sólo por la complicación de fijar los instrumentos por los movimientos del oleaje, sino sobre todo por la poca frecuencia con que ocurren los eclipses. Por ello este recurso era mucho más útil como herramienta en tierra firme. La técnica para usarlo como referencia en la fijación de la latitud consistía en tomar la medición de diferentes fases de un eclipse a partir de un punto de longitud conocido, para compararlo después con las mediciones de esas fases tomadas desde el punto a partir del cual se quería establecer una longitud determinada. Bastaba con saber la posición del Sol o la Luna durante el eclipse para ubicar cualquier población y completar el dato de sus coordenadas.[10]

Los protagonistas de la expedición científica de Felipe II: Jaime Juan, Francisco Domínguez y Cristóbal Gudiel

Los cosmógrafos reales enviados por Felipe II a México tuvieron como primera misión en América la redacción de detallados catálogos donde daban cuenta de los eclipses y posiciones celestes,[11] como un paso previo para preparar la observación del eclipse de 1585.[12] Con el método de los eclipses se alcanzarían

[10] En cierto sentido esta técnica usaba de un instrumento natural, más allá de la instrumentación artificial, cuya ventaja radica en sacar provecho de las nuevas potencialidades más allá del mero uso natural de un objeto. Un hacha por ejemplo, saca provecho de las potencialidades naturales de una piedra y una rama, y les dota de una función mucho más eficaz. Eso es lo propio de los instrumentos artificiales. En cambio, en el caso de la observación de un eclipse para determinar la latitud de un lugar, los científicos europeos y novohispanos reconocían un uso instrumental donde no media la técnica al mismo modo que en otras instrumentaciones de siglos posteriores.

[11] Un ejemplo del rigor de las instrucciones dadas por la Corona fue la *Instrucción para la observación del eclipse de la luna, y cantidad de las sombras que S. M. mandó hacer al año de mil y quinientos y setenta y siete, y los que se siguen en las ciudades y pueblos de Españoles y de Indias, para verificar la longitud y altura de los, que aunque pudiera haber otros medios matemáticos para ello, se han elegido por más fáciles los que se siguen*. Este documento, como otros semejantes, daban instrucciones precisas sobre el método y la instrumentación a implementar para la observación de los eclipses, para garantizar la uniformidad y buena calidad de las observaciones. *Cf*. M. L. Rodríguez, *op. cit.,* p. 39.

[12] Con ese criterio, Enrico Martínez publicó en México varios catálogos de eclipses avistables en la Nueva España, aunque el pionero de la astronomía teórica en América (al menos de quien tenemos testimonios más antiguos) fue fray Alonso de la Veracruz, quien en 1557 comentó al final de su *Physica speculatio* el texto astronómico *De sphaera,* escrito por el científico medieval Giovanni Campano de Novara; en ese texto, además de una puntual explicación del cosmos según la versión

durante los años subsiguientes mediciones muy acertadas, no sólo de la latitud de la Ciudad de México, sino de otras como Guadalajara, Puebla y Veracruz; y muchos de esos registros se mantuvieron vigentes hasta muy entrado el siglo XIX, cuando ya con otros recursos se afinaron las coordenadas correctas.

El valenciano Jaime Juan fue el responsable, como cosmógrafo real, del proyecto para observar el eclipse de Luna del 17 de noviembre de 1584. Entre las tareas que le fueron encomendadas en la *Instrucción* de Felipe II estaba el diseño y construcción de los instrumentos que debían usarse en las observaciones, la técnica para usarlos y los registros a tomar, entre otras tareas.[13]

De los tres miembros principales de la expedición científica, sólo Jaime Juan dejó la Nueva España al concluir la observación del eclipse, mientras que Domínguez del Campo y Cristóbal Gudiel desarrollaron en nuestro territorio su actividad profesional durante el resto de sus vidas.[14]

geocéntrica aristotélico-ptolemaica, Alonso de la Veracruz inicia las observaciones astronómicas con la intención de fijar coordenadas geográficas, entre ellas las de la Ciudad de México, aunque con un margen muy alto de error. Durante el siglo XVI la publicación de textos semejantes fue de uso corriente: en 1578 el matemático y astrónomo italiano Francisco Maurolyco publicó en México su *De sphaera, liber unus* en el que describe el modo y forma para el cálculo de posiciones lunares; mientras que en la *Instrucción náutica para navegar*, de Diego García de Palacio, publicada en 1587, se discutía la estructura del *sistema del mundo*; como se hacía también en la célebre *Historia natural y moral de las Indias*, publicada en Sevilla en 1590 por Joseph de Acosta, resumen insuperable de los datos compendiados hasta ese momento sobre el conocimiento del cosmos y la interpretación oficial de esos datos. *Cf.* E. Trabulse, *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo.* México, FCE-Colegio de México, 1994, pp. 73-74.

[13] Aunque estos documentos contenían descripciones detalladas para la observación astronómica, varias *Instrucciones* conservaron una preocupación más bien náutica. El primer eclipse observado que siguió rigurosamente las *Instrucciones* redactadas no con finalidad náutica, sino explícitamente astronómica, fue el del 26 de septiembre de 1577 observado desde Puebla de los Ángeles y San Juan de Ulúa, y simultáneamente en Madrid, Toledo, Sevilla y Valladolid. Al año siguiente se observó y midió uno más, simultáneamente en Puebla y Toledo. La redacción de *Instrucciones para la observación de eclipses* se convirtió en una regla estricta como una manera de homologar los criterios para el registro de los fenómenos y los datos arrojados por ellos. El cosmógrafo y cronista mayor de Indias, Juan López de Velasco, redactó una *Instrucción y advertimientos para la observación de los eclipses de Luna*, bajo cuyas reglas se observó un eclipse el 15 de septiembre de 1578. Este tipo de publicaciones eran de difusión obligada en todo el Imperio por medio de cédulas reales enviadas a las provincias americanas. Ahí mismo se ordenaba que los datos recogidos se enviaran al cosmógrafo real para que éste las incorporara a su geografía del Nuevo Mundo. *Cf.* E. Trabulse, *Ciencia y tecnología*..., pp. 72-73.

[14] También colaboró con alguna tarea un poco más honorífica el doctor Pedro Farfán, miembro de la Real Audiencia, quien había fungido como oidor de la Nueva España en 1567 y llegó a ser Rector de la Universidad de México en 1569 y 1571. Es probable que fuera Pedro Farfán quien habitara las llamadas *casas reales*, en el centro de la Ciudad de México, desde cuyas azoteas

Aunque Jaime Juan pertenecía a cierta tradición de astrónomos-astrólogos que realizaban sus propias interpretaciones de los fenómenos celestes que observaban, su preocupación en este caso parece haber sido eminentemente científica.[15]

En función de la sombra del gnomon instalado para tal efecto, la medición astronómica de Jaime Juan arrojó los 19º y 13´ de latitud, ya mencionados para la Ciudad de México, lo que constituyó el primer registro oficial escrito de esa coordenada para la capital de la Nueva España. Esta medición aventajó con mucho la referida por el Virrey Antonio de Mendoza, quien personalmente intentó una similar en 1541, a partir de varios eclipses de Luna avistados por él mismo.

Jaime Juan se sirvió de dos medios para fijar la hora en que concluyó el eclipse: la altitud equinoccial de la Luna y un cálculo en función de las estrellas fijas, con el auxilio de Betelgeuse, justo en el hombro de la Constelación de Orión.[16]

Por su parte, Francisco Domínguez y Ocampo se integró a otros científicos peninsulares que radicaron definitivamente en la Nueva España, y formaron una suerte de estamento muy unido. Los conocimientos con que Domínguez

fue estudiado el eclipse de Luna de 1584. Y en el avistamiento participó como testigo de honor el Arzobispo-Virrey Pedro Moya de Contreras.

[15] La Corona española daba a la actividad científica un valor superior al mero registro experimental o empírico de datos. La sola experiencia proveía de datos estériles que no alcanzaban a responder a las inquietudes prácticas que debían resolverse a partir de los nuevos descubrimientos. En este sentido la experiencia matematizada, dentro del contexto de la astronomía, se convertía en cuantificación de observaciones, y es por ello que los eclipses su usaron para fijar la localización de las posesiones del Nuevo Mundo.

[16] La hora que estableció con sus observaciones fue 7 horas, 20 minutos y 20 segundos para la técnica de la altitud equinoccial de la Luna; y de 7 horas, 22 minutos y 8 segundos para la técnica de las estrellas fijas. La referencia que servía como parámetro para la longitud era la Ciudad de Toledo, que en el siglo XVI funcionaba como referencia base (en diferentes épocas, otras ciudades operaban como meridianos cero: en la Baja Edad Media, Gibraltar y las Canarias; posteriormente al siglos XVI la Isla de Hierro, cerca de París; y finalmente a partir del siglo XIX, el Observatorio de Greenwich). Con un tercer método basado en una relación trigonométrica, Jaime Juan estableció la diferencia de meridianos entre la Ciudad de México y Sevilla. Jaime Juan no se mantuvo al margen de las interpretaciones astrológicas de ese fenómeno astronómico: en el manuscrito donde relata los resultados de las observaciones, apunta que debido a que el fenómeno ocurrió en la constelación de Tauro se vaticinaban ruinas y caídas de edificios, odios, enemistades y perturbaciones entre los eclesiásticos, y relacionaba a Tauro con calamidades para animales y reptiles. Según Jaime Juan, el hecho de que el eclipse durara cinco horas se traduciría en cinco meses de efectos indeseables, y refiere que los eclipses influyen más en realidades generales respecto a reinos y provincias, que sobre particulares, según "los astrólogos cristianos y doctos". Según refiere María Luisa Rodríguez siguiendo el texto de Jaime Juan, *Juizio astrológico del eclipse de la luna que aconteció en 17 de noviembre. Anno 1584*, f.2rº.

contribuyó a la formación de la naciente ciencia mexicana abarcaban la geografía y la cosmografía como herramientas aplicadas a la solución de problemas sociales, así como el desarrollo de nuevas técnicas de producción metalúrgica. A su llegada a la Nueva España, Domínguez adquirió una pronta y amplia experiencia en la medición de longitudes y latitudes de territorios novohispanos; actividad que realizó durante 5 años. A partir de la reimpresión de una versión griega del *Almagesto* de Ptolomeo en 1535, Domínguez aplicó los criterios cosmográficos de esa obra para la medición de terrenos, dentro de la corriente del *humanismo geográfico*.

Además de catalogar y observar todos los eclipses de Sol y Luna ocurridos durante su vida profesional en la Nueva España, Domínguez y Ocampo envío instrucciones y técnicos a China para que realizaran la misma tarea. De estas misiones resultaron una serie completísima de tablas geográficas que describían ambos lados del Pacífico. Él mismo se encargó del diseñó y la construcción de todos los instrumentos geográficos necesarios como cartas, agujas, relojes y todo tipo de utensilios para registrar la navegación hacia Perú, Filipinas y otras zonas.

Además de su labor cosmográfica, Domínguez y Ocampo intervino en los trabajos para evitar la inundación de la Ciudad de México en 1679, y ya en sus últimos años se dedicó a mejorar la explotación de plata en Taxco. Se sabe que su relación con los Virreyes era tirante, pues se oponía con frecuencia ante lo que juzgaba una obcecada pretensión de la autoridad novohispana por estar al tanto de todo lo que se sabía en la época sobre el comportamiento de la naturaleza y su explotación.

En realidad el único registro directo y completo con que contamos sobre su actividad científica es el relativo a la observación del eclipse de 1584; en esa ocasión su tarea consistió en la descripción del modelo y copia del instrumento con el que se midió el eclipse, así como la elaboración del plano para su registro. Ambos elementos fueron instalados por Domínguez y Ocampo en la azotea de las llamadas *casas reales*, en el centro de la Ciudad de México, no sin antes prever una medición preparatoria un día antes del eclipse para corroborar que los instrumentos y planos hubieran sido bien diseñados.[17]

El tercer gran protagonista de la misión de Felipe II, Cristóbal Gudiel, fue el primer contratista designado por La Corona para la elaboración de pólvora en la Nueva España. Por medio de la Real Hacienda, España convirtió esa actividad en una prioridad para el desarrollo de las nuevas conquistas de los territorios americanos. No sólo recibió Gudiel la primera autorización para el primer y por

[17] *Cf.* M. L. Rodríguez, *El eclipse de luna*…, pp. 67-83.

mucho tiempo más importante estanco de pólvora en estas tierras, sino que tuvo la oportunidad de entablar lazos familiares con personajes importantes de la alta sociedad novohispana, como fue el caso de su yerno, Diego de Aguilera, reconocido cantero y maestro mayor de las obras de la Catedral de la Ciudad de México.

Gudiel compartió con su familia política terrenos en la zona de Teotihuacan, en donde insistentemente intentó instalar una factoría para la extracción del salitre para la elaboración de las municiones para La Corona. Durante esos intentos tuvo serios conflictos con los habitantes de Teotihuacan por su intención de fundar la primera fábrica de molino de pólvora de la Nueva España. Por la tensión con los naturales de la zona en varias ocasiones se vio la necesidad de la intervención de los virreyes. Finalmente, hacia finales del siglo XVI Gudiel ya no contaba con el derecho al estanco de pólvora pero conservaba el nombramiento de *armero y artillero mayor de la Nueva España*.

Para la observación del eclipse de 1584 Gudiel se encargó de la disposición de los instrumentos, del ensayo para la observación y del registro del inicio y término de la penumbra lunar. Su intervención fue eminentemente técnica, no teórica; la ciencia novohispana se nutriría durante las décadas posteriores de la naciente tradición de habilidad manual, de la que Gudiel fue partícipe durante el eclipse de 1584.

Metodología científica en la observación del eclipse

La observación de un eclipse como método para determinar coordenadas busca registrar en qué punto la Luna queda sin eclipsar y mostrar con ello la longitud celeste, en función de la constelación en la cual ocurre el resplandor lunar ya sin eclipse. Ese punto dado en una constelación determinada en el cual la Luna aparece sin eclipsar, es contrastado con las posiciones conocidas del medio día solar, y el resultado de esa medición es la segunda coordenada, la latitud. Con este método se podían definir ambas coordenadas (latitud y longitud) del sitio desde el cual se llevaba a cabo la observación.

Así pues, la observación astronómica busca determinar las coordenadas exactas en donde se encuentra el Sol al medio día, para que de acuerdo con la sombra reflejada por una vara perpendicular instalada en lo alto de un templete, al modo como el gnomon o pínula lo está en un reloj solar, se establezca una referencia conocida y fija.

Posteriormente, con el mismo método (la vara perpendicular sobre el templete) se registra la sombra proyectada por la Luna que ha sufrido un eclipse,

una vez que se encuentra totalmente libre de la penumbra provocada por la Tierra. En ese momento, la luz lunar forma una sombra a través de la vara, y al compararse ese registro con las coordenadas de la sombra ya conocida del Sol, aplicando la doctrina de triángulos y la tabla de los senos, se determina la latitud del lugar. Para el caso de la Ciudad de México su latitud o altura septentrional se fijó, como ya se ha mencionado, a los 19º 13´.

Lo más importante en este método e instrumentación observacional es, pues, la ubicación de la sombra del Sol, y la sombra producida por la Luna ya libre del eclipse; así como el registro del tiempo y momento en que la Luna queda libre de la sombra terrestre. Por lo tanto durante el fenómeno era determinante el cómputo del tiempo que duraba el fenómeno, y por ello el equipo interdisciplinar enviado por Felipe II se sirvió de un triple método para fijar la hora y duración del eclipse: un primer método en función de la sombra proyectada por la luz lunar al final del eclipse; otro más a partir del meridiano en el que se avistó la Luna comparado con el meridiano del mediodía solar; y uno tercero investigando el arco horario por medio de estrellas fijas.[18]

Epílogo: instrumento, racionalidad y ciencia en el siglo XVI; a propósito del eclipse de 1584

En el mundo moderno del siglo XVI la instrumentación científica desarrollada fue muy diferente a su posterior a su versión del siglo XVII, en el que serán comunes las bombas de aire, los telescopios, microscopios, barómetros y otros instrumentos del mismo tipo. En cambio, durante el XVI la razón instrumental fue otra. Incluso se podría discutir si a los instrumentos del siglo XVI se les puede llamar propiamente *instrumentos científicos*, pues no parecen ajustarse al uso que desde el siglo XVII y hasta nuestros días tiene esa nomenclatura. Más bien se trataba de *instrumentos matemáticos*, no sólo para dibujar y calcular, sino herramientas útiles lo mismo para la astronomía, la navegación, la arquitectura, mediciones gnómicas o de labores de sobrevivencia, entre otras.

La diferencia entre los instrumentos meramente matemáticos usados en el XVI y los instrumentos científicos de la ciencia moderna del XVII en adelante, radica en la diferencia que hay entre el *conocer* y el *hacer*. Hoy por hoy, y desde el

[18] Jaime Juan, *Juizio astrológico del eclipse de la luna que aconteció en 17 de noviembre. Anno 1584*, f.11rº, f.11vº, f.12rº.

siglo XVII, los instrumentos científicos sirven para *conocer*, siempre y cuando se sigan ciertas reglas operativas de descubrimiento y detección. El conocimiento que se desprende del uso de los instrumentos científicos modernos fue en esa época muy de la mano con el conocimiento que de la llamada *filosofía natural*: telescopios, microscopios y termómetros buscaban revelar las causas reales del funcionamiento ontológico de la naturaleza.

Eso no ocurría en el uso instrumental del XVI. En ese momento los aparatos de medición como los relojes solares, el astrolabio o los sextantes intentaban mostrar una regularidad inserta en la naturaleza, con sus estructuras y principios de organización inicialmente escondidos, y que los instrumentos dejarían aparecer de modo transparente.

Más que el conocimiento de una causalidad ontológica, se trataba de un hacer instrumental para dejar que la naturaleza se manifestara tal como es, sin necesidad de construcciones artificiales del objeto de investigación; construcción tan propia de la ciencia experimental del siglo XVII en adelante.

Basta un sencillo análisis de los instrumentos sobrevivientes del siglo XVI para confirmar esta tesis: se trata de utensilios que ofrecen servicios para un gran rango de actividades y prácticas profesionales, más propias del hacer que del conocer: los navegantes, exploradores, astrólogos, ingenieros militares y otras profesionales más, que necesitan del cómputo del tiempo, eran los beneficiados directos de la instrumentación en boga.

Con esos utensilios las personas podían encontrar respuestas a ciertos problemas, no *descubrir* cosas, en el más estricto sentido (a menos que se considere un *descubrimiento* la medida de la latitud o longitud), y no incrementan su conocimiento del mundo natural en el sentido en que lo pretendía la *filosofía natural.*[19] Los instrumentos del XVI, con su carácter práctico, sólo intentaban *resolver problemas*, no mostrar las causas del funcionamiento del mundo. Eso puede explicar por qué muchos de esos instrumentos (como las esferas armilares, los astrolabios, sextantes o mapamundis) parecen hechos para impresionar,

[19] Un ejemplo de esto es la construcción de los globos terrestres rotatorios celestes, que se hacían girar en torno a un eje como si fuera la Tierra la que se movía, a sabiendas de que era el cielo el que se consideraba en movimiento. El uso de estos utensilios no representa una versión protocopernicana de algunos artesanos adelantados a su tiempo, sino la representación de una realidad que no se considera como se le muestra, porque el instrumento no se piensa como un medio para *conocer*, sino para *hacer* un cálculo. Algo muy diferente a lo que ocurre con un microscopio o un telescopio. *Cf.* Jim Bennett, "Presidential address. Knowing and doing in the sixteenth century: what were instruments for?, en *British Journal of History of Science,* núm 36 (2), Junio 2003, pp. 129-131.

con excesivos adornos de uso decorativo, más que con fines estrictamente didácticos.[20]

En la diferenciación entre matemática práctica *para conocer*, aplicada al uso de instrumentos del XVII, y matemática práctica *para hacer*, más propia de los instrumentos del XVI, destaca especialmente el astrolabio. Sus proyecciones universales sirven para representar un modelo estándar del cielo que no necesariamente corresponde al real. Lo mismo ocurría con los globos celestes precopernicanos, que podían rotarse sobre su eje como nuestros actuales globos terráqueos, pero ello no correspondía a lo que en ese entonces se creía que realmente ocurría (esto es, que el cielo era el móvil y no la Tierra).

En ambos casos, la proyección representada en los astrolabios, y los globos terráqueos que hacían moverse a la Tierra, no había contradicción alguna porque se consideraba que esos instrumentos eran capaces sólo de representar el mundo de la práctica matemática, no al de la filosofía natural.[21] Podemos decir que en el siglo XVI los instrumentos servían para *conocer*, sólo cuando por

[20] Así pues, se trata de instrumentos matemáticos destinados a la práctica, que no proveen conocimiento natural. Ciertamente hay algo de conocimiento en ellos (de orden geométrico, modo de construirse y usarse, colocación de estrellas y la distribución del mundo, etcétera); pero una cosa es el conocimiento cosmológico del mundo natural y otra el que arroja el uso de instrumentos matemáticos para solucionar problemas. Esto se ve en la distinción entre cosmografía y cosmología, pues la cosmografía combina astronomía, geografía, el arte de la sobrevivencia, la cartografía y la instrumentación correspondiente a la representación tanto de los cielos como de la Tierra; mientras que la cosmología sólo se relaciona con la filosofía natural. En esto interviene también la matemática práctica, como bien advirtieron quienes estuvieron interesados especialmente en la instrumentación y la cartografía, como fue el caso de Mercator. *Cf.* Nicholas Crane, *Mercator. The man who mapped the planet*. Londres, Phoenix, 2003.

[21] Las proyecciones usadas por los astrolabios no se consideraban sino con un uso meramente práctico e instrumental, por eso se le llamaba "tipo de esfera material en plano", mientras que al planisferio se le llamaba "tipo de Orbe universal", porque son instrumentos para resolver problemas con sus propiedades proyectivas. Y muchas veces esto mismo ocurría con las proyecciones cartográficas mismas (como la que siguiendo a Mercator, hace de Groelandia un territorio más grande que Sudamérica, ya que mientras más lejano del ecuador está un sitio en un planisferio con esa proyección, más deformado aparece), y no se consideraba que se violara ninguna representación real u ontológica, pues la intención era obtener un criterio de referencia para ubicar un punto. En este sentido cuando se habla de "tipo", se alude a un producto matemático realizado a partir del mundo material, como una especie de representación codificada o esotérica de un modo sistemático que pueda ser leído y extraído por medio de una operación hábil de quien tiene la capacidad. Los mapas a escala, por ejemplo, principalmente introducidos en el siglo XVI funcionaron como una suerte de *encapsulamiento* de información con características epistémicas similares a las implementadas por los teóricos en astronomía, y de un modo semejante al que se realizaba con los instrumentos que incorporaban proyecciones como el astrolabio, los cuadrantes horarios y toda variedad de relojes solares.

conocimiento se entiende lo relativo al diseño y las instrucciones de uso para resolver determinados problemas prácticos,[22] mientras que su tarea estaba más propiamente por el lado del *hacer*, esto es, el resolver esos problemas prácticos.

Al medir el eclipse de Luna por medio de la sombra reflejada por la Tierra, el instrumento que revela esa sombra, al modo de un gnomon o pínula de los relojes de Sol, para con ello dar la hora lunar mediante la sombra, se hace uso de un instrumento que en cierto sentido *funciona solo*, como un autómata, en el que no hay prácticamente intervención humana, sin un sujeto motor, que intercepte un movimiento natural del Sol.[23]

Más que un instrumento en sentido moderno o contemporáneo, el instrumento científico del XVI es un artefacto que une lo material a un sistema lógico. En este caso, al registrar un eclipse y su sombra, el acto de ver al cielo no es el mismo acto por el que el telescopio advierte el firmamento: en la medición del eclipse el mundo se da a conocer al mismo mundo que lo ve, como si el mundo pudiera ver de forma transparente la escritura que el mundo traza sobre sí mismo, para leer lo que el Sol escribe sobre el suelo al dejar su sombra. En el telescopio, en cambio, hay una manipulación de rayos luminosos y una desviación de sus reacciones naturales (como en la eliminación de la aberración cromática) que hace compatible la observación con nuestras propias características epistemológicas humanas.

Así, podríamos distinguir dos tipos de instrumentos científicos: los que dependen de nosotros en su operación, y los que no dependen de nosotros para su funcionamiento.[24] Los primeros sólo revelan su utilidad cuando se les ajusta, dirige, teoriza y practica (como los telescopios, las bombas de vacío, los termómetros o microscopios de la ciencia de los siglos XVII y XVIII); pero los segundos como el utilizado en la medición del eclipse que nos ocupa, no dejan de ser instrumentos en ningún momento: todo el tiempo operan y revelan una regularidad y lógica que está ahí, inscrita en el universo mismo para ser manifestada al mismo universo.[25]

Y en eso radica a mi parecer la relevancia epistemológica del episodio de la naciente ciencia novohispana que hemos recordado en estas líneas, pues la

[22] *Cf.* Jim Bennett, "Presidential address. Knowing and doing in the sixteenth century…", pp. 141-144.

[23] *Cf.* Albert Waugh, *Sundials. Their theory and construction*. Nueva York Dover, 1973.

[24] *Cf.* A. C. Crombie, *Agustine to Galileo*, vol. II. Londres, W. Heinemann, 1981, pp. 121-196.

[25] *Cf.* Michael Serres, "Gnomon: los comienzos de la geometría en Grecia", en M. Serres, ed., *Historia de las ciencias*. Madrid, Cátedra, 1991, pp. 82-88.

concepción de instrumento científico que los enviados de Felipe II sostenían al aprovecharse de un fenómeno natural como un eclipse lunar (en este caso, el del 17 de noviembre de 1584), intentaba revelar algo que consideraban ontológico (la latitud y la longitud), con la finalidad de resolver un problema eminentemente práctico: la ubicación de la Ciudad de México; todo ello por medio de una medición que representara un criterio universal para conocer la posición del suelo que pisaban.

Fecha de recepción: 17/09/2007
Fecha de aceptación: 17/01/2008

LA MASCARADA DEL VESTIR DE JULIA THECLA COMO UN ACTO DE RESISTENCIA[1]

JOANNA GARDNER-HUGGETT*

Resumen

Este ensayo analiza el trabajo de Julia Thecla, pintora surrealista de Chicago, quien no es tan conocida dentro de la historia del arte. Cuando se aborda este tema dentro de la literatura especializada en historia del arte, la mayoría de los académicos han fallado en entender las implicaciones de la mascarada del vestir de Thecla, ya sea como bailarina, niña pequeña, vaquera o pájaro, y las inusuales escenas de sus cuadros. En lugar de esto, se suele creer que las representaciones que Thecla hace de niñas y pequeños animales son escenas de un "mundo de fantasía", sin embargo se subestima el papel que juegan dichas representaciones como signos a través de los cuales se podía crear un orden alternativo y autónomo, que no estuviera sujeto a la marginalización de las mujeres artistas que era característica del periodo de Thecla. En este artícu-

[1] Este escrito fue presentado por primera vez en la Conferencia Anual de la Courtauld History of Dress Association sobre el tema de "Vestido y género", celebrada en el Courtauld Institute, en Londres, el 2 de julio de 2004. Quiero agradecer a la organizadora de la conferencia, Sophie White, así como a todos los participantes por sus valiosos y agudos comentarios con respecto a mi trabajo.

* DePaul University, Department of Art and Art History, jgardner@depaul.edu.

lo se argumenta que si situamos la mascarada del vestir de Thecla dentro del horizonte teórico de Joan Riviere, Judith Butler y Linda Kintz, se hace evidente que los cuadros que Thecla pintó entre las décadas de los treintas y cuarentas del siglo pasado, sirven como un espejo y como un testimonio de su vestido en apariciones públicas, como una estrategia que tenía por fin principal el evitar la oposición patriarcal a la presencia femenina en los ámbitos comerciales y de la crítica relacionada con el mercado del arte.

Palabras clave: Chicago, Proyecto Federal de Arte, *femme-enfant*, género, Julia Thecla, mascarada del vestir, representación, Joan Riviere, estilo teatral en el vestir, autorretrato, surrealismo, realismo mágico, mujeres, artistas del Salón de Chicago,

Abstract

This essay examines the paintings of the Chicago Surrealist Julia Thecla (1896-2003) who remains relatively unknown in art history. When discussed in art historical literature, scholars fail to address the connection between Thecla's public sartorial masquerades as ballerinas, little girls, cowgirls and birds and the whimsical scenes in her paintings. Instead, Thecla's depictions of young girls and small animals are merely understood as scenes of "make-believe" and overlook their roles as surrogates for the artist where they can create an alternative and autonomous order not subject to marginalization women artists experienced during this period. This article argues that by situating Thecla's female masquerade within the theoretical frameworks of Joan Riviere, Judith Butler and Linda Kintz, it becomes evident that Thecla's paintings from the 1930s through the 1940s serve as a mirror and document of her public performances of dress in order to circumvent patriarchal opposition to women's presence in both the critical and commercial realms of the art market.

Key words: Chicago, Federal Art Project, *Femme-enfant*, Gender, Julia Thecla, Masquerade, Performance, Joan Riviere, Sartorial, Self-fashioning, Self-portraiture, Surrealism, Magic Realism, Women, Artists' Salon of Chicago.

Julia Thecla (1896-1973), pintora de mundos enigmáticos, profesionalmente activa entre los años veintes y sesentas, puede ser presentada de la mejor manera a partir de una de sus fotografías tomada en la inauguración de la exposición de 1936 en el *Art Institute of Chicago*, donde se exhibió su obra *Girl with a hat*

(*Niña con un sombrero*) que data del mismo año (fig. 1). A primera vista, su traje y su blusa estampada no parecen alejarse demasiado de la vestimenta típica de su época, pues efectivamente se sabe que en aquella oportunidad, la amiga y mecenas de la artista, Marian Andreas, le había prestado el traje y la blusa con los que Thecla aparece en la foto, para que pudiera vestirse apropiadamente para la ocasión.[2] No obstante, la artista se las arregló para mantener ciertos elementos propios de su singular estilo, utilizando pestañas falsas hechas a partir de un viejo abrigo de marta, peinándose con rizos marcados y pintando sus labios con un labial de un tono rojo brillante. En la foto se nota que las ropas le quedaban un poco grandes, como si una niña estuviera jugando a disfrazarse con las ropas de su madre o de su hermana mayor.

En un autorretrato, también de 1936, podemos ver todavía más claramente la feminidad excesiva que la artista solía adoptar, en aras de poder negociar

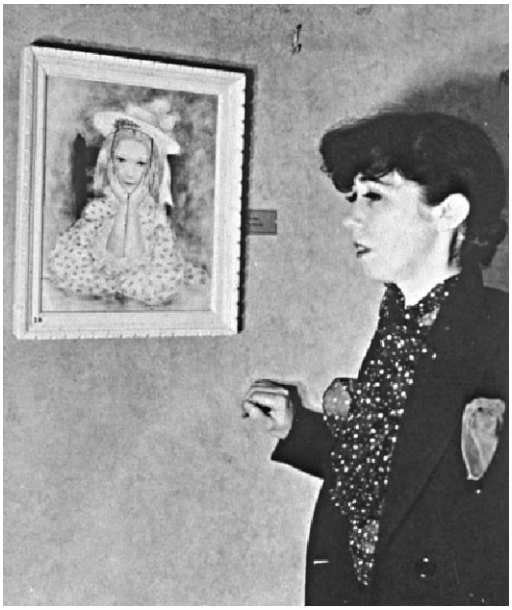


Fig.1. Fotografía de Julia Thecla at the Art Institute of Chicago, 1936. Colección de Barton Faist, Chicago.

[2] Barton Faist, amigo de Marian Andreas, me contó esta anécdota durante una entrevista personal realizada el 8 de agosto de 2002.

con un mundo artístico que no recibía bien a las mujeres (fig. 2). En la obra se representa a sí misma con un pequeño sombrero tipo boina con una pluma blanca, de cuyo borde cae un velo cubierto con diminutas estrellas blancas, como las de la blusa de la fotografía de la exposición. También tiene puesto lo que

Fig. 2. Julia Thecla, *Self-Portrait*, 1936. Opaque watercolor and charcoal on cardboard, 10 3/4 x 8 1/2 in. Illinois State Museum, Springfield, Illinois.

parece ser una chaqueta de terciopelo negro con un acabado triangular en las mangas y un delicado cuello de brocado blanco. Thecla mira a lo lejos, más allá del espectador, enmarcada por hojas otoñales y resistiendo cualquier conexión con el público. Como Norma Lifton ha observado, "el mensaje de Thecla es ambiguo: mírame, pero no pienses que puedes poseerme. Debido a su carácter pintoresco y encantado, su obra está a nuestra disposición solamente en sus propios términos, lo cual, a final de cuentas, implica un cierto tipo de poder".[3]

Como sugieren la fotografía y la pintura aquí descritas, Thecla rechazaba el vestido al estilo masculino que era tan popular para la así llamada nueva mujer de los años veintes, aunque sin dudas, la artista se identificaba con los aspectos más importantes de su lucha, como el derecho de la mujer al voto, la oportunidad de competir con los hombres en términos de igualdad, y con el derecho femenino a fumar, beber y bailar en público. Sin embargo, resulta interesante

[3] Norma Lifton, "Review of Julia Thecla: State of Illinois Gallery", en *New Art Examiner*, septiembre, 1986, p. 47.

constatar, que antes que mencionar cualquier otro aspecto característico de Thecla, sus amigos solían hacer hincapié en su peculiar vestimenta infantil de estilo victoriano. Así por ejemplo, Parker Panttila, un compañero pintor de la artista comentaba:

> Ella prefería las combinaciones de trajes muy femeninos, como la chaqueta de bolero. Utilizaba zapatillas como de muñeca con una tira por encima del empeine y medias de seda de tonos cremosos. Todo lo que usaba tenía un sabor a fines de siglo, y generalmente, era de esa época".[4].

David Porter, un amigo cercano de Thecla, comenta también:

> Recuerdo que usaba su cabello rojizo, con un tono como de zanahoria, con largos caireles, como la pequeña niña que ella misma pensaba que era. Usaba pequeños chalecos, faldas acolchadas con cintillas apretadas alrededor de la cintura, remates vistosos y botas cortas abotonadas. Llevaba consigo los más peculiares bolsos, llenos con pequeños lápices labiales y maquillaje. Su inusual sombrero de paja y ala plana frecuentemente tenía un prendedor que destellaba desde su posición ladeada".[5]

También los historiadores del arte y los curadores han notado las singulares elecciones de Thecla en el vestir, aunque frecuentemente han fallado en entender las implicaciones que la vestimenta de la artista proponía desde una perspectiva de carácter teatral. Dicho aspecto sí fue advertido por Maureen MacKenna cuando afirmaba que:

> Existen historias que cuentan que Thecla llegó a una inauguración en el Instituto de Arte vestida como vaquera (en una época en la cual el vestido formal era la regla), se presentó en una fiesta elegante con un tutú de bailarina, y se la vio pegando plumas cuidadosamente sobre sí misma para asistir al baile de algún artista como un pájaro extraño. Ella disfrutaba la teatralidad de vestirse con disfraces, quizá como otra manera de ingresar al mundo de la fantasía.[6]

Cuando McKenna describe la vestimenta teatral de Thecla como un medio para "ingresar al mundo de la fantasía", sugiere que el disfraz de la artista podría

[4] Parker Panttila, "Julia Thecla", p. 32.

[5] David Porter, "A Valentine for Julia", en *Julia Thecla, 1896-1973*. Catálogo de exhibición. Springfield, Illinois State Museum, 1984, p. 29.

[6] Maureen McKenna, "Julia Thecla", en *Julia Thecla*, p. 24.

funcionar como un signo potencial de resistencia no verbal. Habiendo comenzando su carrera a finales de los años veites, Thecla, como muchos otros en Chicago, estaba fascinada por las imágenes de los sueños, las alucinaciones y el inconsciente,[7] y su estilo teatral en el vestir puede interpretarse como una reflexión sobre la afirmación de Joan Riviere, según la cual la feminidad expresada a manera de mascarada era una manera de "esconder los rasgos masculinos en la mujer e impedir así las represalias esperadas si es que se los encontraba".[8] Como concluyó Linda Kintz, "para la mujer el disfraz representa un medio para ganar algún control sobre el imaginario cultural en relación con las mujeres",[9] es decir, en una herramienta crítica para una artista mujer de aquel entonces.

La descripción que hace Porter de Thecla como "la pequeña niña que ella misma pensaba que era" revela un segundo plano de interpretación para entender el disfraz de Thecla no solamente como una señal de feminidad excesiva, sino también como una forma de asumir el rol de *femme-enfant* (mujer-niña) tan frecuente en sus autorretratos. Podemos concluir que las pinturas de Thecla sirven como un espejo y como un testimonio de su vestido en apariciones públicas, como una estrategia que tenía por fin principal el evitar la oposición patriarcal a la presencia femenina en los ámbitos comerciales y de la crítica relacionada con el mercado del arte. Esta estrategia de actuación, tal como la describió Riviere, y más recientemente Judith Butler y Linda Kintz,[10] constituyó para Tecla, una táctica tan subversiva como su participación en grupos promotores para lograr una mayor "visibilidad" de las mujeres en las artes, tales como el Salón de Chicago para Mujeres Artistas, en los años cuarentas y cincuentas.

[7] Para una historia general sobre los artistas de Chicago y la pintura Fantástica, incluyendo una breve discusión sobre el trabajo de Thecla, véase Susan S. Weininger, "Fantasy in Chicago Painting: "Real 'Crazy', Real Personal, and Real Real", en *Chicago Modern Pursuit of the New*. Chicago, Terra Museum of American Art, 2004, pp. 67-78.

[8] Joan Riviere, "Womanliness as Masquerade", en *International Journal of Psycho-Analysis*, núm. 10, 1929; reimpreso en Victor Burgin, James Donald y Cora Kaplan, eds., *Formations of Fantasy*. Nueva York, Methuen, 1986, p. 38.

[9] Linda Kintz, *The Subject's Tragedy: Political Poetics, feminist theory and drama*. Ann Arbor, Universidad de Michigan, 1992, p. 133.

[10] Véanse las obras de Judith Butler, *Gender Trouble*. 2a. ed. Nueva York, Routledge, 1999 y *Bodies that Matter, On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York, Routledge, 1993; Linda Kintz, *op. cit*.

La invención de Thecla de su propia biografía

A pesar de que su obra ha sido coleccionada por numerosos museos estadounidenses a lo largo de su carrera, existe poco material publicado sobre Thecla, con la excepción de algunos pocos ensayos incluidos en catálogos de exhibiciones locales.[11] En este sentido, resulta interesante comparar a Thecla con la artista neoyorquina Florine Stettheimer (1871-1944) pues la obra de esta última también fue virtualmente desconocida hasta la aparición del estudio monográfico hecho por Bloemink en 1933. A pesar de que ambas artistas mujeres eran de estratos sociales y económicos muy diferentes, pues Thecla provenía de una familia de clase media rural, mientras que Stettheimer había nacido en el seno de una familia judía acomodada de Nueva Cork, ambas fueron relegadas al estatus de "artistas menores", en el caso de Stettheimer, alegando que ella pintaba lo que entonces era catalogado como escenas "ultra-femeninas" en un estilo artístico que no resultaba acorde con los cánones visuales y teóricos del modernismo.[12] Por otra parte, en un estudio sobre las mujeres escritoras que trabajaban solas, Nancy Burke demostró que la soledad femenina "ha sido tradicionalmente vista con sospecha",[13] aspecto que puede ser fácilmente extrapolado a las artistas visuales, especialmente a Thecla. Como Stettheimer, ella no estaba románticamente ligada a un artista varón famoso que la ayudara a mantenerse y a

[11] Las pinturas, impresos y dibujos de Julia Thecla se encuentran en las colecciones de The Arts Club of Chicago (Chicago, Illinois), The Art Institute of Chicago (Chicago, Illinois), The David and Alfred Smart Gallery (The University of Chicago, Chicago, Illinois), DePaul University Art Museum (Chicago, Illinois), Hirshhorn Museum and Sculpture Garden, Smithsonian Institution (Washington, D. C.), Illinois State Museum (Springfield, Illinois), The Museum of Contemporary Art (Chicago, Illinois), The Museum of Modern Art (New York, New York), The Newark Museum (Newark, N. J.), y The Sheldon Swope Art Gallery (Terre Haute, Indiana). Un número sustancioso de sus obras permanence en colecciones privadas. El estudio más extensor sobre el trabajo de la artista y su carrera es el catálogo de la exhibición escrito por Maureen McKenna, *Julia Thecla*, citado anteriormente. Aunado a un ensayo sobre la curación, el texto también incluye rememorias de amigos y contemporáneos de Thecla: Katherine Kuh, David Porter, Parker Panttila, Phyllis Ford-Choyke, and Harry Bouras. Su trabajo también figura en: "After the Great Crash, New Deal Art in Illinois" (Springfield, IL: Illinois State Museum, 1983), "The 'New Woman' in Chicago, 1910-1945: Paintings from Illinois Collections" (Rockford, Illinois, Rockford Art Gallery); "Art in Chicago 1945-1995" (Chicago: Museum of Contemporary Art, 1996) y "Work*People*Art, Selections from the Works Project Administration (Springfield, Illinois State Museum, 2002); "Chicago Modern 1893-1945, Pursuit of the New" (Chicago, Terra Museum of American Art, 2004).

[12] Barbara Bloemink, "Florine Stettheimer, Alternative Modernist". Ph. D. diss., Universidad de Yale, 1993.

[13] Nancy Burke, "InVisible Worlds: On Women and Solitude", en *Gender and Psychoanalysis, an Interdisciplinary Journal*, núm. 2, julio, 1997, p. 329.

promover su trabajo, pues Thecla vivió por su cuenta hasta que ingresó a un Casa de caridad católica en los años sesentas.[14] Como resulta común en los juicios emitidos por los historiadores del arte con respecto a las mujeres artistas, la elección de Thecla con respecto a su autonomía personal, la ubicó, casi automáticamente, en los márgenes del mundo artístico, tanto desde el punto de vista social, cultural como económico, a pesar de que en su época fue un personaje integral de los grupos alternativos y de las galerías comerciales de Chicago. Estos prejuicios han contribuido a marginar a Thecla y a verla como una derivación de sus contemporáneos masculinos, como Ivan Albright (1897-1983), cuyo realismo-mágico siempre ha atraído más la atención de los historiadores del arte y del mercado artístico, a pesar de que en vida ambos artistas frecuentemente exhibían sus obras juntos y de haber participado en las mismas organizaciones artísticas de la época.[15]

Se sabe muy poco de los antecedentes tempranos de Thecla, pero rápidamente se descubre que ella se ocupó de construir su propia biografía, del mismo modo en que lo hizo con su vestimenta. David Porter expresó, "yo no sé nada acerca de sus orígenes familiares. En una ocasión, ella me dijo que era de origen escocés-irlandés, en otra me dijo que era esquimal"[16] y Panntila señaló que "ella disfrutaba de ser reservada sobre su trabajo y de envolverlo juguetonamente en su misterio".[17] Bloemink nos recuerda que "en el pasado, muchas mujeres artistas, cultivaban la excentricidad y la oscuridad en sus vidas personales como un medio para controlar la percepción de su obra".[18] Ciertamente, Thecla se unió a Stettheimer en esta práctica. Se sabe que a sus visitas solía exigirles que usaran códigos secretos para ingresar a su estudio y que sacaba a pasear a sus pollos mascotas por la calle.[19] Panttila recuerda también que Thecla le escribía desde Paris en sueco y que firmaba como "Walter P", en alusión a su paloma mascota, Walter.[20]

[14] Barbara Bloemink, "Florine Stettheimer Becoming Herself", en Kristen Frederickson y Sarah E. Webb, eds., *Singular Women, Writing the Artist*. Berkeley, Universidad de California, 2003, p. 112.

[15] Para una revisión general sobre Ivan Albright, véase: Michael Croydon, *Ivan Albright*. Nueva York, Abbeville Press, 1978 y Phylis Floyd, *Ivan Albright Collection, Hood Museum, Dartmouth College*. Hanover, NH, The Museum, 1987.

[16] D. Porter, "A Valentine for Julia", en *op. cit*., p. 29.

[17] P. Panttila, "Julia Thecla", en *op. cit*., p. 33.

[18] B. Bloemink, "Florine Stettheimer, Alternative Modernist", p. 114.

[19] Barton Faist relató las anécdotas del uso de códigos secretos por parte de Thecla así como del sacar a pasear a sus pollos mascota. Barton Faist, entrevistado por la autora, 8 de agosto de 2002.

[20] P. Panttila, "Julia Thecla", p. 32.

Sabemos que Thecla fue la cuarta de cinco hermanos y que nació en la comunidad rural granjera de Delavan, Illinois, aproximadamente a 200 millas al sur de Chicago, en 1896; aunque ella usualmente documentaba su fecha de nacimiento como "Febrero 1 ___".[21] Comenzó a dibujar cuando tenía tres años, y como ella misma recordaba, estudió por primera vez con una "mujer pequeña de edad avanzada" y "gané mi primer premio a la edad de doce años y el siguiente a los catorce, por dibujar a nuestro perro ...".[22] Después de graduarse del bachillerato, asistió a la Escuela Normal del Estado de Illinois durante un verano y más adelante impartió clases a alumnos del primero al séptimo grado en la Escuela de Tazewell County. En 1920, se mudó a Chicago donde comenzó el proceso de recrearse a si misma al deshacerse de su apellido Connell. Thecla prefería su nombre intermedio, otorgado por su madrina y tía paterna en honor a la santa del siglo VIII quien fuera la secretaria y coautora de los textos de San Pablo, porque le fascinaban las vidas de los santos, particularmente sus escapes milagrosos de sus muchos peligros.[23] Una vez que se estableció en la ciudad, se ganó la vida restaurando antigüedades y obras de arte, y rápidamente comenzó a involucrarse en varios grupos y organizaciones que apoyaban a los artistas contemporáneos, tales como la *No-Jury Society* y los *Neoterics* y comenzó a participar también en exposiciones en el *Art Institute*.[24]

Esta información biográfica provee una comprensión parcial del desarrollo de Thecla como artista y en relación con la historia de sus exposiciones. Con un material documental tan extremadamente limitado, la creencia inicial pareciera ser que no podríamos acceder al significado de sus obras. Sin embargo, tal y como Bloemink hizo notar en el caso de Stettheimer: "La ausencia de información factual y personal… le dio a su obra una oportunidad de respirar, liberándola del obstáculo del prejuicio en contra de las mujeres que trabajan en una profesión mayoritariamente masculina"[25]. En el texto me gustaría sacar provecho de la aplicación de dicha observación con respecto a la obra de Thecla, y utilizar los lentes del "vestido" y del género para entender cómo ella construyó un mundo en donde su autorepresentación no se mantuvo en los márgenes. Del modo en que su breve biografía y los testimonios de sus amigos lo indican, ella era

[21] *Cf.* El curriculum vitae de Julia Thecla de 1936 y 1941, que fue entregado al Art Institute of Chicago, Pamphlet Collection, Ryerson y Burnham Libraries, Art Institute of Chicago, Chicago, Illinois.

[22] Phyllis Ford-Choyke, "On Julia Thecla," en *Julia Thecla*, 36.

[23] *Idem.*

[24] *Cf.* M. McKenna, "Julia Thecla", en *op. cit.*, pp. 60-61, para una descripción detallada sobre la exhibición.

[25] B. Bloemink, "Florine Stettheimer, Alternative Modernist", p. 114.

consciente de cómo el hecho de autoconstruir su historia personal resultaba un medio efectivo para navegar por el mundo del arte contemporáneo. En las secciones subsecuentes de este trabajo, esta característica será extrapolada para interpretar las pinturas y los autorretratos de la artista.

La mascarada femenina como resistencia no verbal

Kaja Silverman sostenía que en la segunda mitad del siglo XX, "la vestimenta imaginativa se convirtió en un modo de confrontación —una forma de retar no solamente a los valores dominantes, sino también a los límites de las clases y los géneros tradicionales..."[26]. Esta práctica de la "vestimenta imaginativa" como un medio para comunicar señales de resistencia no verbal, particularmente por medio de la feminidad excesiva, ocurrió antes y después de dicho siglo y ciertamente Thecla no fue la excepción. Artistas como Frida Kahlo (1907-1954) y Léonor Fini (1918-1996), quienes figuraron junto con Thecla en la exhibición de Peggy Guggenheim, titulada "31 Mujeres" en *Art of This Century*[27] en 1943, también reconocieron el poder de la de la puesta en escena de la mascarada femenina. En sus numerosos autorretratos Kahlo reiteradamente reinventaba su identidad personal y política a través de vistosos ornamentos y elaborados vestidos artesanales.[28] En sus autorretratos Kahlo asumía variados roles que abarcaban desde el de la adorada y hacendosa esposa como en el *Retrato de Frida y Diego* de 1931, donde se la ve con un vestido tradicional mexicano, de acuerdo con las exigencias hechas por los coleccionistas de curiosidades y patrocinadores de su esposo, hasta obras como *Autorretrato en la frontera de México*, de 1932, en donde utiliza el arte indígena mexicano, como un collar hecho con un cráneo y huesos para invocar a la Coatlicue, y un vestido de tehuana típico de las mujeres zapotecas, quienes personifican el ideal de libertad e independencia económica del género, como símbolo de la resistencia frente a la explotación norteamericana de México.[29] Fini, quien se rehusaba a "aceptar

[26] Kaja Silverman, "Fragments of a Fashionable Discourse", en *Studies in Entertainment, Critical Approaches to Mass Culture*. Bloomington, IN, Universidad de Indiana, 1986, p. 148.

[27] Para una amplia discusión sobre esta exhibición, véase Siobhán Conaty, *Art of This Century: The Women*. East Hampton, Nueva York, Pollock-Krasner House and Study Center, 1997.

[28] Whitney Chadwick, *Women Artists and the Surrealist Movement*. Nueva York, Thames and Hudson, p. 90.

[29] Es necesario hacer notar que Kahlo experimentó con adoptar cierta masculinidad a través de la mascarada, como puede verse en *Self-Portrait with Cropped Hair* de 1940. Hayden Herrera,

un mundo definido por las instituciones masculinas"[30], usó el vestido femenino, tanto públicamente como en sus pinturas, para desafiar el control patriarcal. En una fotografía de 1949, podemos ver a la artista en su estudio usando una falda larga de satín blanco con una blusa sin mangas, de franjas blancas y negras, y su cabello cuidadosamente arreglado, creando así una imagen de la artista profesional, en términos decididamente femeninos[31].

A diferencia de Kahlo y Fini, existen pocas fotografías de Thecla y de la representación pública de su singular vestir del tipo de la que señalamos en la introducción de este trabajo; por lo que son más bien sus pinturas, principalmente sus autorretratos, las que nos sirven como testimonio de su práctica teatral en el vestir.[32] En *Chess: White's Move* (*Ajedrez: El turno de las blancas*), de 1939, producida para el *Federal Art Project* (FAP), donde Thecla se autorepresenta con un amigo, podemos ver una actuación literal del caso histórico-psicoanalítico de Joan Riviere de una mujer profesional, que recurre a "la feminidad como disfraz", referida anteriormente (fig. 3). Alejándose de su oponente masculino en una partida de ajedrez, vemos a Thecla con su cabello rojizo y rizado recogido por un reluciente moño blanco, adornado con diminutas estrellas blancas, tal como en el velo del retrato anterior. También lleva un collar de brocado rígido de color blanco y una elaborada blusa dorada, decorada con un patrón geométrico que recuerda el vestido isabelino. En este caso, Thecla se apropia de dicho estilo de vestido y sugiere así una identificación directa con la reina Isabel I de Inglaterra, quien utilizaba sus retratos para contrarrestar la oposición política ante los gobernantes femeninos y luchaba por permanecer soltera, tal como lo hizo Thecla, quien celebraba su soledad en sus pinturas, demostrando así su resistencia ante la comunidad artística dominada por los hombres.[33] El oponente

Frida, A Biography of Frida Kahlo. Nueva York, Harper and Row, 1983, pp. 123-125; Janice Helland, "Culture, Politics and Identity: Frida Kahlo", en Norma Broude y Mary D. Garrard, eds., *The Expanding Discourse, Feminism and Art History*. Boulder, CO., Westview Press, 1992, p. 399.

[30] W. Chadwick, *op. cit*., p. 86.

[31] Al igual que Thecla, Fini era conocida por vestirse con el disfraz elaborado de un pájaro. *Cf.* W. Chadwick, *op. cit*., fig. 93.

[32] Tampoco queda claro donde compraba Thecla su guardarropa. David Porter comentó que alguna vez acompaño a Thecla a una tienda de objetos de segunda mano en busca de marcos viejos. Quizá ella compraba sus vestidos y accesorios de esta misma forma. D. Porter, "A Valentine for Julia", en *op. cit*., p. 29.

[33] A pesar de que Thecla ya había utilizado este estilo isabelino en la vestimenta de algunos trabajos anteriores, es interesante que la pintura *Henry VIII, Edward VI and Elizabeth I (Professors and Defendors of the True Catholicke Faythe)*, de 1597, haya sido donada por Kate S. Buckingham al Art Institute of Chicago (AIC 1938.311) un año antes de que Thecla completara este trabajo,

Fig. 3. Julia Thecla, *Chess: White's Move*, c. 1939. Opaque watercolor and charcoal on cardboard with gesso ground, 5/ 34 x 11 3/4 ins. Illinois State Museum, Springfield, Illinois.

de Thecla está tan absorto pensando su siguiente movimiento, que no se da cuenta de que la artista creó un tablero de ajedrez no autorizado: ocho cuadros por siete, en lugar de ocho por ocho. Su excesiva feminidad disfraza su intenso deseo de ganar una partida, y como sostenía Riviere, "[...] ella se siente como si estuviera 'interpretando un papel', se interpreta como una mujer poco educada, tonta y perpleja; que, sin embargo, logra hacer una declaración".[34] La mirada aparentemente distante de Thecla nos alerta sobre el juego de su mascarada femenina, encubriendo su vasto conocimiento del juego, que jugaba muy a menudo por correo, protegiéndose así de cualquier represalia proveniente de sus oponentes masculinos, así como también ocultando la agresividad implícita en su comportamiento.[35]

haciendo de ella quizá una fuente de inspiración. *Cf.* Clark Hulse, *Elizabeth I, Ruler and Legend*. Urbana and Chicago, Universidad de Illinois, 2003) para una mayor discusión sobre la influencia de la Reina en su autorretrato.

[34] J. Riviere, "Womanliness as Masquerade", en *op. cit.*, p. 39.

[35] L. Kintz, *op. cit.*, p. 131.

Los expertos han enfatizado la importancia de Riviere al establecer que no hay diferencia alguna entre la "genuina feminidad" y la mascarada, pues ambas son parte de lo mismo.[36] Stephen Heath añadió que Riviere planteó una pregunta importante para una mujer como Thecla: "¿Qué significaba ser una intelectual y una mujer?".[37] En 1939, hubo un incremento de artistas con entrenamiento profesional, y el censo estadounidense de 1930 revela que "el 40% de todos los artistas profesionales practicantes eran mujeres".[38] Más aún, el *Federal Art Project*, implementado por el *New Deal* de Roosevelt de 1935, generó un momento único para las artistas mujeres como Thecla, quien ganaba 90 dólares al mes,[39] permitiéndole así concentrarse exclusivamente en la pintura por primera vez en su carrera. Gracias a este apoyo, ella concedió todas sus obras a la Sección de Pintura de Caballete de este proyecto.

Esta oportunidad fue invaluable para Thecla; pero sin embargo, el FAP sólo creó un velo de igualdad. Las mujeres casadas y aquellas que eran cabezas de familia fueron frecuentemente excluidas del proyecto. En un caso, porque le quitarían un empleo a un hombre, y en el otro, porque el gobierno consideraba a las mujeres como las principales fuentes de protección y cuidado para los niños.[40] Por primera vez, y quizá también por la última, ser soltera se convirtió en una ventaja para Thecla. Asimismo, las mujeres eran las primeras en ser despedidas si ocurría un recorte presupuestal.[41] A pesar de que al haber sido asignada a la Sección de Pintura de Caballete, significaba que el trabajo de Thecla era apreciado de forma considerable, esto no necesariamente se reflejaba en el ámbito comercial[42]. A pesar de su reconocimiento por el FAP, Tecla solamente consiguió dos exhibiciones comerciales individuales en la *Roullier Gallery* de Chicago en 1937 y en 1941, durante su participación en el proyecto. Por tanto, el estatus profesional de Thecla, comprendido por su participación en este programa de apoyo, puede ser entendido como temporal. *Chess: White's move* (*Ajedrez: El turno de las blancas*) expresa la mascarada que ella representó para negociar el terreno que la discriminaba. Sin sorprendernos, es durante este periodo en el FAP, aproximadamente entre 1937 a 1942, que vemos su creciente compromiso

[36] J. Riviere, "Womanliness as Masquerade", en *op. cit*., p. 38.

[37] Stephen Heath, "Joan Riviere and the Masquerade", en *Formations of Fantasy*, p. 46.

[38] Bernardine Ratliff, "Women Artists in the Federal Art Programs 1934-1939" (M. A. Thesis, Northeast Missouri State University, 1992), 97.

[39] D. Porter, "A Valentin for Julia", en *op. cit*., p. 29.

[40] Kimn Carlton-Smith, "A New Deal for Women: Women Artists and the Federal Art Project", (Ph. D. diss., Rutgers University, 1990), 27.

[41] B. Ratliff, "Women Artists in the Federal Art Program 1934-1939",1.

[42] K. Carlton-Smith, A New Deal for Women: Women Artists and the Federal Art Project", p. 30.

con la feminidad excesiva, y particularmente con la representación del vestir de la *femme-enfant* en sus pinturas, como un medio para contrarrestar la realidad del poder limitado de las mujeres en la comunidad artística profesional.

La mascarada femenina y la *femme-enfant*

En una reseña sobre una exposición individual de Julia Thecla en 1937, tras haber visto cuadros tales como *Dreamer and Nudes* (*Soñador y desnudos*, fig. 4) de este mismo año, J. M. Thwaites comentaba: "Pudiéramos agradecerle, como Clive Bell lo hizo a Marie Laurenien, por no tratar de pintar como un hombre. Lo que ella ha hecho es representar el sueño profundo de un niño".[43] En efecto, en este trabajo vemos a una joven mujer sentada a la derecha

Fig. 4. Julia Thecla, *Dreamers and Nudes*, 1937. Opaque watercolor, ink, and graphite on cardboard with gesso ground, 13 x 11 15/16 ins. Collection of Mr. and Mrs. Leon Despres, Chicago, Illinois.

usando un sombrero con velo, semejante al autorretrato de Thecla, portando un vestido de un color rosado intenso, a rayas, con una banda ajustada en la cintura y una falda de crinolina en capas, que nos recuerda a los niños de la época Eduardiana. Ella se erige como una torre sobre un paisaje liliputense que se extiende hacia mares azules; emergiendo de su cintura hay un lazo que se amarra a una cadena de desnudos femeninos que se extienden hasta el límite de la tierra iluminada por la luna. El primero es meramente un torso, el segundo parece abrazar a una joven mujer vestida igual que Thecla, sólo que con un vestido azul y dorado, en lugar de rosa y azul. En la esquina vemos lo que es acaso un amante con el que ella sueña, mientras tira de cuatro cuerdas que podrían conjurar o controlar otros sueños que revolotean en su imaginación. Para Thwaites, Thecla ha creado simplemente un idilio infantil, y fue lo suficientemente inteligente para no intentar el modernismo heroico al estilo de sus contemporáneos masculinos. Si aceptamos la aseveración de McKenna de que estas pinturas son autorretratos,[44] Thecla nos ofrece un cambio en torno al concepto de la "feminidad como mascarada" de Riviere, pues ella se muestra como una joven mujer, o como la *femme-enfant*, que utiliza la niñez como una manera de encubrir su subjetividad y crear un espacio autónomo y seguro. Lo anterior se refuerza con la negativa de la artista a reconocer al espectador, negando así al hombre heterosexual el placer de sus sueños.

Whitney Chadwick señaló que el término *femme-enfant* apareció por primera vez en el primer ejemplar de *La revolution surrealista* de 1927, donde se le definía como: "[Una] mujer-niña, esa encantadora criatura que mediante su juventud, inocencia y pureza posee la más pura y directa conexión con su propio inconsciente, lo que le permite servir como guía para un hombre".[45]

Desde esta posición, la mujer no es más que un objeto, como en la imagen de las muñecas de Hans Bellmer (1902-1975), donde la niña-mujer aparece para satisfacer sus deseos y caprichos, frecuentemente a través de la violencia, como en *Variations on the Doll* (*Variaciones sobre la muñeca*) de 1934-1935. No obstante, otros académicos han mostrado que las mujeres comprometidas con la teoría surrealista han utilizado esta construcción como un medio para subvertir la vigilancia patriarcal y el control sobre el cuerpo femenino. También Dorothea Tanning (n. 1912), surrealista y nativa de Illinois, exploró el reino de la *femme-enfant*. En *Children's Games* (*Juegos de niños*) de 1942, vemos a

[43] J. M. Thwaites, "Julia Thecla at the Roullier Gallery, Chicago", en *The Magazine of Art*, 1937, p. 179.

[44] M. McKenna, "Julia Thecla", en *op. cit*., p. 16.

[45] W. Chadwick, *op. cit*., p. 33.

dos niñas usando vestidos infantiles, con botas características de las mujeres victorianas, como la joven protagonista de Thecla, rasgando frenéticamente el papel tapiz. Sólo vemos los zapatos de la tercera niña que aparece en la esquina inferior izquierda, quien ya ha colapsado. Los pedazos del papel tapiz rasgado vuelan de la pared como si fuesen mechones de cabello en llamas, reflejándose en las imágenes que emergen de las escenas descubiertas en la pared. Soo Kang comenta:

> Las niñas de Tanning... no son objetos simples para la mirada, dispuestos frente a los voyeurs para su deleite o uso, sino sujetos que ignoran a su audiencia, totalmente inmersas en sus propios asuntos. Son musas por derecho propio, sirviendo a sus propios caprichos y fantasías".[46]

Las niñas de Tanning son más explícitas al mostrar su naciente sexualidad, con sus torsos expuestos revelando un cuerpo en el umbral de convertirse en mujer, pero comparten con Thecla la demanda de un espacio donde la voz femenina subvierte el control patriarcal y niega el acceso al *voyeur* masculino. La mascarada de las niñas puede también ser leída o "...redefinida simplemente como el deseo de actividad, una rebelión en contra de ser asimiladas en la ecuación cultural establecida entre feminidad y pasividad".[47] La rebelión propuesta por las jóvenes mujeres de Thecla, sin embargo, es mucho más sutil por lo que es natural que apareciera como una imagen de pasividad para críticos como Thwaites quien la consideró como un mero ejercicio de pintura amateur. Este efecto podría señalar que la aproximación de Thecla a la *femme-enfant*, comparada con la de Tanning, fue en realidad más subversiva, ya que era capaz de conservar su autonomía sin la amenaza de la represalia por parte de los observadores masculinos. Como en su autorretrato en *Chess: White's Move* (*Ajedrez: el turno de las blancas*) Thecla asume una vez más el rol de la frívola joven mujer de la que hablaba Riviere, pero al mismo tiempo, niega al observador masculino el acceso a los placeres de ese reino fantástico.

Las imágenes de *femme-enfant* de Thecla proliferan durante su participación en el Federal Art Project (FAP) y aún más a mediados de los cuarentas cuando éste termina dejando a las mujeres artistas como Thecla sin el apoyo gubernamental para sus carreras. Resulta interesante observar que las jóvenes mujeres de Thecla lucen todavía más jóvenes en *Girl and Dog* (Niña y perro) y *Talisman* (Talismán), ambas de 1945 (fig. 5 y 6). Como en cuadros anteriores,

[46] Soo Kang, "Tanning's Pictograph", en *Aurora*, núm. 3, 2002, p. 90.
[47] L. Kintz, *op. cit.*, p. 130.

Fig. 5. Julia Thecla, *Girl and Dog*, 1945. Opaque watercolor, graphite and charcoal on cardboard, 6 7/16 x 4 3/8 ins. Collection of Harold M. Finley, Lockport, Illinois.

Fig. 6.Julia Thecla, *Talisman*, 1945. Opaque watercolor on cardboard, 20 x 10 ins. Collection of Mr. and Mrs. David Porter, Wainscott, New York.

Thecla toma el papel de la niña de largos cabellos ondulados usando una blusa de puntos con collar y puños de encaje y una falda larga. A la izquierda en *Girl and Dog* ella mira hacia el observador, pero como le es típico no reconoce nuestra mirada. Sostiene un extraño aro decorado con cuentas naranjas.[48] A la derecha en *Talismán*, ella parece estar parada al borde de una vasta extensión de agua azul, mirando hacia fuera en dirección a nuestra derecha. La joven mujer sostiene en su mano un pequeño colgante o símbolo ritual que está unido a una cuerda de cuentas que ella tensa como si jugara un juego con sus manos para hacer figuras con un cordel. En *Full Moon* (*Luna llena*), también de 1945, Thecla mira a través de una pieza de vidrio colocada en un caballete miniatura jugando así con la larga tradición de autorretratos de artistas que se pintan a sí mismos mientras miran su reflejo en un espejo (fig. 7). Marsha Meskimmon señala que el espejo en el autorretrato "coloca cierto material en el centro del discurso y marginaliza otros", una estrategia que seguramente

Fig. 7.Julia Thecla, *Full Moon*, 1945. Opaque watercolor, graphite, and charcoal on cardboard, 8 1/8 x 10 in. Collection of Mr. and Mrs. David Porter, Wainscott, New York.

[48] M. McKenna, "Julia Thecla", en *op. cit*., p. 18.

resultaba atractiva para Thecla. Como revela su autorretrato más tempranos de 1936, ella continuamente demostró un interés por afirmar su identidad frente al observador, pero siempre definida, en sus propios términos. En este ejemplo, ella está parada en un ático muy parecido a su estudio, con un par de zapatos de mujer y una lámpara de aceite envuelta delicadamente en una bufanda de puntos, que hace juego con su blusa, colocada sobre un pequeño tocador que se encuentra a su derecha. A medida que la luna hace aparecer el reflejo de Thecla en el vidrio, se revelan tres cosas. Primero, que la auto-representación de Thecla como *femme-enfant*, en el límite entre la juventud y la vida adulta, es creada a través del vestido y no a través del óleo o la acuarela. Segundo, que ella controla esa ilusión con el vidrio, seleccionando cuidadosamente quien tiene el privilegio de acceder al reflejo. Por último, que el encuadre al que se refiere Meskimmon es ocupado completamente por Thecla y nadie más, negando a la mirada masculina patriarcal los medios para controlar su forma.

McKenna describe a estos personajes "...como a tantos de los soñadores de Thecla, abstraídos del mundo exterior". Sin embargo, como sugiere la biografía de nuestra artista y su muy consciente y activo compromiso con el mundo del arte, podemos afirmar que en los mágicos mundos de estas niñas Thecla halló una oportunidad para responder a su propia marginación como artista, creando un entorno donde su voz pudiera preservarse al mismo tiempo que su libertad estuviera segura. Por aquel entonces las condiciones de las mujeres cambiaron rápidamente pues las conquistas logradas por las mujeres artistas dentro del ámbito comercial durante los años veites fueron destruidas rápidamente por los efectos de la Depresión y por la cancelación del FAP. Thecla y otras artistas comenzaron entonces a depender exclusivamente de la venta de sus cuadros, o bien, fueron forzadas a encontrar otras vías de ganar el dinero necesario para sobrevivir. Aunque durante esos años Thecla contó con la representación de las Findlay Galleries, era claramente consciente de lo limitado de las oportunidades abiertas para las mujeres, por lo que se unió al Women Artists' Salon of Chicago (Salón de Mujeres Artistas de Chicago) donde en 1942 fungió como secretaria del grupo. La organización creaba exhibiciones anuales en distintos espacios en Chicago, incluyendo las Findlay Galleries, así como las galerías de la tienda departamental Marshall Fields de la calle State. Cada año la organización invitaba a un grupo de mujeres a participar en la exhibición, anunciándolas como las "50 mejores pintoras".[49] La participación de Thecla en este tipo de acción colectiva para dar mayor visibilidad a su propio arte, como al de las otras mujeres

[49] C. J. Bulliet, "Somber Oil Tops Bohemian Show", en *Chicago Daily News*, 12 de septiembre de 1952.

artistas de Chicago, complementa su utilización de la mascarada femenina de *femme-enfant* como medio para articular y contrarrestar los obstáculos que las mujeres artistas experimentaban en el mundo del arte.

Una reseña del Salón anual de las mujeres artistas de 1952 indicaba que la misión de la organización no se había cumplido cabalmente. Capeland C. Burg escribía:

> Esta exhibición indica que las pintoras de Chicago son menos progresistas que sus rivales masculinos. La mayoría de ellas desconoce los nuevos conceptos de la pintura, y se conforman con exhibir las flores y los paisajes que algunas de ellas hacían ya desde 25 años atrás.[50]

La crítica de Burg demuestra que poco había cambiado para Thecla y las otras mujeres artistas en Chicago, pues el tono condescendiente utilizado antes por Thwaites sigue apareciendo aquí. Además, la crítica refleja también la típica marginalización de las mujeres artistas que decidieron ignorar las corrientes modernistas dominantes en la pintura de principios de los años cincuentas, en especial la del expresionismo abstracto. Podemos tener la certeza de que Thecla conocía estas corrientes, pues había visitado a su amigo David Porter en Nueva York durante 1947, quien la presentó con varios pintores que trabajaban en ese estilo.[51] Por otra parte hay que recordar que su amigo y colega artista Harry Bouras comentaba que Thecla siempre estaba muy bien informada sobre la escena artística contemporánea, y conocía las corrientes más recientes.[52] Consiguientemente, su elección de estilo y temática no eran el resultado de la ignorancia, sino por el contrario, de su compromiso con la mascarada femenina.

No obstante, con el paso del tiempo, durante la década de los cincuentas, Thecla no podía ya contrarrestar efectivamente los prejuicios del mundo del arte recurriendo solamente a la estrategia de la mascarada. Con la pérdida del valor comercial del surrealismo y del realismo mágico, así como con la disolución de los sistemas de apoyo como el Women's Art Salon, sus escenificaciones públicas y pictóricas en torno al vestido, comenzaron a transformarse en una mascarada fallida.[53] Thecla encontró pocas oportunidades para exhibir su

[50] Copeland C. Burg, "Women Exhibit Art at Field's", en *Chicago Herald-American*, 12 de septiembre de 1952.

[51] D. Porter, "A Valentin for Julia", en *op. cit.*, p. 31.

[52] Harry Bouras, "Julia Thecla: An Appreciation", en *Julia Thecla*, p. 39.

[53] S. Heath, "Joan Riviere and the Masquerade", en *op. cit.*, p. 51.

obra. Tuvo únicamente una exhibición individual de dibujos en la Gallery 23 en 1956 y no volvió a exhibir su trabajo durante los siguientes cinco años. Puede argumentarse que Thecla reconoció su derrota, pues hacia finales de los años cincuentas, prácticamente abandonó los autorretratos y la imagen de la *femme-enfant*, reemplazados a partir de entonces por la representación de paisajes planetarios surreales como *Black Satellite and Yellow Moon* (*Satélite negro y luna amarilla*) de 1961.

Los críticos pueden haber menospreciado la obra de Thecla como femenina, trivial, poco retadora y poco progresista porque no lograron reconocer como sus autorretratos y su consistente uso de algunos temas, como las escenas solitarias frente a los vastos océanos bajo las estrellas y la luz de la luna, así como sus características blusas de puntos, faldas de crinolina, botas victorianas y velos traslucidos cubiertos de estrellas, le aseguraron un lugar donde ella podía actuar sus fantasías y deseos a través de la imagen de la *femme-enfant*, transformando al retrato femenino tradicional, que muestra a la mujer como un objeto adornado que pasivamente acepta el control de la mirada del *voyeur*. Whitney Chadwick ha señalado el potencial complejo pero emancipador de este género como lugar de resistencia para las mujeres artistas:

> El autorretrato ha ofrecido a las mujeres artistas una oportunidad de explorar un complejo e inestable territorio visual en el que su subjetividad y experiencia de vida como mujeres intersecta con el lenguaje visual que históricamente ha construido a la 'mujer' como objeto y como lo otro. En este espacio las mujeres han luchado para encontrar posiciones desde las cuales hablar y han renegociado la relación entre el sujeto y el objeto.[54]

Thecla renegoció exitosamente esta relación, subvirtiendo la tradicional objetivación de la *femme-enfant* a través de la estrategia escénica de la mascarada femenina presentada por Riviere, escogiendo negar deliberadamente la imagen de la Nueva Mujer que emergía cuando ella comenzó su carrera a principios de los años veintes. Los cuadros sirven como testimonios de cómo ella utilizaba a los niños y al vestido histórico como un signo no-verbal de resistencia tanto en sus obras pictóricas como en sus apariciones públicas, ocultando su control sobre la voz masculina y evitando cualquier tipo de venganza por dicha posesión.

[54] Whitney Chadwick, "How Do I Look", en Liz Rideal, ed., *Mirror, Self-Portraits by Women Artists*. Nueva York, Watson-Guptill, 2002, p. 21. Para consultar mayor material sobre mujeres y su auto-representación, consúltese Dawn Ades, "Orbits of the Savage Moon: Surrealism and the Representation of the Female Subject in Mexico and Paris", en *Mirror Images: Women, Surrealism, and Self Representation*. Cambridge, MIT Press, 1998, pp. 107-125.

Confirmando el activismo de Thecla en grupos como el Women Artists' Salon, sus pinturas se transforman en sitios donde el observador es forzado a actuar en los términos de la artista. La solitaria niña mujer, como en *Dream Trip to a Star* (*Viaje en sueños a una estrella*) de 1946, donde aparece vestida con un chal tejido, medias rayadas y sus muy características botas victorianas, encuentra un espacio donde no es silenciada por los críticos como sucedía en el ámbito comercial del mundo del arte (fig. 8). En la pintura, un extraño ser mitad conejo y mitad humano, cubierto con plumas como el disfraz que se dice Thecla había usado en un baile de artistas, la guía en una fuga de ensoñación a través del universo, permitiéndonos atisbar un espacio que permanece suyo.

La mascarada femenina y la actuación como *femme-enfant* de Thecla continua vigente en el trabajo de artistas contemporáneos como Mariko Mori (n. 1967), quien se apropia de imágenes de los anime japoneses con el propósito

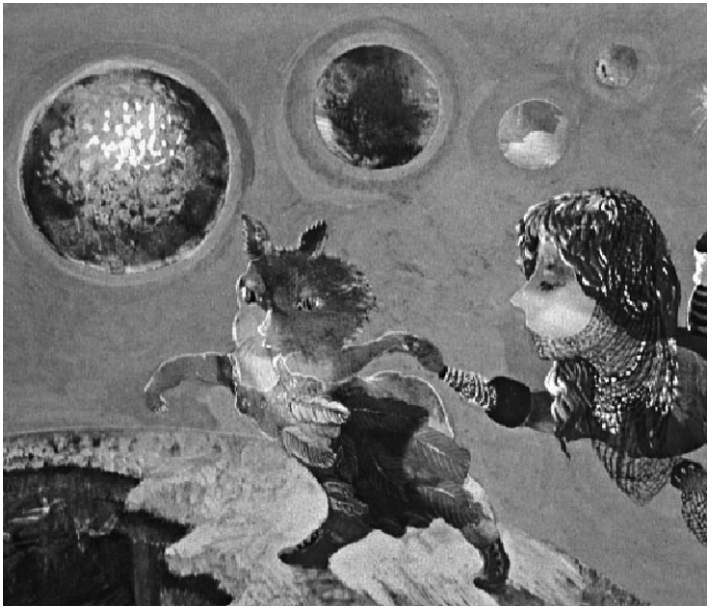


Fig. 8. Julia Thecla, *Dream Trip to a Star*, 1946. Opaque watercolor, charcoal on cardboard, 6 1/8 x 8 1/ 6 in. Collection of Illinois Sate Museum, Springfield, Illinois.

de subvertirlas.[55] En *Play with Me* (*Juega conmigo*), una fotografía manipulada digitalmente de 1995, Mori tomó la apariencia de un personaje de anime, sexualmente provocativo, aparentemente menor de edad, parada afuera de una tienda de productos electrónicos mirando a los hombres que entran al recinto para consumir imágenes iguales a ella, transformando así la imagen en un sitio de protesta. Grayson Perry (n.1960), ganador del Premio Turner en 2003, creó un alter ego de nombre 'Claire', una muchacha de caireles rubios que usa vestidos tradicionales de niña, encarnando así, la parte *travesti* de su ser[56]. Esta estrategia de resistencia no-verbal articulada en la "mascarada femenina" de Riviere, puede ser aplicada también al vestido de calle, como lo hacen las *Riot Grrls*, jóvenes feministas de la tercera generación, que visten con ropas al estilo punk y que se han organizado a lo largo de los Estados Unidos para realizar acciones políticas. Meskimmon argumenta convincentemente que los autorretratos de mujeres pueden usarse para "escenificar intervenciones en la representación del ser femenino". El arte de Thecla es un caso que refuerza esta idea de intervenciones montadas a través de la mascarada del vestir femenino más allá del ámbito de la pintura y de cualquier otra forma de arte visual hacia el campo del discurso público, posibilitando cierto control sobre la manera en que la cultura difunde la imagen de la mujer.

Traducción

© DINA COMISARENCO

Fecha de recepción: 17/09/2007
Fecha de aceptación: 17/01/2008

[55] Rachel Schreiber, "Cyborgs, Avatars, Laa-Laa and Po: The Work of Mariko Mori", en *Afterimage*, núm. 26, marzo/abril, 1999. http://web9epnet.com.

[56] *Cf.* Kathy Kubicki, "Interview with Grayson Perry", en *Make, the Magazine of Women's Art*, núm. 92, 2002, pp. 38-39.

ENTREVISTA
Y REFLEXIONES

ENTREVISTA CON EUGENIO TRÍAS

DORA ELVIRA GARCÍA[1]

La filosofía de Eugenio Trías no se puede ubicar o encasillar en un sólo ámbito de la filosofía, sino que ronda con sus reflexiones los diversos campos filosóficos y los interconecta entre sí. Su filosofía denominada por él mismo como "filosofía del límite" llama a la unidad de todo aquello que es posible pensar. De aquí que sus reflexiones versen tanto desde las disciplinas filosóficas especulativas como son la epistemología y la ontología, como aquellas que corresponden al campo de lo práctico como son la estética y la ética.

Eugenio Trías ha incursionado en la reflexión sobre el vínculo entre música y filosofía en su nuevo libro *El canto de las sirenas* que ahora está presentando en México. Antes de hacerle algunas preguntas al respecto, me interesa regresar a varias ideas que se gestaron en el desarrollo de su filosofía del límite.

A consideración de algunos de tus lectores *La edad del espíritu* es tu obra maestra no sólo por la riqueza de tu pensamiento ahí plasmado y por tu estilo en la escritura, sino por la profundidad con que tratas en una historia de las ideas el tema de lo sagrado, que es un tema que te ha

[1] Agradece Dora Elvira García a Adriana Renero por la revisión del borrador del texto inicial y sus valiosos comentarios al mismo, así como de sus sugerencias. Tecnológico de Monterrey, CCM.
dgarcia@itesm.mx

acompañado durante muchos años e incluso en tu nuevo libro. Dentro de tu gran producción de libros ¿cuál o cuáles consideras que serían los más representativos del pensamiento de Eugenio Trías? ¿Por qué?

Yo creo que, posiblemente, mi libro más ambicioso es la *Edad del Espíritu*. En realidad es un poco de lo que hoy se llama *World History* que es un recorrido desde la prehistoria hasta la post modernidad. Hago mucho énfasis en las grandes civilizaciones religiosas de la Antigüedad, sobre todo en el ámbito oriental, desde la India védica, el gran Zarathusthra zoroastriano, antes en Mesopotamia y Egipto, por supuesto, el Israel bíblico profético y la Grecia desde la época de la epopeya homérica hasta la filosofía presocrática, Platón y Aristóteles. El tema de las creencias religiosas como sustento. Como culto de la cultura, se vuelve el hilo conductor que da el carácter al recorrido que hago en este libro. Es un acercamiento histórico desde la Antigüedad hasta el mundo Medieval; recorro la Antigüedad tardía, el Islam, la Cábala judía, el cristianismo oriental, la comunidad cristiana europea occidental y, finalmente, la Modernidad. Me detengo en el Renacimiento por su relevancia, en la Reforma o el Cristianismo reformado que me parece también extraordinariamente interesante de seguir, después en la Ilustración y en el Romanticismo hasta aterrizar en el mundo contemporáneo. Es un recorrido muy ambicioso en el que también ensayo mi propia filosofía y lo que considero que da consistencia a la filosofía que yo llamo: *categorías*.[2] Es un concepto convenido porque evidentemente cualquier uso en filosofía está siempre cargado de implicaciones. Yo uso *categoría* en un sentido libre y no tiene que ver con lo que por categoría entiende Aristóteles, ni Kant, ni Hegel, pero si es importante para mostrar una especie de organización de la reflexión, que pongo a prueba precisamente en este recorrido histórico. Es algo así como poner a prueba una filosofía que tiene cierto carácter de vertebración y, a la vez, un material histórico que es limitado, porque evidentemente me suscribo a un ámbito, esto es, a cómo en las creencias religiosas surgen también los marcos de pensamiento, es decir, surgen unas historias de las ideas con un hilo conductor religioso. En ese sentido, es un libro escrito —para decirlo en términos cinematográficos— como guión de hierro, pero procurando también que el material histórico vaya guiándome en la manera como yo voy usando dichas categorías. Pienso que posiblemente es el libro que más esfuerzo me ha reportado, más intensidad, más tensión, aunque no más tiempo.

[2] Cabe recordar que éstas son: matriz, cosmos, presencia, *logos*, claves hermenéuticas, mística y símbolo.

En todo caso, uno siempre está muy inclinado a pensar que lo mejor que ha escrito es lo último que ha escrito; sin embargo, es cierto que este libro (*El canto de las sirenas*) ha gastado siete años, en realidad es un libro pendiente desde mucho atrás porque hace bastante tiempo que quería escribirlo. Por lo tanto, me atrevo decir eso que acabo de decir: que lo último que uno escribe siempre le atribuye el máximo de importancia y no puede confundirse con la novedad y la relevancia. Por lo menos en extensión está claro que *La edad del espíritu y El canto de las sirenas* son los dos libros más ambiciosos.

Desde *La filosofía y sus sombras* hasta la *trilogía* que conforma la filosofía del límite, has definido tu pensamiento como un intento de diálogo constante e interminable entre la razón filosófica y sus sombras, ¿por qué consideras relevante este diálogo? ¿Qué le añade este intento al pensamiento filosófico occidental?

Tengo la impresión de que el pensamiento occidental ha funcionado muchas veces por exclusión, como si la razón fuera una especie de pauta, que en todo caso no tenía que modificarse en función del material sobre el cual, de algún modo, se intentaba arrojar luz o iluminar. Es cierto que, en este sentido, es ejemplar la manera kantiana en que introduce un componente de autocrítica muy importante a la razón, no sólo es crítica del juicio o crítica de la *praxis* o crítica del conocimiento, sino crítica de la propia razón y eso es lo que da tanta fuerza a la filosofía kantiana. Entonces, yo siempre he tenido una grande inclinación por una actitud de razón más flexible. Al final he definido en la trilogía que tú comentabas, sobre todo en la tercera pieza de ésta, que en alguna medida es como un *organon* donde se da la clave mayor, la clave hermenéutica —como suele decirse hoy— que es la *razón fronteriza*. Es una razón que por su misma naturaleza está abocada a un diálogo con aquello que normalmente se considera excluido o fuera de la razón o incluso como el fin de la razón. Por eso ya desde mi libro *Filosofía y carnaval* —que tiene mucha influencia de la *Histoire de la Folie* de Michel Foucault— su cuerpo o centro mismo era un amplio diálogo y un estudio crítico: muy dialógico y empático con la *Histoire de la Folie*. Ya en *La filosofía y su sombra* apuntaba hacia esta dirección; sin embargo, me tomaba distancias con ironía porque éste es un libro que tiene que ver con las críticas de las filosofías post wittgensteinianas a la metafísica, tanto las primeras del Círculo de Viena como las de las distintas familias de filosofías analíticas. Desde el principio vi que estaba muy por encima de este tipo de orientaciones, en algún sentido decía que lo que éstos hacían era darle un estatuto a la metafísica, —y jugando un poco, y por mis intereses en aquel

tiempo muy marcados por la antropología estructural de Lévy-Strauss o de Foucault—, pensaba que este concepto de razón que elaboraba el positivismo lógico daba un estatuto a la metafísica pero en la "exclusión". Ya desde entonces marcaba mucho las distancias con un cierto racionalismo que me parecía improcedente. Pero no con ello quería decir, como a veces se interpretó al principio (en mis primeras publicaciones) que yo estaba abonando un irracionalismo. No, no era el caso, ni muchísimo menos. Lo que pasó es que no me satisfacía nada, ni la razón analítica ni la razón dialéctica, ni el marxismo de Lukács el viejo, ni la filosofía analítica como la teoría de la razón que entonces prevalecía, fundada en un entendimiento —a mi modo de ver— muy amputado y restrictivo de la ciencia. Es llamativo ahora que son los propios científicos los que se han desmarcado de este tipo de filosofías, y son ellos los que luego necesitan a la metafísica, por llamarlo de alguna manera, como es el caso del científico René Thom que al final dialoga con los presocráticos, con la metafísica, y muestra un poco que ese tipo de orientación filosófica "restrictiva" es muy estéril.

Yo, sin embargo, aunque he tardado bastante en definirlo, quería dejar claro que mi orientación no renunciaba a la razón, pues apunta hacia la inteligencia y el conocimiento. Lo que ocurría es que me importaba mucho mostrar que hay formas de conocimiento que no son estrictamente las que establece la ciencia, pero desde luego sin quitarle por ello ningún mérito a la ciencia.

En tu obra es posible advertir que la noción de límite emerge gracias al diálogo con filósofos como Platón, Hegel, Kant, Wittgenstein y Heidegger, y tu pensamiento reacciona ante el concepto de un límite entendido como barrera o prohibición (en el caso de Hegel), o como un límite o fin del conocimiento (en el caso de Kant), como límite del lenguaje y del mundo (en Wittgenstein), o bien como límite de la existencia o del *Dasein* (en Heidegger), pero ¿en qué momento específico emerge la noción de límite en tu diálogo filosófico con Platón que es el filósofo que siempre te acompaña en tu pensamiento? O dicho de otro modo ¿qué momento o qué parte de Platón es la que te inspira para desarrollar una idea de límite con una connotación positiva y afirmativa?

Esto, sobre todo, es la novedad que preferentemente introduzco en este libro. Es verdad que ya por ejemplo, en *Lógica del Límite* —en un momento dado— hago volver a Platón, entonces hablo del Platón familiar, incluso diríamos convencional, el Platón que está más presente en nuestras lecturas de los grandes *Diálogos:* el *Banquete,* la *República,* el *Fedón* y el *Fedro*. Entonces

abordo el ámbito *fronterizo* que es donde afinca, aquí [en *El canto de las sirenas*] también vuelvo a ello: el *Eros*, el semidios que ni es mortal ni inmortal, ni es divino ni es humano pero que está a la mitad de camino, en un camino de "en medio". Hablo mucho en este libro de este camino de "en medio" —una idea que fui preparando en libros anteriores—, de un *límite* de forma afirmativa y no como una pura línea evanescente, sino como una circunscripción que genera —como ocurre en todas las fronteras— colisiones y dificultades pero también *comunicación* y *mestizaje*. Yo creo que por eso esta noción de límite que yo he ido elaborando es la más rica y la que puede tener más calado. La vengo siguiendo ahora aquí, en México, y tiene esas implicaciones que habría que tomar incluso a nivel intuitivo y, digamos, *óntico* —como diría la pedantería filosófica—, que sabe lo que son estas *situaciones de frontera*, con todo lo que tiene de terrible pero también de apertura, de comunicación, o de mestizaje. Yo creo que, posiblemente, es la noción más fecunda de las que utilizo; no sólo porque es ontológica o *ser del límite* —aunque yo así la entiendo— sino que también la adapto y la considero fundamentalmente antropológica, ya que es una manera de definir la propia condición humana en todas las peculiaridades y extravíos de la misma. Como sea, cuando hablo de límite, hablo de esta zona intermedia, medianera y fronteriza entre lo humano y lo divino. Noción tan propia del Platón que habla de *Eros*, de *poiesis* y de estos temas que me son muy queridos desde hace muchos años, desde que escribí *El artista y la ciudad* quizá —incluso, desde una versión inédita que quedara siempre inacabada de mi tesis de licenciatura y que en realidad es un borrador—. Pero yo creo que el golpe que doy a esta idea es encontrar en Platón "la base" de una *filosofía de límite*. En este texto y en el ensayo último que escribo que está al final de *El canto de las sirenas*, me refiero a Platón, sobre todo al *Filebo*, diálogo al que le doy una importancia enorme, pues es en donde se habla de la dialéctica del límite y de lo indeterminado: *peras y apeiron*. Límite en griego es *peras* y también es *horos,* aquí me circunscribo un poco a esta noción que Sócrates trae a colación citando a un nuevo Prometeo que es Pitágoras (recuérdese que hay un fuerte impacto del pitagorismo en el propio Platón que se ha resaltado mucho desde hace bastantes años en la escuela de Tübingen). Y es ahí donde el concepto de límite en dialéctica con lo indeterminado está en primer plano y también en términos topológicos; esto es algo que siempre me ha importado destacar como algo incluso más relevante que la ontología y por eso lo hago, por ejemplo, en mi libro *La aventura filosófica*.

Para esas dos primeras categorías que yo uso de lo *matricial* y del *cosmos*, el *Timeo* me proporciona un poco el carácter de "eso" matricial con la reflexión fascinante que hace Platón concretamente al final del *Timeo* sobre la categoría

de la *chora*, que no es estrictamente *topos,* no es un lugar, o en todo caso lo es pero en un sentido muy particular: como albergue, morada, o bien como el emplazamiento del cosmos (entiéndase así la *chora)* o como el mismo Platón denomina: el principio materno. Esto me importa mucho para la dialéctica de mis categorías, donde quizá la más importante sea la de lo matricial y el cosmos; lo matricial entendido tanto a nivel individual como a nivel colectivo; *i.e., ser en el mundo* pero rectificado en un sentido radicalmente distinto de las ¿categorías? de la existencia porque dicho *ser en el mundo* está siempre adelantado y antecedido por esto que podemos llamar lo matricial. Y por eso Platón es uno de los filósofos que mejor guían mi pensamiento.

En *La edad del espíritu* así como en *Lógica del límite* haces referencia al ser del límite y a un *logos simbólico* que nos acerca al ámbito de lo sagrado. ¿Qué relevancia tiene este ámbito de lo sagrado en tu reciente obra? Y ¿cómo es posible encontrar ahora ese *logos* simbólico en *El canto de las sirenas*?

Se me impone el concepto de símbolo porque encuentro insuficientes otros conceptos para los ámbitos que a mi más me importan como campo de exploración e investigación que son: el arte o las artes y el ámbito de lo sagrado o la religión en el sentido más amplio del término; en ambos casos, un concepto de símbolo se me hace necesario. También vale la pena decir que en cada caso lo adapto al ámbito que corresponde; por ejemplo, evidentemente no uso el mismo concepto de símbolo cuando me refiero a una película de Hitchcock, a una obra arquitectónica o a una pieza musical, que cuando lo refiero a todo este conjunto de sistema de creencias que configura el universo de lo sagrado. También de nuevo aquí *La edad del espíritu* es el libro clave, ya que es en donde este concepto está explorado al máximo en el sentido en que deslindo y distingo en él la parte simbolizante y la simbolizada, así como la posibilidad de conjunción o disyunción de ambas. También advierto la articulación del símbolo con lo que llamo *límite* y, por tanto, con el sustento ontológico de la noción. Y luego se encuentra dentro de las siete categorías: la matriz del símbolo, el cosmos entendido en términos simbólicos, la cita del hombre con lo sagrado como el momento del encuentro entre el sujeto, la comunidad y lo sagrado, el *logos* simbólico o la interpretación hermenéutica que puede hacerse del *logos,* o bien la última frontera de la hermenéutica que sería lo que yo llamo: lo místico. Bueno, éstas son las seis categorías, la séptima convoca al encuentro y sirve también de hilo conductor para un recorrido histórico. Yo pienso que este desglose analítico de categorías del símbolo y esta manera de afrontarlo difiere

radicalmente de otros tratamientos del símbolo. Si pudiera encontrar otra palabra me sería muy bueno porque ésta se encuentra ya muy contaminada, pero lo está porque es bastante necesaria.

Mi concepción de símbolo, con todos mis respetos, toma muchas distancias de lo que son los arquetipos simbólicos de Jung y con lo que por imágenes y símbolos entiende Mircea Eliade. Quizá por eso me dedico a la filosofía, quizá también por eso siempre busco más la diferencia que la unidad. A mi me decepciona bastante esas aproximaciones donde al final "todo es lo mismo", da igual que sea una cultura mediana que una cultura griega, porque al final todo va acabar siendo lo mismo. No digamos en Jung y los arquetipos donde todo es el *ánima* y el *animus* sea lo que sea y donde sea que miremos y apuntemos. Esto me deprime mucho porque creo que la experiencia es diferencial, a pesar de que este pensamiento de las diferencias a veces se entiende como pensamiento de exclusión, como si la apelación a la unidad fuera lo que nos hermana, pero a mi parecer es más bien a base de una profunda ocultación.

Entonces, *La edad del espíritu* es un libro en el cual insisto mucho sobre las diferencias: *i.e.,* en qué difieren las culturas cosmológicas de las que llamo profético-sapienciales, en qué se distingue la sabiduría hindú o las que proceden de las tradiciones védicas, de la suerte de sabiduría que se articula en Grecia. Entonces considero mucho "las diferencias". Es cierto que hay terrenos donde la confluencia es además muy productiva, sobre todo en aquellos que tienen que ver con la religión o con la mística. Está claro que al final encontramos puntos de contacto importantes entre las distintas formas de *gnosis* o las distintas formas místicas. También ahí importa mucho no mezclarlo todo, o sea no es lo mismo un Alfarabi que san Juan de la Cruz.

¿Y ese "*logos* simbólico" en *El canto de las sirenas* cómo se presenta*?*

Bueno aquí me importa mucho que por un lado se destaque el valor del conocimiento de la música, su fuerza intelectual pero también su potencia emotiva. El símbolo para mí siempre tiene esta capacidad de aunar emoción y entendimiento. El símbolo es un instrumento de conocimiento, aunque sea de tipo hermenéutico interpretativo, pero el símbolo también provoca un tipo de sentimiento. Entonces, a mi consideración, la música está en la intersección entre lo que se ha llamado el *mundus sensibilis* y el *mundus inteligibilis* cuya conjugación es simbólica. Esto me obliga a rectificar el concepto de símbolo porque, como lo digo desde los primeros párrafos de mi libro, éste siempre o casi siempre cabalga sobre imágenes o sobre el mundo de la imagen: quienes usan los símbolos siempre están entendiendo el símbolo con sustento icónico o de algo semejante; esto sucede

desde Freud a Lacan, desde Mircea Eliade hasta Gilbert Durand, o el mismo Sartre que habla de un imaginario.

A mí me interesa un símbolo en términos musicales que se adapta a las dimensiones del sonido en el sentido en que tenemos experiencia de él: no es casual que lo habitemos, incluso, cerrando los ojos. No es casual tampoco que haya habido tal tradición de músicos ciegos, como Laeda —que se supone que era ciego— así como Homero. Lo que quiero decir es que el símbolo musical para mí siempre gravita en las dimensiones del sonido, en las alturas, o en lo que llamamos la escala de los grados, los tonos y los semitonos, la duración, la medición de la duración, la acentuación de la medición y, por tanto, también en el ritmo y la intensidad o la velocidad, o en los dominios que son los caracteres del sonido. Yo creo que la auténtica música le da una dimensión de sentido no mediada por la palabra ni tampoco, necesariamente, por la imagen. Y aunque puede darse también la conjunción entre música y drama o la conjunción de la música con la palabra, desde el principio lo peculiar de la música es lo que ella expresa, el diálogo, la forma y el sentido que expresa tanto intelectual como emotivo o de goce, y todo ello ¡lo hace sin palabras!

Ese es el sentido como se encarna este concepto de música fronteriza en *El canto de las sirenas* ¿cierto?

Sí, uno de los campos para mí más expresivos de la noción de frontera y de lo fronterizo es precisamente éste, donde confluye lo sensible y lo inteligible o la razón fronteriza y, podría decir, el mundo de la sensibilidad y del sentimiento. Por esa razón, la música me ha requerido una reflexión muy especial, y también en parte por dos razones: una personal en la que la música me acompaña desde que soy pre-adolescente. Y la segunda razón es que quizá sea el arte que requiere más reflexión, porque la estética se ha construido desde las artes plásticas, ahora, sobre todo en las últimas décadas, hay mucha filosofía de la arquitectura muy interesante también, pero la filosofía de la música no ha tenido mucha influencia, salvo en el caso de Adorno.

Tú has señalado en varios de tus libros —si recuerdo bien— en *El artista y la ciudad* y en uno más reciente *Ciudad sobre ciudad* que el pensamiento filosófico se gesta en la escritura y se encarna en ella, y cuya mejor expresión sería la poesía ¿Qué relación tienen estas afirmaciones con el tema de la música que en los últimos tiempos has trabajado, sobre todo en *El canto de las sirenas?* Dicho de otro modo ¿qué relación existe entre la producción de tu pensamiento —un pensamiento un tanto poético— y la música?

Quizá de todos mis libros, en el aspecto digamos del ensayo literario, el que está más elaborado y que es un tipo de ensayo distinto del que suelo emplear para construcciones más sistemáticas es el caso de *La edad del espíritu,* tengo otros libros más estrictamente filosóficos como *Los limites de mund*o o *La aventura filosófica.* En este nuevo libro realizo una escritura más suelta, lo que llaman prosa, que quiere decir escritura desatada (de la que habla mucho Cervantes). La mía es una prosa de reflexión filosófica pero adaptada a la interpretación —en este caso de música— como la línea que ensayé. *El canto de las sirenas* es casi el resultado de estos ensayos de escritura, quizá también en *Lo bello y lo siniestro* cuando me acerco a la película "Vértigo" de Hitchcock, o en *Vértigo y pasión* que de nuevo regreso a esta película, o también en un breve ensayo que sirve de banco de pruebas sobre Goya y Beethoven. Éste es un tipo de escritura ensayística que también, de cierta manera, hace muchos años ensayé en *Drama e identidad*; de hecho, ésa es la primera incursión que hice en el campo de la filosofía de la música, un pequeño ensayo al principio de este libro sobre la forma del *allegro* y de la sonata. Pero aquí lo he hecho a conciencia y quizá por eso también he construido el libro a base de veintitrés ensayos distintos formando un cierto argumento por la ilación cronológica que tienen y porque unos se refuerzan a los otros: unos insinúan temas que luego vuelven a aparecer desde otro punto de vista. Desde ahí es que creo que éste es mi libro más ensayístico si hemos de hablar de ensayo en sentido casi estricto, no en el sentido de Montaigne, porque este último ya hablaba de ensayo como algo muy referido a sí mismo, poniendo su yo siempre adelante —y esa era su grandeza—. En mi caso, es un ensayo más objetivo porque el que realizo en cada caso es una aventura musical que me provoca y me incita y que, por tanto, quiero saber y conocer a través de lo que escribo, con las claves que me permiten comprender, un poco más acerca de la música. Esto me hace usar en cada caso un recurso distinto, pues no es el mismo que empleo cuando me acerco a Schumann que cuando me acerco a Béla Bartók o cuando me aproximo a John Cage.

En una de las presentaciones de tu libro comentabas que encuentras una relación directa de la música con el conocimiento y específicamente con la filosofía ¿En qué consiste esa relación? ¿Por qué consideras que resulta importante hoy día escribir sobre música?, y ¿qué relevancia tiene la música para un mundo como el que vivimos?

Creo que como dice Hölderlin "cuando arrecia el peligro crece lo que puedes salvar". Hace poco vi una película que me impresionó mucho de un barcelo-

nés que casi tiene 80 años y el título en alemán es "Die Stille vorher Bach": "El silencio antes de Bach", era una película muy original, bien construida, sin argumento en el sentido convencional del término, que nos va acercando al mundo musical de Bach y a los instrumentos musicales: el director hace una aproximación a lo que es un órgano, a la fabricación de pianos, a la fabricación de otros instrumentos musicales. También se refiere a unos violonchelistas que están en un metro, ensayando la *Suite* número 1 de Bach para violonchello solo. Es una escena magnífica. Luego presenta unos camioneros que uno no acaba de entender por qué están todo el tiempo hablando de Bach. Uno de ellos, con una armónica aparece tocando una pieza de Bach. Parece una cosa un poco extravagante porque es un mundo de camioneros con tatuajes, *graffitis* y con todas esas cosas. Pero luego tiene una cierta lógica, porque resulta que ellos pertenecen a una empresa de construcción de instrumentos y poco a poco se han ido familiarizando con el mundo de Bach. La tesis de la película es que en el mundo de hoy Bach tiene un lugar, aunque este lugar no es inmenso pero tiene un lugar.

Entonces, creo que la música innovadora, evidentemente, hoy por hoy es minoritaria. Cabe decir que en las discusiones que he tenido en estos días, hay que tener cuidado con confundir el término "minoritario" porque éste no significa elitista. Si decimos que lo minoritario es elitista entonces ¿qué pasa?, que la cultura por la que abogamos es Julio Iglesias que es el *hit* musical. La verdad es que tendría que haber una *paideia*, una educación musical, sobre todo en países como España pero también en Latinoamérica, en donde a pesar de haber música popular —muy válida e importante—, debe también haber un lugar para la música clásica.

Sé que también aquí en México empieza a haber una generación importante de buenos compositores y de músicos, y yo creo que esto merece mucho apoyo porque el campo musical a diferencia entre otros ámbitos del arte está mucho más desprotegido. La pintura está en las salas de exposiciones, en las galerías, es todo un grandísimo negocio empresarial, hay mucho dinero en juego e incluso, a veces, las obras de arte se convierten en algo así como el "patrón oro". ¡No se diga en la arquitectura! Arquitectura y política son una hermandad, incluso los grandes arquitectos siempre han hecho obras políticas colosales, por ejemplo, Le Corbusier. Pero en música sucede otra cosa, en España me he encontrado con escritores —que no quiero nombrar— quienes con la mayor facundia dicen con toda gala no haber ido jamás a una ópera, ni haber visto nunca un concierto. Y yo le diría "cállese usted por favor, que no le honra". Pero si lo puede decir y —repito que no digo el nombre— es porque es un contexto en el que la música no está. Y no digamos la música que yo consagro casi

en medio libro que es la que inicia Schönberg. Si escuchamos la mejor pieza, a mi modo de ver, del primer Schönberg titulada *Die Erwartung: La espera*, una obra atonal y atemática —o las piezas de la misma época de Kandinski— la valoración actual es de aceptación de un amplio sector del público pero la primera todavía genera una especie de rechazo.

Una de las preocupaciones de Eugenio Trías por la música responde a un intento de reivindicar lo auditivo frente al avasallador mundo de lo visual e intenta recuperar el sonido desde un sentido primigenio entendido como *phoné.* Como recién nos has dicho ¿de qué manera podría lograrse dicha reivindicación mediante la música contemporánea?

Primero hay que hacer una precisión. Ya lo he expresado bastante en los seminarios y en las conferencias, y es que he tomado mis distancias con lo que, por ejemplo, Jacques Derridá llama el *fonocentrismo*. Él se refiere siempre al sentido en que se articula a través de la palabra o el lenguaje verbal. Yo critico enérgicamente la amputación que hace este filósofo al dominio de la *phoné*, y lo critico por descuidar completamente el dominio o el ámbito de la música como señalo al final de mi libro.

Este dominio del escucha está muy potenciado en la música del siglo XXI, y yo me he quedado un poco en el umbral en este libro, porque al último introduzco a Xenakis que pertenece a la generación anterior y que es uno de los fundadores de la música de hoy. De todas maneras, estoy preparando otros ensayos en los que quiero dedicar la atención a músicos que van desde György Ligueti hasta Morton Feldman. También a un pionero italiano muy interesante, a quien se le descuidó completamente, aunque tampoco él se intentó promocionar; era un aristócrata italiano que se llamaba Jacinto Scelsi, nació en 1903 y murió a fines de los ochentas. Scelsi afirmaba que el sonido es un foco de energía material, fónica: *phoné* en su mayor materialidad, y también puso atención en el ámbito del timbre, un ámbito de aspecto algo salvaje —sobre todo en la tradición occidental—. Scelsi recuerda que con toda su grandeza Johann Sebastian Bach hizo un experimento extraordinario al que se le ha llamado "música especulativa" que es una pieza del arte de la fuga que no tiene instrumentos. Está hecha en la pura abstracción, lo cual adquiere una cierta genialidad, pero luego todo el mundo se debate si lo mejor es hacerla o construirla en piano, en una gran orquesta o en una pequeña orquesta de cámara, porque no está especificada la instrumentación.

Voy a hacerte dos preguntas más y con la segunda cierro, la primera incide en intereses personales porque he estado investigando sobre el tema de

la esperanza que me parece que tiene ciertamente alguna relación con tus reflexiones. ¿Estarías de acuerdo con Ernst Bloch quien señala en su *Principio de esperanza* que la música es la más utópica de las artes?

Tengo dos respuestas, a mí me interesa la línea que abre Ernst Bloch sobre todo porque creo que es muy importante dar valor a esta virtud teologal —si la hemos de nombrar en ese sentido— porque es lo que se halla más ausente en nuestra cultura posmoderna, precisamente porque la Modernidad la concibió de una manera —yo diría— muy reductiva, debido a que se articuló y se hilvanó con unas filosofías de la historia y ciertos grandes relatos ideológicos que luego nos han demostrado ser un fiasco. En donde marco mis grandes distancias con Bloch —a pesar de que él da un sustento de una manera muy imaginativa y personal—, es que le ocurre lo que a Adorno con en el relato marxista —aunque de manera muy distinta—. Al respecto, he de decir que me interesa y me importa este tema —he dialogado con él muchas veces y en ocasiones de manera polémica también—, pues destaco aspectos que son necesarios tener en cuenta del marxismo, pero por otro lado me parece completamente susceptible de crítica el sustentarse y apoyarse en el relato marxista como lo hace Adorno o como lo hace Bloch. A mi consideración esto es lo que limita el proyecto de la teoría crítica, de la sociología del arte y de la música en particular. A Adorno le sucede eso, y también al proyecto de la utopía crítica muy rectificada de Bloch, pues en el fondo éste también asume la teoría marxista. Entonces es una teoría que hay que rectificar radicalmente porque no da cuenta, hoy por hoy, del capitalismo para bien o para mal. Yo digo siempre que es mefistofélico, pero ha tenido también una gran capacidad de autotransformación y de autometamorfósis; es como el ave fénix para una sociedad postindustrial. Seguimos con el capitalismo —y evidentemente no tiene nada que ver—, pero es la época de estos autores y de John Maynard Keynes quien de una manera muy genial dio un giro al Capitalismo que ponía un poco en evidencia las limitaciones de la economía clásica. Marx no deja de ser una figura importante porque no sólo es economista sino también filósofo y sociólogo. Ésta es, en general, la primera observación crítica que haría respecto a Bloch.

La segunda observación, que es más personal, es que yo creo que para avanzar hay que retroceder y que, por tanto, para acercarnos hacia el futuro hemos de rememorar lo que nos preexiste, eso es lo que llamo: la vida anterior. Y el libro de Bloch se inaugura con una crítica a la reminiscencia platónica que yo creo que es completamente injustificada —es no entender a Platón en lo absoluto—. Es curioso porque, por otro lado, Bloch es un filósofo muy sensible a la filosofía de Schelling y se apoya mucho en ella. El componente, llamémos-

le "platonizante", que Schelling denomina potencias, *Urgrund* o protofundamento —lo que es anterior a la existencia, incluso aquella a que Dios exista en términos ontoteológicos, o a que haya mundo—, es lo que para mí le da tanto valor a la filosofía sistemática de Schelling —a diferencia de la de Hegel—, y por lo que yo me encuentro mucho mas cerca de él. Alguien decía que esto es una especie de retroceso al Romanticismo. Yo creo que el Romanticismo es algo muy general, y no creo que dialogar con él sea un retroceso, podría decirse también que dialogar con la Ilustración sería como un retroceso y es falso. Pero es que, en todo caso, Schelling está mostrando que hay una dimensión matricial y si se olvida o se deja de lado, entonces toda construcción es inoperante. Yo diría que la esperanza de Bloch es interesante y válida porque pocos filósofos la ponen en primer plano. Se entiende que éste haya tenido tanta influencia sobre todo en el campo de la teología y de las teologías de la esperanza tanto católicas como calvinistas, tanto luteranas como en el ámbito del cristianismo, pero creo también que necesita una profunda rectificación.

¿En qué sentido generaría un ánimo esperanzador para las generaciones de hoy día poner el énfasis en la música más que en cualquier otro arte?

Yo lo diría más bien para tener una concepción más llena, más plenaria de la cultura y para que ésta se nos haga más cercana a nuestra propia naturaleza y no sea necesariamente algo dominado por el malestar, como decía Freud y, por tanto, que no sea sólo un componente de represión e inhibición como él atribuía. Yo dialogo siempre con Freud, quien tiene un concepto extraordinariamente fructífero para acercarnos justamente a la música o a la pintura: el concepto de sublimación. La buena música no sólo nos muestra lo humano sino también lo inhumano, no sólo el bien sino también el mal, no sólo la armonía sino también la disonancia, pero –claro— sublimándolo.

En este punto yo no estoy nada de acuerdo con él pero reconozco que tiene gracia cuando dice que cuando escucha a Wagner le dan ganas de invadir Polonia. Entiendo que hay un tipo de música, sea bien o mal oída, sea música *kitsch* que abunda mucho, sea violenta, o la que haya sido una de las grandes desfiles militares del Nacional Socialismo, o yo qué sé, también del régimen Stalinista, la música ante el padre Stalin o ante el Führer era central, ellos eran impensables sin ella. Lo que quiero decir es que de la música se puede hacer un uso espantoso, como también de la religión y del pensamiento.

Lo que creo y lo destaco mucho —aunque no para privilegiar a la música pues sería un poco absurdo entrar en una especie de dinámica de litigio de las artes— es que es cierto que desde la crítica artística hasta la teoría de la estética e incluso la filosofía del arte se ha construido casi exclusivamente con las artes plásticas y las de género literario o poéticas y se ha puesto muy poca atención a

la música. Yo creo que con el acercamiento que yo intento es como si de pronto apareciera algo que no estaba, es como un invitado que no se preveía, y pienso que ésa es la razón —lo digo con alegría— por la que *El canto de las sirenas* ha tenido tan buena recepción entre el público de España. Y bueno, ahora está la singladura aquí [en México], y también hay una marcha en Italia. Con esto espero que también se pueda crear una cuña pues había un gran vacío, un enorme vacío de reflexión sobre la música. Claro, yo no hago una analítica estructural de la música, a diferencia de otros tipos de acercamiento, más bien lo que hago es una *historia de la cultura en clave musical*.

¿Qué les dirías a tú —y con esta última pregunta cerramos y profundamente agradecida— a tus futuros lectores del *Canto de las Sirenas?*

Pues yo les diría que no se asustaran por el hecho de que el que escribe este libro es filósofo y de que el libro realmente es un libro de filosofía. Como digo muchas veces, en ocasiones provoca susto, miedo, pavor, porque uno dice: "filosofía" y todo el mundo se hecha a correr, o por lo menos mucha gente. En gran parte creo que esto sucede porque los filósofos, debido a un cierto masoquismo congénito, sobre todo en el siglo XX, se han empeñado en que esto sea así, es decir, han hecho esfuerzos mayores para quedarse sin público. Entonces lo que diría yo es que si aman la música o quieren amarla un poco, mi lema es que se acerquen sin problemas y que lo lean como quieran, es un libro abierto. Yo recomiendo una lectura, que es la ordenada, por algo pongo el libro en el orden en que lo pongo, y además está muy pensado y calculado así, pero el lector es completamente libre de empezar por aquello que le guste y, como también ocurre, hay personas a las que les ha gustado mucho el libro. No sé, he tenido incluso muy buenas críticas, sobre todo una en la revista de la cultura, en la que un excelente poeta: Antonio Colinas, dice: "A mí la música que me gusta es la de Monteverdi, Bach, Mozart y Haydn", y yo digo, ¡estupendo!, hizo una lectura muy buena de todo el libro. Hay otros, en cambio, que dicen que lo que les gusta de verdad es lo que escribo sobre: John Cage, Stockhausen, Boulez y Xenakis. En fin, puede haber una elección libre en cuanto al uso que puede hacerse de este libro.

Fecha de recepción: 13/03/2008
Fecha de aceptación: 15/04/2008

TRADUCCIÓN

EL PROFESIONAL

Ormella Mastrobuoni*

Había llegado a donde había llegado gracias a su sentido del deber, a una voluntad de hierro, a una profesionalidad sin igual. Ahora tenía manera de reflexionar (tenía tiempo cuanto quería) y lo había entendido: no habían existido golpes de suerte en su vida, ni empujones, ni manos santas, solamente su obstinación, su ambición y paciencia, naturalmente, mucha paciencia. La paciencia era ¿cómo decirlo? Más que una íntima virtud, un título profesional: en medio del campo, entre las fieras sublevadas que se enfurecían, que se golpeaban, que se insultaban ¿qué habría sido de él si no hubiera tenido esa virtud, esa serena e imperturbable paciencia? Paciencia sí, pero tolerancia nunca; la visceral, lujuriosa, afeminada indulgencia que había provocado la ruina de tantos colegas suyos; nunca. ¿A cuántos había visto caer en el lodo por haber cerrado un ojo, por haber dicho una vez: dejémoslo pasar, para hacerse mostrar un poco indulgentes…acabados? Si eres indulgente estás acabado, no te cree más ninguno, y lo peor de todo: no te teme más ninguno; piensan que te pueden engañar como y cuando quieran, saben que tu miopía es solamente indulgencia pero fingen creer que es realmente un defecto de tu vista, y entonces todos a faulear,

* Está en sus inicios (el cuento que proponemos se remonta a 1986). Su narrativa juega sobre la base de la sorpresa inventiva y sobre el más atento control de la escritura. Actualmente es jefa de redacción de la casa editorial Donzelli.

EN-CLAVES del pensamiento, año II, núm. 4, diciembre 2008, pp. 173-176.

entonces saltan todas las reglas y es el final del juego. ¿Y quién te observa? ¿Nunca te has puesto a pensar en aquellos que están mirando? Aquellos no admiten indulgencias, la bondad no es parte del oficio. Aquellos que te observan te quieren severo, inflexible, no importa si se la haces pagar a esos a quienes ellos son aficionados, saben que en el momento oportuno les tocará también a los otros. He ahí, te quieren justo. Y lo disfrutan, ¡ah se lo disfrutan! Cuando firme sobre las piernas y estable en la conciencia emites tu veredicto ¡castigo! Sientes que están contigo, dentro de ti, que querrían bajar todos de las gradas y hacer tus mismos gestos, tener tus mismos pensamientos, ¿qué estoy diciendo? ¡Tener tu mismo poder! En realidad eres tú quien los tiene en la mano, todos, quien mira y quien juega, todos..., los tenías en la mano, y luego...

Yo en cambio nunca me he dejado llevar (bueno, excepto aquella vez, la última vez) y si he llegado a donde he llegado se lo debo solamente a mí mismo. Cuando les dicen que por ser el árbitro bastan un par de pantorrillas duras y un silbato, no pongan atención, ríanse en cambio. Yo he invertido treinta años y he sudado sangre. Es verdad que también cuenta el temperamento; de pequeño uno ve en lo que se convertirá, aquello que será capaz de hacer, no digo el oficio que escogerá pero el nivel: las vetas —o las bajezas— que sabrá tocar (también la infamia es un arte, ¿no?) De niño, en la escuela, en mi clase llena de indisciplinados, el maestro me ponía al pizarrón para escribir los buenos y los malos, ustedes se ríen pero quien nunca lo ha hecho, que tire la primera piedra, sin embargo, yo me empeñaba, ninguna simpatía enfriaba mi juicio, y quien me corrompía, —silbatos, canicas, estampitas, y trompos—, era el primero en terminar en la lista, y el cuerpo del pecador sobre el escritorio del maestro. Al principio no fue fácil, me esperaba a la salida de la escuela para aplastarme. Luego, quién sabe quién fue el primero, comenzaron a llamarme para arreglar sus propias disputas: golpes, pequeños robos, litigios, me querían para dar un juicio, y una palabra mía se hacia verbo. Habían comenzado a respetarme, me tenían una distancia reverencial, tal vez no eran propiamente amigos, pero... no, amigos no tenía mi hijo. ¡Ay, de terquedad ha hecho su cabeza! Escuchaba mis consejos y los de su papá ¡pobre hombre! por un momento parecías que te dijera: sí, está bien, haré eso que me dices y se regresaba a su recámara sin discutir, y nosotros contentos ¡qué muchacho tan juicioso!, y luego hacía lo que había ya decidido, desde siempre. Cuando comenzó a correr nos preocupamos: corría todo el día. Salía por la mañana corriendo, sabíamos por los vecinos que corría por las banquetas, corría atravesando las calles, corría por las plazas, por todo al barrio y también en las afueras. Corría, pero no sabíamos a dónde. El muchacho tiene algo, decía mi esposo, pregúntale, eres su papá. Era contranatural correr de aquella manera,

y ¿por dónde? y ¿por qué motivo? Lo entendimos más tarde, cuando empezó a arbitrar los primeros partidos: corrían para hacer músculo, tonta que había sido yo por preocuparme tanto. Mi hijo con aquel uniforme todo negro, ¡que bonito! Yo le cosí su primer uniforme. No sé cómo empezó su pasión por el futbol; solamente empezó: todos los domingos se iba al estadio y el resto de la semana a la cancha detrás de la parroquia. Es verdad que no fue como para los otros muchachos: si le preguntaba: ¿a qué equipo le vas? Yo no le voy, contestaba. Y tampoco jugaba, les digo: se ponía a observar.

Su primer partido importante, para calificar, lo vi angelical y distanciado, como si diera un paseo: en la federación deportiva lo notamos de inmediato: ese joven abrirá brecha, tiene los redaños para llegar hasta el fondo. A fin de cuentas, al fondo ha llegado, y ¡que fondo!..., en la federación todavía nos preguntamos ¿cómo pudo suceder? Era un tipo extraordinario, se veía desde el principio. Llegaba a la cancha siempre en perfecto horario, en perfecto orden, no faltaba nunca a su deber, ni una vez. No se podía decir alto, pero tenía ese modo de moverse en la cancha —un rey, un león africano parecía—, y ese modo de mirar a todos, también a nosotros directivos; como si hubiera sido un dios; pero no era presuntuoso, no, no me malentiendan, su modo de trabajar era una cosa que tenía adentro, en la sangre, una cortesía, una cortesía exasperada, si acaso. No lo he visto nunca ponerse nervioso, perder el control, se los juro…y para uno que hace ese trabajo no es fácil. En el partido no había jugador que osara negarlo, a veces alguno se enfurecía, tal vez blasfema entre dientes, tragaba bilis, pero a él ni una palabra, nunca una amenaza, y si lo hubiese hecho no habría servidor de nada: en treinta años de carrera no ha cambiado de idea ni una vez, hecha una elección, era esa, punto. Era un profesional, esto no se discute, un fuera de serie. Verlo correr en la cancha era un espectáculo, ¡qué porte!, ¡qué estilo! El estilo no se aprende, uno lo tiene o no lo tiene. Yo lo tenía. Era esto lo que gustaba a los dirigentes; más allá de mi seriedad: obvio. Y es esto lo que ha hecho de mí un buen árbitro. A la perfección he llegado gracias a otra cualidad, y esto lo saben. Año tras año, campeonato tras campeonato he vuelto a subir la pendiente, la serie A, los partidos nacionales, los mundiales: era hermoso dirigir equipos siempre más calificados; era hermoso por aquello que me daba a mi mismo, me regalaba —me ganaba— todavía un nuevo suceso, todavía una victoria. No, no era cierto para el público cada vez más vasto que me seguía, animales salvajes, el público. Y ni siquiera para los hombres de ese equipo, los hombres son todos iguales, de los alrededores a la serie A, bestias torpes detrás de un balón. Un balón... me le preguntado siempre ¿qué gusto hay en el correr noventa minutos detrás de un balón como perros ciegos detrás de una liebre?, me pregunto ¿qué sentido tiene ese estéril afán, aquellas ridícula persecución?

La pelota rueda y ellos detrás, y la portería última meta, quizá fuera de lugar, peor ellos no desisten, ven solamente la portería y no piensan en otra cosa, el equipo no existe más, el compañero no existe más y no hay más regla y ellos tiran entonces, yo también he tirado, estaba solo delante de la portería, el balón frente a mis pies y yo he tirado una patada como una cuchillada, una patada finalmente, y la he metido justo al centro driblando aquel bastardo del portero, he tirado, era gol... un estruendo, los ciento veinte mil espectadores han visto todo. He tirado. A la federación no le gustó, —pero les garantizo que ha sido extraordinario, un gol extraordinario— y me han echado: no puedo arbitrar más, me han dicho. La ética profesional, el prestigio de la corporación... Lo pienso, —tiempo tengo para gastar, ahora— lo pienso y no me explico...

Traducción
© **Frida López Mazzotti**

Fecha de recepción 13/06/2008
Fecha de aceptación 20/06/2008

DRESDE

CIARÁN CARSON*

Horse Boyle era llamado así a causa de su hermano
Mule.[2]
Aunque ve tú a saber por qué Mule era llamado así. Una vez me
Quedé allí,
O más bien, casi me quedo allí. Pero ésa es otra historia.

* Poeta norirlandés contemporáneo originario de Belfast, ciudad donde vive actualmente. Durante años, Carson ha sido Oficial de Artes Tradicionales para el Arts Council of Nothern Ireland. Su labor consistía en la compilación y preservación de la rica tradición musical y narrativa irlandesa (una labor semejante a la de Juan Rulfo en el extinto INI). El presente poema, "Dresde", forma parte del poemario *The Irish for No* (*'No' en Irlandés,* 1987), el cual es una historia y cartografía de Belfast, de la experiencia vital en los suburbios, la que está impregnada de dolor y marcada por violencia. Esta obra hace patente el retorno a las historias y música folclóricas irlandesas; también pone de manifiesto la preocupación del poeta por el devenir histórico de su ciudad natal.

[1] El título del poema lleva la impronta de la violencia y muerte: la aviación aliada, durante la Segunda Guerra Mundial, arrasó aquella ciudad alemana. La terrible paradoja consiste en que, estratégicamente, la ciudad no ofrecía valor alguno. Era una ciudad de refugiados: ancianos, mujeres y niños, quienes huían del voraz torbellino de la guerra.

[2] *Horse* y *Mule* son sustantivos con equinas connotaciones, ya que se traducen respectivamente como "El Caballo" y "La Mula". Es claro en el poema que, a pesar de no haber distinción gramatical sobre éstas curiosas etiquetas, el narrador los maneja como apodos.

Como sea, ellos vivían en esa destartalada casa rodante, a no más de dos millas
    Fuera de Carrick,
Inundados de exuberantes pirámides de latas vacías de frijoles en salsa de tomate
    Cacharros oxidados
Y tierra rojiza, matices de otoño fundiéndose en el crepúsculo. Horse creía
Que ellos mismos eran tan diestros como un perro guardián, y a decir verdad,
No podías acercarte al lugar sin que algo se cayera porque se producía una pequeña avalancha —más bien como la campana de una tienda—. En verdad,

Las más viejas estaban amarradas en fila, conectadas al pestillo,
    Me parece,
Y al entrar, la campana sonaba en la tienda vacía.
    Un almizcle olor
A jabón, turba y caramelos te llegaba de golpe desde la oscuridad.
    Tabaco.
Alambre para envolver. Cordel. Y por supuesto, repisas y pirámides de
    Latas.
Una anciana aparecía de la trastienda —allí había una olla
    Muy caliente,
En alguna parte, un tufillo de huevos y tocino— entonces pedías lo que
    Querías.
O más bien, ella no preguntaba; se ponía a hablar del clima.
    Que había llovido
Ese día, pero estaba mejorando; que ya habían sembrado papas.
Tuve que venir a pasar el día, y por eso compré, como regalo,
    Un paquete de hojas doradas.

Todo este tiempo las frituras se freían. Quizá ella tenía una hija
    Allí
En alguna parte, aunque no haya oído a los vecinos hablar al respecto. Si
    Alguien sabía,
Ese era Horse. Horse estaba bien al tanto de todo.
Era bueno para temas actuales; poseía el único
    Televisor del lugar.
Llegada la noche, hacía visitas a todo el pueblo para hablar
    De las situación
Actual en medio oriente: un ataque con mortero en
    Mullaghbawn

—Desde luego, la maldita cosa nunca funcionó— y por eso él contaba
La historia
De cómo en su juventud todo era muy diferente. Pongamos al joven Flynn
Por caso,
A quien le ordenaron llevarse este camión y contrabandear algunas barras de
Gelignita

A través de la frontera, hacia Derry, cuando a la Policía Real del Ulster —¿o era acaso la Policía Real de Irlanda?
Le llegó el dato. El camión fue detenido, el poli se paró en frente.
Por supuesto, el joven Flynn
Se portó como un hombre: admitió todo de inmediato. Abrió
La bolsa
Y fabricó una bomba, con su rango y número de serie. Tenían
Toda la apariencia
De un montón de salchichas. Claro, lo que pasó fue que la bicicleta
Del poli
Se ponchó y no conocía para nada
Al joven Flynn. Todo lo que quería
Era regresar a casa para tomar el té. Flynn purgó siete años y
Aprendió a hablar
Muy bien el irlandés. Sabía trece palabras para nombrar una vaca en celo;
Una palabra para el tercer asiento del bote y otra para la estela del bote durante la
Marea baja.

Él sabía los nombres olvidados de insectos, flores y por qué este lugar
Se llamaba
Como sea. Por ejemplo, *Carrick* era *roca*. En eso tenía toda
La maldita razón —
Como solía decir el hombre, *cuando compras carne también compras huesos y cuando compras Tierra, compras piedras*.
Te sería difícil encontrar un pie cuadrado en todo el maldito
Condado
Que no estuviera atestado de pedernales y guijarros. A la fecha él podía
Escuchar el rascar
Y chirriar de la pala cuando se dirigía, pues le recordaban a
Huesos rotos:
Tal vez al cavar una fosa —o mejor aún, al tratar de cavar un
Vertedero reciclado,

Depósitos de loza rota— ¿conoces ese sonido que
Te destempla los dientes
Cuando el gis pasa raspando en el pizarrón, o cuando paleas cenizas
De la estufa?

El profesor McGinty —entonces él hablaba de McGinty
Y la disciplina, las capitales
De Suramérica, las canciones de Moore, la batalla de Clontarf[3]
Y
Un hombre educado como usted, dígame, ¿qué anda en cuatro patas cuando es joven,
En dos cuando madura, y tres cuando envejece? Fingí
No saber. Entonces, la correa de cuero de McGinty aparecía,
Rellena de
Pedacitos de monedas de tres peniques para hacerla pesada y puntiaguda. Desde luego,
A él nunca le hizo
Ningún daño: *puedes llevar al caballo al abrevadero, pero no puedes hacerlo Beber.*
Él mismo estuvo a punto de ser cura.
Y muchos hicieron que el jovenzuelo dejara la escuela, tan sabio como cuando llegó.

McGinty provenía de Carrowkeel —Narrow Quarter, según
Explicaba Flynn—
Antes de Los Disturbios,[4] un lugar muy miserable y
Sombrío;
Horse lo sabía: los hombres eran conocidos por comer su cena en un
Cajón,
El cual cerraban de sopetón en el momento en que entrabas.

[3] Batalla que tuvo lugar en Clontarf, cerca de Dublín, el 23 de abril de 1014. Los hijos del Irlandés rey Brian Boro comandaron un ejército que propinó una aplastante derrota a los vikingos, quienes ejercían una poderosa presencia en la isla.

[4] "The Troubles" es un periodo de revueltas y disturbios que tuvieron lugar en Irlanda del Norte (parte del Reino Unido) desde 1960 hasta abril de 1998, con la firma del Acuerdo de Belfast. En dichas revueltas tomaron parte grupos civiles, irlandeses republicanos, organizaciones paramilitares nacionalistas y republicanas (el IRA) y el ejército británico. La integración de Irlanda del Norte al Reino Unido provocó, exteriormente, una violenta reacción en la Irlanda republicana; e interiormente, entre la minoría nacionalista (católica) y la unionista (protestante).

Él había demostrado esto en la mesa de la cocina, agachado y
Furtivo, mirando quietamente
Por la ventana —por los tambaleantes minaretes de óxido, debajo del
Pasillo de setos oscuros—
Hacia donde podría aparecer un extraño o un transeúnte, o lo que era
Tal vez peor:
Alguien a quien él conocía. Alguien que quisiera algo. Alguien
Hambriento.
Claro, quién más podría venir tambaleándose por el sendero, en ese momento,
Sino su hermano,

Mule. Olvidé decir que eran gemelos. Eran como
Dos—
No, no como dos gotas de agua. Pero éste no es momento ni lugar para
Ponernos
A comparar, porque ésta es realmente la historia de Horse. Horse —ahora
Me estoy
Acercando— voló sobre Dresde durante la guerra. Había emigrado
Primero a
Manchester, por cosas relacionadas con chatarra —maquinaría de molinos inútil,
Volantes gigantes, telares descompuestos que posteriormente serían naves
O aviones.
Él decía que se rompía la espalda trabajando.
Y pasó que en un momento de arrebato, se había unido a la Fuerza Aérea Británica. Llegó a ser
Artillero de retaguardia.
De todas las misiones, Dresde le rompió el corazón. Le recordaba a
La porcelana.

Según lo recordaba mucho después, podía oír, o casi
Oír
Entre los rápidos y desganados truenos, un millar de tintineantes
Ecos—
A lo largo del mapa de Dresde: bodegas llenas de porcelana
Temblaban, se tambaleaban
Y colapsaban, en una avalancha, salpicando y cayendo en
cascada: querubines,
Pastoras, figurillas de Esperanza y Paz y Victoria,

Frágiles fragmentos de hueso.
Recordaba en particular una imagen de su niñez, una
Joven lechera
Parada junto a la repisa de la chimenea. Cada noche mientras todos se arrodillaban para rezar
El rosario,
Sus ojos vagaban hasta donde ella parecía hacerle señas,
Sonriendo,
Ofreciéndole, constantemente, su cántaro de leche, con su boca de rosa
Y crema.

Un día, estirándose para alcanzarla de nuevo, sus dedos
Resbalaron y ella cayó.
Él levantó del suelo una lata de galletas y la abrió.
Desprendía un olor a incienso viejo: cosas como lápices, rapé y
Tabaco.
Sus condecoraciones de guerra. Un rosario roto. Y allí, la mano como crema de la
Lechera, el desbaratado
Cántaro de leche, que fue todo lo que sobrevivió. Afuera, se oía el arrastrar de pasos
Y una risa ahogada; yo conocía ya los pasos de Mule, su cuidadoso y zigzagueante
Andar de borracho
A través de los montones de latas. Pude haberme quedado esa noche, pero
No es momento de
Volver a eso. En todo caso, difícilmente podría retomar
El hilo.
Atravesé, al salir, las torres de cacharros oxidados y la verja, que era
Una cama inservible.

Traducción
© Adrián Reyes Hernández**

Fecha de recepción 03/06/2008
Fecha de aceptación 15/06/2008

** Adrián Reyes Hernández (1986). Es pasante de la carrera de letras inglesas en la UNAM. Sus intereses están en el estudio y práctica de la fotografía; la creación, la crítica literaria y la traducción.

RESEÑAS Y NOTICIAS

ATENAS, CIUDAD DE ATENEA

Leticia Flores Farfán, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/UAEM, 2006.

Preferimos los caminos tortuosos
para llegar a la verdad.

F. Nietzsche

Siempre supe que este libro era un discurso inaudito, un discurso que no era un conjunto de signos que remitían a contenidos o representaciones usuales, sino que ya desde la introducción de la diferencia entre *muthos* y *mithos* y su relación con el *logos* y la política se transportaba a otra consideración del mundo antiguo. A establecer un diálogo con ellos, entre ellos, a configurar una estratagema que pudiera atestiguar ese imposible y crear la trama de una interpretación diferente, sólo eso, quizá, pero de una suerte tal que fuera la suma de todos los ardides en los que se hace aparecer Grecia, *Atenas, ciudad de Atenea*.

Éste es, lo supe desde que tomó la forma de una investigación que urdía ese diálogo imposible, un libro que por tratarse de la Grecia antigua nos conduce de inmediato a la concepción de *pliegue*, a ese tejido que se forma en el envés de sí mismo, a ese concepto siempre en movimiento, a esa noción singular que diera cuenta de la naturaleza de la multiplicidad de lo real. Porque justo Leticia Flores cuando escribe aspira a ese "dialogar con los griegos, entrar en contacto con su heterogeneidad significativa y sus ardides de sentido, en complicidad con uno de 'ellos' que como 'nosotros' se resisten a la fijación definitiva y a la identidad unívoca".[1]

El pliegue de curvaturas variables o los pliegues que actúan como una "envoltura", y que en el instante de replegarse crean el ademán de envolverse

EN-CLAVES del pensamiento, año II, núm. 4, diciembre 2008, pp. 185-190.

en sí mismos para ejercitar un acto de "inclusión", como dice la autora: "en el doble gesto de la distancia y cercanía, en el intervalo que articula las apuestas interpretativas que demarcan las afinidades y disimilitudes en los modos de actuar, pensar y sentir entre ellos y nosotros".[2]

En ese punto de inflexión que, como decía Deleuze, es el verdadero punto elástico, donde se lleva a cabo ese desplazamiento de lo discontinuo: su paso del obstáculo a la práctica; su integración en otro discurso, el político, en el que no desempeña ya el papel de una fatalidad exterior que hay que reducir, sino de un concepto operatorio que se utiliza.

Y por ello, la inversión de signos, gracias al cual el *muthos* deja de ser el negativo de la lectura histórica de la razón (su envés, su fracaso, el límite de su poder), para convertirse en el elemento positivo que determina su objeto y la validez a su análisis; y que, por lo mismo, *Atenas, ciudad de Atenea* dibuja la inflexión misma, muestra que no hay concepciones exactas y precisas, "sin mezcla, sin mediación, sin herencia, como si pudieran decir *lo verdadero*",[3] como apunta la autora, haciendo alusión al imposible Nietzsche.

Jean Pierre Vernant nos recordaba que uno de los temas que más han retenido la atención de los helenistas en más de un siglo ha sido el paso del pensamiento mítico a la razón, nada más justo si comprendemos que se ha tenido en mente que el pensamiento racional tiene una fecha de nacimiento y que se inicia en el instante en que se da una meditación totalmente positiva sobre la naturaleza a partir de la cual, Burnet pudo señalar que "Los filósofos jonios han franqueado la vía que la ciencia a partir de este momento, no ha tenido más que seguir".[4]

Pero fue Aristóteles quien consagró esa fórmula para establecer el certificado de nacimiento de la filosofía: se refirió a los filósofos "físicos" como los primeros en filosofar. Con el tiempo, despojada de sus matices, esta fórmula permitió construir la imagen de un origen nítido, un descubrimiento inesperado, de una ruptura clara respecto de cualquier periodo anterior. Un paso decisivo a favor de la razón y, sucesivamente, del pensamiento filosófico y científico. Una concepción lineal que anula la textura fina de un proceso evidentemente más complejo, que al extenderse impide observar con propiedad la distinción asumida por Hegel cuando afirma: "Con Tales comienza, en realidad, la historia de la filosofía".

[1] Leticia Flores Farfán, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, p. 15.

[2] *Idem*.

[3] *Ibid*., p. 14

[4] John Burnet, *Early greek philosophy*. 3a. ed. Londres, A & C Black Ltd., 1920, p. v.

Es preciso separar las cosas, únicamente se trata del punto de partida de una historia oficial, no del inicio de la razón. Ésta, dice el filósofo, "no ha surgido de improviso, directamente, como si brotase por sí sola del suelo del presente, sino que es también, sustancialmente, una herencia y, más concretamente, el resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano". De otra forma, el descubrimiento de la razón sería el acto por el cual el mundo mostraría ese origen en el que la sajadura sería la huella traumática de la división entre *logos* y *muthos,* entendido éste como relato fundacional.

Nadie ha puesto en duda que hay un momento en que el mito comienza a ser confrontado. Después de un largo periodo en que no tiene oposición, porque forma parte de la cotidianidad, porque se escucha y repite, porque enseña y aconseja, comienza a ser confrontado. La textura narrativa del mito, su métrica, ritmo, musicalidad y gesto, entró gradualmente en un difícil conflicto con el discurso argumentativo y explicativo, dotado de coherencia, rigor y linealidad.

Cuando en la versión platónica Protágoras ofrece a Sócrates la inesperada opción de escuchar una demostración, acudiendo a un relato, un mito, o por el contrario a un discurso razonado, como dos formas radicalmente distintas de hacer un planteamiento, ya ha comenzado a circular una distinción, que Homero y los siglos inmediatamente siguientes no conocieron.[5] A partir de ahora, el mito tendrá una convivencia crecientemente difícil con el *logos*, no obstante su origen común como modos de expresión del mundo a través de la palabra. Mito y logos, en el comienzo palabra y palabra, aparecen enfrentados cuando se plantea el problema de la verdad, en el contexto preciso, y más estrecho, de las exigencias abiertas por la distinción que reconoce los extremos verdadero y falso.

Permítaseme dar un recorrido antes de atajar este argumento con el del libro. *Atenas, ciudad de Atenea,* es necesario advertir, pertenece a esa noción de prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es una obra que nos muestra las "superficies de emergencia" en las que el mito aparece y nos permiten hacer aparecer las transformaciones históricas de la consideración del mismo y de su interpretación, donde lo que se quiere es llevar a cabo la revaloración del mito hasta llevarlo a presentarse como una narración de talla ontológica que confiere realidad al mundo cotidiano y habitual de los hombres.

De igual forma nos evidencia las "instancias de delimitación" en cuyo caso, el mito se constituye en la mayor "delimitación" en tanto que él se presenta en forma de un relato procedente de la noche de los tiempos, preexistente a cualquier narrador por lo que el mito no depende más que de la transmisión y

[5] Platón, Protágoras, 320c.

la memoria. Y, en tercer lugar, nos revela las "rejillas de especificación" que nos permiten separar, oponer, entroncar, reagrupar, clasificar y derivar las diferentes concepciones acerca del mito como fundamento de la autoridad.

Cuando Leticia Flores Farfán nos habla del cambio de estatuto del *muthos* y del *logos*, de la sinonimia implicativa que tuvieron y que esta obra está dedicada a aproximarse "a la comprensión del imaginario social de los griegos del espacio democrático ateniense de la época clásica",[6] podemos comprender que aquí se estatuye a la memoria, a la oralidad y a la tradición como condiciones de existencia y supervivencia del mito.

Es esa narración que nos recuerda aquella frase de Borges: "Quizá la historia universal es la historia de la diversa entonación de algunas metáforas". *Atenas, ciudad de Atenea* viene así precedida por la voluntad de su autora de contribuir a un pensamiento de la coyuntura, a un cambio de matiz, a un acento que trastoque ese sentido abarrotado de logocentrismo y reconozca la polisemia del *muthos*.

Éste no está fijado de forma definitiva; siempre hay variantes, múltiples versiones que el narrador tiene a su disposición y elige en función de las circunstancias, porque en efecto, en *Atenas, ciudad de Atenea*, lo que advertimos es que en su arquitectura se forman herramientas en función de enfrentamientos concretos. El juego que se teje en esta investigación va mucho más allá de una mera estructuración de una tesis, es decir, de una mera propuesta que se añada a las interpretaciones canónicas.

El punto de partida que se entrama son las prácticas discursivas que acontecen en la forma del mito, es decir, relatos que van de versión en versión, por ínfimas que sean, sobre el mismo tema y luego a otros relatos míticos próximos y lejanos y, finalmente, a narraciones más o menos similares que brotan a la superficie y desde la que distribuye su saber, las leyes de cimentación de sus pensamientos, las formas lingüísticas, las imágenes cosmológicas, los preceptos morales y su modo de dispersión, que crean la herencia común de los griegos y que en esta obra, como dice Leticia Flores, consiste en "dar cuenta de la tensa relación que mantienen dentro de la configuración significativa de una comunidad dada, de la compleja red en la que *muthos* y *logos* se entretejen".[7]

Porque el mito en modo alguno es expresión de una racionalidad malograda, debilitada o en estado de inmadurez. Por el contrario, es una construcción distinta, de profunda riqueza, que tiende a mezclar los opuestos, a situarse provocativamente frente a las oposiciones, sin asumir contradicción alguna, y

[6] *Ibid*., pp. 13-14.
[7] *Ibid*., p. 20.

que contiene un enorme potencial de creatividad. Históricamente el pensamiento se ha extendido y desplegado en gran variedad de formas, y no hay fundamento para suponer que alguna de ellas tenga el privilegio de la exclusividad.

En *Atenas, ciudad de Atenea*, lo que puedo advertir es ese placer extremo del relato y esa puesta en marcha de revisar si es cierto que el género trágico hizo su aparición cuando el lenguaje del mito dejó de estar en conexión con la realidad política de la ciudad. Leticia Flores Farfán nos habla entonces de un "fundamento mítico de la autoridad" en Atenas y que, según ella, Platón se hizo cargo de una larga tradición en la "que asumía que las historias sagradas son merecedoras de ese temor reverencial que se le otorga a los dioses en tanto que en ellas se articula de manera indisoluble la *Themis*, es decir, la tradición, lo pertinente, lo familiar, lo establecido, el poder oracular de la tierra y la *arché*, soberanía, autoridad o poder de mando cuya legitimidad se arraiga en el respeto a la alianza que los hombres entablan con el ámbito de lo sagrado".[8]

Este aspecto se encuentra íntimamente ligado a que el hombre antiguo, al comparecer ante la divinidad, se hallaba frente al aspecto mitológico del mundo. Este aspecto era real para él: la religión antigua no se basaba en la creencia de que fueran verdaderas las narraciones de la mitología con sus variantes tan contradictorias (ni siquiera se planteaba la cuestión de la verdad), sino, ante todo, en el convencimiento de que el cosmos estaba ahí sirviendo de fondo y trasfondo coherente, permanente y sin discontinuidades de cuanto aparece en el mito y éste es narración sagrada, palabra sagrada. Por ello podríamos comprender que en la palabra cosmos yace la realidad del mundo en un estado determinado, que contiene en sí la validez de un determinado orden espiritual.

Este orden es una posibilidad del contenido del mundo, que puede expresarse tanto mitológicamente, por medio de figuras de dioses, como de cualquier modo artístico o científico, por medio de ideas científicas o artísticas. Aquí hay que tomar el concepto de "idea" en un sentido tan amplio que incluya también las figuras de los dioses en calidad de ideas mitológicas. El nuevo orden espiritual que se mostraba a los griegos en la naturaleza como orden del mundo, puede llamarse de este modo el aspecto ideal del mundo, dejando el apelativo de divino para calificar la más alta revelación festiva de este aspecto.

En el libro podemos advertir también de manera clara las implicaciones que surgen en y por la escritura que instaura un tipo de discurso donde el *logos* no es ya solamente palabra, sino que cobra valor de racionalidad demostrativa y se opone en este plano, tanto por la forma como por el fondo, a la palabra del *mythos*. Se opone, en cuanto a la forma, por la distancia entre la demostración

[8] *Ibid*., pp. 74-75.

argumentada y la textura narrativa del relato mítico; se opone, en cuanto al fondo, por la distancia entre las entidades abstractas del filósofo y los poderes divinos de los que el mito recuenta las aventuras dramáticas.

Las diferencias no son menos grandes si, invirtiendo los puntos de vista, uno se coloca no ya en la perspectiva del que redacta el escrito, sino del público que toma conocimiento de éste. Por las posibilidades que ofrece de un retorno al texto con objeto de su análisis crítico, la lectura supone otra actitud de espíritu, más distanciada y a la par más exigente, que la escucha de discursos pronunciados. Los griegos mismos eran plenamente conscientes de ello: a la seducción que debe provocar la palabra para mantener al auditorio bajo su hechizo ellos han opuesto, a menudo para darle la preferencia, la seriedad un poco austera, pero rigurosa, de la escritura.

De un lado han situado el placer inherente a la palabra: como incluido en el mensaje oral, este placer nace y muere con el discurso que lo ha suscitado; del otro, del lado de lo escrito, han situado lo útil, objetivo de un texto que se puede conservar bajo la mirada y que retiene en sí una enseñanza cuyo valor es duradero. Esta divergencia funcional entre palabra y escrito atañe directamente al estado y condición del mito.

En virtud de este doble requerimiento *Atenas, ciudad de Atenea* comparece ahora como escritura, es decir, como lenguaje que simultáneamente a la economía de una analítica singular, se pliega sobre sí, se enfrenta al límite de su propia discursividad. De allí que *Atenas, ciudad de Atenea* renuncie a entablar una relación puramente instrumental con aquello que en sus efectos de superficie discurre como gramática. En esta perspectiva la divisa histórica de la obra declina para volver a conjugarse a través de un elenco de textos que evidencian la puesta en marcha de ese espacio que llamamos mito y que trae aún esos ecos de lo sagrado.

ALBERTO CONSTANTE*

Fecha de recepción: 22/10/2007
Fecha de aceptación: 10/01/2008

* Tecnológico de Monterrey, CCM. constante@itesm.mx

LA INCLUSIÓN DEL OTRO COMO DESAFIO ÉTICO

Esther Charabati, *Rasgando el tiempo. Los judíos, extraños en la casa*. México, Tribuna Israelita, 2006, 127 pp.

En la historia de la humanidad son innumerables los ejemplos de discriminación, intolerancia y exclusión del *otro* en razón de factores como el sexo, el origen étnico y la religión, por mencionar algunos. Los ideales de igualdad y libertad proclamados como derechos humanos fundamentales, mismos que nos parecen tan legítimos e indiscutibles, aparecen violentados una y otra vez, pero no sólo en el pasado sino en el día a día de nuestra época actual. La aspiración de que todos los seres humanos, sin excepción, podamos gozar de una vida digna y de un trato justo, aparece como un proyecto por realizar y como un desafío ético. El libro que aquí reseñamos, *Rasgando el tiempo. Los judíos, extraños en la casa,* puede considerarse como un recordatorio de ese desafío, de esa tarea aún pendiente. Aunque referido de manera especial a la historia del pueblo judío esta obra escrita por Esther Charabati considera asimismo que la condena, el exilio y el rechazo son y han sido condiciones igualmente padecidas por muchos otros grupos humanos. "La historia de los judíos es la historia de la humanidad: la habita, la rasga, la atraviesa", denuncia esta autora que, como filósofa y escritora, ha hecho del tema de la intolerancia su principal preocupación.

Dividido en once apartados, que incluyen un prólogo y un epílogo, el libro constituye un interesante viaje por la historia del pueblo judío. En este recorrido nos sentimos llevados de la mano por la sensibilidad y la inteligencia de

EN-CLAVES del pensamiento, año II, núm. 4, diciembre 2008, pp. 191-196.

alguien que demuestra ser una persona estudiosa y bien documentada en el tema. Algunos capítulos aparecen precedidos por una cita tan bien elegida que sintetiza el tema a tratar con una contundencia extraordinaria y que prepara el ánimo para una reflexión profunda y significativa.

La obra se acompaña con tres mapas y diecinueve ilustraciones de Claudia Nierman lo cual representa un apoyo visual que complementa al texto escrito de manera muy atinada. El libro es visualmente atractivo y elegante. Cuando vemos su portada y sus dimensiones inmediatamente nos sentimos inclinados a tomarlo entre las manos y echar un vistazo a su interior. La extensión de la obra es de 127 páginas, con una edición muy bien cuidada en consonancia con la escritura esmerada de la autora, misma que pone de manifiesto su maestría en el oficio de escribir.

Aunque el subtítulo del libro, *Los judíos, extraños en la casa,* anuncia un acercamiento a un ámbito muy particular, al examinar sus páginas vamos descubriendo que la narración supone más que un mero repaso por la historia del pueblo judío. Porque, según mencionamos antes, la obra de Esther Charabati representa una acertada denuncia contra la intolerancia y la estupidez humanas en un ámbito más amplio. El relato de lo que históricamente ha sufrido el pueblo judío viene a ser como el medio o pretexto para manifestarse contra cualquier forma de injusticia del hombre contra el hombre; contra esas injusticias que bajo la forma de discriminación, rechazo o exclusión, seguimos cometiendo contra los más vulnerables y desprotegidos. En el epílogo, por ejemplo, la autora escribe:

> Los judíos no son los únicos marginados ni los únicos atormentados a lo largo de la historia, lamentablemente los grupos discriminados son muchos. La creciente —o quizá constante— desigualdad social en el mundo y la falta de solidaridad entre las naciones producen a diario hordas de refugiados que, en aras de la superviviencia, soportan el desprecio y la injusticia. Al repudio espontáneo manifestado por individuos o grupos que se sienten amenazados en sus privilegios, se suman los intereses del poder en turno que promueve, refrenda o permite los actos criminales. (p. 112)

El libro de Esther Charabati constituye, por lo tanto, un excelente texto para analizarlo desde una perspectiva ética. Aspectos fundamentales como el tema de la exclusión, el papel del pensamiento reflexivo, las contradicciones del prejuicio, el reconocimiento del otro, y la ética del diálogo son elementos que se articulan de manera expresa o tácita a lo largo de la exposición que hace la autora. El recorrido de *Rasgando el tiempo*... abarca desde el patriarcado de Abraham hasta la creación del Estado judío en el siglo XX. Los hitos del camino

quedan marcados por la historia de los israelitas como pueblo elegido y como Reino de Israel; más adelante se analizan las condiciones que llevan a los judíos a convertirse en minorías marginadas y repudiadas tanto para el Cristianismo como para el Islam; siguiendo la historia, encontramos los desplazamientos que, a causa de las Cruzadas, determinan una continuidad de la diáspora judía durante los siglos XI-XII y que conducen a las comunidades judías a vivir una época de "Luz y sombra" en la España de los siglos XII a XV. Los tiempos modernos quedan marcados por más expulsiones y destierros, pero también por luchas y conquistas como el derecho a la igualdad que se reconoce a los judíos en 1791. Los últimos hitos del recorrido histórico quedan señalados por la integración y prosperidad que logran los judíos después de la Primera Guerra Mundial contrastadas con las cifras del Holocausto en la Segunda Guerra Mundial y la creación del Estado de Israel. A lo largo de esta larga historia el antisemitismo y el éxodo son los elementos que se combinan para dar lugar a que los judíos sean y sigan siendo "los extranjeros", es decir... *extraños en la casa.*

Cabe destacar, sin embargo, lo que consideramos un aporte valioso y novedoso a lo largo de esta narración y es que su autora evita caer en aquello que precisamente está denunciando, es decir, la exclusión del *otro*. En más de una ocasión, Esther Charabati hace referencias al hecho de que el sufrimiento humano no es patrimonio de un grupo particular. Israelita, hebreo, judío e israelí, han padecido ofensas y maltratos al igual que otros pueblos y naciones. El desprecio, la injusticia, la persecución, la aniquilación, se ha dirigido y se sigue dirigiendo a muchas víctimas, judíos y no judíos. En este sentido, hay un mensaje en la obra que resulta muy meritorio y es el de evitar caer en la tentación de reclamar "el monopolio del sufrimiento" para el pueblo judío. En un mundo caracterizado por la diversidad ningún hombre debiera padecer rechazo o exclusión a causa de su diferencia cualquiera que ésta sea, deja entrever la autora, y esta empresa, nos dice, sólo puede lograrse mediante el cultivo de relaciones tolerantes e incluyentes entre todas las personas.

Otro aspecto importante es el hecho de que la autora evita describir las atrocidades sufridas por el pueblo judío que es un recurso a menudo utilizado por algunos autores para despertar sentimientos de simpatía y/o conmiseración. La autora podría haber recurrido a los incontables testimonios que hay del Holocausto en los cuales se detallan las formas más cruentas de barbarie del hombre contra el hombre, descripciones que logran conmover hasta la persona más insensible. Pero esta narradora opta por el camino del relato objetivo y evita caer en la trampa de apelar únicamente a las emociones, como si hiciera suyas las palabras de Emmanuel Lévinas cuando dice: "Nos rehusamos a transformar en espectáculo la Pasión de las Pasiones y a obtener, en calidad

de autor o director, alguna vanagloria de esos gritos inhumanos. Ellos retumban y repercuten, inextinguibles, a través de la eternidad. Escuchemos tan sólo el pensamiento que se articula en ellos".[1]

El libro de Esther Charabati efectivamente invita a pensar, hace pensar. Obliga a reconsiderar el relato de la historia judía de una forma reflexiva y no sólo desde la conmoción provocada por la reacción emotiva de una indignación fugaz. La sobriedad y ponderación de su narrativa apelan al intelecto; porque la convicción que puede mover voluntades en la dirección correcta y de manera sostenida si bien requiere de corazón, precisa de un cabal entendimiento de lo que éticamente se pone en juego cuando le negamos al otro su derecho a la diferencia.

Otra cuestión en la que puede aplicarse el análisis ético es la que se refiere al señalamiento que hace la autora respecto de las opiniones sesgadas y contradictoras que encierran los prejuicios acerca del otro. "Los prejuicios son inmunes a contradicciones", afirma Esther Charabati cuando revisa el devenir del estereotipo del judío que ha pasado de ser visto como débil, apátrida, inepto, incapaz de pelear, a ser considerado como un ser belicoso, nacionalista y cruel. (p. 106). No obstante que estos estereotipos se alejan entre sí, quedan muy cerca el uno del otro cuando se utilizan para provocar las mismas reacciones de rechazo, menosprecio, exclusión, repudio y reprobación.

La búsqueda de la verdad y evitación del prejuicio ha sido y sigue siendo la aspiración de cualquier saber. Para el saber ético el prejuicio contra el otro sólo puede combatirse mediante las armas del ejercicio deliberativo y dialogante. De un ejercicio racional donde ninguno de los dialogantes se crea poseedor de la verdad absoluta sino que sea capaz de aproximarse al otro con la humildad socrática encerrada en la expresión "*Sólo sé que no sé nada*".

La capacidad para reconocerse falible y la actitud de apertura al Otro, representan las precondiciones para el diálogo. Sólo a partir del diálogo se abre la posibilidad de encontrar vías para la solución de los conflictos que confrontan al hombre contra el hombre. A este respecto señala la autora: "Cuando hay espacio para el diálogo, hay espacio para las distintas posturas y para los matices, pero cuando se parte de prejuicios es imposible comunicarse, porque éstos son resistentes a la razón" (p. 107).

La palabra diálogo, de *dia-logos*, significa, efectivamente, razón de dos, pero el diálogo ético al que aquí nos referimos, implica no sólo la razón, sino también el reconocimiento de la alteridad, es decir, de la diferencia; aunque

[1] E. Lévinas, "Amar a la Torah más que a Dios", en Bárcena et al., *La autoridad del sufrimiento*. Barcelona, Antrophos, 2004, p. 108.

dicha diferencia pueda parecernos incomprensible. Desde esta perspectiva, el *diálogo ético* es más que una forma de hablar, es más que una mera estrategia procedimental de negociación. El significado del diálogo ético encuentra su sentido en una forma particular de la relación *Yo-Tú*[2] que presupone tres condiciones. En primer lugar, que se reconoce el derecho del Otro a ser Otro, es decir, su derecho a ser diferente. El ejercicio de ese derecho a la diferencia no tendrá que implicar, en segundo lugar, ni una asimilación a la cultura preponderante ni tampoco una segregación con respecto a dicha cultura. La convivencia social que respeta el derecho a la diferencia, no puede aceptar ningún tipo de política discriminatoria hacia individuos, grupos, o comunidades diferentes. En tercer lugar la relación que precede al diálogo significa poner a prueba nuestra capacidad para salir de posiciones egocéntricas y dar paso a una auténtica intersubjetividad. "El encuentro con el Otro tiene que suponer una disrupción del mundo de un Ego centrado en sí mismo. El Otro es el que nos despierta de nuestra adicción egocéntrica a la auto-contemplación y la auto-complacencia".[3] Derecho a la diferencia, inclusión y no discriminación, descentramiento del yo para recibir al Otro, se convierten en requisitos fundamentales del diálogo ético así como de la tolerancia.

Conviene aclarar que el reconocimiento del Tú en cuanto Otro, no debe ser entendido en contraposición al Yo, pues cuando así sucede sólo lo estamos reduciendo o asimilando negativamente a nuestra propia yoicidad o egocentrismo. Por eso la autora de *Rasgando el tiempo* pone entrecomilladas las palabras "el otro" cuando escribe:

> El judío sigue siendo "el otro": para los nacionales, es el forastero, para los ricos un mendigo, para los pobres, un millonario explotador, para los revolucionarios, un burgués, para los conservadores, un anarquista, y para todos, un usurpador. Una vez más, deja de ser un individuo para encarnar las carencias, las obsesiones o las más perversas pasiones. (p. 83)

—No es a ese otro contrapuesto y amenazante al que se reivindica desde la ética de la diferencia. El Otro del encuentro ético no debe suponer estas contraposiciones que claramente se denuncian en la obra. *Rasgando el tiempo* es la historia de los judíos pero también la de quienes no lo somos. Y no podemos

[2] Hacemos referencia a la obra clásica de Buber *Yo y tú*, escrita en 1923, en la cual se establecen los principios fundamentales de la filosofía del diálogo y de una conceptualización del hombre como ser abierto a la relación; un ser humano que sale al encuentro del otro y se constituye a sí mismo a partir de la palabra básica yo-tú.

[3] A. Peperzak, *Before Ethics*. Nueva York, Humanitiy Books, 1997, p. 24.

evitar sentirnos interpelados, sino como víctimas, como victimarios. Porque no obstante la objetividad del análisis ponderado, el trabajo de Esther Charabati nos perturba con la veracidad de sus afirmaciones cuando dice:

> El Holocausto lo perpetraron los nazis, pero nunca hubieran llegado tan lejos sin la complicidad de otras naciones y de otros hombres, y sin el silencio aterrador que encubrió su tarea. Este episodio de la historia demuestra que el sufrimiento no siempre crea solidaridad (p. 95).

—El sufrimiento humano se sigue produciendo en nuestros días, en las vidas de muchos: "paganos o judíos, hombres o mujeres, indígenas o extranjeros" (p.111). Resulta inevitable sentirse aludido o interpelado. Pero esta realidad puede representar, al contrario de las reacciones ante el Holocausto, una oportunidad para actuar con solidaridad y la tolerancia, porque también es cierto, y eso nos lo recuerda la autora, "que el ser humano, a lo largo de la historia y de la geografía, ha aprendido a convivir [...] cuando ha encontrado motivos válidos para hacerlo" (p. 102).

Creemos que el libro que aquí comentamos brindará al lector más de un motivo válido para repensar actitudes y volver la mirada hacia el *otro* con ojos renovados. Recomendamos ampliamente la lectura de esta obra que se constituye como un aporte muy valioso para la reflexión ética contemporánea.

Susana Magdalena Patiño González*

Fecha de recepción: 11/02/2008
Fecha de aceptación: 28/02/2008

* Tecnológico de Monterrey, Campus Monterrey, spatino@itesm.mx

NOTICIAS 2008

Del 1 al 5 de julio se celebró en Medellín, Colombia el III Congreso Iberoamericano de Filosofía con el tema central del pluralismo.

La XV Conferencia Anual sobre Filosofía en el mundo Contemporáneo se celebró del 7 al 10 de julio en Winter Park, Estados Unidos.

Del 7 al 11 de julio se realizó el XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad en Bogotá, Colombia.

En el marco del coloquio internacional tuvo lugar del 14 al 16 de julio, la conmemoración del bicentenario de la *Fenomenología del espíritu* Organizado con el Goethe-Institut de Lima de Hegel. Rüdiger Bubner *in memoriam*, Lima, Perú.

Se celebró del 20 al 25 de julio en el Centro de Congresos Internacionales en Berlín, Alemania el 29° Congreso Internacional de Psicología.

En Seúl tuvo lugar el XXII Congreso Mundial de Filosofía del 30 julio al 5 de agosto.

Se realizó la conferencia "From the Utopianism of Human Rights to the Primacy of the Political", el 9 y 10 de septiembre en Lancaster, Reino Unido.

EN-CLAVES del pensamiento, año II, núm. 4, diciembre 2008, pp. 197-199.

Las IV Jornadas Peruanas de Fenomenología y Hermenéutica: “Hermenéutica en diálogo” se llevaron acabo del 15 al 18 de septiembre en Lima, Perú.

Del 23 al 26 de septiembre, en la ciudad de Guadalajara, México, se celebró en el Centro Universitario de Ciencias y Humanidades el XV Congreso Internacional de Historia Oral, con el tema principal de *Los diálogos de la historia oral con el tiempo presente*.

El IX Coloquio Internacional Bariloche de Filosofía: “Metafilosofía” se realizó en Bariloche, Argentina del 1 al 3 de octubre.

Se celebró en Monterrey, Nuevo León, del 1 al 3 de octubre el XVI Congreso Mexicano de Psicología con el tema central: *Regulación profesional: una necesidad ante la problemática social.*

La 5° Mesaredonda Anual sobre Filosofía y Raza tuvo lugar los días 3 y 4 de octubre en California, Estados Unidos.

Se llevó acabo, en Buenos Aires, Argentina, del 9 al 11 de octubre el IV Congreso Bianual de la Sociedad Internacional para la Psicología Comparada.

Se realizó del 16 al 18 de octubre, en Atlanta, Estados Unidos, el XVIII Congreso de la Asociación Internacional de Literatura y Cultura Femenina Hispánica con el tema centra: *Madres e hijas: Corpus de representación, producción, subversión cultural* en el Agnes scout Collage.

Los días 26 y 27 de octubre se realizó el XII Coloquio Heidegger en Sao Paulo, Brasil.

Se llevó acabo el Congreso Internacional sobre “Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe”, del 30 de octubre al 2 de noviembre en Santiago de Chile.

Las VI Jornadas Nacionales de Fenomenología y Hermenéutica de Santa Fe-Paraná: “Sentido, libertad y destino”, se celebraron en Santa Fe de Paraná, Brasil los días 31 de octubre y 1 de noviembre.

El Coloquio sobre Filosofía de la Convivencia tuvieron lugar del 12 al 14 de noviembre en Colima, México.

Los días 13 y 14 de noviembre el Instituto de Filosofía, en Madrid, organizó la II Jornadas sobre *Políticas migratoria, justicia y ciudadanía*.

Del 17 al 20 de noviembre se llevó acabo, en la Universidad de Barcelona, la V Jornada de Filosofía Política bajo el título de *Ciudadanía, derechos y emancipación*.

En la Facultad de Humanidades de la Universidad de Santiago de Compostela se celebró, del 25 al 28 de noviembre, el Congreso Internacional Literatura Hispánica y Prensa Periódica (1875-1931), en Lugo, España.

En la Universidad de Aarhus, Dinamarca, se realizará del 13 al 15 de marzo de 2009 un congreso internacional sobre “Rousseau and Revolution”.

EN-CLAVES
del Pensamiento

Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología
Publicación semestral de la División de Humanidades y Ciencias Sociales
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México

CONVOCA

A los académicos de instituciones culturales o educativas a publicar artículos y avances de investigación en el ámbito de las Humanidades.

Normas para la recepción de originales

1. Los trabajos enviados a ***EN-CLAVES del Pensamiento.*** Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, deberán ser investigaciones de alta calidad académica.
2. Las contribuciones deberán ser originales y cumplir con las normas editoriales específicas de la revista ***EN-CLAVES del Pensamiento***
3. La periodicidad de la revista será semestral. Se publicarán dos números anualmente, uno en junio y otro en diciembre.

Secciones de la revista

Los artículos se integrarán en las secciones que conforman la revista:

Artículos: Trabajos de naturaleza teórica o aplicada que contribuyan a difundir los temas, problemas y/o discusiones en las diversas áreas de las Humanidades.

- **Réplicas o debates:** Trabajos que presenten discusiones en torno a libros, textos y/o artículos.
- **Traducciones y entrevistas:** Trabajos que sean traducciones inéditas de autores y temas relevantes.
- **Comentario a libros:** Trabajos que problematicen en torno a libros recién publicados.
- **Reseñas de libros:** Trabajos que expongan el argumento central de libros recién publicados.

Normas editoriales

- Los artículos serán el resultado de una investigación original y tendrán una extensión máxima de 25 cuartillas escritas a espacio y medio en fuente Times New Roman, 12 puntos e interlíneas de uno y medio espacios.
- Los márgenes han de ser de 2.54cm arriba y abajo, y 3.17cm, lados izquierdo y derecho.
- Los archivos tendrán que enviarse en Word.
- La organización de apartados (título, subtítulo, inciso, etcétera) debe ser clara. El título del artículo deberá ir centrado, en tipo Times o Times New Roman de 12 puntos, altas y bajas; subtítulos, justificados a la izquierda, dejando dos líneas blancas antes y una después del texto; los incisos se especificarán también justificados a la izquierda, con dos líneas blancas arriba y ninguna abajo.
- Los guiones largos o rayas se indicarán con dos guiones cortos consecutivos, mismos que en el programa de edición serán sustituidos por el correspondiente signo tipográfico.
- Debe incluir una impresión en papel y el disquete o disco compacto. La impresión en papel y la versión magnética han de coincidir exactamente.
- Las réplicas y debates tendrán un máximo de 7 cuartillas.
- Las traducciones y entrevistas con un máximo de 25 hojas.
- Las reseñas tendrán un máximo de 5 cuartillas.

Respecto a las normas de citación

- Las llamadas a nota irán en superíndice y se colocarán luego de la puntuación, no antes, sin espacio entre éste y el número de llamada. Las notas se pondrán a pie de página.
- La información bibliográfica que se ocupe en el ensayo deberá estar completa con los siguientes datos: autor (es), título y subtítulo de la obra completo (en cursivas), ciudad, editorial, año y páginas, cada dato seguido de coma.
- Las citas de capítulos o colaboraciones en obras colectivas deberán incluir: nombre (o inicial) seguido del apellido del autor/a, título del capítulo o colaboración entrecomillados, la preposición ‘en’, nombre (o inicial) seguido del apellido del compilador, coordinador o editor, título del libro en cursiva, ciudad de publicación, editorial, año de publicación y páginas citadas. (cada dato deberá ir seguido de coma)

- Si se trata de artículos de revistas, la referencia completa deberá incluir: nombre (o inicial) seguido de apellido del autor/a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursiva, ciudad de publicación, volumen, número, fecha de publicación entre paréntesis y páginas citadas.

Envío de colaboraciones

Los trabajos serán enviados a la revista ***EN-CLAVES del Pensamiento.*** Revista de Humanidades: Arte, Filosofía, Historia, Literatura y Psicología, a la siguiente dirección electrónica: en-claves.ccm@servicios.itesm.mx

- En el trabajo únicamente indicar el título del mismo.
- En un documento aparte indicar el nombre del autor, el nombre del trabajo, la institución en la que labora, sus teléfonos y su correo electrónico.
- Un resumen (en español y en inglés) de un máximo de 150 palabras en donde se enfaticen las aportaciones de la colaboración.
- 5 palabras clave (en español y en inglés) que expresen el contenido del trabajo.

Las colaboraciones enviadas serán dictaminadas por un comité revisor especializado en cada una de las disciplinas de la revista, quien resolverá la posibilidad de su publicación.

Dra. Dora Elvira García
Directora de EN-CLAVES del Pensamiento
Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad de México
en-claves.ccm@servicios.itesm.mx
http://www.ccm.itesm.mx/dhcs07/enclaves.html

Vera Humanitas
Dirección de Humanidades

Publica dos veces al año estudios inéditos sobre temas de interés que promuevan valores: ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libro, en áreas de humanidades como filosofía, literatura, pedagogía, psicología, teología y temas de otras ciencias pero enfocadas al humanismo.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos que se reciben y decidir cuáles se publican.

Todos los materiales a publicar deben enviarse escritos en computadora y acompañados del disqete correspondiente en programa compatible con Windows. Deben venir acompañados de un abstract en inglés y en castellano. Se recomienda no exceder el límite de 25 cuartillas. No se regresan originales.

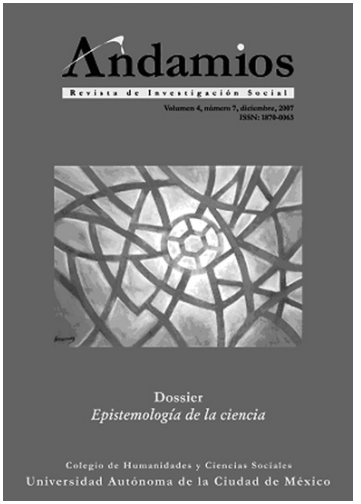
Precio de suscripción: para México, suscripción anual $ 250.00; Para el extranjero:$ 88.00 US. DLLS.

Favor de enviar toda correspondencia a:
Universidad La Salle, A. C.
Revista *Vera Humanitas*
At'n. Dr. Enrique Aguayo
Apartado Postal 18-907, Col. Escandón,
Delegación Miguel Hidalgo, C. P. 11800,
México D. F.Tel. 52-78-95-00 ext. 2263.

Andamios

Revista de Investigación Social

Volumen 4, número 7, Diciembre 2007
ISSN:1870-0063



Precio del ejemplar
$ 80.00 (ochenta pesos 00/100 M. N.)

Suscripción anual por dos números
Nacional $ 140.00
Internacional
Europa-USA 15.00 US Dlls.
América Latina 15.00 US Dlls.
Asia 15.00 US Dlls.

*Estos precios no incluyen el costo de envío

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE LA CIUDAD DE MÉXICO
Calle Prolongación San Isidro Nº 151,
Cubículo E-102, Col. San Lorenzo Tezonco, Del.
Iztapalapa, C.P. 09790.
Teléfono: 58501901 ext. 3585
Dirección electrónica:
revistaandamios@uacm.edu.mx
Página electrónica: http://www.uacm.edu.mx/andamios/index.html

DOSSIER
EPISTEMOLOGÍA DE LA CIENCIA
Causar o dejar que ocurra
HERNÁN MIGUEL Y JORGE PARUELO
Filtros epistémicos y alternativas relevantes
ALEJANDRO G. MIROLI
Una crítica epistemológica a la metametodología científica de Larry Laudan
MARÍA ALICIA PAZOS
Observaciones tecnificadas y comparabilidad en ciencias
CARLOS E. GONZÁLEZ
Epistemología y Comunicación. Notas para un debate
TANIUS KARAM CÁRDENAS
Aspectos epistemológicos y metodológicos del debate Weber / Marx
MARÍA CELIA DUEK

ARTÍCULOS
¿Fundamentacion de la ética? La vida humana: de Porfirio Miranda a Ignacio Ellacuría
ENRIQUE DUSSEL
El concepto de lo político en Nicolás Maquiavelo
LUIS LEANDRO SCHENONI
Teatralización política y periodística. Análisis periodístico de la elección interna del PRI para elegir a su candidato a la gubernatura mexiquense
JOSÉ RAMÓN SANTILLÁN BUELNA
El fracaso de la descentralización argentina
HORACIO CAO Y JOSEFINA VACA

ENTREVISTA
El ensayo como una poética del pensamiento. Entrevista con Liliana Weinberg
NORMA GARZA SALDÍVAR

RESEÑAS
Un panorama contemporáneo de la Ciencia Política
FACUNDO GONZÁLEZ BÁRCENAS
Las ideas feministas latinoamericanas: Un itinerario obligado
BRENDA RODRÍGUEZ RAMÍREZ

Estudios sobre Estado y Sociedad

Espiral

41

Enero / Abril de 2008 / Volumen XIV

Teoría y Debate

Jorge E. Aceves Lozano
Memorias convocadas. Los concursos de testimonios como fuente para la historia oral contemporánea
Lenneke Schils
Una teoría postcolonial de México, Wal-Mart y la idea de progreso. La invasión de los wal-marcianos

Sociedad

María Luisa Ballinas Aquino
Religión, Salud y Género en la comunidad de El Duraznal
Joaquín Beltrán Dengra
La opinión sobre la Revolución mexicana (1911-1917) en la prensa anarquista española

Lecturas · Críticas

Jorge Alonso y Enrique Valencia Lomelí
Ciudadanía mundial en el marco de la ciudadanía precaria. Una ciudadanía integral anticipada

Estado

Adriana Gallo
Las relaciones de poder durante el menemismo. Un análisis de las transformaciones en la reformulación del poder, sucedidas en la década de los noventa en Argentina
Marisol Anglés Hernández
Logros y retos en materia de acceso a la información ambiental en México

Olga Cabrera
Cuba y Brasil: el negro en la intersección de los conceptos

Reseñas

Agustín Vaca
Salud, desarrollo urbano y modernización en Guadalajara *(1797-1908)*, de Lilia Oliver
Rogelio de la Mora V.
Política, pensamiento e historiografía *en Estados Unidos contemporáneo*, de Avital Bloch

$100.00

Suscripción anual: $325.00
(incluye costo de envío)

Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

Informes: tel. (33)3819-3352 espiral@fuentes.csh.udg.mx
Página web: http://www.publicaciones.cucsh.udg.mx/pperiod/espiral/index.htm

EN-CLAVES DEL PENSAMIENTO

Nombre :_____ Ocupación : _____

Dirección : _____ C.P. _____

Entre calle _____ y calle _____

Colonia : _____ Del. / Municipio: _____

Teléfono : _____ correo electrónico: _____

Tipo de Suscripción : Nueva _____ Renovación _____ Anual _____ Bianual _____

Formas de Pago :

a) Transferencia interbancaria. Podrán realizar su pago en cualquiera de las siguientes cuentas a través de la Clave Bancaria estandaraizada (CLABE) de los siguientes bancos:
   HSBC: 021 180 04015317290 6
   Banamex: 002 180 08700545238 7

b) A través de un depósito bancario mediante una ficha de depósito del Tecnológico de Monterrey. Instrucciones para elaborar la ficha electrónica:
   1. Ingresar a la página: **http://csa.itesm.mx/ServiciosTesoreria/portal.asp?Campus=32**
   2. Del menú de fichas de pago, seleccionar la opción de **"Pagos Varios".**
   3. **Elaborar la ficha con los datos de: nombre / Campus Ciudad de México / Concepto**

Deseo suscribirme del número _____ al _____

Precio por número $70.00 Pesos
Suscripción anual (2 números)
$ 120.00 Pesos en México
$ 11.00 USD en el extranjero
Suscripción bianual
$ 230.00 Pesos en México
$ 21.00 USD en el extranjero

•Envío nacional $70.00 / $8.00 USD por ejemplar
Envío internaiconal $ 370.00 / $40.00 USD por ejemplar

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, Campus Ciudad de México
División de Humanidades y Ciencias Sociales
Calle del Puente Núm. 222
Col. Ejidos de Huipulco 14380 México, D.F.
Tel. 54 83 22 91 Fax. 54 83 22 82

AnáMnesis

Revista de teología.

AnáMnesis es una revista de investigación y difusión teológicas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos).

AnáMnesis publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la teología, con periodicidad semestral.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos, favor de enviarlos a

Gabriel Chico, O. P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D.F.
MEXICO

Suscripción anual (2 números):
-México: $200.00, M.N.
-Otros países: US $ 40.00

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGÍA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos), ANALOGÍA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot, Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jesús García, Jorge J. E, Gracia, Klaus Hedwig, Angel Muñoz García, Lorenzo Peña, Livio Rosetti, Philibert Secretan, Enrique Villanueva, Luis Flores H.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas) y pagos enviarse a:

Gabriel Chico, O.P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D.F.
MEXICO

Suscripción anual (2 números):
-México: $200.00, M.N.
-Otros países: US $ 40.00

EN-CLAVES del pensamiento, año II, núm 4, se terminó de imprimir en noviembre de 2008 en los talleres de Gráfika, 2da. cerrada Hidalgo, núm, 9, col. Barrio San Miguel, Iztapalapa. El tiraje consta de 500 ejemplares. La tipografía estuvo a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.