

**MEMORIAS DEL SEGUNDO
CONGRESO DE FILOSOFÍA
JORGE MANZANO S.J.**

COLECCIÓN HUMANIDADES

Juan Manuel Negrete Naranjo, coordinador

SECRETARÍA DE CULTURA—GOBIERNO DE JALISCO
2016

Primera edición, 2016

D.R. © Juan Manuel Negrete Naranjo
D.R. © Secretaría de Cultura de Jalisco
Gobierno del Estado de Jalisco
Av. La Paz 875, Zona Centro
C.P. 44100, Guadalajara, Jalisco. México

Alonso González
Diseño portada

Bernardo Castillo
Corrección de estilo

José María Sánchez
Diseño editorial y formación

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

**MEMORIAS DEL SEGUNDO
CONGRESO DE FILOSOFÍA
JORGE MANZANO S.J.**

COLECCIÓN HUMANIDADES

Juan Manuel Negrete Naranjo, coordinador

PALABRAS DE BIENVENIDA

Carlos Sánchez Romero

BUENAS TARDES

A nombre del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, a nombre del Rector, el jesuita Dr. José Morales Orozco, a nombre del Jefe del Departamento de Filosofía y Humanidades, el jesuita Dr. Arturo Reynoso Bolaños, quienes se disculpan por no poder acompañarnos, les doy la más cordial bienvenida a esta su casa. Estamos reunidos para celebrar el II Congreso Jalisciense de Filosofía 2014, dedicado a nuestro profesor, amigo y hermano, el jesuita Dr. Jorge Manzano Vargas, a un poco más de un año de su fallecimiento.

Para expresar esta bienvenida, no he encontrado mejores palabras que el fragmento de una carta de nuestro homenajeado.

[...] Un día estaba yo en pleno campo, al despuntar el alba [en Bachajón, a donde se había retirado para estudiar Hegel en 1970]. Me dejé invadir por la naturaleza; quise fundirme con las yerbas nacientes, con los ruiseñores que despertaban con su propio cántico, con un cielo nada pudoroso que se comunicaba al hombre tal como es. «Como es»: no prestes a la frase una dimensión filosófica, porque comenzarían las confusiones (un verdadero maestro de filosofía tiembla al usar el verbo **SER**), y esa mañana el cielo era simplemente azul, nada confuso, cuando todo tomó su verdadero color, figura, sabor, aroma; aun la más humilde de las ramitas secas, aun el más silencioso trino de los pájaros. Me sentí unificado a todo ello; fue un instante, y sin embargo como si ya hubiese comenzado la eterni-

dad. ¿Cómo te diría? Quizás aquello era un espejo en que yo me veía; y que aquello se veía en mí como un espejo. Quita ahora la palabra **ESPEJO**; quita la palabra **VER**, y pon lo equivalente a **VIVIR**. Algo así.

En otra ocasión iba yo solo al atardecer; me tocaron varios chaparrones. El arco iris me llenó de un gozo indescriptible. Las gotitas de rocío suavemente caían de los árboles y de mis guedejas, como si se hubiera rasgado el arco iris, pensé; más que pensar tuve la sensación de que el arco iris se había rasgado y daba lugar a otros muchos arco iris [...] seguido me pasó en estos campos, llamaba yo ilusión de óptica a lo que eran maravillas de la naturaleza.

Ya podré presumir ante mis estudiantes que tuve una vivencia hegeliana, la de la **GRAN SUBSTANCIA ÉTICA** viva, en que se funden lo universal y lo singular, el ser y la conciencia, la quietud y la inquietud, lo divino y lo humano, translúcida y sumamente bella; resultado, para nosotros, de lo que pudiéramos llamar génesis ideal a través de innumerables fenómenos espirituales de la humanidad. Los hechos humanos la rompen a lo largo de la historia, como Hegel lo va mostrando [...] pero el pensamiento restituye esa bella unidad, tanto ¡que se borra el tiempo! Sobrevolando estos pensamientos me llegó la certeza de que había recibido un mensaje; que ese rasgarse el arco iris representaba mi vida futura. ¿Cómo? Lo ignoraba. Pero esa noche fueron mis sueños muy felices.

[Aquí] A los campesinos indios se les paga un salario de cinco pesos diarios; para él, su esposa y los niños. No tienen seguro social ni otros ingresos. Ni siquiera les dan su salario cada día, ni al fin de semana de quincena. Es posible que el patrón les diga: «Ahora no tengo dinero, te pagaré todo cuando se venda la cosecha». Vendida la cosecha, ni siquiera les pagan siempre en dinero contante y sonante, sino ¡en vales!, que se pueden hacer buenos solamente en la tienda del hermano del patrón o en la cantina del cuñado del patrón. Peor que las **TIENDAS** de **RAYA** del tiempo de don Porfirio. Pensé en la Alemania de Hegel. A la letra, no tenían estos problemas; [pero] humanamente, eran semejantes. Parece que todo verdadero filósofo se inicia en una conmoción; y la conmoción de Hegel fue, según parece, el nacer en una Alemania desgarrada.

El pasaje «La conciencia infeliz» de la *Fenomenología* hace adivinar esta conmoción de Hegel («Nosotros, que nunca hemos sido una nación»). Nada raro que la filosofía de Hegel pueda describirse como el esfuerzo sublime de unificar todo binomio, toda desgarradura.

[Otro día] Al terminar la ceremonia [matrimonial], me invitaron **A TOMAR CAFÉ**. [...] Salí a la amplia explanada del templo. Novios e invitados estaban dispersos y en silencio. [...] Me detuve por ahí, esperando que alguien me llevara a la cabaña de la fiesta, pues yo no sabía dónde quedaba. Estaba yo en silencio, embebido por la atmósfera tibia, serena, azul cielo con ligero tinte rosa. De pronto el cielo súbitamente cambió de color y se puso de un suavísimo color ocre ensueño, con el azul cielo y el rosa en otro tono. ¿Sería ilusión? Al término de la explanada vi al novio, solo, mirando al infinito, como en contemplación silenciosa. ¿Estaría entreviendo su futuro? Me prohibí pensar en ello, para no interferir en sus secretos. Sin embargo, tocando tal vez la de él, tuve también yo mi contemplación silenciosa sobre la escena común que me contó un misionero: Un tzeltal dice a su esposa: «Cuando estás conmigo das sabrosura a mi Universo» y es que no se da sólo la relación [...] esposo-esposa; también hay relación con la comunidad, que es el Universo. De haberlo sabido, Hegel hubiera podido mencionar esta vivencia en su libro sobre innumerables **FENÓMENOS ESPIRITUALES**.

Después de un rato alguien me dijo que fuéramos a la cabaña [...]. El aroma, celestial; habían desparramado en el piso ramas de pino. Ya estaban todos los invitados. De nuevo el silencio imponente. Pensé que a lo mejor la boda había sido forzada, pues en **X** bodas todo es jolgorio; o esperan a que yo, como soy el sacerdote hable primero; o quizá las frases que dije los hacen pensar que sé hablar tzeltal, pero no hablo nada, ni siquiera sé preguntar qué pasa. Aquello se prolongaba, y entonces detuve mi pensar y tranquilicé mi interior. Fue maravilloso. En cuanto detuve mi pensar, sentí cómo por entre todos circulaba una energía vibratoria fortísima, en comunicación de muy alto nivel y en gozo enorme. Entonces me abandoné a los estremecimientos del espíritu.

De esta manera, Jorge hospitalario del otro como otro, nos reúne en este contexto de diálogo en un país muy apantallado (como le gustaba decir a él), lastimado y dividido, nos reúne de este modo suave, sutil, insinuante; nos reúne en el esfuerzo por restituir toda fractura, al modo de Hegel, para ganar la conciliación y la unidad.

Muchas gracias.

MANZANO HUMANISTA

Jorge Manzano: Humanista jesuita. **Dr. Arturo Reynoso Bolaños. S.J.**

Breves recuerdos en torno a Diónysos Jorge Manzano Vargas; o cómo mi mirada hace bellas todas las cosas. **Eduardo Quintana Salazar.**

Manzano, el Sócrates jalisciense. **Juan M. Negrete.**

Sesión de preguntas y respuestas, mesa dedicada a Jorge Manzano Vargas, un humanista en Jalisco.

JORGE MANZANO: HUMANISTA JESUITA

Dr. Arturo Reynoso Bolaños. S.J.

JORGE MANZANO, UN HUMANISTA EN JALISCO es el tema de esta mesa en la que recordamos la dimensión humanista que Jorge transmitió en esta tierra. Ahora bien, es de suponer que esa misma dimensión Jorge la comunicó con intensidad semejante en otras tierras en las que vivió o que visitó por algún tiempo: Puebla, Ciudad de México, Roma, Copenhague, París, Belgrado, Sevilla, Madrid, Röcken –en Alemania, a donde fue a buscar la tumba de Nietzsche-, y tantos y tantos lugares más.

Pero, ¿qué o quién es un humanista? De entre las tantas definiciones que pueden darse, retomo los rasgos de tal condición o actitud de vida que hace ya muchos años expuso Gabriel Méndez Plancarte en un libro que la Universidad Nacional Autónoma de México publicó en 1941. *Humanistas del siglo XVIII* es el título de esa obra en la que el autor –sacerdote, amante de la filosofía, gran latinista y académico (como Jorge) – recuerda las obras de varios jesuitas de aquel tiempo que destacaron intelectualmente en diversas disciplinas como la historia, la educación, la filosofía, la teología, el derecho, la literatura, las ciencias, el arte, la espiritualidad, las lenguas e incluso el comercio. Con sus aportaciones estos jesuitas ofrecieron un modelo cultural el cual contribuyó en la difícil construcción de una conciencia nacional en el territorio que hoy llamamos México.

Para Méndez Plancarte, el humanista es alguien que sabe ser y sentirse **CIUDADANO DEL MUNDO**, entiéndase una persona abierta a la cultura, a los valores y tradiciones propias y ajenas, a la humanidad plural y diversa. En el caso de los personajes que Mén-

dez Plancarte retoma (Francisco Xavier Clavigero, Francisco Xavier Alegre, Juan Luis Maneiro, Pedro José Márquez, Andrés de Guevara y Basozábal, Andrés Cavo y Manuel Fabri) y también en el amigo que hoy recordamos (Jorge Manzano), ese **HUMANISMO JESUÍTICO** se caracteriza además por vivir con intensidad el deseo del conocimiento para descubrir los secretos de aquello inconmensurable que siente como regalo del ser divino (la Creación) y dejarse maravillarse por lo que su búsqueda lo lleva a descifrar. Esta experiencia lleva entonces a agradecer al Creador **POR TANTO BIEN RECIBIDO**, a salir al encuentro del otro, a servir a los demás con gratuidad y decisión (el **CELO POR LA HUMANIDAD**).

No se puede escudriñar la actitud humanista de Jorge, como tampoco el de sus antiguos hermanos de religión del siglo XVIII, sin tener en cuenta su filiación jesuítica. Esta filiación configuró en gran medida su visión del ser humano, del cosmos, de la trascendencia, de la historia, de la filosofía, de la propia vida.

En los *Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola* (realizados por Jorge cada año) se invita al ejercitante a recordar y experimentar que la totalidad de la Creación es buena, que ésta es don divino, que el ser humano está hecho para vivir en consolación y que se le invita siempre a contemplar amorosamente todo lo que lo rodea para aprender a dar lo mejor de sí mismo a los otros, a la manera con la que el **AMANTE** da al **AMADO** y viceversa; es decir, a la manera con la que ama y es amado Jesús de Nazaret. Si esta dinámica espiritual impulsa al ejercitante a reconocerse profundamente amado –la vida está loca por mí, decía Jorge–, también lo invita a reconocerse como creatura potenciada por el espíritu divino pero sin olvidar la propia finitud: los límites de la condición humana.

No obstante, desde esta condición finita es posible, con el constante aliento del espíritu, adentrarse en la búsqueda de la verdad (el deber de cultivar la inteligencia) en zonas, propuestas y experiencias diversas e incluso adversas a las propias convicciones o credos. Jorge Manzano buscó, experimentó, se arriesgó y se atrevió a contemplar y tocar aquello que afectaba o construía la vida humana. La amplitud y diversidad de temas que nos invitaba a reflexionar en los ciclos de conferencias que organizaba son un buen ejemplo de lo anterior: desde el tema de lo diabólico hasta el del placer, pasando por el de

OTROS MUNDOS Y OTRAS VOCES, el de la reencarnación, o los de los derechos humanos, los dilemas y desafíos planteados por el aborto, el síndrome de inmunodeficiencia adquirida, o los temas específicamente filosóficos como las reflexiones sobre el pensamiento de sus “técnicos”, Platón y Hegel, o de sus “rudos”, Nietzsche y Kierkegaard.

En cuanto a la filosofía, Jorge no se consideraba un filósofo, sino un aprendiz y amante de lo que los filósofos pensaban: un historiador de la filosofía, decía él. Pero más que historiador o aprendiz del pensamiento de filósofos, Jorge hacía con ellos lo mismo que hacía al contemplar y convivir con aquellos con los que se topaba todos los días (en la calle, en clases o en largas y tequileras veladas bohemias): zambullirse en su humanidad, tratar de revertirse del otro para, antes de criticar, comprender y aprender.

Nunca escuché que se expresara mal de alguien. En alguna ocasión, cuando vivíamos en la misma comunidad, varias personas llegaron a buscarlo con cierta urgencia, como hacía mucha gente dada su fama de exorcista y de ahuyentador de malas vibras, para pedirle encarecidamente que fuera a asistir a una joven que estaba bajo los efectos de lo que consideraban una posesión del espíritu maligno. Comúnmente se dice que los posesos lanzan improperios, cambian la tonalidad de la voz, se convulsionan violentamente, echan espuumarajos por la boca o muestran una fuerza física descomunal. Jorge escuchó serenamente a las personas que lo buscaban y se fue con ellas para atender a la supuesta chica posesa. Al cabo de dos horas regresó a casa muy tranquilo. Le preguntamos cómo le había ido y respondió: “fíjense que en esa joven me encontré con una de las almas más bellas que he visto”. Esa belleza era parte de la verdad de esa persona. Constatar esa parte de la verdad era lo que apasionaba a Jorge –¿Filósofo?, ¿Humanista? – y lo impulsaba a detectar esa humanidad para valorar lo bueno del otro y comprender lo que pudiera parecer malo.

Con relación a esa búsqueda de la verdad comparto algo que Jorge escribió en Roma hace años, en 1968, al analizar y criticar en su tesis doctoral la idea de la Nada en Bergson:

Es muy antigua la queja de que los filósofos nunca se ponen de acuerdo. Y se contrapone el ejemplo de los científicos, que al obtener una determinada fórmula matemática, la aceptan univer-

salmente; discreparán después en el alcance más profundo, en la interpretación de esa fórmula en un campo más amplio del pensamiento; pero en el resultado están concordes; y cuando discrepan es cuando comienzan a filosofar.

En un plan dialéctico, es muy difícil juzgar si esa situación se debe considerar como un pecado original de la filosofía, o más bien como una gracia; pues, en todo caso, el pensamiento filosófico ha proseguido así su camino a lo largo de los siglos, y ha sobrevivido, y se ha vigorizado a través de tanteos, discusiones, pruebas, objeciones, contrapruebas, refutaciones y arduas defensas. Si el espíritu tuviera sangre, en estas batallas intelectuales se habría derramado más sangre que en las más violentas guerras. Y es que no todas las discusiones han sido tan ecuanímes, pues nunca se ha dado el caso de filósofos puros, sino de filósofos-hombre [la finitud], en el sentido más amplio y comprensivo de la palabra. Lo decimos sin echar de menos al filósofo puro, que no hiciera sino eso, filosofar, pero que no tuviera las innumerables cualidades y los no menos innumerables defectos de la especie humana; lo decimos, al contrario, con gusto y humildad: nuestra filosofía no es obra de un fantástico súper-hombre, sino una obra humana; una obra en que todos participan. [...] Lo terrible y lo grandioso a la vez, es la buena fe de los filósofos. [...] Todo lo humano trabaja con déficit. [...] Quizás la vida tiene interés en que no conozcamos toda la verdad, en que no tengamos la certeza absoluta de dónde vinimos, ni a dónde vamos; pues de tenerla, ya no haríamos nada, sino que poseídos del gozo, como diría Bergson, ya no podríamos pensar en otra cosa.¹

Este pequeño fragmento de la tesis doctoral de Jorge me recuerda mucho a uno de los humanistas estudiados por Méndez Plancarte: el jesuita veracruzano Francisco Xavier Clavigero. Como Jorge, Clavigero también fue profesor de filosofía y en la parte de su curso dedicada a la física particular (*Physica particularis*) explicaba desde el sistema general del cosmos hasta la composición y funcionamiento de cuerpos y fenómenos celestes y terrestres (minerales, plantas, animales, seres humanos). Para Clavigero la actitud y método que

¹ Manzano, Jorge, *Primera mirada y crítica de la idea de la Nada en Bergson*, tesis doctoral, Facultad de Filosofía, Pontificia Universitas Gregoriana, defendida el 30 de abril de 1968, Roma, pp. 1-2.

conducen a la comprensión de los fenómenos de la naturaleza no se guiaban por una oposición preestablecida entre el discurso científico-filosófico y el teológico, ni tampoco consideraba el ejercicio de la inteligencia como amenaza a la experiencia de la fe. Más bien, para el jesuita veracruzano el ser humano debía adentrarse en el conocimiento de la naturaleza utilizando lo más posible las luces del entendimiento, pero reconociendo con realismo y humildad la finitud propia del intelecto humano, incapaz de abarcar en un sistema filosófico o científico la comprensión de la totalidad de la obra creadora de Dios. De ahí que en la enseñanza de la *Physica Particularis* se detecta en Clavigero no tanto un eclecticismo, como algunos estudiosos de su obra han señalado, sino una tensión epistemológica entre el ejercicio indispensable y atractivo de la inteligencia y sus convicciones emanadas de la experiencia creyente.

Creo que el ejercicio filosófico y la dimensión humanista que Jorge Manzano realizó y vivió, y que siempre quiso transmitir a sus alumnos, amigos y compañeros de comunidad, estaba impregnado de una gran confianza y fe en el propio ser humano y en su capacidad para razonar y preguntarse el porqué de las cosas. Pero también estaba impregnado de una gran confianza en aquél a quien se dirigía constantemente como padre creador, como se lo escuché tantas veces.

Finalmente quiero recordar el humanismo combatiente de Jorge, quien durante su vida denunció muchas injusticias. No obstante, su denuncia siempre buscó no sólo el rescate de la víctima, sino también la conversión del victimario y la reconciliación entre éstos. Ese humanismo, como el de sus hermanos del siglo XVIII, nos queda como legado e invitación a, desde nuestra propia historia, revalorarlo y aprovecharlo para humanizar y humanizarnos.

BREVES RECUERDOS EN TORNO A DIÓNYSOS JORGE MANZANO VARGAS; O CÓMO MI MIRADA HACE BELLAS TODAS LAS COSAS

Eduardo Quintana Salazar

“Me pregunto si reservamos el nombre de filósofo a quien encadena demostraciones racionales, y excluirémos a quien con su mirada hace bellas todas las cosas”

Jorge Manzano

INTROITO²

Conrado, Eduardo:

Hace como una hora le escribí un mail a Eduardo, pidiendo la dirección Chihuahua a donde mandar la ponencia. **AHORA LES ESCRIBO A LOS DOS, EN PLAN DE GRANDES AMIGOS**, y pidiendo que se olvide el mail de hace un rato a Eduardo. **LES CONTARÉ, COMO DICEN LOS PELADOS, MI SITUACIÓN EXISTENCIAL EN ESTE MOMENTO. TENGO 82 AÑOS BIEN CUMPLIDOS, Y SIN EMBARGO SON BELLOS Y COMPROMETEDORES MIS PLANES. CONSIDERO QUE ME TOCA ESCRIBIR CUATRO LIBROS, QUE SERÍAN ALGO ASÍ COMO MI TESTAMENTO, POR PRESUNTUOSA QUE SEA LA FRASE.** El primer libro va avanzado, pero falta; pero los otros tres tienen que ser escritos. **ESTADÍSTICAMENTE ESTOY MÁS CERCA DEL MÁS ALLÁ QUE DEL ACÁ. CIERTO ES QUE ME SIENTO DE SALUD EXCELENTE, PERO NO QUIERO JUGAR CONTRA LAS ESTADÍSTICAS.** En fin, que renuncio al viaje a Chihuahua. Espero que no sea necesario que vaya-

² Mensaje profético: (28 de enero de 2013). El tratamiento diacrítico del texto es mío.

mos los tres. **HAY MUCHAS ACTIVIDADES QUE RETRASAN A MIS CUATRO LIBROS.** Primero mis clases, que no perdonan ni udeg ni lteso. Segundo, las actividades en torno al Diálogo Multicultural [Es posible que seamos la sede del próximo Parlamento de Religiones del Mundo, en que represento a nuestro Cuerpo Académico]. Tercero, tesis varias, etc. Cuarto, las conferencias del Fondo [en que también represento a nuestro Cuerpo Académico]. En fin, otros varios puntos. **Y HACE UN RATO PENSÉ QUE NO ES SANO VERSE COMO UN SUPERMAN.** Resumiendo, **EL GRAN OBJETIVO DE MI VIDA SON ESOS CUATRO LIBROS,** sobre todo los tres últimos, que no he comenzado, pero de los cuales tengo ya suculentos avances. **DISPENSARÁN ESTA EFUSIÓN SENTIMENTAL.**

Con afecto, Jorge.

~

El presente trabajo es el inicio del modelo que usaré para elaborar una obra póstuma a mi gran amigo Jorge que sea accesible al gran público interesado en su vida y obra, como filósofo, sacerdote jesuita y amigo, del cual todos podremos aprender algo que transforme nuestra vida de cristianos y ciudadanos del mundo. El texto presentado el 22 de noviembre de 2014 (en Casa Clavigero) dentro de la mesa 5 “la filosofía en Jalisco: Manzano, un humanista en Jalisco” en el II Congreso Jalisciense de Filosofía, 2014. Dedicado a la memoria de Jorge Manzano Vargas. S.J. en Guadalajara, Jalisco, México:

Si Newton usó hombros de gigantes para realizar su obra dijo S. Hawking, yo sólo apliqué lo que dice el refrán: “el que a buen árbol se arrima buena sombra le cobija”. Ese árbol no fue un manzano cualquiera, fue “**EL MANZANO**”. Y como Newton, bajo la sombra de ese manzano, lugar predilecto para contemplar el mundo, uno de sus frutos iluminó al joven inglés. Así, tuve la fortuna de haberme arrimado a un buen árbol, por coincidencia un “**MANZANO**”. Yo no he descubierto nada tan sublime como el joven Newton, pero gocé de los manjares intelectuales que arrojó “**NUESTRO MANZANO**”, todos los que nos arrimamos bajo su sombra recibimos cobijo y alguna **MANZANA JUGOSA DE SABIDURÍA EXQUISITA. POR SUS FRUTOS LOS CONOCERÉIS** (Mateo 7, 16), dice la Escritura y esta sentencia se ha cumplido en la persona de nuestro árbol:

Jorge Manzano. Produjo muy buenas manzanas, tan buenas que nos reunimos, hoy, aquí en este homenaje los que degustamos de sus frutos. Cada uno de nosotros tiene sus propias vivencias de la sombra y frutos de Manzano. A unos consoló, a otros cuestionó, a otros perdonó, a otros redimió, a otros dio esperanza, a otros renovó en la fe, entre otras obras. Esta mesa, en realidad es un banquete, y aquí nos deleitamos con los frutos de su sabiduría, de su ironía, de su alegría, de su fe.

Así que como jóvenes-Newton, como joviales-Newton, meditamos bajo su sombra, contemplamos el mundo bajo su sombra, comimos de su fruto bajo su sombra. Pero al mismo tiempo nos prohibía comer del fruto prohibido que se encontraba en sus mismas ramas “ya que todos los dones de Dios en un momento dado se convierten en dones vivientes... ¡Terrible y bellísima experiencia! Que esos dones vivientes entran en conflicto” (Manzano)

Una gran manzana que nos dejó para nuestro consuelo-transformación ante el sufrimiento fue: “las cicatrices del alma también pueden sanar”. La convicción de Manzano la vivió y ayudó a vivir esta manzana para convencer y transformar el sufrimiento de las personas que buscaban su consuelo. Bromeando un día, le referí que su máxima la habían pirateado en la película del *Kunfu Panda 2*, y que yo la llamaba la “terapia kunfu panda” cuando yo la recomendaba a las personas que me pedían consuelo y ayuda ante su sufrimiento. La dije que yo era otro pirata, se sonrió y me dijo que no, que si yo nunca había escuchado de sus labios esa sentencia y que yo había encontrado, “esa sabiduría”, por otro medio; que eso no importaba, que lo importante era darle paz interior a las personas que sufren. Nuevamente bromeé con él y le dije ahora la llamaré “terapia Manzano-panda”.

Le dije si acaso él [Manzano], en el fondo era una especie de **GUERRERO DRAGÓN** por la sabiduría de conocerse a sí mismo, tener paz interior, autocontrol, sencillez, humildad, sabiduría y solidaridad con toda la humanidad; que a su vez trasmitía a las personas en su trato diario. Terminamos esa charla después de que concluimos que para mí sí era un guerrero, no dragón; pero si un guerrero místico, seductor, irónico capaz de transformar el mundo pues “su mirada hace bellas todas las cosas”. En eso tengo que aprender mucho Jorge, tenme paciencia; claro que quiero que mi mirada haga bellas todas las cosas. Ten paciencia, soy lento para aprender tanta sabiduría.

NOTAS SOBRE CÓMO ME PROPONGO RECUPERAR LA OBRA DE MI GRAN AMIGO JORGE MANZANO

Para extraer la riqueza de las enseñanzas del padre Manzano, debemos de dividirlos en:

- a) Manzaneidades. Manzanas de reflexión, al modo del libro *Plenitud* de Amado Nervo, para que el público lego pueda reflexionar sobre diversos temas.
- b) Extraer su sentido poético para perpetuar sus enseñanzas por medio de un libro.
- c) Hacer una obra escrita, y posteriormente de teatro, sobre los diálogos de Manzano con Platón, Hegel, Kierkegaard y Nietzsche.
- d) Recuperar sus reflexiones sobre el cristianismo en máximas.
- e) Hacer de Manzano el nuevo Sócrates, esto es, Platón recurre a la figura de Sócrates para expresar sus ideas así deberemos de escribir nuestras reflexiones filosóficas a través de la figura de Jorge Manzano –amante de la ironía-.
- f) Cumplir los compromisos adquiridos con Manzano en torno a escribir sobre algunos temas. Por ejemplo: mística, erótica y éxtasis, sexualidad humana y Dios, el kamasutra para católicos, erótica femenina-erótica divina, entre los viejos y nuevos cristianos, Cristo erótico, la reconciliación de las iglesias cristianas como punto de contradicción, los seglares ante el celibato y el matrimonio sacerdotal, en torno a la orden sacerdotal y episcopal de las mujeres, conflicto entre iglesia e Iglesia, Lolek, o tener esperanza contra toda esperanza, Consejos del tío Lucas (Méndez Arceo) para la renovación de la iglesia, entre otros.
- g) Sugerir hacer alguna pieza musical en torno a la obra de manzano.
- h) Mencionar, citar y comentar la obra de Jorge en cursos y conferencias referentes a su temática.

Ejemplo de cómo recuperar la poética manzaniana

Siguiendo el ejemplo de Amado Nervo, místico-erótico mexicano, he modificado algunos escritos de nuestro amigo Jorge Manzano –parte de esa misma tradición– para hacer de ellos camino a la meditación y

reflexión de sus palabras. Los títulos son míos así como el ordenado de los escritos, que tiene la única intención de hacer más accesible la obra de Jorge al público lego para que conozcan su obra.

Del vagabundo ante los tres modos de vivir

Fue una mañana de plenitud
me volvía sentar en la banca,
pero esta vez no vino el viejo.
Hice una oración matutina
en esta atmósfera luminosa y serena
me volví a quitar los zapatos
como el día del viejo,
pero tampoco los eché al agua,
a estos zapatos les esperaban otros destinos.
Y ahí,
entre la pureza absoluta del cielo
y la pureza de la tierra,
me volví a sentir nuevamente
ciudadano del mundo,
de esos que no reconocen fronteras,
como los pájaros en libertad.
Aprende de los pájaros... su alegría.
Todos sus trinos son un cántico de alegría.
Ciudadanos del mundo,
y sus fronteras
¡fronteras, barreras, prohibiciones, alas de oro,
como si se pudiera detener o apresar el Espíritu!
Porque hay un modo de vivir
el vagabundeo, romántico y fascinante;
tanto más apropiado
cuando más los hombres serios
lo tacharon de inmadurez, pereza, inercia;
cuando se renuncia aun al matrimonio
para recorrer el mundo.
Hay un segundo modo de vivir

cuando la cabeza se asienta
y el corazón razona,
entonces el individuo se incorpora al sistema,
en el más sentido alto sentido de la palabra;
se encuentra el mundo concreto
se casa.

Recordarás el segundo escrito kierkegaardiano
sobre el matrimonio, el del esposo:

“Aunque no conozcas países lejanos
ni oigas nunca una lengua extranjera
¡cásate!

Y verás emprendido el viaje más prodigioso de todos,
ese descubrimiento continuo
de los más altos secretos de un hombre y una mujer
(cito al mero recuerdo)

cuando el primer modo de vivir
pierda ya su romanticismo,
y se emprende un trabajo
porque hay que vivir, y
te espera una esposa amable
al fin de la tarde

¡Alguien te espera!

Alguien concreto que te hace feliz,
y a quien haces feliz.

Entonces todo el peso del romanticismo,
elevado a muy alta potencia
se traslada a este otro modo de vivir.

En ese gran sacramento,
que expresa en forma viviente
el amor de Cristo y su Iglesia.

El modo de vivir que parece
el único natural y el único perfecto.

Tal vez todo será así.

Incluso el que primero la hizo de vagabundo,
verá esta su primera fase
como una aventura de juventud;

y en la segunda su realización madura.
Entonces fue un adolescente;
ahora, un hombre.
Sí, tal vez todo sería así,
si no cayera de pronto un trueno de lo alto.
y en la angustia mortal
darse cuenta de que el espíritu
es vagabundo.
Y que hay un tercer modo de vivir
(nunca diré mejor ni peor)
por el que el Espíritu a veces arrastra,
y te empuja con violentos y amorosos clamores;
cuando te arrastra, de ese suelo
seguro y tranquilo en que creías haber encontrado
la realización de tu ser natural de hombre,
y te atrae a esas inhóspitas regiones
de un alto y sublime vagabundeo,
en que desafías toda razón,
toda madurez,
toda humana prudencia,
en que se te pide todo,
y se te ofrece nada
aunque luego veas con evidencia
que todo se te da,
y que tu no ofreces nada.
Un vagabundo
que se extiende a todas las regiones,
no solo geográficas,
sino a todas las regiones de lo humano,
tan amables;
y todas las regiones de lo divino,
tan terribles.
Vagabundear no es sólo
ir de Estocolmo a Sydney y Río de Janeiro.
es aventurarse,
en las alas del espíritu,
por todas las regiones de lo humano-divino.

Vagabundear aquí ya no es “no hacer nada”,
sino estar dispuesto a todo.

II

Y de ahí en medio
y de más alta humana inseguridad,
ser feliz:
en medio de las tribulaciones, necesidades y angustias;
en la cárcel de las desgracias, en los problemas.
Siempre con grandeza de ánimo,
ágiles y livianos del Espíritu Santo,
con amor no fingido, en la verdad,
con la fuerza no tuya sino de Dios.
Tengamos prestigio o estemos desprestigiados.
Pareceremos desconocidos,
y somos desconocidos;
casi morimos; pero vivimos;
podremos estar muy atribulados
pero nunca estamos abrumados;
como tristes, pero siempre estamos gozosos;
no tenemos nada, y enriquecemos a todos;
como no teniendo nada,
y lo poseemos todo...
Habrás vencido en estas últimas líneas
los sublimes acentos de la Segunda carta a Corintios,
ésta que en pocas palabras
te dice lo que es la vida de los cristianos:
No amando a nadie, y amando a todos.
Nosotros, los apátridas, cuya suerte es dura,
y la esperanza incierta;
nosotros los apátridas,
como el viento que rompe los hielos,
conquistadores y exploradores.
Aquí habrás reconocido los acentos de Nietzsche
en *Humano, demasiado humano* y en *El saber alegre*.

III

Una vez todo esto se me hizo fácil
y me he aventurado por muy inhóspitas regiones,
para descubrir que todo es amable.
Puertas selladas que se interponen en tu camino;
fonteras arbitrarias que frenan tu vuelo.
Y con la audacia del Espíritu
abres con violencia esas puertas,
y tiras decidido esas fronteras que clamorosas te gritan:
¡No hay paso!
Como fantasmas y espectros
que tratan de gritarte que no
que la Escritura se equivoca;
que hay que saber interpretarla;
que lo dicho por Dios al ver su obra
“todo es muy bueno”, no es tan absoluto;
y que eso de que
“donde está el Espíritu ahí está la libertad”
debe entenderse según las reglas del juego,
y según guiñen el ojo
las diplomacias del mundo entero.
Lo interesante es que al tirar puertas, barreras y fronteras
descubres que tras esos impresionantes telones no hay nada.
Que esas dos palabras de la Escritura
tienen su absolutez.
Sí, para eso es menester tener los ojos iluminados;
¡pero tú ya estás iluminado!
Y ves con los ojos del Amado
que es lumbre de tus ojos
dicho a lo San Juan de la Cruz en su *Cántico espiritual*.
También descubres otra cosa
(y por eso no quiero recomendarte la experiencia,
y ya me siento también de esos espectros y fantasmas),
y es que todos los dones de Dios
en un momento dado se convierten en dones vivientes.
Pero, sobre todo,

puedes imaginarte que viniendo de Dios
todo es claro y congruente.
Pero resulta que no.
¡Terrible y bellísima experiencia!
Que esos dones vivientes entran en conflicto.
Los griegos ya sabían que los grandes dones divinos
son peligrosos, por ejemplo la belleza;
peligrosos para el bello, la bella, y para su entorno.
Y si quieres ser fiel a los dones recibidos,
tal vez quedes en la raya.
Lo importante es ser fiel a todos los dones.
Una solución simplista sería tomar unos, y rechazar otros.
Porque somos víctimas fáciles del olvido.
Cuando olvidamos aquellos felices días
“en que tú luminoso sostuviste victorioso
el salto de grandes pruebas” (*Carta a los hebreos*)
Pero si eres fiel a todos los dones,
tal vez te aplasten en su amable violencia.
Olvídate de mi experiencia en Trafalgar Square.
Nuestros amigos y parientes nos dicen a veces:
¡feliz tú, que no tienes preocupaciones,
y que sólo te ocupas de cantarle a Dios!
Claro que ellos tienen problemas espantosos,
pero no se imaginan los nuestros.
Cuando plácidamente sentados no queremos
que se nuble el firmamento para no sentirnos tristes.
Que no esté nublado...
¡Cuando la Escritura te dice
que tu camino es de temor y temblor!
Tus amigos quieren apartarte del peligro,
pero, ¿de qué peligros?,
exclama el kierkegaardiano Juan Clímaco en el *Proscriptum*,
cuando vives “los terribles peligros del monasterio,
en que la menor falta quema como un pecado mortal”...
Claro que esto no le gusta a la *sana* psicología.³

³ Sacado de su obra: “Al rasgarse el arcoíris” (2009), 37-40

Adán ¿dónde estás?; o ¡Dios me anda buscando!

Por malos que estén los tiempos
no vamos a negar que siempre
es exuberante la primavera divina,
la juventud de Dios.
Y al alcance de la mano.
Claro, no estoy negando ninguna tesis del tratado *De Gratia*,
al contrario.
Todo viene de arriba,
pero a veces actuamos en la práctica
como si de arriba cayera una gota cada mil años,
es la más difícil de las loterías
que raramente podríamos ganar,
cuando el apóstol Santiago habla de lluvias torrenciales,
y que no habría sino dejarse empapar.
un activo que Santiago aprovecha la ocasión
en su carta para decirnos que pedimos
y no se nos concede,
porque pedimos pensando sólo en nuestros deseos,
y que Dios se resiste a los soberbios, etc.
Sé que en este encuentro del hombre con Dios
es un asunto muy problemático,
y que a muchos trae de cabeza.
Y a este propósito evoco aquí
una anécdota de no hace mucho.
Por feliz azar del destino,
de pronto nos vimos reunidos una vez
cuatro individuos que por diversas circunstancias
no creo nos volvamos a reunir
sino en la mesa celeste,
al fin de los tiempos.
Yo era el de más edad,
y la de los otros tres fluctuaba entre veinticinco y treinta años.
un ateo, un protestante, un musulmán y yo.
Era una reunión de amistad,
y el tiempo transcurrió plácidamente.

En los pocos temas serios que se tratasen
estábamos de acuerdo.
Sólo que en un momento –muy feliz momento-
brotó espontánea la conversación sobre Él.
Y cuando el musulmán me dijo:
“Después de todo, tú también andas buscando a Dios”,
pensé decirle que sí,
y todo habría concluido calmadamente.
Pero se me metió el diablo,
o más bien la impronta de Nietzsche,
y le dije que no,
que francamente no yo andaba buscando a Dios;
que Dios se me había perdido;
que tal vez el perdido era yo,
y que era Él quien me andaba buscando.
Que tal vez el hombre más que buscar a Dios
deba dejarse encontrar.
Y con mi diario cargado de anécdotas
policíacas, le inventé al vuelo una metáfora.
La policía andaba buscando a un joven
y pone en la búsqueda todos sus medios,
detectives, servicio secreto, interpol, sabuesos, todo.
El joven sabe esconderse a cada momento,
y a veces se le hace difícil,
pero lo va logrando.
La persecución dura muchos años,
hasta que la policía, un tanto cansada;
afloja la persecución.
Sólo que al muchacho ya le quedó
el automatismo de esconderse.
Y prácticamente ya no tiene domicilio,
ni come, ni duerme,
sino que se anda escondiendo
un día nos lo encontramos por azar,
no lo conocemos, y lo saludamos.
Él, asustado ante estos desconocidos que somos nosotros,
corre a esconderse detrás de la puerta,

y aun debajo del sofá.
Llegamos, nos asomamos
y le preguntamos extrañados:
¿qué haces?
Y él nos responde: “ando buscando a la policía”
¿verdad que nos reiríamos?
Pues así me parecen las respuestas
de los que dicen “ando buscando a Dios”.
Esa respuesta me parece sumamente sospechosa;
y como soy mal pensado,
casi siempre me imagino que más bien
ese hombre se anda escondiendo,
se anda espantando.
Lo digo sin malicia,
porque amo al ser humano.
Y más cuando pone en juego,
dándose cuenta o no, algunas de sus triquiñuelas.
Y aun me imagino que Dios lo ama más entonces,
que hasta le cae muy bien en gracia.
Y vuelve a comenzar entonces
el juego de la policía y los ladrones,
pero en que es Él quien busca,
y nosotros quienes nos escondemos.
Que eso no nos espante,
porque nos viene de muy antigua herencia.
la historia de la salvación,
tal como la trae la Biblia,
ingenua, sencilla amorosa,
comienza con que Dios busca a Adán.
Lo primero que hace Adán no es buscar a Dios
Lo primero que hace Adán es esconderse.
Dios es quien lo busca.
“Adán, ¿dónde estás?”⁴

⁴ Sacado de la obra: Al rasgarse el arcoíris (2009), 71-72

¿Por qué estás triste?

Alguna vez me han dado ganas de preguntarme
¿Por qué estás triste?
Como Jesús a los desencantados discípulos de Emaús,
pero no soy experto en el arte de preguntar
y según lo dicho es al Señor
a quién le toca preguntar eso.
La tercera y terrible pregunta.
Pero cuanto de terrible lo tiene de amoroso.
Y creo que ya nos lo ha preguntado
a través de tantos hermanos,
a quienes hemos visto desde lo alto,
pensando que ellos no saben nada de cuanto sucede,
que son “peregrinos en Jerusalén”.
Creo que Él ya se encarga
de inspirarnos por dentro el sentido de la Escritura,
y el por qué del sufrimiento
y el por qué de los inviernos,
y de anunciarnos que ya llegó la primavera,
nada menos que hace dos mil años.
Y como yo no sé explicar eso,
quiero al menos distraerte un poco
en momentos insustanciales⁵

En Erfurt

Pudimos arreglar al llegar a un albergue juvenil,
baratísimo, sobre todo para él
estudiante de la DDR, [República Democrática Alemana]
pero como de México creo que ahí no había llegado nadie,
el hotelero nos trató maravillosamente
y nos dejó un cuarto sólo para nosotros
-más bien tienen dormitorios comunes-,

⁵ Sacado de la obra: Al rasgarse el arcoíris (2009), 74

nos dio la llave para que llegásemos cuando quisiéramos,
y nos lleva el desayuno a la cama.
Descubrí en este albergue,
y en todas partes
lo que ya había visto en Berlín:
El gran interés por Latinoamérica.
Fidel Castro, Ché Guevara, Camilo Torres,
y ahora Allende, héroes fabulosos.
No encontré ningún cuarto de estudiante
que no tuviera un poster de ellos.
y *mutatis mutandi* también en Europa Occidental.
A nosotros nos fascinará la intelectualidad europea
pero ellos les fascinará las realizaciones latinoamericanas.
No sólo entre jóvenes laicos, comunista o no;
También en el mundo de la Iglesia.
Mientras yo pensaba todo esto en la DDR,
los católicos de Colonia leían un comunicado del vicario arzobispal,
en que se hablaba de la esperanza que tiene Europa
en que llegue una corriente fresca de fe y de vida,
del sano catolicismo de Latinoamérica, Asia y África.
Y el comunicado parecía hacer suya
la actitud de varios obispos asiáticos y africanos
que ya no envían a sus jóvenes seminaristas y sacerdotes
a que estudien en Europa,
para que no se contagien de una “teología enferma”
y también la declaración de un obispo de Madagascar,
en un Sínodo de Roma:
“El peor de todos los colonialismos
Es la importación de la enferma teología europea”.⁶

⁶ Sacado de la obra: Al rasgarse el arcoíris (2009), 83

Manzaneidades⁷

I

...así también el racionalismo, dentro de la Iglesia de fines del siglo XX, ha quitado a la Eucaristía su carácter de exaltación dionisiaca y de su belleza apolínea, para reducirla a la frialdad lógica de ceremonias cada vez más frías”.⁸

II

Cristo es un seductor⁹

III

¿El cristianismo es en sí pesimista? Nietzsche habría dicho: “El cristianismo de ustedes, sí”.¹⁰

IV

Respondo como he vivido el cristianismo.

- a) ¿Dios es pesimista respecto al hombre? No, de hecho estamos aquí. Quizá no creemos en Dios, pero Dios si cree en nosotros, y Dios espera de nosotros que hagamos más bello el cosmos que nos dio. [hacer más bello es la actitud dionisiaca].
- b) ¿Jesús es pesimista respecto del hombre? No, porque se comporta como un seductor ¡Al igual que Dionysos!
- c) La Iglesia, en cuanto institución, ¿es pesimista respecto al hombre? Da la impresión que sí, y es que, a lo largo de su historia de veinte siglos, ha tenido muy amargas experiencias. “La iglesia ha intentado ser santa, y también se ha hecho más mala que los malos”.
- d) Sabe que es manipulada y se deja manipular pero a la larga, muy a la larga, es ella la triunfadora.¹¹

⁷ El título es de su servidor. Aquí se busca presentar por medio de algunas frases, a manera de máximas, las ideas de Manzano.

⁸ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 30

⁹ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 30-31

¹⁰ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 30

¹¹ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 31

V

¿Qué es mejor, excomuniones y penalizaciones, o la sonrisa maliciosa de Diónysos?¹²

VI

La crítica y condena que hacemos a la iglesia jerárquica ¿no es una máscara en que nos condenamos a nosotros mismos? ¿Nos apropiamos el título de débiles, de vejados, que recibimos una falsa educación, porque no tenemos la fuerza creadora de Dionysos, porque nos aterra la fusión en el uno primordial con Dios y con los demás?

VII

Nietzsche: “El Dios que les enseñaron a ustedes, que fue el que se me enseñó a mí, ya se murió”. Manzano: “Un Dios carcelero, policía, verdugo, un judicial (en sentido mexicano peyorativo) ...ya se murió”.¹³

VIII

Nietzsche es uno de los mejores exponentes del verdadero cristianismo.¹⁴

IX

La palabra manía, en el sentido griego original (de “salir de sí”) es un estado alterado de conciencia producido por un toque divino.¹⁵

X

Diónysos es un seductor, porque, porque no impone, no manda, no prescribe. Simplemente seduce. Tal vez por eso dice que nos quiere hacer fuertes y bellos. Jesús fue un seductor.¹⁶

XI

Nietzsche “Desde que hay filósofos hay un rencor filosófico contra la sensualidad”.¹⁷

¹² En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 31

¹³ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 61

¹⁴ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 11

¹⁵ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 14

¹⁶ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 29-31

¹⁷ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 43

XII

Sobre el miedo a pensar: “En la madrugada del 16 de noviembre de 1989, fueron asesinados seis jesuitas en el campus de la Universidad Centro Americana de El Salvador. Pudieron verse en el jardín trozos de cráneos. El mensaje de los asesinos era claro: es delito pensar y dejar pensar”.¹⁸

XIII

Occidente ha sufrido 3 grandes heridas narcisistas:

1. La producida por Copérnico. El sol no gira al rededor de la tierra.
2. La producida por Darwin. El hombre viene del mono.
3. La producida por Freud. La conciencia reposa en el inconsciente.
4. Nietzsche provoca otro trauma (4) de igual o mayor magnitud. Nuestros valores son un sepulcro blanqueado.¹⁹

XIV

Sobre Nietzsche: “¿No une a Diónysos y a Cristo? ¿Llegó a la locura por querer fundirlos en él? ¿No será canonizado un día? ¿O su cinismo es imperdonable?”.²⁰

XV

¿En qué se parece Nietzsche y los jesuitas? En que creen en el hombre, creen en la juventud, y trabajan por el futuro.²¹

XVI

Sobre Nietzsche: “Su eterno retorno es dionisiaco; el eterno retorno no está en los círculos repetitivos de las estrellas, sino dentro de él, con toda la pasión del amor por la vida”.²²

XVII

Inopinadamente los místicos se dirigen a Dios con mucha confianza en el hablar. Cada quién su estilo. Algunos en forma erótica o de

¹⁸ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 46

¹⁹ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 147

²⁰ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 102

²¹ En “Nietzsche. Detective de bajos fondos” (2011): 48

²² En “Paralelismo ... (2010) s/n

queja, como San Juan de la Cruz. Nietzsche, con altivez herida. Ambos están en el terreno del don total de sí mismos.²³

XVIII

No has sabido apreciar el valor de un momento de dicha, es un don de arriba. Los grandes místicos no sólo palpan a Dios en las grandes ocasiones y en las solemnidades sino en una flor insignificante, en una sonrisa; en los dones “pequeños de Dios”. Saben que Dios no da regalos de segunda clase. Todos los dones divinos son de primera. Lo ilustra el paisaje evangélico de la Cananea: “Señor los perros se comen las migajas que caen de la mesa de los señores”. Jesús alabó la fe de esa mujer y le curó a su hija. No temas la fe de la Cananea; no quiso decir “claro, tú das migajas”. No, lo que viene de Dios siempre es banquete; Dios no da regalos de segunda clase.²⁴

XIX

Manzano repite y vive las palabras de Nietzsche: “¡mi mirada hace bellas todas las cosas!”.²⁵

XX

¿Qué mirada hace bellas todas las cosas? El verdadero cristiano diría Dios; el Hijo encarnado, Jesús.²⁶

XXI

Y es que siendo seres humanos, para nosotros la espiritualidad y la mística son encarnadas. La vida, el tiempo se nos ha dado para grandes realizaciones.²⁷

XXII

La vida segura para el cristiano es amar esta tierra; hacerla más hermosa. Así se adquiere el reino de los cielos. Lo contrario sería menospreciar los dones divinos.²⁸

²³ En “Paralelismo ... (2010) s/n

²⁴ En “Paralelismo ... (2010) s/n

²⁵ En “Paralelismo ... (2010) s/n

²⁶ En “Paralelismo ... (2010) s/n

²⁷ En “Paralelismo ... (2010) s/n

²⁸ En “Paralelismo ... (2010) s/n

XIII

De parte de Dios vienen las palabras: “Quien me busca me encuentra”. Un día se llegará a lo decisivo, que es la fusión total de voluntades. Esta es la característica de la santidad y de la vida mística, no los eventos maravillosos como éxtasis, visiones, raptos, don de sanación.²⁹

XXIV

Fácilmente nos engañamos al poner el sentido de la religión y de la mística en milagros y prodigios. Más allá del éxtasis está la noche oscura, y más allá la fusión de voluntades.

XXV

Ante los místicos se presentan sublimes abismos. O sea, peligros. Como enfrentarse a conflictos con la moral... Otro abismo es la oculta vanidad. Si se enfrenta puede llegar a un exceso narcisista. El riesgo opuesto sería la misantropía. Y entre el narcisismo está la humildad... Otro abismo, el conflicto entre lenguaje y ortodoxia. Tomados a la letra de manera fundamentalista, los textos de los místicos son sospechosos.³⁰

XXVI

Así como el sol alumbra a todos, el amor de Dios abraza a todos; pero la relación de cualquier humano con Dios es una historia de amor, y Dios tiene una fantasía infinita; no hay dos historias de amor iguales.³¹

XXVII

No es extravagante decir que hay místicos ateos. O desde una perspectiva atea, que todos experimentan las mismas vivencias interiores.³²

²⁹ En “Paralelismo ... (2010) s/n

³⁰ En “Paralelismo ... (2010) s/n

³¹ En “Paralelismo ... (2010) s/n

³² En “Paralelismo ... (2010) s/n

BIBLIOGRAFÍA

- Manzano Vargas, J.** (2002). *Nietzsche. Detective de bajos fondos*. México. Universidad Iberoamericana.
- _____ (2009). *Al rasgarse el arcoíris*. México. Universidad Iberoamericana.
- _____ (2010). *Paralelismo Nietzsche-Místicos. Borrador entregado a Eduardo Quintana para sus comentarios y correcciones*. (Manuscrito). Guadalajara.
- _____ (2011). *El ámbito de lo preternatural. Balance, principio de explicación y explicaciones del ciclo Otros mundo, otras voces*. México. Buena Prensa.
- Quintana Salazar, E.** (2013-2014). *Apuntes y notas personales sobre mi gran amigo Jorge Manzano*. (Manuscrito no publicado). Guadalajara.

MANZANO, EL SÓCRATES JALISCIENSE

Juan M. Negrete

¿Por qué razón cojo la efigie del filósofo por antonomasia, no sólo de Atenas o de la antigüedad, sino de todos los tiempos, para equiparar a nuestro filósofo homenajeado en este II congreso jalisciense de filosofía? Ensayaré de inmediato a disipar esta duda, si es que a alguno de los presentes le surgió. Puedo decir que fue una razón boba, en función de haber sido la primera asociación que llegó a mi mente, cuando se propuso montar una mesa para abordar (¿debo decir iniciar?) el análisis de la obra filosófica de Jorge Manzano. Ya no quise cambiar el título por aquello de que lo espontáneo, lo primario tiene más valor, al aportar más elementos de cambio, al ser más genuino, a ser auténtico. Es el primer dato.

Si se me exigiera, por alguna razón, hacer ajustes de este paralelismo, tendría que renunciar pronto a mi propuesta porque hay muchos puntos que no concuerdan en la biografía de ambos. Sócrates estuvo casado. Su esposa, llamada Xantipa, le dio hijos consanguíneos. Hasta donde sabemos, Jorge se mantuvo célibe. No quiero ni dar entrada a la suspicacia de que tuviese alguna amante escondida. Pero aún si así fuera el caso, no habría sido esposa.

Sócrates procreó hijos con su esposa, lo cual lo metió en dinámicas cotidianas de desarrollo vital bien diferentes a las que vivió nuestro homenajeado. Fue escultor, aunque sus detractores dijeron de él que más bien era picapedrero. No sé de algún oficio manual al que se dedicara Jorge, pero entiendo que, aunque ejerciera alguno, no era destino con el que se ganara el pan y mucho menos que lo ejerciera para la manutención de sus hijos, que tampoco tuvo.

Siguiendo con las notas de diferencia, más que de similitud, Sócrates mantuvo relaciones afectuosas con otras damas. A una la

menciona él mismo como Diotima, que luego fue fabulada por sus biógrafos, sin que ninguno diera pistas de su identificación física concreta; otra es la famosa, la milesia Aspasia. Tan famosa que se entiende que fue ella la que lo inició en el difícil arte del cultivo de la filosofía, aunque de su propia boca nos mandó decir haberlo aprendido de su propia madre, que era partera. Mientras ésta ayudaba a dar a luz hijos, él aplicó el mismo arte pero para ayudar a parir ideas a sus dialogantes. Ya puestos en un riel de este tipo, aunque no le conociésemos a Jorge ninguna Diotima de carne y hueso o Aspasia alguna, sí entendemos que fue con sus alumnos y amigos partero de ideas como el escultor ateniense.

Otra diferencia bien marcada vendría a ser la de los peregrinajes de ambos. Según reportan las crónicas antiguas, Sócrates jamás salió de Atenas, salvo cuando tuvo que participar en campañas militares de su ciudad, en las que se mantuvo acuerpado entre paisanos, pues se desplazaban a combates contra enemigos no atenienses. En cambio, nuestro buen Manzano anduvo errabundo aquí en su patria y también en el extranjero. Roma, Alemania, Dinamarca y muchos otros lugares. Es faceta que tampoco arroja elementos de similitud.

Una más, y con ésta tendría que verme obligado a retirar la osadía de mi propuesta de equipararlos, vendría a ser la manera tan distinta entre ambos personajes de morir. La muerte de Sócrates es un ejemplo clásico de lo que conocemos como martirio. No es un martirio religioso sino político. Dio testimonio, al grado de ofrendar la vida misma, por sus ideales cívicos.

Luego encontraremos buenas disputas en las que se han trabado muchos historiadores de la filosofía en las que se enzarzan por resolver si Sócrates fue realmente un demócrata o bien un enemigo de este formato político, de si lo sentaron al banquillo de los acusados por instigador, o por corruptor de menores, o por otras razones más pedestres. El fondo de muchos de estos debates no abona en conseguir claridad histórica, sino más bien en esfuerzos de arrebatarse la palma del martirio, que es la imagen con la que se ha transmitido su deceso a todas las generaciones.

No voy a clavar mi pica en Flandes. Haya sido una cosa u otra, Jorge no murió ejecutado, sino que le alcanzó ésta de forma natural. Y ahí tenemos una diferencia más y bien palpable. Tal vez podría

afirmar con sus deudos y cercanos que la llegada de Jorge al túmulo fatal puede recibir el veredicto cristiano final que reza literalmente no haber mejor amigo que el que ofrenda la vida por sus amigos. Pero no me toca a mí realizar juicios de esta naturaleza. Ni soy Minos, ni mucho menos Radamante.

Otra distinción más tiene que ver con la versión histórica oficial que dice que Sócrates fue un filósofo  grafo. Según la imagen más extendida de su biografía, no salió de su propia canilla un solo renglón escrito. Esto sería bueno comprobarlo. Es la imagen transmitida. De ser cierta, tenemos que poner una diferenciación más con la efigie de nuestro homenajeado. Muchos de los que conocieron a Sócrates de cerca nos dicen que a él no le interesaba tanto publicar lo que escribía, o que no era de su interés fundamental. Mas el hecho fáctico es que contamos con una cantidad respetable de textos provenientes de sus garabatos. Muchos de sus cercanos afirman también que Manzano prefería perorar a escribir, que sentía mayor cariño por la transmisión oral que por la escrita en el rigor docente. Pero los escritos de Manzano est n aquí, en nuestras manos, mientras que con lo que Sócrates produjo no tenemos sino debates hist ricos, en los que la certidumbre final no tiene agarraderas.

Poseemos pues proveniente del ronco pecho y el ejercicio amanuense directo de Manzano una buena serie de textos filosóficos que tienen que ser estudiados, para exprimirles el jugo. Su amigo y colega Miguel Fernández y Membrive nos informa de cinco libros escritos por nuestro autor y ‘casi todos ellos publicados al final de su vida’: *Nietzsche, detective de bajos fondos* (2002); *Minil xico. Términos escolásticos de referencia* (2006); *Al rasgarse el arcoíris. Relatos de viajes, tras las huellas de filósofos* (2008); *El ámbito de lo preternatural* (2011) y *Reencarnaci n y karma* (2012). Nos informa de una sexta obra cuyo título probable sería *Buscando en la niebla*, pero, al parecer, él lo dej  inconcluso.³³

Otro material bibliográfico que le debemos a Jorge Manzano viene a ser el de sus apuntes o **CUADERNOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**, materia de la que fue mentor por muchos años. En ellos intercala a sus propias explicaciones, aparte de copias y resúmenes

³³ Fernández y Membrive, Miguel: Revista *Xipe totok* No. 88, Dic. 2013, Iteso, Guadalajara, p. 370.

de algunos textos de los autores, que revisa, los textos de comentaristas e historiadores sobre dichas obras. Sería una labor pesada, de ésas que ni los negros quieren realizar (como dijo Fox), penetrarse en una incursión a tales escritos y ponerles el ojo de una edición crítica seria, de fondo, para darlos a conocer al gran público.

No son del todo desconocidos. Ya Jorge mismo se encargó en varias ocasiones de difundirlos entre sus alumnos en los cursos que trabajaba. Su generosidad es reconocida por todos. Tan sólo cobraba el costo crematístico de la fotostática y el papel, sin solicitar retribución por el gasto intelectual que es enorme. Lo descubre uno cuando bucea en estos escritos no diré que inconclusos, sino no revisados para su redacción final. Este material existe físicamente y hubo quienes realizaron su captura en formato digital. No sé dar razón de si fue él mismo o de si le debemos esta tarea a otros auxiliares. Quienes le trataron de cerca nos podrán informar de estos detalles culinarios, en cuestión de confección de libros. Lo que sí sabemos, porque lo leemos por ahí en los materiales que caen a nuestras manos, es que los derechos de autor no están en el aire, sino que pertenecen a esta casa de estudios, el Iteso, que es hoy la anfitriona de nuestro congreso.

Una de las propuestas que saldrá al calor de nuestro presente congreso consiste en realizar esta depuración o clarificación editorial y dar dicho material a la estampa, ya como producto editorial. Como afirmo antes, será una tarea ingente. Pero no nos arredra. Ya dimos los primeros pasos de acuerdo, y confirmo a ustedes que estamos marchando en ese sentido. La secretaría de cultura ve con buenos ojos su publicación. De manera que tal vez más pronto que tarde conseguiremos ver al fin publicados estos trabajos en los que Jorge invirtió tantos desvelos.

Sería una obra *post-mortem*, como conocemos tantas de muchos autores calificados. Quiero agregar que estos escritos versan sobre la historia de la filosofía y que de tal materia me ocupé a lo largo de muchos años, como ocupación laboral en la extinta facultad de filosofía y letras de la Universidad de Guadalajara. Tengo entonces un interés genuino y directo por la edición de este tesoro. Se vendría a sumar a los escasos materiales que en este renglón se poseen de autores locales.

Unos cuadernos precedentes son producto de la canilla de Xavier Clavijero, filósofo y jesuita ilustre, poblano, paisano de Jorge, y como éste, también domiciliado por un tiempo en tierras neogallagas. Los textos de Clavijero están siendo rescatados pacientemente por Conrado Ulloa y también por su alumno Eduardo Quintana. Toca a ellos referirnos lo que al respecto puedan ilustrarnos. Acompañarían también a la obra de Agustín Rivera que compiló y trabajó materiales sobre historia de la filosofía en la Nueva España. Por cierto que, en razón de sus críticas acerbas, Rivera tuvo que enfrentar las refutaciones de su colega contemporáneo don Agustín de la Rosa. Ambos se trabaron en una discusión de fondo sobre el asunto de la filosofía, su transmisión y su cultivo entre nosotros. También es obra que merece su rescate. No se nos pueden perder estos momentos memoriosos de la producción filosófica en nuestro pasado local. Hay más trabajos en la picota, pero no quiero hablar más de esto, para continuar esbozando el perfil del personaje a quien quisimos distinguir este año.

Otra obra que merece ser resaltada como producto de la canilla de nuestro homenajeado es la fundación y el mantenimiento sin fatiga de la revista *Xipe totek*, que alcanzó con él la publicación de 87 números. Obras son amores y no buenas razones, reza nuestro refrán castizo. Y en *Xipe totek* hay una prueba fehaciente, táctil, contundente, material, de que Jorge era un filósofo con toda la barba. Aunque luego me dirán que la materia de la filosofía no es precisamente algo tangible, sino espiritual. Las premisas para los debates se formulan y así se empieza con las discusiones.

Hay más obra filosófica de Manzano. Y justo, creo, en esas formas difusas a las que no llega lo institucional es donde más alcanza él parecido a la efigie del filósofo por antonomasia. Eran unos encierros heterodoxos con invitados, amigos o conocidos suyos, en los que solía trabajar de manera intensiva el texto de algún autor especial, pero también solía darle cuerda a otro tipo de experiencias. Unos hablan de experiencias dionisiacas. Otros se refieren a estas encerronas como *simposia*. Yo no participé en ninguna de estas citas, de manera que no puedo dar razón de ninguna de ellas.

Del único trato que puedo dar razón fuera de aula es de muchas sesiones a las que acudí como público y en otras como expositor de

La filosofía en el fondo y de dos seminarios sobre Hegel, a los que me invitó como expositor. Consiguí para su realización el permiso de algunas celdas donde pernootáramos los participantes y un aula donde pudiéramos trabajar. El primero fue en enero del 2004, en Toluquilla, el seminario de los misioneros del Espíritu Santo. El segundo, posterior, del que de momento no recuerdo bien la fecha, fue en el seminario de Puente Grande.

Ya dejé de lado la pista original de si era posible equiparar a Manzano con Sócrates, por el hecho palmario de que ambos entregaron su vida al duro oficio de hacer parir ideas a sus semejantes, lo cual los hermana e identifica. Con esta afirmación tenemos que aceptar como justa la comparación. Puede ser que lo hicieran con métodos diversos pero, a fin de cuentas, el objetivo que persiguieron fue el mismo: hacer valer al otro, al de junto, como persona, como ente reflexivo; despertarle la audacia discursiva, que es la que nos hace ser seres humanos; ejercer nuestro espacio y el trozo vital que nos tocó en suerte. Luego dicen que es probable que se nos venga un retorno, una y otra vez, de manera inacabable. Será el sereno. Por lo pronto, el que nos tocó tiene que ser desarrollado a plenitud. Y si hay en nuestro tránsito una persona que nos acompañe y nos guíe en esta azarosa tarea, no nos queda otra que aceptarlo y agradecerle su generosidad.

Es la gran deuda que tuvieron los agraciados que contaron en su tránsito con la compañía de Sócrates. Y es el caso para los que tuvimos la fortuna de conocer a Jorge. Así que, si en nada de todos los demás aspectos de sus vidas tuvieron similitud, en este punto toral, en esta cuestión tan esencial, Jorge vino a ser para nosotros, los que lo conocimos, un filósofo. Por eso me atrevo a calificarlo en esta presentación como el Sócrates de Jalisco.

Como algunos que lo trataron personalmente, yo tuve con él algunos momentos de trabajo muy en corto. En varias ocasiones debatimos sobre temas filosóficos que tanto a él como a mí nos atizaban el magín. Recuerdo ahora un buen agarre sobre la cuestión de la sexualidad y la embriaguez en dos obras de Platón, uno en la *República* y otro en *Las Leyes*. También me viene a la memoria otra disquisición más o menos prolongada en torno a lo que le decíamos ateísmo, teísmo, henoteísmo y panteísmo. Uno más versó

sobre esas cuestiones tan áridas en las que nos entretenemos los filósofos, el ser, el no ser, la nada, lo uno, lo otro. Nos sirvió de guía un trozo de la *Lógica* de Hegel. Creo que no tuve ningún otro acercamiento filosófico con él sobre asuntos comunes, por el hecho simple de que ni Nietzsche ni Kierkegaard son pensadores de mi preferencia, como sí lo fueron para él. Tal vez hubiéramos pasado más horas sabrosas de debate si a él le hubiera interesado Marx, por ejemplo, como pensador fundamental de nuestros trabajos, como me ocurre a mí. Por fortuna, los griegos, Platón y Aristóteles, sí estuvieron en el horizonte de nuestros intereses comunes y eso, como muchas otras tareas concretas, nos acercó y nos permitió ser amigos. De esto sobre todo le estoy agradecido a la naturaleza y a las fuerzas que lo hicieron posible.

Quiero hacerles partícipes de un cuestionario que le elaboré, para darnos los dos un entre, sobre un tema que sabía yo que le interesaba. Lo dialogamos con mucha sabrosura, deambulando peripatéticamente en los amplios jardines del seminario de Toluquilla. Ese intercambio me hizo penetrar mucho más a un alma, que no era enconchada, pero que no tenía un solo pliegue de sencillez. Jorge era un personaje limpio, sí, pero complejo, como se supone que deberíamos ser todos los seres humanos, una vez que la luz de la razón, o el fuego de la especie, o el demonio interior, o como se le quiera llamar, nos puso a resbalar en el tobogán de nuestra experiencia de ser: ser uno, único, irrepetible, logrado a pesar de todos los peligros que tenemos que cruzar y vencer para reconocernos a nosotros mismos.

Va el cuestionario. No diré las respuestas que me fue dando, pues tenían que ser lo que fueron, elaboraciones que maduramos en ese momento entre los dos. Fue experiencia de un diálogo. Sólo diré que fue fructífero y así lo dejo. Ignoro si él lo registró en alguna parte de sus trabajos. La mía fue la inducción de un amigo a abrir su pecho para la lectura de la estampa del otro, que habría sido imposible si uno de los dos no hubiese aceptado el reto de apertura.

Texto multicitado sobre **LO POSITIVO** de apostar a la inmortalidad del alma:

“Que existan estas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma

es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así – pues es hermoso el riesgo – y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo” [Fedón 114d].

Diferentes definiciones de muerte en el *Fedón*:

- Separación del cuerpo y del alma. (*apallagé apó tou sómatos*) [64c].
- Destrucción del alma [91d].
- Disolución del todo (*apallagé tou pantós*) [107c].
- El viaje del alma al Hades [108 a – 114c], también en República X, 617, en Gorgias 523.

Diferentes concepciones sobre el alma:

- El alma como armonía [*Fedón* 103c].
- El alma como principio del movimiento [*Fedro* 245d-e].
- El alma: la idea del ser vivo.
- ¿Cómo puede venir a ser el alma (ente eterno y perfecto) modelo perfecto de entes perecederos, que dejan de ser precisamente porque ella se desprende de ellos? [*Fedón* 105c].
- Siempre que hay alma en un cuerpo, hay vida.
- ¿Por qué entonces estos cuerpos visitados por el alma, que es presencia eterna de vida, llegan a experimentar la muerte?
- ¿Cómo, si se llega a experimentar la muerte en tales cuerpos visitados por el alma, se sigue afirmando que ella es inmortal y que pervive en otra parte como el Hades o el Topos Ouranos? [*Fedón* 105e, 106d, 107a].
- Piénsese en el atributo de la inmortalidad del alma como análogo a la eternidad. ¿Cómo entender que del alma se pueda predicar la inmortalidad, si sólo puede aplicarse al breve lapso temporal a cuya duración en el cuerpo llamamos vivir? [*Fedón* 107c].

De valer tal proposición debería extenderse este atributo respecto a todo tiempo, vale decir pues a la eternidad. Pero,

- ¿Puede atribuirse legítimamente la eternidad al universo mismo, no ya a elementos parciales o particulares de ese conjunto? [*idem*]

Como bien pueden imaginarse todos ustedes, la discusión entre ambos devino por fuerza a la postura cristiana sobre las relaciones del cuerpo con el alma, que consisten en la pertinencia de una misma y única alma para un mismo cuerpo, que luego se reencontrarán y fundirán en un solo ser al final de los tiempos, tal cual lo fueron en su tránsito por este valle de lágrimas. Los puntos que resalto sobre esa discusión fueron éstos:

- ¿Qué fuerzas realizan la conjunción de un cuerpo único con un alma única?
- ¿En qué preciso momento la efectúan?
- ¿Quién autoriza la participación de cada ser humano para que ingrese al concurso por la sobrevivencia o la destrucción eternas?
- ¿Cómo se establecieron las reglas de partida tan costosa?
- ¿No hay apelación contra el veredicto final?

Finalmente concluimos revisando el siguiente texto cabalístico del Fedón, para el que ninguno de los dos halló respuesta atinada:

“Has de saber bien, mi querido Critón, que el no expresarse bien no sólo es en sí mismo algo defectuoso, sino que además produce daño en las almas” [Fedón 115c].

¿La confusión expresiva del cuerpo daña al alma? ¿Actos o deficiencias de la copia (que está en el tiempo y en el mundo sensorial) dañan al modelo (que es incorruptible, eterno y reside en el topos ouranos)?

Nuestra conclusión final se perfiló en el sentido de que tanto Platón como los pensadores cristianos nos metieron en breves que semejan un túnel, para el que no nos dejaron sino muy pocas indicaciones de cómo encontrar la salida. Y con esto concluyo esta semblanza sobre Manzano. Agradezco infinitamente su paciencia.

Muchas gracias.

SESIÓN DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS, MESA DEDICADA A JORGE MANZANO VARGAS, UN HUMANISTA EN JALISCO:

Conrado Ulloa Cárdenas

El tiempo nos ha sido generoso en el sentido de lo que hemos compartido con los ponentes. Pero muy avaro en el sentido de que nos faltarían siete minutos para desalojar esto y darle el tiempo necesario para dar paso a la siguiente mesa. Mi pregunta primero a los ponentes, ¿quiere alguien retomar el micrófono? Bien. Como ellos renuncian a este paso, vamos a dar la palabra al compañero que nos la pida enseguida. Yo pienso que con dos preguntas se van a ir los siete minutos que nos restan. Sugiero que primero expongan sus intervenciones para luego al cuestionado o los cuestionados darles la oportunidad de responder. Les escuchamos.

Jorge Jasso: Sí, buenos días. Estuve a punto de renunciar a plantear lo que voy a plantear, a partir de la última anécdota. Ya cuando veía que se movían y que levitaban, ya... justamente quería hacer lo contrario de lo que se lucha. Esta no es mi especialidad. Es importante eso. Digo, si se lo toma en serio, algo ya no me checa. Digo que es importante porque estuve tentado a no hablar.

Aquí quiero preguntar si lo tomaba como real, o de qué manera es real, pero finalmente se aclara y siempre sí. Hay muchos temas lógicamente a través de la exposición de un personaje también que decide su encrucijada en el mundo del pensar, en su contexto. El gran problema de decir justamente y desdecir qué se dijo y descifrarlo. Eso es inevitable. Somos finitos. Y qué dije yo y qué digo que dijeron. Y qué entiendo yo, pero yo estoy presente. Y aquí lo impor-

tante es, lo que siempre es, es lo que existe. Ya no en este mundo. O sea, ya no se cuenta con un mundo y luego lo quieren sacar. ¿Qué le podemos sacar al mundo? ¿Qué visión tenemos ante el mundo? Yo me voy pero el mundo se queda. Aunque el mundo algún día desaparezca, al menos por ahora se queda. Pero yo me voy. Y ¿qué me llevo? ¿Qué me queda de este mundo? Esa es la pregunta, ése es el punto. A eso se responde, vamos a generar categorías. ¿Hay que atenerse a este mundo?

Porque queremos asegurarnos con una serie de categorías. Es decir, Esto sí es trascendente. Pero trascendente al mundo y a los hombres. Al mundo, hay que decirlo así, porque lo voy a interpretar, no le interesa lo más mínimo la trascendencia. No le interesa la trascendencia. Es una forma de decirnos los humanos que estamos en la vía de transmitir, más o menos de entender, porque más o menos va por ahí. Pero llega otro y lo trata de disfraz. En ese sentido, lo que hace el home-najeado es cierto. Pero ¿cuál es su encrucijada de él? ¿Qué realiza él?

Entonces preguntaría yo ¿Cuál es el error? Se atiene a sus filósofos predilectos, Platón, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard. Y dentro de los dos bandos. Y ¿qué posición toma? Mi impresión, la que me queda, es ¿Dónde está el error y él comete uno, rectificador, y revive lo que es, lo que se debe entender, ya planteado aquí, por ser cristiano? O creer que hacemos con el mundo vía mediación con cristo, aunque fuera sin cristo, pero él lo plantea con cristo, ¿qué hacemos en el mundo y cómo debo estar o qué debemos permitirnos en el mundo? Es eso. Entonces, cuando digo que es un decir, lo plantea algo así como un detective ¿Dónde registrar el error, pretendiendo cierta totalidad que eso genera tensión si es Hegel o ... esto nos lleva a una petición de principio. Yo lo que digo es así globalmente en la exposición por parte de ustedes, me obliga a formular la pregunta ¿cuál es la petición de principio de Manzano? La pregunta de Manzano va más que nada, va más particularmente a cómo ser cristiano y quitarle todos los ruidos, a lo que es, ¿cómo se debe vivir? Es una perspectiva, pero es un rectificador del error.

Conrado Ulloa: Muchas gracias. Pasamos el micrófono a la última intervención, para luego escuchar a los ponentes en su intento de respuesta.

María Concepción López: Son dos preguntas. Si alguien aquí de los presentes estuvo en alguno de los talleres de Jorge Manzano, en sus talleres de trance. Era el término: talleres de trance. La otra es: ¿Cómo andaríamos, de qué manera hablaríamos de un estado alterado de conciencia? Yo sé que pues hay muchos enfoques. Es un hecho. Llegar a un estado alterado de conciencia.

Se puede hablar desde el punto de vista médico y decir; la persona se tiene que medicar. O se puede abordar ya con otros criterios. Lo que pasa es que a mí sí me tocó estar en uno de sus talleres y pude presenciar esas transformaciones, que por cierto, sin detalles anecdóticos, la persona que cayó, varios cayeron en ese estado, pero hubo una que tuvo una conducta determinada. Incitó a que... la persona no recordaba nada, absolutamente nada. Después... el padre Jorge, ¡qué gracioso! ¡qué recuerdos tenemos de él! Se rio, lo tomó con completo humor. Pero en fin, entonces... ya... eso es todo. ¿Qué se puede decir sobre un estado alterado de conciencia y si alguien más estuvo en alguno de sus talleres? Nada más.

Conrado Ulloa: Gracias. Vamos a pasar el micrófono en primer lugar al doctor Reynoso, si puede compartimos algún intento de respuesta a los cuestionamientos y los comentarios.

Arturo Reynoso: A los comentarios. Más bien a éste me centraría, porque del primer interrogante no hubo ningún comentario. No, yo nunca estuve en los talleres. Sabía que existían. Me lo contaba todo Jorge. Él escribió mucho de eso. Pero en el fondo Jorge tampoco se atrevía a ubicar... porque los manejaba como una... esa energía que tenemos, que es semejante a la cuestión de que alguien no sabe nadar y se mete a las olas, si no sabe más o menos surfear un poquito, lo revuelquen. Todas esas experiencias comenzaron, Jorge entró a estas experiencias y después les puso el nombre de talleres dionisiacos, pero eso fue muy posterior, por unas experiencias de ensayos teatrales.

De eso fue hace muchos años. Entonces se trataba de tener esta técnica del trance para tratar de ganar, representar ciertas emociones o sentimientos, por ejemplo, la envidia. ¿Cómo puedo representar la envidia, sin ninguna palabra; la belleza... en fin. Entonces se

trataba de eso. Va por ahí. Y yo creo que para Jorge era interesante como aventura, pero no fue tampoco que ocupara el centro de la pantalla de su vida, desde que yo lo conocí. Es lo que yo puedo decir.

Conrado Ulloa: invito a Juan Manuel que nos haga el favor de exponer sus comentarios.

Negrete: Yo ya dije antes que mis prejuicios me hicieron no asistir nunca a sus talleres. Pero un día le pregunté a él directamente sobre el asunto. Y me dijo: lo que ocurre es que existe toda una paremiología, una para - realidad, vamos a decirlo así, a la que nadie se atreve a entrarle. Y yo hago mi esfuerzo por ver si hay algo. No es que yo esté convencido o sea gurú, eso no. Yo no soy chamán de eso. Pero, a ver, hay un montón de fenómenos parapsicológicos. Mucha gente dice haberlos interpretado, experimentado y vivido. Entonces yo también quiero bucear ahí, sin tener nada previsto, a ver qué hallo. Así que, si algún día quieres asistir...

Le dije: te lo agradezco. De todas maneras, tal vez mi formación así medio positivista, de la universidad, no, corrijo, no 'medio'. A mí me tocó una etapa en la que se nos insistió mucho en que el universitario estudiaba desde la perspectiva científica. Lo que teníamos que ser era ser científicos, hacer ciencia. Yo me formé así. Eso de asistir a tal tipo de talleres energéticos, chamánicos, ni siquiera como concesión amistosa... experiencias parapsicológicas...

Me invitó una o dos veces. Pero como no recibió respuesta positiva de mi parte, pues ya no me volvió a invitar a tales tareas. Cosa muy distinta a lo que ocurrió con los trabajos de talleres y seminarios. Y mi rechazo a tales invitaciones tampoco empañó nuestra amistad, nuestra muy buena amistad y fraternidad filosófica. Pero de eso ya hablé. Es todo por mi parte.

Conrado: Gracias.

Quintero: yo qué puedo decir si platicábamos, yo le llamaba de frivolidades. Dentro de las frivolidades, nos poníamos a hablar de lo praeternatural, pero el tiempo es muy corto. Tendría que hacer mu-

cha memoria acerca de tantas cosas que platicábamos con respecto a esos asuntos y otros. Por eso traté de hacerlo más sencillo en mi ponencia, porque todo mundo tiene una experiencia de Manzano. Para yo poder reconstruir las memorias, pues primero tendría que ponerme ahora sí en trance. Tengo que ir primero a platicar con Manzano. Si tengo que hablar de un filósofo me tengo que poner a hablar una semana o quince días con ese filósofo y no sé lo que voy a hablar de él. Ya él me dice lo que tengo que decir.

Manzano me dice tú dile eso. Entonces no sé. Sobre las cosas de lo praeternatural, sólo recuerdo que decía somos canales. Entonces ahí hay mucho qué rascarle. Y eso es todo lo que podría decir. Gracias.

Conrado: Gracias por la paciencia. Nos hemos colgado del tiempo. A pesar del cancerbero que quise ser, era imposible cortar a los compañeros de mesa. Yo tengo que expresar mi más hondo agradecimiento a cada uno de ellos tres y también a cada uno de ustedes de entre el público. Nos queda la invitación de que si alguien participó en estas experiencias dionisiacas con Jorge, como posteriormente se dieron en llamar, nos haga el favor de decirle a la compañera directamente, pues aquí ya es imposible seguir alargando el tiempo otorgado a la mesa para las exposiciones. Agradezco su comprensión también en esta forma de cortar. Pero hay otra mesa en puerta todavía. Muchas gracias y... ¡Arriba Manzano! (Aplausos).

ESTÉTICA

Presentación de la ponencia de Gabriel Falcón. **Gabriel Falcón.**

Itinerarios de una mirada. La destrucción de la visión en la imagen. **Dra. Brenda Mariana Méndez-Gallardo**

Reflexiones fenomenológicas sobre la aflicción en la peregrinación a San Juan desde Lagos de Moreno. **Flavio Pinedo Márquez.**

Sesión de las preguntas y las respuestas en la mesa de estética.

PRESENTACIÓN DE LA PONENCIA DE GABRIEL FALCÓN

Gabriel Falcón

En esta oportunidad me toca hablar de José Revueltas. Lo haré de una manera constructiva y diferente. Para tal fin, comenzaré con una anécdota personal basada en una serie de eventos que me hacen pensar que el azar también tiene sus veleidades.

Como se habrán dado cuenta los que tienen por ahí el programa, yo soy un bateador emergente. Estaba programada la maestra Sofía Acosta, quien por cuestiones personales no pudo venir. Y, pues, cuando me llamó el doctor Cuauhtémoc Mayorga para invitarme a esta mesa, no lo pensé dos veces.

De inmediato dije que sí, porque Octavio Paz –OP–, para empezar, fue un pensador muy importante y ha sido muy importante en mi formación filosófica. Cuando estudiaba filosofía en la UANL, Monterrey, me topé con *La estación violenta*, los poemas que dicho autor compiló en un pequeño librito. Es para mi gusto uno de los mejores libros de OP. Personalmente, fue toda una revelación encontrar a un poeta tan cosmopolita. Si recuerdan ustedes, la obra es un conjunto de diez u once poemas, cada uno al final con la fecha y la ciudad en que fueron escritos. Es una diversidad de ciudades de todo el mundo, que asombra. Pero también me cautivó la perspectiva estética de las imágenes, tan profundas de OP en su poesía, junto con esa llamada, por así decirlo, de su preocupación social y política. En un momento quisiera leer un fragmento de *El cántaro roto* y luego cerrar con otro fragmento de *Piedra de sol*. Creo que serán las dos mejores partes de mi intervención, porque es el propio Octavio Paz el que habla, para mostrar lo que quiero decir.

Por otro lado, quiso el azar que, como decía Monsiváis: “a causa de la falta de destino”, el día de ayer fuera el día mundial de la filosofía. Qué mejor homenaje que este congreso. Felicito a Juan Manuel Negrete por la iniciativa y por el programa que es extraordinario. Me hubiera gustado participar también en la mesa de Luis Villoro, quien fue mi maestro en la maestría, en la UNAM, o en la mesa de José Revueltas o en la mesa de Nietzsche, o en otras mesas con otros de mis favoritos.

Pero bueno, ya me doy por satisfecho al estar en este cierre del evento y al hacerles saber que el homenajeado fue mi amigo durante varios años. Curiosamente, fui muy cercano a Jorge Manzano cuando yo daba clases en el filosofado de los jesuitas, cuando la escuela se ubicaba en la calle Madero.

Posteriormente, él fue a filosofía en la udeg y como que ya no nos vimos tanto. Yo también soy profesor ahí. Pero guardo un recuerdo excelente de su memoria, tanto en un sentido filosófico como personal. Y junto con los jesuitas (que afortunadamente no son negados al hedonismo) tuvimos la ocasión de convivir con él en muchas noches filosófico-éticas. Manzano se inspiraba, se tomaba su tequila, que no podía faltar.

Por tanto es un gran gusto estar aquí hablando de OP, en el marco del homenaje a Manzano, que coincide con que ayer haya sido el día mundial de la filosofía. Se supone que la UNESCO estableció esta celebración en homenaje al nacimiento de Sócrates. Yo no sé cómo le harían para encontrar la fecha exacta. Además, ayer fue el cumpleaños de Voltaire. Un amigo me recordaba que también el de Friedrich Schleiermacher. Y, bueno, las casualidades de la historia, ayer también fue el día de mi cumpleaños (risas y aplausos). ¿Qué puedo decir? Estoy bastante complacido de estar celebrándolo de esta manera.

A continuación voy al punto de OP, su estética y su política. Como ustedes saben este es un año también muy importante en la escena mundial. Se cumple el centenario de la primera guerra mundial, cuando se resquebraja el sueño del siglo XIX, de una modernidad que iba avanzando, construyendo o empezando a construir mejores mundos. En 1914 estalla esta guerra terrible, que despierta del sueño dogmático, diríamos kantianamente, de la confianza en el progreso. Y aparece una generación realmente admirable. Es increíble la cantidad de escri-

tores que nacen también en ese año. Me gustaría añadir, aparte de JR y de OP, a Efraín Huerta, quien fue compañero de ambos y simpatizante comunista, el cual ha dejado una huella importante en la literatura mexicana. ¿Y por qué no recordar también a Julio Cortázar?, amigo de OP y una figura importantísima en la literatura latinoamericana.

Lo que va a marcar aquí la obra de OP es la necesidad de involucrarse en temas ideológicos y políticos que no tenía por qué abordar, puesto que él fundamentalmente, como siempre lo dijo, era un poeta. Y lo aclaró cuando escribió *El Laberinto de la Soledad*, para todos aquellos que lo hacen pedazos desde un punto de vista sociológico, histórico o filosófico, porque dicen que no tiene datos duros de sostén y que se basa más que nada en intuiciones para argumentar su tesis. Es un ensayo, redactado con la gran capacidad intuitiva que tenía OP, con base en su experiencia de servir a México y a los mexicanos desde el exterior. Toda la reflexión sobre la identidad contenida en el LS surge a partir de que está en California y ve el fenómeno de los pachucos.

Por cierto, claro que es un texto que en muchas cosas está fechado. Claro que también, como decía el mismo Monsiváis, si hay un ejemplo paradigmático, de género literario del ensayo, es éste del LS, en el sentido de una reflexión personal de un problema que interesa al autor desarrollar y que no está pretendiendo elaborar una tesis o un tratado científico. Claro que sí hay un equívoco. A veces descubro que algunos recomiendan a los extranjeros que vienen a México que lean el LS para comprender a México, a los mexicanos. Yo digo sí y no. Nada más con la prevención de que es un texto escrito en 1950, o publicado en 1950 y, en todo caso, habría que darle a esos extranjeros aparte del LS, *Días de guardar* de Carlos Monsiváis, algunos ensayos de José Joaquín Blanco sobre el mexicano o *La jaula de la melancolía* de Roger Bartra.

Entonces, el paquete estaría completo para empezar a vislumbrar el misterio de ser mexicanos. Por ahí Bartra utiliza la imagen del ajolote, para reflexionar sobre el mexicano. Porque dice: somos anfibios. Todos los mexicanos somos como este ajolote, tienen un rostro amable y tienen un rostro violento. Presenta características encomiables pero también presenta características terribles.

En la cuestión política me parece que la estética de OP se caracteriza por la rebeldía, la cual es el elemento clave que va a explicar,

inclusive en su título más conocido, el significado de la palabra Libertad. Habría que hacer un estudio cuantitativo para determinar cuántas veces aparece en los ensayos y en la poesía de OP la palabra Libertad, pero sospecho que van a ser cientos de veces. Esta problemática de la rebeldía está reflejada, por ejemplo, en la cantidad de detractores que tiene, posiblemente debido a que la obra de OP es tan amplia y tan compleja, contradictoria, que da para muchas interpretaciones y para muchas figuras de OP, y depende con cuál queramos quedarnos.

Una última anécdota. Ayer, sin saberlo, un amigo me puso en Facebook una postal, una foto, en mi muro, que dice: menos Paz y más Revueltas. Y entonces, donde dice menos Paz se ve una foto de OP donde va saliendo del codo con Carlos Salinas de Gortari. Y a la parte de abajo donde dice y más Revueltas, se ve la famosa foto de Revueltas haciendo la V de la victoria en la cárcel de Lecumberri, donde estuvo preso. Y bueno, me dije, esta postal es muy significativa. Le puse ahí un comentario a mi amigo: me quedo con los dos: más Paz y más Revueltas. No creo que sean antitéticos. Efectivamente, la imagen de Paz con Salinas o con otros presidentes es un contraste con la vida marginal de la vida de Revueltas. Pero eso nos trae también a un problema fundamental, que OP reflexionó, que es el papel de los intelectuales. Tendríamos que matizar qué significa sentarse a la mesa del poderoso o qué significa buscar alguna forma de entendimiento de la lógica del poder.

Aquí recuerdo y aprovecho para ligar entonces el fragmento del *Cántaro roto*, uno de los poemas que vienen en *La estación violenta*, y que es un poema al que hace alusión José Revueltas cuando estaba preso, en la cárcel de Lecumberri por su participación en el 68. Le escribe una carta abierta a OP. Revueltas le dice: “fíjate que un compañero, Dosal, creo que se llamaba, lo he visto apasionadamente leyendo uno de tus libros de poemas, y cuando está leyendo tu poesía se abstrae de todo el entorno terrible que era Lecumberri, era una cárcel horrible, y encuentra ahí una luz de esperanza”.

Porque hay una metáfora ahí, no sé si recordarán, del *Cántaro roto*, donde se habla del sapo de Cempoala, que es la metáfora que utiliza OP para referirse al autoritarismo histórico de nuestro país. Esta línea autoritaria es la que va a reflexionar en *Postdata*, cuando dice: nuestra tradición es una tradición autoritaria. Y ése es uno de los desencuentros que va a marcar mucho con el liberalismo, por

cierto. OP dice: desgraciadamente México no tuvo un siglo XVIII. Y esa carencia histórica nos ha impedido aquilatar, yo diría que hasta la fecha, la importancia de las libertades y de una ideología como el liberalismo, que dicho sea aparte estoy de acuerdo con Carlos Fuentes. En una ocasión, en una entrevista, le dice al entrevistador, no diga usted neoliberalismo, porque mancha una ideología política muy importante en la historia, que es el liberalismo. Mejor dígame lo que es: el capitalismo salvaje. Y así nos entendemos.

Yo creo que por ahí va la idea de rectificar al liberalismo en un histórico desencuentro, como ustedes saben, con la tradición socialista. Y que OP no deja nunca a pesar de todos los problemas que eso le generó al subrayar la necesidad de hacer confluír a estas grandes ideologías políticas en la lucha por la izquierda, por el socialismo. Y eso está presente en muchos textos de OP. Yo les recomendaría que revisaran de nuevo *El ogro filantrópico*, que publica en 1978, y que tiene unas cosas admirables, que me han sorprendido: la claridad, el carácter profético, a mí me gustaría sostener esa palabra, de muchas de las intuiciones y de muchas de las ideas que vienen ahí. Entre otras, decía: ¿cuál será la posibilidad de que el PRI pierda? Dice, pues sólo que se divida. Eso lo escribió diez años antes de que Cuauhtémoc Cárdenas se saliera del PRI e iniciara otro camino.

El cántaro roto dice en una de sus partes:

“No hay relinchos de caballos a la orilla del río Entre las grandes piedras redondas y relucientes en el remanso bajo la luz verde de las hojas y los gritos de los hombres y las mujeres bañándose al alba el dios maíz, el dios flor, el dios agua, el dios ave, la virgen, ¿todos se han muerto? ¿Se han ido cántaros rotos al borde de la fuente cegada? ¿Sólo está vivo el sapo? ¿Sólo reluce y brilla en la noche de México el sapo verdusco? ¿Sólo el cacique gordo de Cempoala es inmortal?”

Dice más adelante el poema: “hay que dormir, con los ojos abiertos, hay que soñar con las manos. Soñemos sueños activos de río buscando su cauce, sueños de sol soñando sus mundos, hay que soñar en voz alta, hay que cantar hasta que el canto eche raíces, tronco, ramas, pájaros, astros, cantar hasta que el sueño engendre y brote del costado del dormido la espiga roja de la resurrección, el agua de la mujer, el manantial para beber y mirarse y reconocerse y recobrase”.

Y cierra el poema: “ni adentro ni afuera, ni arriba ni abajo, al cruce de caminos a donde empiezan los caminos, porque la luz canta con un rumor de agua, con un rumor de follaje canta el agua, y el alba está cargada de frutos, el día y la noche, reconciliados, fluye como un río manso. El día y la noche se acarician largamente como un hombre y una mujer enamorados, como un río interminable bajo arcos de siglos fluyen las estaciones y los hombres, hacia allá, al centro vivo del origen, más allá del fin y del comienzo” (México, 1955).

Es el mismo año en el que Rulfo publica sus cuentos y en el que, por un momento de la historia de México, se presumía ante el mundo el famoso milagro mexicano.

Yo haría la acentuación que tanto en la estética como en la política de OP la crítica se centra mucho en la ideología o en las ideologías, que según Paz, contaminaron, envenenaron tanto las obras artísticas como sus proyectos políticos. Y aquí tenemos un ejemplo en lo que ha estado exponiendo la maestra Mariana en el sentido de que mucha de esta obra vanguardista de Duchamp, de Picasso y de otros, desde la óptica del realismo socialista (esa tendencia estética terrible que llegó a engendrar verdaderos monstruos en la forma de poemas comprometidos, pinturas que llamaban a la revolución, o novelas donde el dolor de los proletarios y de los campesinos se reflejaba) condenaría esta obra como pequeño burguesa, como contrarrevolucionaria, como evasión de la realidad, como una forma de esquivar finalmente el sueño de la revolución y de la utopía.

Yo diría ¿qué más revolucionario que Duchamp, que llevó hasta el límite al arte, a una especie de ciencia a puerta cerrada, donde nos topamos con el silencio, con la ausencia de imagen, pero que muy simbólicamente deja abierto el agujero de la puerta de la posibilidad de ver más allá del que estamos presenciando? Y este ver más allá, creo que es la cualidad de los fuertes, en poetas tan importantes como OP.

¿Qué fue lo que engendró en gran medida, decía yo, o ha contaminado también no sólo la estética, sino la política en el campo ideológico? La justificación de lo que podríamos enmarcar hasta el presente en este debate de ¿qué tipo de sociedad buscamos y cuáles son los fundamentos políticos de un proyecto modernizador? que, dice Paz, no hemos podido especular y encontrar un camino diferente al que occidente ha marcado.

Y nos movemos entonces entre, decía ahí en *El ogro filantrópico*, entre una izquierda a la que le hacen falta ideas y líderes (escribe este artículo en 1978. No sé si diga algo para el presente, pero sospecho que sí) y un PAN (hace alusión ahí a la derecha panista) que nunca ha pensado. Simplemente se ha limitado a ser la justificación ideológica de la burguesía y que a diferencia de otros países donde hay intelectuales de derecha muy fuertes y con mucha posibilidad de entablar un debate, en México, al haber esa perspectiva ideológica decadente, sucede entonces que la izquierda se devora a sí misma.

Y ese devorarse entre ellos mismos el mismo Revueltas lo vivió. Ustedes saben que JR fue expulsado del PCM debido a la ceguera del estalinismo, funda una liga leninista Espartaco y luego lo expulsan de la misma liga que él funda. El colmo de las paradojas, ya que Revueltas también compartió el sueño comunista hasta el fin de sus días. Sin embargo nunca dejó de tener la reticencia de las críticas que el estalinismo sobre todo imponía en la búsqueda de la utopía, en el comunismo.

En la caracterización, voy a poner un ejemplo de algo que me parece muy actual en ese sentido, que está en el título de la obra de Paz, *El ogro filantrópico*, es una de las metáforas más acertadas para comprender qué fue el PRI y qué ha sido el PRI. Eso se sabe que tenía muchas caracterizaciones. Daniel Cosío Villegas, el famoso historiador liberal, que por cierto hay un artículo aquí muy bueno a partir de su muerte, decía que el sistema priísta era una monarquía sexenal. Tenemos un rey que, a diferencia de los otros de Europa, se va a los seis años. Y ésa es ya una gran ventaja. No tenemos que esperar a que se muera. Pero finalmente es un monarca. La metáfora de Paz del ogro filantrópico, como ustedes saben, es esta dimensión del palo y de la zanahoria, que tiene el poder político, donde el estado mexicano nos ayuda, nos da subsidio, transvales, tortibonos y, si nos portamos bien, hasta una casa del Infonavit. Pero si nos rebelamos viene el garrote. Es probable que terminemos golpeados en la calle, en la cárcel, o tal vez hasta desaparecidos, como es el caso de la situación presente.

Entonces Paz dice que el problema con el Estado mexicano es clarísimo como podemos ver en el presente donde todos los días leemos en la prensa nuevos actos de corrupción, que son tan fre-

cuentas que la gente no tiene la percepción de lo que realmente es. Como diría el mismo presidente de la república o el sujeto que se hace llamar así, que “la corrupción es parte de nuestra cultura”. A eso se refería. Pero el estado mexicano es en parte un estado patrimonialista, que no ha podido históricamente distinguir entre lo que es público y lo privado, y eso explica que entonces los gobernantes se sirvan con la cuchara grande del presupuesto para asuntos que son privados y que no tengan una forma de separar los intereses propios de los públicos y que también se justifiquen, porque ahora yo diría que también hay una forma de corrupción legal.

No sé si haya una paradoja ahí, pero se da. Los presupuestos destinados a las instancias burocráticas como el ITEI, INE, CNDH inclusive y las burocracias del poder ejecutivo federal, y también estatal, son unos presupuestos realmente inmorales. Uno diría que con eso conlleva también su ilegalidad. Pero al ser aceptados por un congreso del estado o por el congreso federal se vuelven legales. Simplemente lo que ganen los ministros, los diputados, el presidente es una ilegalidad, a partir de la inmoralidad. Y sin embargo ellos, pues no sé, en su lógica justifican que tengamos que aceptar esos sueldos, porque se desvelan por nosotros, pensando en nuestro futuro.

Hay una propuesta que plantea Paz aquí en *El ogro filantrópico*, cuando dice: “en todo caso debemos buscar una nueva forma de modernización que evite los errores del capitalismo salvaje” (a Paz le gustaba mucho citar esa frase de Marx, que decía él que era un alejandrino perfecto, para caracterizar al capitalismo). La frase de Marx reza así: “en las heladas aguas del cálculo egoísta”. Paz nunca dejó de lado ese egoísmo del capitalismo. Y eso es lo que a veces se olvida: que su crítica a los socialismos existentes en los países del Este y en Moscú, estaba siempre también acompañado de la crítica del capitalismo. Lo pueden ver en Postdata y también aquí en “El Ogro Filantrópico”, donde también criticaba a la sociedad del hartazgo y a la sociedad de consumo como una forma de alienación que también los filósofos de Frankfurt la criticaron.

Entonces hace una propuesta aquí, ¿se acuerdan de un librito de Carlos Tello y de Rolando Cordera llamado “México, una disputa por la nación”, que publicaron después de la debacle de López Portillo?. Una cosa terrible, en donde Paz coincide con ellos diciendo: necesita-

mos en México un estado nacional, popular y democrático. En donde los extravíos ideológicos de los radicalismos nos impidan caer en la solución violenta o inclusive en el terrorismo. Por cierto, hay aquí un artículo muy interesante sobre terrorismo, que me parece que tendríamos que releer y debatir, porque hace unos meses, con todas estas cuestiones terroristas que aparecen en el mundo, alguien decía que el terrorismo es producto del hambre, de la desesperanza.

Y yo estoy de acuerdo con el diagnóstico de Paz. Él dice: “no, el terrorismo no es producto del hambre”. El terrorismo es producto de una hiperideologización de la política, en la que un grupo radical interpreta que la única posibilidad de cambio en un determinado momento de crisis social es esconderme una bomba en el pecho, meterme en un mercado y hacerla explotar, sea la ideología que sea. No me meto ahorita en detalles para no entrar en polémicas ajenas. Pero el punto es el elemento nuevo de la ideología como este veneno que nos ciega intelectualmente ante la realidad de algo que también subraya aquí en *El ogro filantrópico*: el pluralismo como uno de los rasgos fundamentales de la modernidad. Ese pluralismo, si no lo reconocemos, nos hace caer en intolerancias. Y de pronto el debate se ve negado.

Y un último punto que dejo ahí para darle tiempo también a las preguntas y al debate que me gustaría que hubiera, consiste en el papel de los intelectuales. Dice OP en uno de los artículos del OF: “los intelectuales están sobre la tierra para, en primer término, pensar. Después, si ése fuese el caso, para protestar. Convertir la protesta en un reflejo pavloviano más que una ligereza es un vicio del carácter y una perversión del espíritu. ¿Por qué nuestros censores ignoraron los antecedentes y circunstancias” - dice aquí con exactitud - “para encajar en lo actual, que definían al conflicto universitario?” Estaba haciendo aquí alusión a la crisis en la unam - ¿se acuerdan en los 70 cuando tumban a un rector estos grupos radicales? - y está tratando de comprender de dónde viene ese radicalismo. Pensar y protestar. Pero en ese pensar es en donde el diálogo, creo yo que es uno de los puntos que OP subrayó, y que finalmente su compromiso con la sociedad, yo diría, también está comprobado en su compromiso con la palabra, porque si la tarea de un intelectual es pensar, entonces lo que compromete a un intelectual es la

palabra, no con quién se sentó a comer, que eso para mí vendría a ser anecdótico ¿verdad?.

Como podría ser anecdótico y no hay que dejar de lado el alcoholismo de JR. También el hombre tenía sus debilidades. Tenía sus problemas personales. Es un personaje que se casa tres veces y tiene hijos por ahí regados y que no los atiende. Bueno, es parte de las contradicciones de una vida, yo diría que en la síntesis resulta admirable tanto como la de Paz, en donde, claro, podemos subrayar errores y excesos y otro tipo de contradicciones.

La última página del *OP* cierra con una entrevista con Julio Scherer, que le hizo para *Proceso* en 1978 y hablan ahí de varios temas, de la crisis mundial, del país y la última pregunta tiene que ver con el porvenir de nuestro país. Le dice Scherer ¿Cómo ves el porvenir de nuestro país, sus innumerables amenazas y sus contadas esperanzas? La última parte de la respuesta de Paz dice: “nuestra pobreza es nuestra verdadera y única riqueza. La gente. Esa población desocupada, pasiva, ignorante, que nos parece una piedra atada al cuello, puede convertirse en brazos que trabajan e inteligencias que piensan. Si el almacén de proyectos históricos que fue occidente poco a poco se ha vaciado ¿por qué no ponernos a pensar por nuestra cuenta, por qué no inventar soluciones?”

Esto me parece sumamente actual. La crisis del estado de derecho y de la democracia en nuestro momento actual nos está obligando a recurrir a esta invitación que hacía Paz de pensar por nuestra propia cuenta por nuestro pasado ilustrado, kantiano, y construir nuestras propias soluciones. Pero yo añadiría ahí, sin olvidar una tradición, algo que subrayaríamos de la obra de *OP*, y esa tradición nos dice que ahí está la obra de *OP*, la obra de JR, la obra de EH, y ahí está la obra de muchos otros, para podernos dar una cierta luz en el camino. (Aplausos).

Muchas gracias.

ITINERARIOS DE UNA MIRADA. LA DESTRUCCIÓN DE LA VISIÓN EN LA IMAGEN

Dra. Brenda Mariana Méndez-Gallardo

INTRODUCCIÓN

“Si un cuadro bello es la naturaleza reflejada por un artista, la mejor crítica será ese cuadro reflejado por un espíritu inteligente y sensible”, escribía Charles Baudelaire como prólogo a su *Salón de 1846*. Como poeta y prosista, Octavio Paz posee una exquisita sensibilidad que le permite abordar la plástica con la misma facilidad con la que abordó su propia poesía, en la que es capaz de demostrar hasta qué punto el arte moderno debe ir acompañado, indefectiblemente, de una doctrina crítica que ayude a interpretarlo. Sin embargo, al no tener que practicar sistemáticamente una teoría crítica del arte, Paz se dio el lujo de revelar los ecos que la pintura o la escultura iban dejando en él, figurándolos a manera de ensayos o poemas, posibles claves de lectura para el arte de su tiempo.

Sus palabras respecto al arte son, en consecuencia, reflexiones encadenadas, pensamientos en voz alta; madejas de hilos hilvanados entre sí al instante, como un ejercicio casi filosófico de lo que el arte es en el tiempo y en **su** tiempo. Así, más que poder hablar de una propuesta estética en Octavio Paz, conviene mejor hablar de la realidad verbal que creó a partir de lo que veía, y de cómo ella le permitió reconocer y resaltar el valor estético de los objetos que le rodeaban.

Semejante entramado entre palabra y objeto, entre poesía y obra de arte, estaría originado, indudablemente, en una cultura como la suya que exploró sus propias curiosidades, a saber: las ob-

vias de su ser mexicano, las occidentales heredadas a través de la historia de ser “mestizos culturales” y, por supuesto, las orientales que descubrió en su permanencia en la India. Por esto, decimos que la escenografía o el trasfondo sobre el que se tejen sus reflexiones “estéticas”, especialmente respecto de las artes visuales, resulta ser este vasto campo cultural; tierra fecunda de variedad de símbolos y significados, desde dónde poder leer de manera compleja el arte de su tiempo.

Por la prolífica producción de escritos consagrados al arte por parte del poeta, no podría -ni querría- adoptar la perezosa solución de establecer una antología de “trozos o frases selectas” de lo que el “arte” es para él. Más bien, y aclarando mis alcances como filósofo dedicada a la reflexión estética, lo que buscaría es pensar en voz alta a partir del pensamiento y las palabras de Paz en torno al arte, a la imagen, y a la manera en como percibimos “lo real”, y en como lo expresamos según nuestros propios lenguajes y modos, con el fin de hacer más asequible no sólo el arte, sino sobre todo, la vida misma en su complejidad.

Para ello, me concentraré únicamente en la propuesta estética del llamado “arte moderno” y, de éste, en su doble vertiente, a saber, la propuesta artística de Marcel Duchamp y Picasso, pues, como dijera Octavio Paz, son los dos extremos entre los que ha vivido la pintura moderna, y quienes han ejercido mayor influencia en el siglo xx y xxi.

Picasso, por sus obras, definirá a nuestra época por sus afirmaciones y sus hallazgos, mientras que Duchamp, por una obra que es la negación misma de la moderna noción de *obra*, la definirá por sus negaciones y sus exploraciones:

Picasso es lo que va a pasar y lo que está pasando, lo venidero y lo arcaico, lo remoto y lo próximo. La velocidad le permite estar aquí y allá, ser de todos los siglos sin dejar de ser del instante. Más que los movimientos de la pintura en el siglo XX, es el movimiento hecho pintura. Pinta de prisa y, sobre todo, la prisa pinta con sus pinceles: el tiempo-pintor. Los cuadros de Duchamp son la presentación del movimiento: el análisis, la descomposición y el revés de la velocidad. Las figuraciones de Picasso atraviesan velozmente el espacio inmóvil de la tela; en las obras de Duchamp el espa-

cio camina, se incorpora y, vuelto máquina filosófica e hilarante, refuta al movimiento con el retardo, al retardo con la ironía. Los cuadros del primero son imágenes; los del segundo, una reflexión sobre la imagen.³⁴

En el caso de Duchamp, el interés por los fenómenos ópticos, considerados como una dimensión de la ciencia física o como un extremo de la duda filosófica, permaneció a través de su obra, en la que los problemas de la perspectiva lineal y anamórfica, la cronofotografía y simultaneísmo, las proyecciones de las sombras de los objetos sobre un muro o una tela, la pintura (retardo) en vidrio, el cinema estereoscópico, las placas rotativas de vidrio (óptica de precisión), la semiesfera rotativa, los rotorrelieves (discos ópticos) y los discos con juegos de palabras inscritos en forma de espiral, son algunas muestras, según Paz, de la convicción de Duchamp de que “todas las artes, sin excluir a la de los ojos, nacen y terminan en una zona invisible”, que de ninguna manera es oscura y misteriosa sino completamente transparente.³⁵

A decir de Octavio Paz, los *ready-made* de Duchamp serían justamente un ejemplo de esta transparencia de lo invisible, de lo que cotidianamente no alcanzamos a ver: al poner un objeto de uso cotidiano como un “objeto de arte”, Duchamp, por una parte, daría un puntapié al arte moderno, a la vez que nos haría voltear a ver lo que, por su cotidianidad, pasa simplemente desapercibido; lo que antes era “anónimo” por ser de todos y de nadie, es ahora “obra de arte”, tiene autor, firma, y es capaz de ser reconocido mundialmente como tal.³⁶

Así, dice Octavio Paz,

La «belleza moderna», a la inversa de la antigua, está condenada a destruirse a sí misma: para ser, para afirmar su modernidad, necesita negar lo que apenas ayer era moderno. Necesita negarse a sí misma. La belleza moderna es bizarra porque es distinta a la de ayer y por eso mismo es histórica. Es cambio, es perecedera: historicidad es mortalidad. [...] La

³⁴ Octavio Paz, “El castillo de la pureza” en *Apariencia Desnuda. La obra de Marcel Duchamp*. México: Ediciones Era, 2008, p. 16.

³⁵ *Ibidem*, p. 17.

³⁶ Octavio Paz, “Water writes always in * plural” en *Apariencia Desnuda. La obra de Marcel Duchamp*. México: Ediciones Era, 2008, p. 108.

subjetividad moderna se vuelve sobre sí misma: es un poeta simbolista que corroe con la ironía la estética simbolista. [...] La ironía moderna desde el romanticismo, es la acción del mordiente de la subjetividad en la obra [...] no es el yo el que anexa al objeto, sino a la inversa: nosotros nos vemos viendo a través de la opacidad de la puerta del Ensamblaje o de la transparencia del Gran Vidrio.³⁷

La destrucción de la obra que la misma obra de Duchamp puso en escena, desmoronaría la noción misma de modernidad. “Sin cesar de ser singular y distinto al de ayer [...] el arte de Duchamp hace la crítica de la modernidad y cambia signos de inteligencia con el arte del pasado”.³⁸

VISIÓN-INVISIBLE

No sólo en el arte moderno, sino prácticamente a lo largo de toda la historia del arte occidental, la vista había sido la reina de los sentidos; por analogía a ésta, la comprensión, el saber y la intelección, eran considerados como una especie de “visión superior”; así por ejemplo, la contemplación era “ver”, no con los ojos, sino con la mente. Sin embargo, ¿qué pasaría si existiera algo invisible que fuera aún más fuerte, más real, y mejor principio para el conocimiento, que lo “visible”? ¿Se puede hablar de “imágenes visibles”? ¿Acaso no son las “imágenes” siempre visibles, siendo la visibilidad su principal propósito? Una imagen invisible escondida en una pintura visible, es una paradoja similar a aquella que nos pide que creamos que la Virgen se ha embarazado.

El segundo “puntapié” que Duchamp daría, no sólo al arte moderno, sino ahora al arte occidental en general, justamente sería en esta cuestión, ya que su pintura ofrecería un conjunto de indicaciones sutiles para identificar lo **INVISIBLE**, en el que se sugiere lo ausente, por medio de la yuxtaposición, por ejemplo, de una puerta cerrada, pero con la posibilidad de ver a través del cerrojo.

³⁷ *Ibidem*, pp. 115-116.

³⁸ *Ibid.*

En la medida en que se excluye o se esconde la visibilidad de algo, nuestra imaginación se ve obligada a incluirla, a darle presencia. Su espacio vacío crearía una **IMAGEN INVISIBLE**, que la tradición más arcaica llamaría “ícono”³⁹, que introduce su ausencia como una presencia escondida.

“El aspecto visual [en la obra] sólo es un punto de partida. Hay, además, otro elemento que modifica radicalmente el acto inocuo de ver una pintura y lo convierte en una suerte de prueba de iniciación”⁴⁰. La visión, simplemente, nos presenta una adivinanza.

El comportamiento de la imagen sugiere una narración secreta, en la que los individuos nunca mostrados en una situación temporal o de acción; sólo esta imagen, podía leerse como un esfuerzo por animar una presencia silenciosa.

Por lo anterior, esta “invisibilidad” o “amorfosis”, como la llamará Paz, propia de la imagen, registra un doble carácter, a decir de Baltrusaitis: se trata de una evasión que implica un regreso; la imagen, ahogada en un torrente o en un torbellino confuso, emerge semejante a sí misma en una visión oblicua o reflejada en un espejo... La destrucción de la figura precede a su representación. De aquí que este tipo de “amorfosis” se halle para Octavio Paz, justo emparentada con los cuadros tanto con motivos eróticos, como con motivos religiosos, ya que “la amorfosis es una representación que esconde al objeto mismo que representa. Esta propiedad, en un cuadro devoto, opera como un doble óptico de la revelación religiosa: maraña de líneas y volúmenes oculta al objeto sagrado pero, vista desde el ángulo adecuado, la confusión se aclara, cobra forma, y el objeto aparece. En un cuadro con tema licencioso la amorfosis nos da la sensación de mirar por el ojo de la cerradura...”⁴¹ por un instante somos los testigos oculares de algo que se nos ocultaba.

³⁹ Las imágenes, en la antigüedad, no eran cualquier imagen. Muchas de ellas requerían adoración y, por lo tanto, debían responder a la aseveración de que estaban justamente capacitadas para ser veneradas. La veneración, sólo podía justificarse al aludir al arquetipo del ícono que, aunque invisible por definición, entraría en la pintura volviéndose así visible según las posibilidades que ofrece el medio.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 108.

⁴¹ *Ibidem*, p. 149.

Así, y como en una antigüedad más oriental, las imágenes propuestas por Duchamp no serán más el registro visible de nuestro mundo, sino la epifanía de otro, un mundo más allá que no debía de ser representado, pues la presencia del ícono, protege otra presencia que no puede mezclarse, pero que sin embargo surge en el ícono. Los íconos tratan sobre la representación, pero también sobre la veneración.

Entonces, los íconos son la ecuación de lo visible y lo real, donde la idea teológica del arquetipo, plantea la presencia divina en la imagen. El arquetipo, en el ícono, la divinidad, por naturaleza invisible, se encuentra comprometida con la visibilidad total que produce la imagen pintada. Igualmente que en la creencia en la que el divino creador es invisible y su creación visible.

PRESENCIA-AUSENCIA

Esto nos remitiría justo a una lectura de la obra de arte como la que hace Heidegger, en la que el carácter de la misma se describe como un “abrir mundo”. El pintor provoca el advenimiento del mundo en la representación; el escultor hace que el ahí-del ser aparezca en el espacio que ocupa la escultura. La obra, hace visible el espacio en el que habita; presenta “lo ahí”; da lugar a las cosas, funda su espacio; trae a la cuenta; revela y manifiesta las cosas como son en lo cotidiano, o los lugares donde éstas suceden.

Sin la obra, muchas veces las cosas nos pasarían por alto. La obra funciona como un “fondo” sobre el que es más perceptible el límite de los contornos, las superficies y los volúmenes no sólo de las cosas físicas, sino incluso de las “espirituales”, ya que “el simple acto de mirar una pintura [...] se convierte en el acto de ver a través de... [...], se convierte en el pasaje visual que nos lleva a [l] [otro] paisaje [...]” y que, en el fondo, nos confronta con nosotros mismos pues, ¿qué es lo que vemos cuando vemos?; “nos miramos mirar”⁴²: apariencia que se disipa y vuelve a aparecer. La apariencia es la forma momentánea de la aparición. Es la forma que aprehen-

⁴² *Ibidem*, p. 113.

demos con los sentidos y se disipa a través de ellos. La aparición no es una forma sino una conjunción de fuerzas, un nudo. La aparición es la vida misma y está referida por la lógica paradójica del gozne⁴³. “El espíritu se vuelve visible y palpable; profecías: en sus cambios nuestro tiempo sólo se afirma para negarse y sólo se niega para inventarse e ir más allá de sí. No un precipitado de tiempo puro [...], sino el tiempo mismo, su urgencia brutal, la inminencia inmediata del ahora”⁴⁴, esto es, la vida, sus límites y sus contornos... El enigma nos deja entrever el otro lado de la presencia, la imagen una y dual: el vacío, la muerte, la destrucción de la apariencia y, simultáneamente, la plenitud momentánea, la vivacidad en el reposo⁴⁵.

Las cosas dejan de ser lo que son, y no son ya lo que parecen. A través de una escultura o una pintura, los materiales y las formas nos hablan de una realidad que, a nivel de lo visible y lo perceptible, es otra. Los valores estéticos de lo real, se multiplican. Así, “lo que vemos no son sino momentos y estados de un objeto invisible, etapas de un proceso de manifestación y de ocultación de un fenómeno”⁴⁶.

Así, el artista, como Duchamp, es deudor de su época. Como todos los artistas verdaderos, al asumirla la niega y, a veces, la traspasa: la ironía y el erotismo, la complejidad intelectual unida a la simplicidad de la factura, el temple filosófico, la economía verbal. En una palabra, esa “belleza de indiferencia” cuyo otro nombre es libertad⁴⁷, es la “misión” del artista, en la que, como individuo de excepción, dotado de un poder visionario, penetra profundamente en todas las cosas que de por sí ya están ahí.

Por eso, no nos convence la típica alusión al artista como aquél que “ve más allá de lo real”. Al contrario, el artista sólo es capaz de ver lo real mismo, percibiendo su apertura a ser descubierto, capaz de ser expresado de otra manera. Lo más real de lo real es revelado: lo que está ahí, sosteniendo y posibilitando el ser del mundo y de los hombres y mujeres que lo habitan. Se trata de un sujeto que al despojarse del velo que oculta la verdad de las cosas, las descu-

⁴³ Cfr. *Ibidem*, p. 186

⁴⁴ Octavio Paz, “El castillo de la pureza”..., *op. cit.*, p. 15.

⁴⁵ Octavio Paz, “Water writes...”, *op. cit.*, p. 187.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 142-144.

bre en su auténtico ser, esto es, en su devenir constate. El artista es sensible al ser y a sus lenguajes y contextos; no “está fuera del mundo” (como muchos lo opinan), sino siendo-en-el mundo, adentro y sumergido; ahí, implicado; envuelto, abrazado, a la vez que sobrepasado por la realidad que vive.

En esto consiste el carácter del artista, en traer a la cuenta lo que no está en apariencia, lo que no es visible, lo que está oculto. De aquí que Paz coincida en decir que “[e]l arte y la poesía de nuestro tiempo nacen en el momento en que el artista inserta la subjetividad en el orden de la objetividad. Esta operación sensibiliza a la naturaleza y a la obra pero, al mismo tiempo, las relativiza [...]”⁴⁸. El artista encuentra un objeto en la realidad, se siente tocado, llamado, descentrado y dislocado por una propiedad o un conjunto de propiedades que encuentra en ella; por sus líneas, colores, formas y/o movimientos; temas, conflictos, discursos; elementos que le *dicen* algo: y su interioridad se pone en un peculiar movimiento; condición de posibilidad para poder mirar de manera distinta lo real; el artista se abre camino a través de la insensibilidad y la indiferencia que las hegemonías conceptuales y perceptuales han incubado en nuestro siglo. El arte se presenta como con una vocación redentora ante dicho sistema, capaz de buscar mantener vivo el ministerio de la imaginación; al imaginar y proponer maneras alternativas de ver el mundo en el que se vive; el arte como última instancia desde la que desafiar al sistema dominante y oponerse a la realidad que vemos. El arte como destrucción de cualquier imagen, concepto, prejuicio, límite, impuesto como última lectura de lo real. El arte como transgresión creativa, con miras a vislumbrar lo que está más allá de la puerta cerrada. Y por qué no, el arte como “esperanza”.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 115.

REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE LA AFLICCIÓN EN LA PEREGRINACIÓN A SAN JUAN DESDE LAGOS DE MORENO

Flavio Pinedo Márquez

Porque así como el cuerpo es uno, y tiene muchos miembros, pero todos los miembros del cuerpo, aunque son muchos, constituyen un solo cuerpo, así también es Cristo.

– 1 Corintios 12:12

INTRODUCCIÓN

Para la corriente de la fenomenología cultural el cuerpo es un registro que antecede a la significación de la cultura y, a su vez, es orientación existencial en el mundo. Para este enfoque la experiencia se entiende como el ámbito existencial de la cultura y lo sagrado. La pretensión de rescatar la experiencia desde la fenomenología cultural resulta útil para lo que Thomas J. Csordas denomina el yo sagrado como un movimiento inspirado hacia la orientación en la vida; es decir, se concibe como una capacidad indeterminada del ser humano previa a cualquier apreciación consciente sobre la realidad. Csordas se auxilia en esta tarea de algunas perspectivas que han adoptado el estudio del signo y del símbolo en teorías antropológicas más emparentadas con tradiciones hermenéuticas.⁴⁹ El resultado,

⁴⁹ Se puede apreciar esta relación en un tono bastante crítico en Carlos Reynoso. “Presentación” en Geertz, Clifford *et al.* *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Gedisa: Barcelona, 1998, pp. 11-12, 17-18, 24 y 57; también *Cfr.* Thomas

en términos metodológicos, de esta disposición consiste en elaborar un ejercicio de interpretación fenomenológico. La orientación del yo sagrado es el resultado de la conjunción entre la experiencia registrada en el cuerpo, el entorno cultural y la envoltura del *habitus*; lo anterior todavía no consiste en que formalmente se tenga una consciencia de eso, es decir, lo que se archiva es prerreflexivo.⁵⁰

Esta postura sugiere que un ser humano está de antemano en cierto contexto cultural y todo lo que desde él sea captado y significado no ocurre desde que él tiene consciencia; en su vida eso es posible gracias a que antes de la consciencia que se tiene, previamente ya está lo que hace posible incluso todo proceso de cognición: el cuerpo entendido como sujeto de percepción que incorpora la experiencia y se puede objetivar. Pensar y asimilar son, desde este ángulo, efectos posteriores que serían imposibles sin el cuerpo. Ahora bien, lo que Csordas denomina las orientaciones del yo sagrado permiten ver que muchos detalles de los contextos culturales en que un ser humano se encuentra son tematizados y expresados objetivamente. En el contexto cultural en el que se está, el captar el mundo es posibilitado únicamente con el cuerpo; esta idea es reforzada por Csordas gracias a la representación de Merleau-Ponty de comprender al ser humano como una unidad de mente y cuerpo cuya sentido del mundo se logra en el ámbito de la percepción corporal que logra que nuestros cuerpos sean objetivados con la reflexión. Sin ésta jamás nos pensaríamos con nuestras complejidades.⁵¹

Por eso, a partir de esta postura en el presente trabajo desarrollo una exposición teórica de la fenomenología cultural respecto a la manera en que se entiende al cuerpo como un sujeto de percepción previo a toda actividad cognitiva compleja. Después, desde esta postura expongo algunas concepciones teóricas sobre la aflicción que me han influido en mi comprensión de un tipo de aflicción peculiar de las peregrinaciones que se hacen a San Juan de los Lagos desde mi experiencia etnográfica en once peregrinaciones en los últimos años. Mi propósito principal es analizar este tipo de expe-

J. Csordas. *The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing*. University of California Press: Berkeley and Los Angeles, 1997, p. 4.

⁵⁰ *Ibidem* p. 5.

⁵¹ *Ibidem* p. 9.

riencia fenomenológicamente acudiendo a la interpretación que desde mi cuerpo realicé y desde mis interpretaciones de algunas entrevistas hechas a peregrinos sanjuaneros.

FENOMENOLOGÍA CULTURAL DEL CUERPO

¿Qué es un ser humano? No sólo es cuerpo, entendido éste como la biología nos lo podría describir; también es significación. En este punto, muchas disciplinas nos podrían aportar muchas perspectivas como la que aquí desarrollaré. Para eso es necesario preguntarse sobre la forma en que la creatividad inmanente del ser humano opera de distintas maneras y en múltiples niveles y, a su vez, sobre el modo en que esa creatividad permanece y se conserva en algo que funge como la mediación entre la cultura y la percepción de ésta: el cuerpo. Ahora bien, la fenomenología cultural planteada por Csordas proporciona un conocimiento de la experiencia corporal inmediata dentro de una amplia gama de significados en donde nos encontramos y que, por lo tanto, nos ofrece un horizonte para hacer nuestra vida. Su perspectiva sobre el cuerpo es desarrollada desde el punto de vista fenomenológico, es decir, desde las cosas tal y como se nos presentan con la intención de capturar su esencia, determinar su ser y ubicar su esencia en la existencia.⁵² El punto de inicio no consiste en considerar al cuerpo como un objeto que puede ser estudiado en relación a la cultura sino como un sujeto de cultura o como un fondo existencial de/para la cultura. Es decir, el cuerpo se concibe, desde el punto de vista fenomenológico, como un horizonte donde la cultura es y se queda, o, en otro sentido, donde se registra. Sin cuerpo simplemente no habría cultura porque no habría nada ni nadie que la concibiera. Pero es necesario, de inicio, no pensar que el cuerpo es un agente pasivo entendido y asimilado como algo de algún modo sobreentendido. Es preciso mirar lo que es, pero, ¿cómo construyó Csordas su concepción sobre el cuerpo?

⁵² Asier Pérez Riobello. “Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo” en *Eikasía*, Universidad de Oviedo, Año IV, No. 20, septiembre de 2008, p. 198.

Este autor se remonta a Alfred Irving Hallowell con algunos de sus aportes como el que hizo sobre percepción (*perception*) y práctica (*practice*). La definición de Hallowell sobre la percepción refiere que el yo (*self*) es una conciencia de sí mismo, (*self-awareness*), que le permite reconocerse como objeto en un mundo de objetos.⁵³ Esto es elemental para el funcionamiento de la sociedad y para la formación de la personalidad humana. Hallowell reconoció al yo como auto-objetivación (*self-objectification*) que deviene en producto a partir de un modo de reflexión; asimismo reconoce que si nosotros somos capaces de reconocernos como objetos para nosotros mismos, en la vida cotidiana eso ocurriría raramente porque no nos percibimos así. De algún modo nos percibimos como otra cosa. Hay una experiencia del cuerpo preobjetiva y prerreflexiva que muestra al proceso de auto-objetivación como algo anterior a la cultura en la distinción analítica entre sujeto y objeto. La anterioridad de la conciencia que se autopercibe da pie a la concepción del cuerpo como antesala de la conciencia.

Otro aporte de Hallowell reivindicado por Csordas se denomina “behavioral environment” y lo tomó de la psicología gestalt de Koffka.⁵⁴ El enfoque profenomenológico de la percepción incluye no solo objetos naturales como elementos del ambiente conductual sino también objetos culturalmente reificados como seres o cosas supernaturales (*supernatural beings*) y prácticas asociadas a ellos como experiencias propias del ambiente que serán percibidas. Esto es posible porque desde la fenomenología cultural de Csordas, la experiencia es entendida como el terreno existencial de lo sagrado y la cultura; ahí es posible establecer una conexión con valor para el sujeto de la experiencia porque, además, Csordas define al yo como un proceso de orientación.⁵⁵ Ahora bien, lo previo adquiere una realidad para el cuerpo del sujeto que se somete a un ritual porque Csordas establece una relación entre la fenomenología cultural y la semiótica para darle sentido a esto.⁵⁶ Durante un ritual de sanación los elementos que lo constituyen forman redes

⁵³ Thomas J. Csordas. “Embodiment as a paradigm for anthropology” en *Ethos*, Vol. 18, No. 1, 1990, p. 6.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ Thomas J. Csordas. *The sacred self*. *Op. cit.* p. 4.

⁵⁶ *Idem*.

de significado que tienen existencia corporal; aquí lo sagrado se hace realidad. Para el sujeto sanado, eso es real y aparece en el mundo como un yo sagrado.⁵⁷

Lo anterior permite establecer vínculos entre la conducta y el mundo objetivo, procesos de percepción, limitaciones sociales y significados culturales. El punto central de Hallowell consistió en orientar al yo, objetos, espacio y tiempo, motivación y normas. Pero sobretudo la manera en que se percibe, herencia de la fenomenología y de la psicología gestalt, a esos objetos desde el cuerpo será la principal fuente de alimentación de Csordas desde la manera en que el francés Maurice Merleau-Ponty lo desarrolló.⁵⁸ Éste radicalizó el problema de la corporalidad para comprender la existencia humana y el mundo arguyendo que este fenómeno era la manera de superar la limitada representación de la percepción entendida como una mera operación mental, o como un simple mecanismo fisiológico del organismo. La descripción fenomenológica, al contrario, presenta al cuerpo como base de la actividad existencial. Siguiendo tales planteos, Csordas elabora el concepto de modos somáticos de atención (*somatic modes of attention*) para referirse, estipular y decir que en cada cultura humana existen modalidades aprehensoras peculiares de la condición corporal propia para captar el mundo al que asiste el sujeto así como a los otros sujetos que participan en él. Agrega que si se presta atención a una sensación corporal, en realidad no se presta atención al cuerpo como un objeto aislado, sino, en contraste, se atiende a la situación del cuerpo en el mundo y al ambiente intersubjetivo originador de esa sensación.⁵⁹ Lo intersubjetivo caracteriza los modos somáticos de atención, tanto epistemológica como ontológicamente. Dependiendo dónde se esté, con quién, haciendo esto o lo otro, o moviéndose de esta u otra manera, es el modo captado, sentido, vivido y condicionado de ser y estar con los otros. Se es de tal manera.

También Csordas desarrolla el paradigma del “*embodiment*” cuya construcción se sustenta sobre el derrumbe y superación de

⁵⁷ *Vid Ibidem* pp. 25-56.

⁵⁸ Asier Pérez Riobello. “Merleau-Ponty...”. *Op. cit.* pp. 200-201.

⁵⁹ Thomas J. Csordas. “Somatic modes of attention” en *Cultural Anthropology*, Vo. 8, No. 2, 1993, p. 138.

la dualidad mente-cuerpo y sujeto-objeto.⁶⁰ Pero Csordas considera que a los aportes de Hallowell les faltaba algo; éstos tenían la intuición de que en la percepción el reconocimiento de sí mismo tendría que tener un soporte; pero Hallowell no lo desarrolló, dejó esa tarea a la mitad. Para complementar ese vacío, Csordas recurrió a los aportes de Merleau-Ponty sobre la percepción y el cuerpo. Para éste el cuerpo es un escenario en relación con el mundo y la conciencia es la proyección del cuerpo en el mundo. Pero también completó ese punto de vista con la sociología de Pierre Bourdieu, para el que el cuerpo socialmente sabido es el principio generador y unificador de todas las prácticas y la conciencia es un cálculo estratégico fusionado con un sistema de potencialidades objetivas.⁶¹ Es decir, lo que Bourdieu desarrolló como la idea de *habitus* en el sentido de que la cultura es un soporte que unifica prácticas y conciencia.

Ahora bien, para entender esas ideas es necesario profundizar más. Suponer que lo que se percibe con los sentidos es la puerta de entrada para captar las cosas en su esencia no es otra cosa más que, dice Merleau-Ponty, “una falsa apariencia”.⁶² La percepción no se puede reducir a un observador que pone a trabajar sus sentidos como una máquina que registra las sensaciones de los objetos que le llegan. Este estilo de apreciar el conocimiento de la información que bombardea a un sujeto de percepción descansa más en un sensualismo vulgar propio de la ingenuidad que en otros tiempos nos había regalado la definición de que lo que se percibía era la realidad. Inclusive, la idea de un observador absoluto ya no se sostiene ni en ciencias como la física. Cuando se percibe un objeto, ciertamente el observador percibe desde un ángulo; si ese observador se posiciona en otro ángulo y observa el mismo objeto, se percibe ese mismo objeto pero en otra perspectiva; entonces, ¿qué se percibe?, ¿cómo se percibe?, ¿se percibe?

⁶⁰ Muchos entienden el cuerpo como una unidad biológica y espiritual, *Cfr.* Juan Masiá Clavel. *Cinco charlas de antropología. Cuerpo, cultura lenguaje, muerte y esperanza*. (En línea), Consultado el 4 de enero de 2014. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/130548530/Masia-Clavel-Juan-Cinco-Charlas-de-Antropologia> pp. 4-11.

⁶¹ Thomas J. Csordas. “Embodiment...”. *Op. cit.* pp. 5-8.

⁶² Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción*. Fondo de Cultura Económica: México, 2003, p. 9.

Sostiene Merleau-Ponty que lo percibido de ese objeto lo es en relación a un horizonte u contexto en donde la visión que se hace sobre ese objeto se constituye con la visión que todas las cosas tienen sobre ese objeto; la visión de tal objeto es la mirada que se provoca y obtiene desde “todas partes”.⁶³ Tal objeto está ubicado en un horizonte; la visión del observador “fija” a ese objeto y al instante se olvida del “fondo” que rodea a ese objeto. Simplemente, afirma Merleau-Ponty, así miramos.⁶⁴ El observador percibe pero desde un punto específico; no puede, en consecuencia, reducir su percepción a un criterio total y único. En las ciencias que constituyen su visión del mundo en un conjunto de leyes, se aspira a lo máximo a mostrar solamente una faceta del universo. Ya no se aspira a mostrar toda la esencia de las cosas como en otros tiempos se sostuvo o se creyó.

Escribió Merleau-Ponty: “[...] la física de la relatividad confirma que la objetividad absoluta y última es un sueño, mostrándonos cada observación estrictamente ligada a la posición del observador, inseparable de su situación, y rechazando la idea de un observador absoluto”.⁶⁵ La posición de un observador en cierto sentido se liga con su situación de tal modo que se liga cada observación con la serie de observaciones que se perciben. En el caso en que un pintor observa un paisaje para pintarlo, apunta Merleau-Ponty: “A cada momento, mientras nuestra mirada viaja a través del panorama, estamos sometidos a cierto punto de vista, y esas instantáneas sucesivas, para una parte determinada del paisaje, no son superponibles”.⁶⁶ Cuando el ojo del pintor retiene, por decirlo de alguna manera, un solo instante de la serie sucesiva y eterna de percepciones visuales, lo que está haciendo es actuar en contra de las percepciones en movimiento que el ojo capta habitualmente. En cierto sentido, el ojo del pintor niega su visión porque eterniza lo que su ojo captó en la tela del dibujo que pinta. Inclusive, el pintor se somete a una especie de lucha incesante entre su producto en construcción y lo que su visión le refleja en percepciones visuales sucesivas en

⁶³ Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. Península: Barcelona, 1994, p. 88.

⁶⁴ Cfr. Asier Pérez Riobello. “Merleau-Ponty...”. *Op. cit.* pp. 201-203.

⁶⁵ Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción*. *Op. cit.* p. 14.

⁶⁶ *Ibidem* p. 21.

el tiempo y el espacio. Al eternizar una sola percepción, se imprime de manera estática la riqueza que el mundo posee. Se infiere que el observador cuando percibe lo hace en una situación determinada dentro del tiempo y del espacio físico.

Las relaciones del sujeto con el espacio no son obvias en el sentido de decir que las cosas están en un espacio homogéneo. El sujeto tiene que percibir las cosas con la ayuda de su cuerpo, pero en un espacio heterogéneo plagado de objetos que se encuentran entre el sujeto que percibe y lo que percibe. La idea del espacio homogéneo responde a un punto de vista bastante mecanicista de la física clásica que concibe al sujeto que percibe en un plano en donde lo que se le presenta es lo que es. Pero eso es insuficiente en el plano de la percepción a partir del cuerpo. Merleau-Ponty dice que la concepción de un espacio homogéneo asume, por el contrario, que en el ámbito de la percepción el sujeto capta lo que quiere percibir desde un plano horizontal en donde lo percibido es figurado; existe una cierta ilusión del tamaño y la forma percibido, entre otras cosas, por todo lo que envuelve a lo que se desea percibir y por la intención de inmovilizar lo percibido por parte del acto de percibir. En el plano horizontal hay una constancia en la supuesta apariencia de la percepción que se ha detectado por los psicólogos como una propiedad del campo de percepción. En cambio, los tamaños aparentes de lo que se percibe disminuye en el plano vertical con la distancia. Esto implica que en el plano horizontal la supuesta constancia del campo de percepción, al asumirse como una propiedad, descansa en el cuerpo como soporte dentro de un espacio heterogéneo.⁶⁷

Y es precisamente el cuerpo el encargado de establecer una comunicación entre el yo y el mundo (los otros) desde la percepción en los planos; el cuerpo aparece para ofrecer dirección y facilitar el sentido que el yo asume con el mundo.⁶⁸ Filosóficamente el cuerpo no se reduce a un conjunto de arterias, órganos, nervios, etcétera. Fisiológicamente sí, aunque se puede deducir que la percepción del mundo se hace con el sentido que se le da al mismo, pero desde/para el cuerpo; de este

⁶⁷ *Ibidem* p. 24. Se puede profundizar el planteamiento más a detalle en relación a la perspectiva, los horizontes, el tiempo, el espacio y el cuerpo en Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenología de la percepción*. *Op. cit.* pp. 87-91.

⁶⁸ Asier Pérez Riobello. "Merleau-Ponty...". *Op. cit.* pp. 203-205.

modo, desde el punto de vista de Merleau-Ponty: “Nuestra relación con las cosas no es una relación distante, cada una de ellas habla a nuestro cuerpo y nuestra vida, están revestidas de características humanas (dóviles, suaves, hostiles, resistentes) e inversamente viven en nosotros como otros tantos emblemas de las conductas que queremos o detestamos”.⁶⁹ El problema que se desprende de esto consiste en presuponer que el cuerpo ya es algo que sabemos que nos conecta con el mundo. En ese sentido, Csordas matizará que antes del conocimiento cultural que socialmente adquirimos está lo precultural a partir de lo preobjetivo que desde el cuerpo se inicia. Los modos somáticos de atención son la manera en que intersubjetivamente construimos redes de significado y en definitiva la cultura se corporiza en el mundo, o sea, con los otros.

La definición fenomenológica de Csordas sobre el yo nos lo plantea no como una sustancia específica ni cierta entidad; más bien, el yo es una capacidad indeterminada que permite la orientación en el mundo; sus principales características son el esfuerzo y la reflexividad. Ante la diversidad de maneras de expresión de la experiencia para cada ser humano, el yo se presenta, en consecuencia, como una unión de la experiencia en el cuerpo, pero de manera prereflexiva y, por lo tanto, precultural. Para Merleau-Ponty la percepción comienza en el cuerpo y a través del pensamiento reflexivo termina en los objetos. En el nivel de percepción todavía no hay distinción entre sujeto y objeto. El análisis de la percepción en el cuerpo comienza con un acto “pre-objetivo” más bien que con los objetos constituidos. Aunque la percepción siempre ha sido incrustada en el mundo cultural como algo ya elaborado, en un primer momento todo individuo inicia su incursión cultural en el mundo desde lo preobjetivo. Lo **PRE-OBJETIVO** es **PRE-CULTURAL**.⁷⁰

También ocurre, por otro lado, como la especificidad situacional o *habitus*. Los distintos procesos del yo son **ORIENTACIONALES** en los que algunos elementos del mundo son convertidos en tema central; de esa manera el yo es objetivado en el mundo. Pero ya no es simplemente un objeto dentro de un mundo de objetos, se objetiva como una persona que da cuenta de una identidad o de varias. Tales procesos del yo nunca se cierran; nunca se podrían definir

⁶⁹ Merleau-Ponty, Maurice. *El mundo de la percepción*. *Op. cit.* p. 31.

⁷⁰ Thomas J. Csordas. “Somatic modes of attention”. *Op. cit.* p. 137.

como productos culturalmente ya constituidos. El yo se encuentra en una serie de movimientos que se iniciaron en el cuerpo. Y desde el cuerpo la cultura como agente externo se integra a ese yo.

Posicionándose en la comprensión de lo que Csordas llama el *embodiment* como una forma categorial de unir los aspectos existenciales del yo consigo mismo a través del cuerpo, Csordas al igual que Merleau-Ponty sostiene que la percepción es experiencia corporal; aquí reside lo que se genera a su alrededor como experiencia; el sentido del *embodiment* no radica más en asumir y comprender al yo como un objeto sino como el sujeto de la percepción. Pero solamente es posible concebir el mundo por medio del cuerpo. En la percepción el mundo no nos ofrece objetos porque todos somos objetos. De todos modos, en sentido estricto, la percepción finalizará siempre en objetos, aunque la diferencia radica en que siempre comienza en/con el cuerpo. Así pues, Csordas como Merleau-Ponty posiciona su análisis en el cuerpo para ubicarlo en el mundo como la vía segura para la adquisición de la cultura.

La reflexión filosófica existencial de Merleau-Ponty concibió al sujeto y al objeto como una unidad, rechazando, a su vez, la dualidad sujeto-objeto que desde Descartes se había problematizado la dificultad de comprender cómo se podrían considerar la sustancia del cuerpo con la sustancia mental. Metodológicamente el posicionamiento del francés Merleau-Ponty permitió situar la cuestión sobre cómo los procesos reflexivos del intelecto humano constituyen los diferentes dominios y ámbitos de la cultura en los que el yo se desarrolla. Así, el estudio del “*embodiment*” permite comprender el “*self*” al ofrecer la opción de otro paradigma que pueda sugerir nuevas perspectivas de cuestionamiento para realizar investigación.

Cuando un ser humano aparece en el horizonte del mundo, éste ya ofrece un puñado de vivencias para aquél; éstas se manifiestan como fenómenos perceptuales. Por la percepción es como el yo conocerá el mundo; el cuerpo es la vía para lograrlo, es la iniciación de la percepción. Sin cuerpo no habría percepción. El comienzo de ésta se encuentra en el fenómeno del *embodiment* como percepción. Específicamente, con una sensación que del mundo externo se ancla en el cuerpo. Atender la sensación corporal no es contemplar al cuerpo aislado, más bien es atender su situación en el mundo. La

sensación agrega algo al mundo porque antes el cuerpo ya estaba sobre el mundo. La sensación agrega algo nuevo. La atención corporal incrementa la sensación. La atención implica el compromiso sensorial y el objeto. Si se ve, escucha, huele, toca o prueba un objeto, esto es posible porque antes hay cuerpo; así, ver, oír, probar, etcétera, no es mera función cognitiva; lo es si se piensa que no hay cuerpo; pero, con la concepción de haber cuerpo, éste aparece antes que cualquier función cognitiva consciente.⁷¹

Por otro lado, el cuerpo no es un objeto para nuestra percepción, sino, al contrario, el cuerpo es el mismo sujeto que percibe; es sujeto de percepción del mundo. Este posicionamiento tiene el presupuesto metodológico implícito de que no se puede distinguir en el ámbito de la percepción entre el cuerpo y la mente.⁷² Es decir, éstos se conciben como una unidad entendida como lo mismo porque la percepción en última instancia se recibe en el cuerpo y aquí mismo se comienza a pensar en lo que se percibe.⁷³ Es como decir que yo no podría pensar sin tener cuerpo y viceversa. Se comienza desde el cuerpo; lo otro es el complemento de ese proceso. Pero el modo inverso está en otro punto de vista.

⁷¹ *Ibidem* p. 138.

⁷² Sobre estas deliberaciones que presento pienso que es una obligación citar las brillantes reflexiones de un antropólogo que, según mi apreciación, sugieren ciertas mociones que invitan a pensar fuera de la tradicional dualidad mente-cuerpo en el sentido en que por ejemplo ver/pensar, imaginar/escribir, caminar/imaginar/, leer/imaginar, pintar/pensar, etcétera, podrían concebirse casi como lo mismo, Tim Ingold. "Ways of mind-walking: reading, writing, painting" en *Visual Studies*, Vol. 25, Núm. 1, 2010, p. 16.

⁷³ Ingold apela a la "Tesis de la complementariedad" para argumentar en favor de la unidad del cuerpo humano, la mente y la cultura; de acuerdo a los postulados de la biología evolutiva, ésta nos aporta una perspectiva innatista del cuerpo en donde éste trae de nacimiento rasgos genotípicos preestablecidos que se realizan fenotípicamente; por otro lado, las ciencias cognitivas sostienen que la mente posee mecanismos innatos de aprendizaje que incorporan la experiencia; por último, la teoría cultural es en síntesis el conjunto de programas que un ser humano sabe y cree para funcionar. Este punto de vista de Ingold presenta al ser humano como una unidad de entidad biológica con estructuras de nacimiento, con una cultura que se le trasmite de otras generaciones pero en donde la mente, que tiene mecanismos innatos de incorporación, puede integrar la cultura en la entidad biológica, construyendo una unidad de esos tres mecanismos de la vida humana, *Cfr.* Tim Ingold. "Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura" en Sánchez-Criado, Tomás (Ed.). *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas*. V. 2. AIBR: Madrid, 2008, pp. 6, y 8-10.

De modo opuesto, si se parte de la realidad perceptual resulta relevante y problemático preguntarse sobre el modo en que el cuerpo deviene objetivado mediante la reflexión. En este sentido, Csordas complementa su posicionamiento con la sociología de la acción de otro francés: Pierre Bourdieu. Csordas retoma el concepto de *habitus* para decir que el cuerpo es un ámbito de lo social en la medida en que es el escenario de la interpelación normativa. También tiene una dimensión individual porque es la puerta que facilita el acceso a la existencia de los sujetos individuales, sensibles, experienciales. La *hexis* corporal es, de la misma manera, un esquema singular y sistemático. Esta conexión es el *embodiment*, en palabras de Csordas. Con esa categoría se quiere decir que el cuerpo está en un marco de vida existencial; esa vida comenzará a tener sentido, a significar algo o a quererse vivir cuando se desee conocer el mundo; el conocimiento comenzará con el cuerpo como la fuente subjetiva inicial de la experiencia.⁷⁴

De acuerdo a las intenciones que Csordas persigue, lo que le interesa resaltar sobre el *habitus* es que la organización del comportamiento se elabora como una disposición que se ordena, se controla y se armoniza en la colectividad con y por medio del cuerpo. Éste es la vía y la herramienta para lograr una acción sincronizada. De tal forma se pretende establecer una relación que conjugue la vida, sus componentes objetivos vitales, los deseos y las aspiraciones que como prácticas se esperaría que sean compatibles con las condiciones. Para Bourdieu lo objetivo es el resultado de la conciencia que percibe. Eso implica que las condiciones objetivas no predeterminan las prácticas, y de igual manera, las prácticas no determinan las condiciones objetivas. El cuerpo es la disposición de lo social en tanto que es receptáculo de las normas interpeladas, pero también, por otro lado, es el punto de arranque de la individualidad. Para los propósitos de Csordas, lo central de la teoría del *habitus* es que las disposiciones de la conducta son sincronizadas colectivamente y armonizadas con las demás a través del cuerpo como medio. Así se conjugan las condiciones objetivas de la vida y las aspiraciones y las prácticas que sean completamente compatibles con estas circunstancias.⁷⁵ Csordas establece una relación entre Bourdieu y Merleau-Ponty.

⁷⁴ Thomas J. Csordas. "Somatic modes of attention". *Op. cit.* p. 137.

⁷⁵ Thomas J. Csordas. *The sacred self*. *Op. cit.* p. 10.

Ambos, sostiene Csordas, superan la dualidad sujeto-objeto y estructura-práctica con el *embodiment*, como recurso metodológico en lo preobjetivo, lo precultural y en el *habitus*.⁷⁶ Si bien el *habitus* considera al cuerpo socializado como una forma de existir de la sociedad al entenderse como principio generador de prácticas discursivas en movimiento que ponen en juego las relaciones de poder para la definición de la realidad, la fenomenología puede brindarnos elementos para comprender cómo esto tiene lugar en el cuerpo vivido. O como dice Csordas parafraseando a Bourdieu: para comprender la manera en que la vida social se estructura desde la homogeneización, es necesario comprender la variedad individual en términos de homología entre individuos porque en lo “preobjetivo”, el carácter principal de otra persona presentada como otro yo, es que no soy yo, pero tenemos algo en común.⁷⁷

Con lo anterior Csordas pretende captar mediante la categoría del *embodiment* el momento clave en el que la percepción, dentro de un mundo indeterminado y arbitrario, aparece y, es constituida y constituyente de la cultura. Asimismo, el *habitus* facilita considerar al cuerpo socializado como una manera de existir de la sociedad. Aquél es un tipo de sociedad porque el cuerpo es parte constitutiva del todo social, de la sociedad; y por lo mismo, facilita y permite la generación y unificación de las prácticas como un principio. Esa doble tarea del cuerpo socializado se realiza en relación a las estructuras objetivas y a las prácticas sociales. O sea, ante la variedad de éstas, el cuerpo socializado más o menos unifica algo en las estructuras objetivas que queda como una referencia o *habitus* que nos ayuda a comprender cómo en la práctica los discursos y las relaciones se mueven para construir la realidad; obviamente el cuerpo está involucrado en esta dinámica. Y aquí es donde, enfatiza Csordas, la descripción fenomenológica de la percepción en el cuerpo (*embodiment*) nos permite comprender cómo eso tiene cabida en el cuerpo. Lo anterior sugiere que el análisis no comienza con la autoconciencia, sino, por el contrario, con la génesis de la misma a partir del cuerpo. Se parte del proceso de ubicación y relación en el cual la persona como tal deviene objetivada.

⁷⁶ Thomas J. Csordas. “Embodiment as a paradigm for anthropology”. *Op. cit.* pp. 11-12.

⁷⁷ Thomas J. Csordas. *The sacred self*. *Op. cit.* pp. 12-13.

Ahora bien, el planteo sobre el *embodiment* teóricamente lo utilizaré sobre todo para hacer tanto una reflexión fenomenológica como una descripción etnográfica sobre el caso de la aflicción en el cuerpo durante las peregrinaciones que hice hacia San Juan de los Lagos desde Lagos de Moreno. En este contexto, mi experiencia etnográfica la elaboré a partir de observación participante del cuerpo propio y desde los peregrinos como sujeto de registro cultural. ¿Por qué? Porque la peregrinación es un ritual de paso, porque aquélla al hacerse caminando, por tanto se hace con el cuerpo y éste al situarse en un contexto ritual surge, promueve y somete al individuo a un ambiente de tensión; esto nos ofrece la oportunidad de concretizar aún más los rituales estableciendo redes de significación más profundas.

El cuerpo es la plataforma en donde la cultura se construye. Esto es un tipo de conocimiento social que al cuerpo le permite apropiarse del espacio en el que camina; esa apropiación ofrece un dominio y un control espacial que facilita en suficiencia todo lo que se hace en la peregrinación. Esto es una especie de conquista. Ahora bien, el cuerpo al ser un sujeto de registro cultural, me permitirá tener una localización precisa y, en consecuencia, rastreable sobre las diversas expresiones de la parafernalia del ritual peregrinacional; lo previo es porque una peregrinación, al ser un ritual liminoide⁷⁸, se hace en definitiva con el cuerpo. Y cuando se camina, el peregrino parte de su corporalidad prácticamente para hacer cualquier intención, propósito, idea, ceremonia o actividad; sin eso jamás se podría tener una expresión cultural de su actor central: el cuerpo.

En una peregrinación el *embodiment* facilita la comprensión y, por lo tanto, la interpretación del ritual que, en términos religiosos, necesariamente nos llevará a la idea sobre la manera en que en última instancia un individuo transita desde sus experiencias peculiares hacia cualquier tipo de estructura social. Ésta también es cuerpo (social), y éste al ser la entrada hacia la peculiaridad del peregrino, nos facilitará en consecuencia la reflexión minuciosa sobre

⁷⁸ La peregrinación es un rito de paso liminoide; esto se refiere a que el rito no es obligatorio sino opcional, Cfr. Flavio Pinedo Márquez. *El ritual de paso como efecto terapéutico en peregrinos de Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos*. Tesis de Maestría, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Tlaquepaque, Jalisco, 2014, p. 34.

la dialéctica de la *communitas*⁷⁹ y la estructuración social desde el contexto del ritual. Es obvio, pero no en suficiencia, que el cuerpo entendido e interpretado desde la problematización que Thomas J. Csordas elabora nos abre panoramas metodológicos hacia nuevos rumbos y horizontes sobre la antropología del cuerpo porque fenomenológicamente se pueden describir complejamente un conjunto de factores como bien pueden ser ciertos sentimientos, emociones o modos de ser y estar psicológicos, psiquiátricos y médicos, en múltiples concepciones que el cuerpo podría representar; tales representaciones, como las enfermedades o la aflicción, o la alegría, son otras maneras de adhesión o cuestionamiento de la estructura social; y el cuerpo es vía de análisis.

Dentro del contexto de la peregrinación que se hace desde Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos, a partir de estos planteamientos teóricos que he desarrollado detalladamente me concentraré sobre todo en describir y reflexionar la manera en que la aflicción durante la peregrinación se vive por los peregrinos; esas experiencias de la peregrinación hacia Nuestra Señora de San Juan de los Lagos han construido paulatinamente ciertas dinámicas que con el cuerpo, utilizado como el paradigma metodológico expuesto en líneas previas, me permitieron estudiar ciertas dinámicas de la peregrinación.

CUERPO Y AFLICCIÓN

En los contextos religiosos los hombres realizan muchas actividades para agradecer favores recibidos a sus divinidades o, en su caso, para solicitarlos. En el caso de los cristianos, las peregrinaciones al igual que otro tipo de manifestaciones, han sido acciones frecuentes de los creyentes para agradecer, pedir o suplicar favores a sus santos, vírgenes o cristos. En el caso de los peregrinos que

⁷⁹ La *communitas* es una categoría de la antropología de la religión que explica cómo los individuos que no se conocen y se encuentran en un ambiente ritual compartido generan un clima de solidaridad e igualdad que los integra en dinámicas de comunión grupal e individual, *Ibidem* pp. 60-68.

realizan sus caminatas hacia San Juan de los Lagos, aquéllas son hechas con el cuerpo en las diversas rutas que toman y con los pies en particular. En las líneas sucesivas haré una exposición teórica sobre las categorías de la aflicción y del flow con el propósito de ofrecer una explicación profunda sobre esas categorías en el contexto de algunas experiencias que viví en algunas peregrinaciones rumbo a San Juan de los Lagos desde Lagos de Moreno.

Considero que esto fue lo más radical que mi cuerpo registró. Para Victor Turner existen tres tipos de aflicción detectados según él en la sociedad ndembu. A cada arquetipo de aflicción corresponde un tipo de rito de sanación correctivo. La primera forma de aflicción se refiere al *mukishi* (espíritu de aflicción) de un cazador que puede lograr hacer que los animales se ubiquen en un radio lejano del cazador, o puede hacer que el tiro de éste falle o que el cazador no pueda encontrar animales para cazarlos. A este prototipo de aflicción corresponden los ritos de caza que no son necesariamente rituales de paso para que el individuo adquiera el status de cazador. La caza no es un simple deporte o una actividad económica entre los ndembu. Puede representar un status espiritual entre los muchachos iniciados que mediante la adivinación y la comunicación con el *mukishi* o a través de los sueños puede lograr el reconocimiento de la sombra y adquirir así el status de maestro en su profesión; o sea, lo pone en cierta estructura. Por consiguiente, el arte de la caza puede denotar un acrecentado poder espiritual que se refleja también en mayor habilidad para ver animales con rapidez, atraerlos e inclusive hacerse invisible para ellos.⁸⁰ Esta creencia otorga un sentido a la vida del cazador porque el símbolo *mukishi* es fuerte para él.

El segundo tipo de aflicción es el de la sombra de una mujer que hace que una pariente suya padezca ciertos trastornos en la reproducción que van desde la esterilidad hasta varios abortos seguidos. Los cultos de la fertilidad de las mujeres para la corrección de este tipo de aflicción son cuatro: 1) *nkula*, para cuando una fémina pierde mucha sangre en la menstruación; 2) *isoma*, cuando una mujer ha experimentado varios abortos o dado a luz varios hijos

⁸⁰ Victor W. Turner. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI: México, 2007, p. 13.

muertos; 3) *wubwang'u*, para los casos de esterilidad o cuando las mujeres han parido gemelos o desean tenerlos; 4) *chihamba*, para los casos de curación de “enfermedad” y trastornos reproductivos en hombres y mujeres. Los cuatro rituales pueden celebrarse por niños enfermos junto a la madre. También se puede tratar al marido junto a la mujer. Cada uno de los rituales tiene una serie de fases bien marcadas que garantizan su efectividad. La primera etapa es denominada *ilembi* o *kulembeka* y consiste en un tratamiento y una danza con la intención de hacer a los sujetos sagrados. La segunda fase consiste en un aislamiento de la existencia cotidiana; aquí se observan ciertos tabúes alimenticios. La *ku-tumbuka* es la tercera fase que consiste en un nuevo tratamiento así como una danza que festeja el final del aislamiento y prepara la reintegración de los pacientes a la vida cotidiana.⁸¹ Aquí la aflicción es un símbolo cuyo poder es creído por los sujetos; ese símbolo obliga a hacer algo a los sujetos para modificar su condición.

Por último, el tercer tipo de aflicción se refiere al *mukishi* de hombres y mujeres que puede hacer que sus parientes vivos, de ambos sexos, enfermen de diversos males que los hagan sudar, consumirse, temblar o sentir dolores en todo el cuerpo. Los cultos correctivos de esta aflicción son principalmente el *chihamba* y el *kalembe* aunque este último ya no es tan común. Hay otros cultos como el *kaneng'a* que es especial contra la brujería. Unos más como el *kayong'u*, el *tukuka* y el *masandu* son de origen iwena y se caracterizan por temblores histéricos, glosolalia y otros síntomas de disociación. En estos rituales se usan diferentes medicinas y tanto el doctor como su paciente se dejan llevar por un paroxismo de temblores. Enfermedades como la tuberculosis o las dificultades respiratorias son combatidas con este tipo de cultos que son bastante populares entre los ndembu.⁸² También en estos cultos la aflicción

⁸¹ *Ibidem* p. 15.

⁸² *Ibidem* pp. 17-18. Para profundizar más en las ideas de Turner sobre la aflicción recomiendo un excelente reporte que elaboró especialmente sobre los rituales en V. W. Turner. *Lunda rites and ceremonies*. The Rhodes-Livingstone Museum: Livingstone, Zambia, 1953, pp. 3-5; el ritual *mukanda* se puede leer con todo detalle en sus ocho fases y en su relación con otros ritos en *Ibidem* pp. 7-18; por otra parte, el *nkang'a* asimismo se puede profundizar en sus tres etapas con toda precisión en *Ibidem* 18-24; una gran variedad de otros rituales de aflicción

es un símbolo. En estos tres modelos de aflicción ndembu que presento se puede notar que aquella es un emblema simbólico que siempre está corporeizada; el cuerpo es la base mediante las cuales se materializan las diversas multiexpresiones de las creencias cúl-ticas. Sostengo que eso no tiene sentido para nadie excepto para el individuo sometido al ritual. Ahora bien, esta afirmación deseo sus-tentarla con ayuda de los aportes de un antropólogo que, desde mi parecer, nos ofrece un punto de vista más profundo sobre los modos de comprender fenómenos como la aflicción desde la perspectiva de un agente posicionado como tal.

Las reflexiones de Renato Rosaldo son realmente poderosas y sugerentes en lo que se refiere a su planteamiento metodológico y epistemológico sobre lo que él nominaliza como el “sujeto posicio-nado”⁸³ en sus experiencias de trabajo de campo con los *ilongot* de Filipinas. La propuesta de Rosaldo surgió a partir de su incursión con ese grupo étnico filipino que le transmitieron ideas sobre su modo de ser y estar respecto a la aflicción, la ira y la cacería de cabezas; todo eso debe ir junto si se quiere comprender. Tanto la aflicción como la ira en su relación con los cazadores de cabezas son lo que Rosaldo denomina la “fuerza cultural de las emociones”⁸⁴ como una manera de comprender detalles íntimos de los hombres pero no a partir de lo que ellos te expresen sino, por el contrario, por la manera en que el observador podría asimilar desde sus vivencias. Ese brinco no se tiene que presuponer porque nadie estaría en la posición de afirmar la comprensión cabal sin sentir o vivir lo que esas emociones podrían representar para el sujeto que se posicio-na. Y esto es precisamente lo que me ocurrió en una peregrinación. Más adelante explico esto.

Afirma Rosaldo que: “La fuerza emocional de un deceso, por ejemplo, nace no tanto de un hecho brutal abstracto, cuanto de la ruptura permanente de una relación íntima particular. Tiene que ver con los sentimientos que se experimentan al darse cuenta, por

como los funerales, de caza, de fertilidad, curativos, etcétera, se pueden leer profundamente en *Ibidem* pp. 25-54.

⁸³ Renato Rosaldo. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Abya-Yala: Quito, 2000, p. 28.

⁸⁴ *Ibidem* pp. 23 y 39.

ejemplo, de que el niño que acaba de ser atropellado por un automóvil es el propio hijo y no un extraño”.⁸⁵ Me parece que esta cita expresa con intensidad el sustento del sujeto posicionado en el sentido de sugerir que cuando el etnógrafo desea traducir otra cultura, esto sería imposible sin su subjetividad, es decir, tendrá que posicionarse. La fuerza de las emociones del otro son incomprensibles si no me encuentro en la posición de entenderlas desde mi vida. En este sentido, Rosaldo abandona las explicaciones clásicas de “densificación gradual de las redes simbólicas de significado”.⁸⁶ En su lugar Rosaldo apela a la fuerza de las situaciones que son internadas por el sujeto posicionado. Yo agrego que, de acuerdo a todo lo expuesto sobre el cuerpo, éste, como sujeto de conocimiento, es el que registra internamente las situaciones mediante cualquier elemento. En el caso de su experiencia etnográfica, Rosaldo abandonó sus creencias de que la aflicción y la tristeza eran lo mismo; su formación clásica le sugirió eso; pero sus esfuerzos lo condujeron a otros posicionamientos.

Él nos platica que luego de “sufrir en carne propia”⁸⁷ la pérdida de su esposa comprendió más a detalle el significado de lo que los *ilongot* querían decir sobre que la ira generada por el luto de la pérdida de una persona cercana aumentaba su deseo de cortar cabezas humanas. Rosaldo, en sus diálogos con algunos miembros de ese grupo étnico, intentó explicar ese fenómeno desde la teoría del intercambio; su asombro le provocó dudas intensas cuando algunos *ilongot* le dijeron que ellos no pensaban de esa manera (que la cacería de cabezas se basaba en que una muerte cancelaba otra). Poco a poco Rosaldo comprendió que las categorías que él tenía sobre la aflicción no correspondían con el punto de vista de los *ilongot*. Cuando éstos decidieron cambiarse de religión, en realidad lo hicieron como una forma de enfrentar la aflicción; no lo hicieron para asimilar lo pesimista de la inevitabilidad de la muerte. En el contexto de los 70’s en Filipinas hubo una ley marcial que prohibió la cacería de cabezas. Por eso, este asunto del cambio de religión de los *ilongot* pretendía aplacar la ira y reducir la aflicción por el

⁸⁵ *Ibidem* p. 23.

⁸⁶ *Ibidem* p. 24.

⁸⁷ *Ibidem* p. 25.

luto. La participación de Rosaldo en algunos rituales y en ciertos momentos de convivencia no le otorgó la comprensión necesaria para establecer la relación del ritual con la aflicción y la ira. Fue todo lo contrario. Se abrió una brecha de incompreensión que le permitió situar la cuestión en el asunto de cómo vivir las creencias propias. Es decir, el giro del planteo fue completo. El asunto, según mi perspectiva, no era teórico sino metodológico. Rosaldo afirma que durante muchos años él no estuvo en la posición de “comprender la fuerza de la ira que puede nacer del luto, y ahora sí lo estoy”.⁸⁸

El sujeto posicionado es para Rosaldo abandonar la presuposición de que un etnógrafo bien entrenado puede comprender todo; aquél tiene sus límites. En el caso de Rosaldo, cuando él se posicionó desde su vivencia, pudo comenzar a comprender a los *ilongot* desde ciertas experiencias profundas con pérdidas reales con su hermano y su esposa. Desde sus experiencias comenzó a comprender y a aprender más sobre la ira. Pero la cacería de cabezas se entendía más según Rosaldo desde la ira y no desde otras emociones que surgen de la aflicción. Nos advierte algo interesante: “Pero su ira [la de los *ilongot*] y la mía tampoco son idénticas, pues junto a grandes similitudes se encuentran también importantes diferencias en el tono, la forma cultural y las consecuencias humanas, que distinguen la ‘ira’ que anima nuestras propias formas de sentirnos afligidos”.⁸⁹ Estas advertencias son esperables de la honestidad de este escritor de antropología. Desde aquí me pregunto, ¿en realidad puedo conocer la cultura del otro?, ¿los rituales de aflicción ndembu los comprendemos en su complejidad? La intención de Rosaldo consiste en poner la experiencia personal como categoría analítica con el propósito de criticar el método antropológico, creo yo, cobijado por la objetividad positivista. Su postura es más posmoderna.

Esos planteamientos de Rosaldo lo inspiran para criticar las nociones que sobre la muerte se tienen en donde se eliminan las emociones y el observador adquiere una postura de indiferencia. Esto con el objetivo central de preguntarse sobre si los rituales referentes a la muerte son profundos o convencionales, transformativos o no. También nos oferta el proceso ritual que los cazadores de cabe-

⁸⁸ *Ibidem* p. 28.

⁸⁹ *Ibidem* p. 31.

zas siguen con el propósito de efectuar la cacería. Pero obviamente ese transcurso no se reduce a lo que Rosaldo dice con la iniciativa de universalizar. Al contrario, resalta, creo yo, la importancia de no reducir la cultura a mero objeto inerte y sin movimiento, algo que tendremos que considerar si en verdad deseamos comprender al otro. La fuerza de las emociones no tienen límites decretados por nadie salvo por la comprensión honesta con la que se desea incursionar en la vida del otro.

Este desarrollo expuesto de Rosaldo otorga fuerza y poder a la afirmación que deseo sostener respecto a que el símbolo de la aflicción en un ambiente de ritual peregrinacional posee sentido exclusivamente para el sujeto; tal sentido es casi con toda seguridad una representación subjetiva extrema, la más radical. Pero, como ya vimos, el sujeto posicionado (etnógrafo) al ser un agente coparticipante puede construir una representación, si no igual, tal vez parecida o acercada si es el caso que su experiencia sea referenciada en algún modo con la misma categoría. Para continuar con esta argumentación recurro ahora a mi experiencia etnográfica para ilustrar la manera en que comprendí la aflicción de algunos peregrinos desde la mía. Pero antes deseo estipular y precisar que esta aflicción no es a la que se refieren ni Rosaldo, ni Turner aunque mi construcción la hago desde ellos. Yo la nombro *aflicción contra-renovadora*. Esta categoría no es un concepto directo de los peregrinos, más bien es una construcción propia porque no existe alguna categoría para definirla. La precisaré con más detalle.

El peregrino Don Raúl me compartió lo siguiente: “[...] a veces, o sea, venimos enfermos, a veces ya vienen de los pies malos, se viene uno descalzo y así venimos todos caminando, pero todos contentos”. Nótese que se sufre físicamente; el dolor materializado en el cuerpo provoca un modo de estar de sufrimiento y dolor pero a pesar de eso Don Raúl dice que los peregrinos, y él incluido, están “contentos”.⁹⁰ Por su parte Don Juan, en su discurso, expresa así su experiencia sobre la aflicción contra-renovadora: “[...] aquí viene uno y descarga pues su dolor, su alegría, su todo, entonces

⁹⁰ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Raúl el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco. Nota: todos los nombres de mis informantes son ficticios.

viene uno caminando y es un sufrimiento pero al último que llega uno aquí se reconforta, se sale uno adelante y se olvide uno de todos sus [...]”.⁹¹ Esos diversos modos de estar en donde el dolor, la alegría y el sufrimiento se sintetizan en un “todo” es lo que deseo matizar de lo que la aflicción contra-renovadora logra en las peregrinaciones. Aparentemente esas expresiones existenciales serían difíciles de convivir en experiencias concretas como la descrita por este peregrino. Un último testimonio es el que me transmitió Martín así: “[...] yo el año pasado que venía si me sentía muy súper miedoso y muchos nervios en los caminos; pedacitos solos que me tocaban y más de noche pero pues ahora sí que el camino pues está sagrado; no te pasa nada y pues la fe que tienes al sentir que no te va a pasar nada si te ayuda demasiado gracias a Dios pues no me ha pasado nada ni este año ni el otro y esperemos que nunca me pase nada (risas)” (sic).⁹² Incluso el miedo y el temor de peregrinar por la noche se superan mediante la fe en que el espacio por ser sagrado se incluye en una perspectiva sintetizada de esas experiencias supuestamente que se evitan pero que finalmente se integran en la vida con la aflicción contra-renovadora. También nótese en el testimonio de Martín lo siguiente: me platicaba eso con risas.

En el caso de los ritos de aflicción expuestos más arriba, y que Turner los estudió, se desprende que la aflicción es ritualizada en contextos africanos de los ndembu y los lunda. La aflicción responde a situaciones específicas de lo que los sujetos viven y hacen para asimilar sus contradicciones sociales y solucionarlas. La base del trabajo ritual siempre se desprende de la aflicción como tal; a ella se asocian el dolor y el sufrimiento profundos. El caso de Rosaldo es parecido pero estudiado con profundidad en Filipinas con los ilongot. La aflicción se asocia a la tristeza o a la angustia moral por no poder hacer esto o lo otro. Pero en el caso de la aflicción contra-renovadora, la aflicción reúne diversos sentimientos como la alegría, el regocijo, el bienestar, los buenos deseos y algunos otros pero mezclados con lo propio de la aflicción como el sufrimiento

⁹¹ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Juan el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁹² Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Martín el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

moral, el dolor físico, el dolor moral, la angustia moral, la tristeza, la preocupación y demás manifestaciones.

En la aflicción contra-renovadora todas esas expresiones, propias de la *communitas*, se manifiestan en las personas como un sentimiento peculiar que no es la aflicción turneriana ni la de Rosaldo; se puede llorar pero de alegría y simultáneamente se está afligido físicamente. También se sufre y se está triste a la vez que se llora y se abraza a otros pero no exactamente por un dolor o alegría profundos. También se sufre mucho pero el efecto terapéutico me renueva con las expectativas y me aflijo deseando que el dolor y la alegría que se siente se intensifiquen porque son experiencias únicas. En fin, la aflicción contra-renovadora es una aflicción que según mi apreciación asimila sentimientos y emociones que nos parecen imposibles de sostenerlos en la misma convivencia. Sí es una aflicción, pero exclusiva de las peregrinaciones sanjuaneras. No descarto que en otras peregrinaciones se presente esta aflicción; sin embargo, honestamente no las conozco.

Para ello paso a narrar mi participación en una peregrinación en la que me incluí en La Merced, templo que se ubica en la Colonia Centro de Lagos de Moreno; esta iglesia es la sede oficial de reuniones de muchos contingentes de peregrinos para pernoctar; asimismo en la explanada se consumen alimentos y se realizan otras necesidades por parte de los grandes grupos de peregrinos. Por la mañana, alrededor de las 8 am, los peregrinos desayunaron y organizaron la peregrinación rumbo a San Juan de los Lagos; en el lugar dejaron grandes pilas de basura. Algunas veces las lluvias nocturnas provocan que por las mañanas caigan grandes cantidades de rocío y de brisa. Eso disminuye la temperatura y el frío se incrementa dificultando la andanza. La gente se formó en dos grandes filas; primero los hombres y luego las mujeres; después los adolescentes y los niños.

Durante el viaje fui señalado porque me retrasé y me quedé con las mujeres además de que no me sabía los cantos. Pero eso no representó nada grave porque aprendí a adaptarme al ritmo y paso de los caminantes. Comprendí que los hombres y las mujeres durante el rito no tienen que estar mezclados. Una forma de expresar la aflicción contra-renovadora por parte de los peregrinos es a tra-

vés de cantos cuando se peregrina o de pastorelas representadas al momento en que se llega al santuario o en pueblos que quedan por el paso de las rutas peregrinacionales.⁹³ En la peregrinación que participé el pasado 6 de abril del 2014, cuando llegamos al santuario de la Virgen de San Juan, un grupo de peregrinos guanajuatenses representó en una pastorela la llegada y partida de peregrinos con la Virgen. Toda la representación estuvo llena de expresiones que denotaban sufrimiento: los sonidos, los movimientos, el tono de los cantos y los movimientos de los cuerpos. Pero el final concluyó en abrazos melancólicos, lágrimas de algunos actores, aplausos del público y rostros que expresaban alegría porque regresarán en el futuro a mirar una vez más a la Virgen de San Juan.⁹⁴

En el caso de los cantos mi sensibilidad auditiva me permitió captar cierto tono de aflicción; mi segunda profesión es la de fungir en la vida como músico instrumentista en algunas bandas tapatías de death metal como baterista. Esta experiencia en los sonidos me ayudó a sentir tonalidades características de una aflicción declarada; algunas emociones y sentimientos provocados me hicieron recordar tristes despedidas que en mi vida había experimentado y que cuando escuchaba cantar a los peregrinos se me actualizaron inmediatamente por medio del recuerdo. Un sentimiento como la tristeza y una fuerte emoción como la desesperación me hicieron llorar porque recordé un momento similar cuando uno de mis hermanos emigró como ilegal hacia Estados Unidos a inicios de los 90's; a mí me gustaba convivir con él y de repente me dijo que se iba; me sentí terrible porque ya no estaría con él.

Esta circunstancia se actualizó cuando se cantaba: “Eres pastora divina / eres madre soberana”; aunque la letra de esos versos no tiene relación con la partida lejana de un ser querido no sabría decir con exactitud por qué razón se me provocó aquel terrible dolor. Los siguientes versos causaron un valle de lágrimas en mi rostro: “Muy agradecido / de esta casa vamos / pues con su licencia / ya nos retiramos”.⁹⁵ En este caso los versos sí se refieren a una despedida.

⁹³ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 6 de abril del 2014 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ Diario de Campo, notas realizados por Flavio Pinedo Márquez el 30 de enero del

En el momento de entonación cantada de esta estrofa yo ya estaba llorando intensamente; caí al suelo y me revolqué. Cada palabra me recordó mi dolor. Apenas tenía cerca de media hora la peregrinación y me sentía destrozado. A mi alrededor pude notar a otros peregrinos afligidos que me miraban. Sus penas eran diferentes a las mías porque los que lloraban conmigo lo hacían pero de alegría. Esto lo comprobé momentos más tarde cuando tuve la oportunidad de charlar con algunos de ellos y en donde tuve la oportunidad de intercambiar puntos de vista. Sus apreciaciones eran opuestas y distintas a las mías; yo sufría por recuerdos sobre mi hermano; algunos de ellos gozaban y estaban alegres porque en su aflicción contra-renovadora se comunicaban con la Virgen de San Juan o porque sentían que se iban de cierto lugar para llegar a otro mejor.⁹⁶ Cuando miré las pastorelas el 6 de abril del 2014 en la explanada del Santuario de San Juan pude notar que en la representación los peregrinos expresaban una intensa aflicción contra-renovadora; era una actuación; pero algunos me dijeron que su aflicción realmente la sentían. Para esa ocasión no me afligí ni sentí nada. ¿Por qué razón? No sabría decir. Lo he pensado y nada se me ha ocurrido.

De regreso a mis experiencias en la peregrinación, durante la *communitas* era inevitable la transmisión de saludos hacia todos; no todos estaban afligidos, o cuando menos no podría afirmarlo. Algunos, afligidos por los cantos y por el calor de la *communitas* expresaban: ¡Buenos días, hermano!, ¡buenos días, hermana!, ¡buenos días, hermano comerciante!, ¡buenos días, hermanita! La categoría **HERMANO(A)** en este grupo de peregrinos es una apreciación de igualitarismo en todos los sentidos. Con ese concepto nadie en el mundo es identificado en términos de desigualdad. Es una representación mental a modo de ideal teórico para todos que en esos momentos se vive con toda la intensidad posible; las personas que veían el paso de los peregrinos aplaudían y expresaban en sus rostros una alegría por los saludos. Cuando escuchaban que los transeúntes les decían “hermano” o “hermana” reaccionaban con asombro. Nadie se quejó o se expresó en tonos de desagrado o rechazo; de modo opuesto gritaban para apoyar, ofrecían líquidos y

2012 en San Juan de los Lagos, Jalisco.

⁹⁶ *Ibidem*.

también rezaban. La categoría **HERMANO(A)** es simbólicamente la entrada liminal del peregrino a lo peculiar de la *communitas*.⁹⁷

Decir o expresar **HERMANO(A)** a otro es el efecto liminal del rito por antonomasia; es uno de tantos momentos que simbolizan el paso de lo uno a lo otro, de lo que no se es a lo que se es; ese concepto pragmática y semánticamente implica adherir al otro a la *communitas*. **HERMANO(A)** es la vía de entrada con el *logos* hacia lo no estructural. Y en estos casos narrados el camino es mediante un modo de ser afligido. Más o menos a las 4 pm el grupo de peregrinos al que me integré y que salió de La Merced llegó a un campamento grande ubicado adelante de la desviación hacia la autopista de Aguascalientes en dirección de Lagos de Moreno hacia San Juan y por un costado de la carretera. La entrada al campamento fue impresionante y bien organizada. Tanto orden, control y pausas coordinadas de los cuerpos caminando me impactaron bastante; esa perfección de la entrada de la peregrinación al campamento que se había montado delante de la desviación hacia Aguascalientes me dejaron perplejo. El ingreso fue con mucho silencio sigiloso; nada de ruidos; solamente se escuchaban los pasos y los movimientos de los brazos y las piernas. Los cantos, cuando se lanzaban, transmitían tristeza; me hicieron sentir escalofríos y aflicción; mis piernas temblaban y reventé de lágrimas.

El tono de los cantos generaba sonidos chillantes y la intención de los mismos era absolutamente una aflicción melancólica. La *communitas* estaba completamente envuelta de tristeza. En ese momento me conecté con las situaciones existenciales más radicales propias de mi vida sin saber por qué. Algunas experiencias semejantes a la que narré arriba, pero relativas a decepciones de amistad, traiciones y decepciones, se actualizaron y en la *communitas* las recordé con mucha precisión acompañado con mi valle de lágrimas.⁹⁸ Durante la peregrinación y en la conclusión en el campamento de la misma observé una excelente organización en los cantos y en la manera en que se acomodaban en filas los hombres y las mujeres para no entorpecer en nada a la vialidad vehicular. La mayoría de los peregrinos, de acuerdo a entrevistas informales, son pobres; están demacrados de la cara y visten ropas y zapatos muy desgastados. Pero la aflicción contra-renovadora

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

hacía que eso no les importara nada. Toda la ruta que se siguió quedó con basura por doquier. Cuando tuve la necesidad de orinar comprendí por qué el cuerpo se relaja una vez que la necesidad fisiológica se satisface. También aprendí por primera vez sobre la importancia que tiene el condicionar el cuerpo para mantener el pudor y la pulcritud en los límites mínimos. La aflicción contra-renovadora hace olvidar por ratos cortos esto.

Pero la aflicción contra-renovadora a otros no les causa nada como el caso de algunos peregrinos que como comerciantes y durante la andanza vendieron sus mercancías o como algunos que se acompañaban de perros y nunca se adhirieron a la comunión. La aflicción contra-renovadora adquiere rostros que implican la unificación estructural de actitudes contradictorias; pensar esto mediante los opuestos dialécticos es de poca ayuda intelectual; más bien asimilarlo desde las actitudes e incoherencias ayuda más. La jornada peregrinil el sujeto la hace porque le nace y lo quiere; lo desea más que otra cosa. Todos los recursos empleados así lo demuestran. A veces sin ellos se hace el trayecto. Con o sin medios se está en la disposición de perpetrar el recorrido. Ese gusto por la circulación peregrinil se camuflajea luego en un rostro con lágrimas derramadas y ampollas que por los pies u otras partes del cuerpo hacen del gusto por caminar un disgusto; ahora el sufrimiento, el dolor y, en general, el rostro afligido se expresa en la vitalidad; el llanto y la melancolía por los males que se ponen en la vitalidad actual hacen del rostro del peregrino una especie de mesa en donde se colocan muchos platillos; a veces esos platillos son agradables y en ocasiones son todo lo opuesto.

Metafóricamente hablando, los platillos son la aflicción contra-renovadora. Uno de mis informantes claves expresó su sentir afligido del siguiente modo: “[...] nosotros **VENIMOS PORQUE NOS NACE**, porque pues como digo más que nada nos da pues, venimos aquí a, a **DERRAMAR LÁGRIMAS**, a **DERRAMARLAS VINIENDO CON AMPOLLAS**, viene uno **CANSADO**, viene uno, pues ya viene uno aquí **FORTALECIDO**, pues quisiéramos que Dios nos diera mucho tiempo de seguir viniendo y, como dice uno, primero Dios y si Dios nos da licencia estaremos aquí el año que entra”.⁹⁹ Estar “fortalecido” es un

⁹⁹ Entrevista realizada por Flavio Pinedo Márquez a Don Juan el lunes 28 de enero del 2013 en San Juan de los Lagos, Jalisco. Las cursivas las resalto para insistir

adjetivo de la aflicción contra-renovadora, otro rostro de una actitud que en apariencia sería contradictoria en relación al querer peregrinar, derramar lágrimas y vivenciar una experiencia dolorosa. Pero ese rostro vital de la aflicción contra-renovadora entra a un plano relativo porque la experiencia de cada uno se valora por la interpretación peculiar de cada sujeto. Para unos tiene que ser el sufrimiento la puerta de entrada a la felicidad; para otros la fe y el fervor; para algunos más todo en su conjunto. Esto es una complejidad del *flow*; el acceso a ese cúmulo de conductas diferentes y contradictorias se constituye no como las estructuras de referencia del peregrino lo dictan sino como el sujeto interpreta su papel.

Es por eso que la fusión de la experiencia en cada caso con la forma en que se interpreta por la vida de ese sujeto ritual fundamenta la consecuencia inmediata de esa felicidad provocada. Entonces, ¿cuál es el rostro principal de la aflicción contra-renovadora? Si regresamos a la metáfora de los alimentos que se montan sobre una mesa, la aflicción contra-renovadora es el conjunto de alimentos y la mesa. Depende de cómo se acomoden los alimentos sería la forma en que se aprecia el sabor de los mismos. Como dice mi informante:

No puedes más que nada que, ver que se, que vea las experiencias en esta puerta aquí, se ve pues la gente que viene con **FE**, con **FERVOR**, **BAILANDO** ¿no?; vienen bailando, vienen **GRITANDO**, unos vienen **QUEJÁNDOSE**, unos vienen pero, todos venimos para donde mismo; entonces pues más que nada que le puedo decir que más que nada **LA EXPERIENCIA ES LA QUE HA ESTADO VIENDO USTED** y eso es más que nada; eso está **PALPANDO UNO TODO LO QUE SE VIVE, TODO LO QUE SE VE**, pues como le digo, ahorita entra uno por esta puerta pues apenas sube a todo ya sale uno por aquella puerta y lo, d'ella salen todos **FORTALECIDOS**; salimos fortalecidos todos, entonces más que nada adelante y échele ganas y que Dios nos ayude a todos.

Cada una de estas estimaciones son según mi interpretación rostros de la aflicción contra-renovadora y, a su vez, modos de entender por qué el *flow* es apenas otra categoría de acercamiento para com-

en los rostros multiexpresivos de la aflicción.

prender complejamente la síntesis reflexionada de la mente con el cuerpo. Apenas la mente comienza a clarificar lo que sucede en el cuerpo cuando el movimiento de éste ya adquirió otro rostro. Lo que también noto es que la profunda reflexión tiene mínimamente una expresión de la experiencia apenas identificable. Por eso, el *flow* si lo relacionamos con lo planteado hasta aquí de la aflicción contra-renovadora o la *communitas* alcohólica nos ayuda a hacer más pública la reflexión del sujeto cuyo acceso a las estructuras es más deseable sin opción al rechazo a los participantes de un rito de paso porque su conocimiento es placentero para ellos y está sintetizado en todas las acciones que ejecutan. Su comunión se hace factible y asequible en la participación, pero es la intimidad reflexiva de la síntesis entre consciencia y experiencia, es decir, el *flow*, como los niveles de felicidad significados e interpretados por los sujetos del ritual como lo esencial para ellos lo que más valoran. ¿Por qué es así?

De acuerdo a Mihaly Csikszentmihalyi la felicidad máxima que una persona logra en su vida depende exclusivamente de la interpretación hecha de los acontecimientos externos de su contexto. La disquisición surge de todos los esquemas de seguridad internos del personaje. En los momentos en los que sentimos que somos dueños de nuestras acciones abrigamos un profundo sentimiento de regocijo. Esto es una experiencia óptima y se refleja cuando hacemos que algo suceda porque así lo queremos y eso se materializa en la vida por el esfuerzo de la mente y del cuerpo. La experiencia óptima se basa en el *flow* (fluir, flujo); éste tiene, al parecer, un carácter universal.¹⁰⁰ El control interno de una persona le otorga los recursos para su desenvolvimiento; su propensión a sentirse de cierto modo es lo que Csikszentmihalyi denomina experiencia óptima; ésta es la extensión del *flow* entendido como “el estado en el cual las personas se hallan tan involucradas en

¹⁰⁰ Mihaly Csikszentmihalyi. *Fluir (flow). Una psicología de la felicidad*. Kairós: Barcelona, 2010, pp. 13, 14-15 y 17. Para este intelectual: “El concepto de flujo ha sido útil para los psicólogos que estudian la felicidad, la satisfacción vital y la motivación intrínseca; para los sociólogos que ven en él lo opuesto a la anomia y a la alienación; para los antropólogos que están interesados en el fenómeno de la efervescencia colectiva y los rituales”, *Ibidem* pp. 17 y 116. El concepto de *flow* Victor Turner lo retomó tal cual de Csikszentmihalyi, *Vid* en Victor Turner. “Frame, flow and reflection: ritual and drama as public liminality” en *Japanese Journal of Religious Studies*, Nanzan Institute for Religion and Culture, 6/4, December, 1979, pp. 486-487.

la actividad que nada más parece importarles; la experiencia, por sí misma, es tan placentera que las personas la realizarán incluso aunque tenga un gran coste, por el puro motivo de hacerla”.¹⁰¹

REFLEXIONES FINALES

Los peregrinos afligidos que lloran, rezan, se hincan y ríen, ¿quién los entiende?, ¿acaso importa que el otro los comprenda? A pesar de que muchos peregrinos no pudieron expresarme con palabras su *flow* como en muchos extractos de entrevista lo mostré, pienso que todavía falta bastante por explicar. Considero que el *flow* es una categoría importante en donde las estructuras psicológicas, las sociales y las religiosas se relacionan y en donde los investigadores apenas comenzamos a comprender esas complejas conexiones. Pienso que expresiones de la aflicción contra-renovadora encontradas como reír y llorar pronuncian modos de experiencia únicos que no tendrían que reducirse a generalidades mecánicas de proclamación única. Dice Csikszentmihalyi: “Flujo es la manera en que la gente describe su estado mental cuando la conciencia está ordenada armoniosamente; gente que desea dedicarse a lo que hace por lo que le satisface en sí. Al repasar algunas de las actividades que de forma consistente producen flujo (como los deportes, los juegos, el arte, las aficiones) es más fácil entender qué hace feliz a la gente”.¹⁰²

Pero la expresión que de lo interno prorrumpe a lo externo de cualquier modo de ser liminal del sujeto aunque al observador no le parezca que eso sea una acción consciente feliz de él, pienso que no tendría

¹⁰¹ Mihaly Csikszentmihalyi. *Op. cit.* p. 16.

¹⁰² *Ibidem* p. 20. Inclusive Turner reivindica el desarrollo de Csikszentmihalyi sobre el *flow* en lo que él resume como los seis principales atributos del *flow* que, según mi síntesis, están encaminados a poner al sujeto de experiencia óptima como el centro de acción que se ubica en un contexto y en donde su atención se focaliza en actuar para su felicidad porque lo que su voluntad quiere surge de su horizonte; no se somete a metas externas a él sino a las suyas y lo que logra le otorga su felicidad porque fue algo propio, *Vid* Victor Turner. ““Frame, flow and reflection: ritual and drama as public liminality” en *Japanese Journal of Religious Studies*, Nanzan Institute for Religion and Culture, 6/4, December, 1979, pp. 487-488.

que ser un filtro del etnógrafo que reduzca todo a como la percepción tendría que ser. Así jamás podríamos entendernos en las ciencias sociales porque la postura sería absoluta tanto para el peregrino como para el estudioso; por eso creo que el sujeto posicionado nos aporta la ventaja, siempre y cuando exista una cierta aproximación de uno hacia otro, de comprensión. Desde luego que esto tiene bastantes limitaciones tratándose del estudio del *flow* o de la *communitas*, pero me parece, al menos, una postura honesta en suficiencia.

La aflicción contra-renovadora de los peregrinos está íntimamente relacionada con el *flow*. Aquélla no se refiere exclusivamente al sufrimiento, el dolor, las penas o la tristeza. Se pudo ver que muchos actos de la aflicción contra-renovadora se ejecutan para provocar un modo de estar feliz desde condiciones sentimentales y emocionales afligidos. Mis documentaciones permiten argumentar que el *flow* también es posible en experiencias de aflicción contra-renovadora durante los ritos peregrinacionales. Al contrario de lo que se podría sostener respecto al *flow* en ambientes más psicológicos, en el caso de los rituales sería difícil establecer una institución sobre las emociones que se tendrían que vivir durante la aflicción contra-renovadora. Por lo mismo, el *flow* supone una relación con estructuras diferentes; éstas se pueden entender mejor desde aquél. Por lo mismo, considero que ese sentimiento es muy importante para comprender mejor la manera en que la peregrinación deja un rastro corporal.

BIBLIOGRAFÍA

- Csikszentmihalyi, M.** (2010). *Fluir (flow). Una psicología de la felicidad*. Barcelona. Kairós.
- Csordas, T. J.** (1990). “Embodiment as a paradigm for anthropology” en *Ethos*, Vol. 18, No. 1.
- _____ (1993). “Somatic modes of attention” en *Cultural Anthropology*, Vo. 8, No. 2.
- _____ (1997). *The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley | Los Ángeles. University of California Press.
- Geertz, Clifford et al.** (1998). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona. Gedisa.

- Ingold, T.** (2008). “Tres en uno: cómo disolver las distinciones entre mente, cuerpo y cultura” en Sánchez-Criado, Tomás (Ed.). *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas*. Vol. 2 Madrid. AIBR.
- _____ (2010). “Ways of mind-walking: reading, writing, painting” en *Visual Studies*, Vol. 25, Núm. 1.
- Masiá Clavel, J.** (2014). *Cinco charlas de antropología. Cuerpo, cultura lenguaje, muerte y esperanza*. (En línea). Consultado el 4 de enero de 2014. Disponible en: <http://es.slideshare.net/apoyoajmc/cinco-charlas-deantropologiacuerpoculturalenguajemuerteyesperanza>.
- Merleau-Ponty, M.** (1994). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Península.
- _____ (2003). *El mundo de la percepción*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Pérez Riobello, A.** (2008). “Merleau-Ponty: percepción, corporalidad y mundo” en *Eikasía*, Año IV, No. 20, septiembre de 2008. España. Universidad de Oviedo.
- Pinedo Márquez, F.** (2014). *El ritual de paso como efecto terapéutico en peregrinos de Lagos de Moreno hacia San Juan de los Lagos*. (Tesis de maestría). Tlaquepaque, Jalisco. Iteso.
- Rosaldo, R.** (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito. Abya-Yala.
- Turner, V. W.** (1953). *Lunda rites and ceremonies*. Livingstone, Zambia. The Rhodes-Livingstone Museum.
- _____ (1979). “Frame, flow and reflection: ritual and drama as public liminality” en *Japanese Journal of Religious Studies*, 6/4, Diciembre, 1979. Japón. Nanzan Institute for Religion and Culture.
- _____ (2007). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México. Siglo XXI.

FUENTES ETNOGRÁFICAS

Diario de campo realizado por Flavio Pinedo Márquez de abril del 2011 a abril del 2014 en Lagos de Moreno y San Juan de los Lagos, Jalisco.

SESIÓN DE LAS PREGUNTAS Y LAS RESPUESTAS EN LA MESA DE ESTÉTICA

Jorge Jasso (Moderador): Después de esta intervención y como pueden observar, hay mucho por hablar, por decir. Comentando un poco y a manera de homenaje, retomando, Octavio Paz fue una especie de hombre orquesta, por ahí calificado. Ya está explicado que es importante. Octavio Paz, me permito estos comentarios, como obra de él, como un ser pensante, curiosamente no se plantea como filósofo, pero tiene una reflexión de un ser pensante, un ser de actualidad, un ser abierto. Como se citó el día de hoy, da para muchos temas, está abierto, es contemporáneo y, más que nada, también es una invitación.

A continuación entonces retomaremos las preguntas por parte de ustedes, sus inquietudes. Perdón.

Alberto Reyes: Primero, gracias a todos. Segundo, yo tengo una duda. Se me hace excelente la reflexión de Gabriel Falcón alrededor de Octavio Paz. Yo quiero hacerle una pregunta sobre él y verter también un comentario. Yo de chico aprendí de que estás o con dios o con el diablo. Como uno viene de abajo, cuando repartían los mangos, te decían, ¿qué quieres, los cachetes o la semilla? Quiero todo.

Me llama la atención que él dice que se queda con Paz y con Revueltas. Eso habla de que es un humanismo, es un hombre bondadoso. Pero [ellos] tienen profundas diferencias. Yo tengo la impresión de que Revueltas es un filósofo de la praxis, como Adolfo Sánchez Vázquez, aunque no se llame filósofo. Y tengo en cambio la impresión de que Octavio Paz es un filósofo de la contemplación. Y que se compromete en la palabra. Y termino con esto, porque me

gustaría un comentario tuyo sobre esto; para llegar a ser embajador de un país, necesitas ser cómplice del aparato, porque si no, no llegas. Es como en la UdeG, para ser rector hay que estar bien comprometido. En la palabra, tú puedes decir muchas cosas, ¿sí me entiendes? Y termino con esto. Me llama la atención cómo logras estar con melón y con sandía. Eso habla de tu humanismo, de la paz. Pero yo me quedo más con el Revueltas.

Gabriel Falcón: Es que también soy goloso. No pero, lo que sucede, ahí yo haría alusión a una idea que Octavio Paz recuperó de su experiencia en la India: la contemplación también es acción. Y bueno, es cosa que también los sabios lo saben y lo dicen. Pero no creo que la obra de Paz sea meramente contemplativa. Paz se comprometió y hoy día... (Intervención inaudible del público), sí claro, se equivocó y rectificó. También se adelantó. Y muchas de sus posturas políticas, algo que la izquierda comunista mundial y mexicana tuvo que reconocer, por ejemplo, los crímenes de Stalin, cuando había muchas reticencias para ello.

Y yo creo que no es, tampoco... ahí es donde yo critico el prejuicio ideológico de criticar la obra de un autor por su vida. También habríamos de aprender a separar. Porque entonces ya no voy a leer la poesía de Rimbaud porque terminó vendiendo, traficando armas en África, convirtiéndose en un mercenario ¿no? Pues ese dato biográfico me deja mucho qué pensar de la vida de Rimbaud, pero su poesía es extraordinaria. Es un símbolo de la modernidad poética que no me voy a perder por un prejuicio ideológico. Son cuestiones que tendríamos que debatir.

Se criticó mucho por ejemplo que Francia, que el gobierno francés canceló todos los eventos alrededor de, creo que era el centenario, el año pasado de Lilly Designs, porque había sido fascista. Hubo una polémica encendida por allá en Francia, sobre todo en París. ¿Sí o no, verdad? El hombre simpatizó finalmente con el fascismo, pero tiene unas piezas poéticas extraordinarias, desligadas de la cuestión del fascismo. De igual manera que voy a leer la poesía de Le Pen, aunque haya tenido la chifladura de haber andado apoyando a Hitler. Lo mismo sucedió con Vasconcelos aquí, viniendo a nuestras cosas mexicanas.

Ignacio Mancilla: Dos cosas muy puntuales. Antes, una felicitación al ponente, a los ponentes. Creo que han logrado una buena manera de dialogar, aunque el tiempo es tirano.

Con respecto a la cuestión del terrorismo. Me parece que este diagnóstico del terrorismo del lado de la hiperideologización no es muy atinado. En la medida en que el terrorismo nace como terrorismo de estado. Lo fecha Peter Sloterdich, en un libro maravilloso que se llama *Temblores de aire*, cuando las tropas alemanas gasean a las tropas francesas en la primera guerra mundial. Hoy el terrorismo que se impone es terrorismo de estado. La desaparición de los 43 normalistas es terrorismo de estado. No es una ideologización. Hoy el terrorismo se impone por una cuestión económica, que tiene su sesgo ideológico.

Eso por un lado. Por el otro, Falcón, dicho amigablemente, no es de la misma tesitura el alcoholismo de Revueltas que el sentarse anecdóticamente con Salinas. No fue una sentada anecdótica. A mí me parece que sentarse con el poder, a comer, puede uno hacerlo anecdóticamente. Pero la relación de Paz, al final, con el poder, mediada con Televisa, no fue una cuestión anecdótica. Fue un posicionamiento político claro, allí, que no le quita el valor a su poesía, a su reflexión, a su estética. Pero implica que revisemos a Paz desde estas perspectivas, implica la polémica.

Gabriel Falcón: Sí, bueno. Luego habremos de debatir sobre eso. Yo sí creo eso, maestro Mancilla. Existe un terrorismo de estado, sí. Pero históricamente recordemos que este terrorismo aparece en Rusia en el siglo XIX justamente con los nihilistas que empiezan de esta forma a combatir el zarismo ¿no? Un grupo minúsculo de radicales que encontraban la solución en lanzar una bomba sobre el zar. Creo que sí hay diferencias efectivamente entre el terrorismo de estos pequeños grupos radicales y este terrorismo de estado, que habría que diferenciar y matizar. Pero yo encuentro que mucha gente justifica el terrorismo de algunos grupos con el asunto de no tener tierras. Entonces, ese brinco en la lucha política, se tendría que debatir a fondo la relación entre moral y política.

Y sí bueno, lo de Octavio Paz, es cuestión de decisiones ideológicas. Lo que yo digo es, si aprehendemos la complejidad de la obra de todos estos grandes escritores no tendríamos por qué quedarnos con una imagen que nos genere prejuicios sobre su obra. Yo me quedo con el Octavio Paz que se toma una foto con Luis Buñuel, que está platicando con Julio Cortázar, con Pablo Neruda, con César Vallejo, en España, en el congreso antifascista. Ése es el Octavio Paz con el que yo me quedo.

Y las otras fotos y los otros compromisos claro que son parte de su vida. El asunto es por qué juzgamos a Paz nada más por el compromiso final de su vida y olvidamos al Paz joven que estuvo en España, apoyando la república española ¿no?, o en determinado momento el Paz que renuncia, ¿sí? Aceptó la embajada, pero en determinado momento se atrevió a separarse del cargo cuando la matanza del dos de octubre. Ningún otro funcionario del gobierno de Díaz Ordaz hizo algo semejante. Es un hombre, claro, que en sus contradicciones refleja en mucho también las contradicciones del siglo xx.

Jorge Jasso: vamos a dar paso sólo a dos preguntas últimas más, por la premura del tiempo y cerramos.

Del público: pregunta para la doctora Mariana: ¿En cuánto se asume más objetividad, insertada en el orden de la objetividad? lo que mencionaste... también yo me remito a Merleau Ponty, a través de su filosofía quiasmática, también ya estamos hablando de un acto de expresión, a un interior y exterior, y a la cual, con los poemas que se leyeron, no se ve ni un adentro ni un afuera. Y cuando haces una expresión que en acto es en tanto fenomenología estética, como un acto de sensibilidad, y la expresión misma está visiblemente, aunque en una obra de arte, ya te da un pie para decir **NO HAY UN ADENTRO, SINO UN AFUERA** sino es el mismo diálogo interior - exterior de la vista, ya se está dando esta parte sensible de la observación de la novedad, por ejemplo.

Mariana Méndez: la pregunta sería ¿Cómo ver este interior – exterior desde una especificidad al momento de? Tal cual lo dice Octavio Paz respecto a la cuestión de la subjetividad, es una cita de Octavio Paz, y creo que él lo resolvería con la alusión al concepto que Duchamp hace respecto de la noción de gozne. Gozne como conjunción, como punto de encuentro de lo exterior y lo interior, un gozne que no es ubicable necesariamente en el espacio físico, sino especialmente en la interioridad del sujeto, que experimenta no frente a la obra, porque no es la típica visión del espectador y de la obra aparte de él, sino en la obra misma, el espectador se vuelve obra misma, al determinar la obra desde su propia experiencia.

Entonces, el concepto de gozne es fundamental para poder hablar justamente de este binomio entre el adentro y el afuera, entre lo exterior y lo interior, y que no es solamente de Duchamp sino que trae una tradición de antaño, posiblemente de una tradición más oriental, en donde se necesita hablar de un vaciamiento del objeto para poder generar una experiencia de sujeto en la obra. Gracias.

Otra voz del público: Primero una felicitación para la doctora Mariana. Me parece muy completa y puntual su participación. Además, diría yo que no conocía sobre Paz, sobre todo de este Paz esteta. Creo que la mayoría conoce sobre sus ideas políticas, o las preferencias que tenemos del último Paz, por decirlo de alguna manera. Hablaba de dos polos, que recomendaba a Duchamp y luego mencionaba a Picasso. Me gustaría que en la medida de lo posible abundara un poquito más en lo referente a Picasso, porque me faltó un poco más de referencia. Gracias.

Mariana: Pues es larga la referencia. Sin embargo digamos que la propuesta que estaría haciendo Paz con respecto a Picasso sería como aquel que genera imágenes, mientras que Duchamp sería aquel que rompe con la imagen justo en el cuestionar que sea la imagen; más que pintar presenta una imagen que nos está diciendo otra cosa. Y Picasso estaría construyendo un mundo de imágenes, un mundo de símbolos, pero de manera más afirmativa. Mientras

que Duchamp más bien estaría cuestionando esos símbolos que tradicionalmente le hemos adjudicado a los objetos o a las cosas. Pero ahora lo platicamos fuera del micrófono.

Moderador: Por cuestiones de tiempo cerramos esta octava mesa en torno a Octavio Paz. Pregunta a los organizadores: ¿quieren cerrar el evento con algunas palabras?

Negrete: Sí, vamos a pasar al estrado. Gracias. (Aplausos)

IATROFILOSOFIA

La medicina y su lugar natural. **Enrique Uribe Avín**

Reflexiones epistemológicas en torno a la lingüística. **Raúl E. Rodríguez Monsiváis**

Reflexiones sobre la unidad del conocimiento científico en medicina. El caso de la homeopatía. **Mario Alberto Lozano**

Sesión de preguntas y respuestas. Mesa sobre Iatrofilosofía.

LA MEDICINA Y SU LUGAR NATURAL

Enrique Uribe Avín

Lo difícil en medicina es prever con seguridad el efecto de la terapéutica. En circunstancias aparentemente semejantes, las mismas drogas curan a éste y no curan a aquél. He aquí lo que debe hacernos modestos y seguros de que nuestra ignorancia es todavía muy grande. Después de haber escuchado, interrogado y examinado de pies a cabeza a un enfermo, siento formarse poco a poco en mí cierta idea de su enfermedad, pero esta idea sólo tiene un débil rigor: nace del encuentro de los fenómenos observados y de una masa de conocimientos previos, obtenidos de la lectura o de la experiencia. Ocurre que a veces el encuentro es tan armonioso que la índole del trastorno aparece evidente y responde al tratamiento. Pero ocurre también que no se logra que entren, los signos comprobados, en ningún molde de las enfermedades conocidas. Entonces el médico es como un navegante privado de su brújula; avanza a tientas: ora conduce al enfermo a buen puerto, ora fracasa. En estas circunstancias difíciles, el mejor médico es aquel que sabe navegar a la estima.

Este texto pertenece a los escritos personales del médico inglés William Harvey (1578-1657) y está fechado el 28 de enero de 1648.

Hoy, a poco más de tres siglos y medio de distancia de esta declaración, Mario Bunge, doctor en física y epistemólogo, se pronuncia en el mismo tono de Harvey:

“Por desgracia, en la medicina hay escasez de teorías verdaderas. Esta escasez teórica hace del diagnóstico médico una tarea casi tan azarosa como la profecía económica.” (Mario Bunge. *Emergencia y Convergencia*. Gedisa editorial. Buenos Aires, 2004, pp.321). Harvey es más conocido por sus trabajos de investigación en medicina que por su actividad profesional de médico. Su obra más importante *Exercitatio anatómica de motu cordis et sanguinis in animalibus* (*Del movimiento del corazón y de la sangre en los animales*) describe correctamente, por primera vez, la circulación y las propiedades de la sangre al ser distribuida por todo el cuerpo por medio del bombeo del corazón. Él, es voz autorizada para expresar el estado de la medicina de su tiempo en el

cual “el mejor médico es aquel que sabe navegar a la estima.” Esta frase de Harvey tiene conexión con un pasaje de la obra *De la Medicina Antigua* (VM: *De vetere medicina*) de Hipócrates (460-380 a. C.) perteneciente al último tercio del siglo V a.C. y es como sigue:

Ahora bien, hay artesanos de poca valía y otros muy sobresalientes; y esto no sería así si la medicina no fuera real y si en ella no se hubiera observado nada ni descubierto nada. Si este fuera el caso –refiriéndose a que la medicina fuera preponderantemente *a priori*– todos serían similarmente inexpertos e ignorantes respecto de ella, y todo lo concerniente a los enfermos quedaría a merced del azar. Pero no es ése el caso, sino que, así como en todas las demás artes los artesanos difieren mucho entre sí en cuanto a habilidad manual y a inteligencia, del mismo modo sucede en la medicina.” (*Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana*. UNAM, 1991, pp. 1. Texto bilingüe: griego-español).

Esta declaración describe a la medicina hipocrática como una teoría **FACTUAL**. En tal clase de teorías hay por lo menos un criterio no empírico y su ontología supone **LA EXISTENCIA EXTERNA**; además, dan razón de algún sector de la realidad.

En este escrito me propongo presentar algunas ideas filosóficas de la medicina. También analizaré un segmento de su historia haciendo cortes transversales. Los llevaré desde la antigua escuela hipocrática que surgió en la isla de Kos, Grecia, hace aproximadamente 25 siglos, hasta el siglo XVII. El viaje será breve, pero podrán recorrerlo cuantas veces lo deseen. Quiero decirles que, en sentido estricto, no es una comparación de ideas entre dos pensamientos médicos, el hipocrático y el de los médicos de las primeras universidades europeas hasta Harvey. Se trata más bien de una descripción de estados de cosas.

¿Cuáles enunciados son científicos, los enunciados empíricos de las obras hipocráticas o los enunciados apriorísticos de otras medicinas? ¿Es el ámbito de la ciencia el lugar natural de la medicina? Estas y otras preguntas nos moverán en busca de su respuesta o de una respuesta satisfactoria solamente.

Por qué hablo del lugar natural de la(s) medicina(s). En su Física, Aristóteles se refiere al lugar natural de los cuerpos. El argumento que él emplea en esta explicación es falso, a la luz de la física

de Galileo y de la física actual, pero es significativo. Esta idea, con algunas modificaciones, constituye el marco de este ensayo.

Puedo pensar una forma sin su contenido; pero no puedo pensar un contenido sin su forma. Del mismo modo, puedo pensar un lugar natural, filosófico o lógico, por ejemplo, sin alguna medicina; pero no puedo pensar una medicina sin su lugar natural. Para conocer una práctica médica no es suficiente conocer sus propiedades externas, es necesario conocer todas sus propiedades internas.

En la Grecia antigua filosofía y ciencia eran una, y no dos. Como lo confirman los escritos hipocráticos. Cuando afirmo que filosofía y ciencia eran una no estoy aseverando que eran lo mismo. La aclaración de esta diferencia queda fuera del propósito de este escrito.

Los médicos de la escuela racionalista griega antigua escribieron sobre numerosos asuntos de medicina y los desarrollaron hasta donde pudieron hacerlo. Algunos de sus temas fueron ampliados en siglos posteriores. Un ejemplo de ello es el concepto de **NATURALEZA INTERNA** de cada organismo humano el cual afirma la presencia de aptitudes de defensa interna.

Explico. Hipócrates empleaba el plural al referirse a lo que los latinos denominaron **NATURA MEDICATRIX**, que no es sino el reconocimiento en el interior de los organismos de una espontaneidad emparentada con la razón, pero no es racional; no lleva a efecto lo que acaece por deliberación interior. Esta naturaleza encuentra, ella misma, por ella misma, las vías a seguir sin apelar a la reflexión; por ejemplo, el parpadear del ojo. Tal naturaleza, sin tener un saber, logra las cosas adecuadas.

La célebre frase que aparece en *Epidemias VI*, emplea de manera fuerte y significativa la palabra physis (φύσις) en plural y en singular (É. Littré. *Oeuvres complètes D'Hippocrate avec le texte Grec*. Adolf M. Hakkert, Editeur- Amsterdam, 1962. Réimpression de l'Édition, Paris 1846. Cinquième Livre des Épidémies, Cinquième section, 1, pp. 315.). La plenitud de todas las expresiones y palabras de los escritos hipocráticos es notable ya que éstas portan y son imagen.

Hipócrates afirma la existencia de una naturaleza humana general, κοινή φύσις πάντων, al lado de una naturaleza humana individual, ἰδίη ἐκάστου φύσις; aunque las relaciones precisas entre ambas no son estudiadas de manera directa, hay que hacer un trabajo minucioso de análisis de sus textos y así, poco a poco, se irá revelando

cada idea, contenida ya en otras ideas. De allí no saldrá sino lo que allí está. Como cuando un mago extrae un conejo o una paloma de un sombrero; esto nos sigue agradando y sorprendiendo, a sabiendas de que allí estaba la paloma o el conejo. El mago no sacó del sombrero nada que no haya estado antes en él. O ¿qué creen los lectores? Todo esto es muy diferente a lo que sucedería en una actividad práctica como la del deshilado fino, por ejemplo, en la cual se van cortando determinados hilos de una tela para formar o hacer aparecer, una figura preconcebida. Subrayo *figura preconcebida* porque quienes practican este arte saben, de antemano, lo que quieren formar en la tela. Nunca inician cortando hilos al azar con la esperanza de que una determinada figura aparezca. Hasta podríamos decir que “liberan a la figura de la tela”. Pueden también hacer aparecer un conejo o una paloma. ¿Creen ustedes, amigos lectores, que estos artesanos no harán aparecer nada que no haya estado antes allí? Este **ALLÍ** no corresponde a la tela, sino al pensamiento del artesano. Eso creo. ¿O, pertenece a la tela? Esto tiene estrecha relación con el tema de la *a prioridad* entre la práctica y la teoría, que no trataré aquí.

Tarea para los lectores: ¿uno de estos dos experimentos imaginarios anteriores corresponde con una de las dos posturas médico-filosóficas de este escrito?

Seguimos. La expresión “naturaleza interna de cada organismo humano” nos dice claramente: “**CADA** organismo humano posee una naturaleza interna”; así, biunívocamente, ni más ni menos, **UNO A UNO** o **UNA A UNO**. En el pensamiento de los médicos hipocráticos habitó la idea de que en cada enfermo curable era su propia naturaleza interna la que realmente lo curaba.

El médico sólo la ayudaba con el tratamiento para que ésta ejerciera su función curativa. Es claro que el médico también participa en el proceso de curación. Hasta se antoja pensar en el enunciado clásico: *causa causae est causa causati* (la causa de la causa es causa de lo causado), que es un enunciado transitivo: si A causa B y B causa C, A causa C. En esta formulación, la primera presencia de “causa” podría ser el remedio prescrito por el médico; la segunda, la *natura medicatrix*; la tercera, otra vez el médico y, finalmente, lo causado: la curación. Esta idea de *natura medicatrix* es acogida y desarrollada por la corriente vitalista del siglo XVIII y se resume en el célebre *dictum* latino: *Natura morborum medicatrix*.

La continuación de una idea, propia o ajena, es una práctica que no se queda en lo particular o privado. Lo que los vitalistas hicieron con las antiguas ideas vitalistas de la escuela de Kos tiene validez metodológica. En ciencia es lícito tomar lo que ya se hizo y construir a partir de ello. En el quehacer científico, según nos enseña su historia, diferentes investigadores pueden llegar a *mismos* resultados de manera independiente; cosa que no sucede con la creación artística. Así pues, tanto lo primigenio como lo edificado sobre ello *puede* considerarse como perteneciente a quien ha logrado de esta manera ir más lejos de lo primero.

Veamos. Un atleta corredor, por ejemplo, logra en un tiempo dado recorrer una distancia determinada. Luego, otro atleta recorre una distancia mayor que la del atleta anterior, pero en su mismo tiempo. ¿Acaso al segundo atleta no le corresponde en su marca la distancia recorrida por el primero?

Con el propósito de hacer la desambiguación de la policopiada frase latina *Natura morborum medicatrix* me referiré a su traducción ordinaria: “La naturaleza es el médico de las enfermedades”. *Prima facie*, tal traslación nos hace pensar en la naturaleza exterior; pero también podría hacernos pensar en nuestra vida en armonía con la naturaleza exterior con fines de salud. *Natura medicatrix* es un término general, una clase; de ahí que contenga el *cada* o el *todos*. Al pasar estas ideas por la refinería de la lógica del lenguaje conversacional nos quedamos con el *cada* y excluimos el *todos*. La manera adecuada de expresar la idea del *dictum* es la forma distributiva. Amable lector, juzga las siguientes proposiciones y elige la que mejor música posea: “Cada organismo humano tiene una naturaleza interna”; y “Todos los organismos humanos tienen una naturaleza interna”. En el primer enunciado se aprecia claramente la relación biunívoca: **ORGANISMO HUMANO<NATURALEZA INTERNA.**

El segundo enunciado expresa: todos los organismos, en conjunto, tienen una naturaleza interna; idea esta que seguramente nadie entiende. Los operadores universales **CADA** y **TODOS** parecen similares, pero no lo son; difieren en su alcance. Para el caso que nos ocupa, el primer enunciado armoniza las ideas; deleita la razón; aclara el pensamiento. El segundo, es como el agua del torrente: bulle y luego se enturbia. Entre similares, si no se sabe distinguir el

adecuado, una mala elección puede afectar las ideas o los hechos. Pensemos en un caso de la historia de la filosofía, en la apología de Sócrates. Si en lugar de hacerle beber al maestro de Platón una pócima de *Conium maculatum* (Cicuta) le hubiesen dado por error un similar en cuanto a su forma, el perejil, por ejemplo, su organismo sólo le habría producido flatulencias, pero no la muerte; y seguramente le habrían concedido el perdón.

Volviendo a la interpretación de *Natura morborum medicatrix*, una mejor traducción podría ser la siguiente: “La naturaleza interna de cada organismo humano es el médico de las enfermedades”; o, más concisa: “La naturaleza interna es el médico de las enfermedades”. Esta noción es el punto crucial del pensamiento vitalista de la medicina. Sin la aclaración lógica de estas ideas la lectura de este importante capítulo de la historia de la medicina se nos atasca.

La metodología de la práctica médica hipocrática, descrita en la colección de obras más antigua sobre la medicina, el *Corpus hippocraticum*, cuando se refiere a su fundamentación, toca **SIEMPRE** a un tipo de conocimiento que hoy conocemos por su epíteto, *a posteriori*.

¿Era la especulación el **LUGAR NATURAL** de la medicina, según los hipocráticos? Veamos. La medicina de Hipócrates es considerada por su propia escuela como una práctica médica racional, en oposición a las anteriores prácticas médicas que postulaban la existencia de entidades extrahumanas que enfermaban a las personas, como se lee en *La Enfermedad Sagrada* donde los practicantes de la medicina pre-hipocrática atribuían a la epilepsia como causa a un espíritu maligno y la terapia consiste en exorcizar dicho espíritu. También había prácticas médicas que se sustentaban en la expectativa *a priori*. En todas ellas cobraba vida la especulación, y sus aseveraciones entretajían la ambigüedad con el pensamiento condicional puro.

Sin embargo, para la escuela hipocrática las enfermedades pertenecen a los hombres de carne y hueso: si el hombre es un animal con una naturaleza interna peculiar que obra por la armonización del cuerpo entonces la enfermedad es un desarreglo físico que somete a su naturaleza interna y su terapia será un tratamiento natural que ayude a la naturaleza interna a superarse. Estas son sólo tres concepciones de enfermedad que corresponde cada una con un modelo de hombre, de humano; pero hay otras más que no incluiré en esta presentación.

Regresando al siglo XVII, ya nos dijo William Harvey que la medicina de su tiempo iba generalmente, *mutatis mutandis*, de lo desconocido a lo desconocido. No había un homomorfismo, una conexión uno a uno uniforme, entre lo escrito en algunos tratados de medicina y lo que revelaba la naturaleza a través de los signos y síntomas de cada enfermo. La medicina de Harvey y sus contemporáneos, no estaba en su lugar natural, pero sí en un lugar no-natural, forzado.

He mencionado un concepto lógico, *a priori*; otro epistemológico, *a posteriori*; y es necesario explicarlos brevemente.

Hay tres clases de proposiciones reconocidas unánimemente como válidas y lo son por razones diferentes. En una de ellas la validez se determina *recurriendo al experimento*, es decir, empíricamente. Otra, *sin recurrir al experimento*, sólo a su contenido material. La tercera clase, determina su validez sin recurrir al experimento ni a su contenido, sino al razonamiento. La medicina griega antigua determina su validez mediante la sustentación empírica.

Relacionando las ideas de Harvey con las de Hipócrates, vemos que la especulación apriorística hirió de muerte tanto a los médicos de la generación de Harvey como a los que le antecedieron, surgidos éstos de las primeras universidades. Todos ellos no siguieron ni desarrollaron la medicina griega antigua, aun habiéndola estudiado. Hicieron una terapéutica combinada con ideas de Hipócrates y de Galeno con una pizca de su propia imaginación. Esto se expresa en tres de los muchos casos de enfermos que atendió Harvey.

Aquí, es pertinente una aclaración. Por supuesto que nuestro célebre médico griego no usa la expresión latina *a priori*, aún no existía, pero sí se refiere a la clase de enunciados que no se apoyan en la experiencia mediante el uso del vocablo *hypóthesis*, traducido por los expertos en estos textos como **SUPUESTO**. También aparece el verbo *hypotíthemi*, que equivale a **SUPONER O DAR POR SUPUESTO**.

Tres ideas básicas indispensables palpitan en las obras de Hipócrates, a saber: **NO HAY AUTORIDAD SÓLO HAY HECHOS; LOS HECHOS SE OBTIENEN MEDIANTE OBSERVACIÓN CUIDADOSA; Y, LAS DEDUCCIONES SE HACEN SÓLO A PARTIR DE LOS HECHOS.**

Este rechazo a los **SUPUESTOS** en medicina alude sólo a los enunciados que no tienen un referente real. Es este el sentido de la siguiente cita de VM:

“Por eso nunca he concebido que la medicina tuviera necesidad de un supuesto inventado, tal como lo requieren las cosas invisibles o enigmáticas. En efecto, cuando se intenta hablar de éstas... es forzoso recurrir a un supuesto. Si alguien hablara de estas cosas discerniendo cómo son, no sería claro, ni para el que habla ni para sus oyentes, ni si lo que dice es verdadero o falso, pues no puede ser referido a nada que asegure un saber con certeza.” (*Op. Cit.* pp. 1). Aquí, “un supuesto inventado” deberá entenderse como forjado artificialmente, imaginado, fingido; como dar existencia ideal a lo que no la tiene o presentar como cierto lo que no lo es.

Resulta clara la afirmación: **LO VERDADERO ES REFERIDO A ALGO QUE ASEGURE UN SABER CON CERTEZA.** Esto me recuerda a *Adequatio rei et intellectus* (adecuación del pensamiento con su objeto). También me hace pensar en Gottlob Frege cuando evoca que “[...] es la búsqueda de la verdad lo que nos incita a avanzar del sentido a la referencia” y “[...] para la poesía basta con el sentido, con el pensamiento sin referencia, sin valor veritativo; pero esto no basta a la ciencia.” (Frege, *Consideraciones sobre sentido y referencia*. Editorial Grijalbo, Crítica/Filosofía, serie clásicos, Barcelona, 1996. pp.80, 179, y 204)

Los médicos griegos entendían muy bien la diferencia entre **UNA CLASE DE CONOCIMIENTO Y LA VALIDEZ DE LOS ENUNCIADOS DENTRO DE ESE CONOCIMIENTO.** En sus escritos se aprecia *preponderancia* de enunciados *a posteriori*; lo que quiere decir que también los había *a priori*, pero estos últimos no regían ni dominaban el saber médico de ese tiempo.

Hipócrates codificó gran parte del trabajo de esta escuela, criticó directamente a la medicina que se basaba en la superstición así como a la que se apoyaba en teorías plausibles y que deducía sus conclusiones de postulados o principios *a priori*. En su obra *Preceptos* es más contundente sobre este asunto.

La curación ocurre con el tiempo, y, a veces, precisamente en el momento oportuno. Es preciso, por tanto, que quien lo sabe actúe como médico prestando atención, no a una teoría persuasiva, sino a la práctica acompañada de la razón. ... elogio también la teoría, siempre que tome su comienzo a partir del dato objetivo y mantenga la referencia a las realidades visibles. Pues, si la teoría se basa en lo que evidentemente sucede,

resulta estar en el dominio de la inteligencia, pues ‘esta lo recibe todo, cosa por cosa, de otros. Por tanto, hay que pensar que su naturaleza es excitada y enseñada por muchos objetos diversos.... Y la inteligencia, recibéndolo de ella...conduce después hasta la verdad. Pero si no parte de un método claro, sino de una fingida representación de la razón, muchas veces acarrea una disposición (de ánimo) pesada y triste.’ Luego agrega: “No es posible sacar provecho de lo que se cumple sólo de palabra, sino de lo que llega a la demostración de la realidad.

[...] Debe atenderse, en la práctica médica, no fundamentalmente a las teorías plausibles, sino a la experiencia combinada con la razón... Apruebo la teoría si sienta sus bases en los acontecimientos y deduce sus conclusiones de acuerdo con los fenómenos. Porque si la teoría sienta sus bases en hechos claros, se ve que reside en el dominio del intelecto, que, a su vez, recibe sus impresiones de otras fuentes... Pero si no comienza a partir de una impresión clara, sino de una ficción plausible, induce a menudo a situaciones dolorosas y molestas. Todos los que así actúan se pierden en un callejón sin salida.” (*Tratados hipocráticos* 1. *Preceptos*. Biblioteca Clásica Gredos. Editorial Gredos S. A. Madrid, 1990. pp. 309, 310).

Ahora, ya enterados de que la medicina post-hipocrática a lo largo de los siglos ha curado a la estima: con *medios* y *remedios* comprenderemos mejor lo que nos enseñan estos tres casos médicos del archivo de William Harvey.

Primer caso. 28 de enero de 1648.

Harvey habla de un enfermo que “[...] padecía de una diátesis tenaz...” Comenzó su tratamiento por:

[...] un clister emoliente, seguido, a la mañana siguiente, de una purga y al otro día de una sangría de ocho a nueve onzas de sangre. Después tomó dos veces al día un cocimiento de *Sen*, *Ruibarbo*, *Agárico*, *simiente de Hinojo*, *violeta*, *regaliz* y *elébora negro*, todo ello en infusión en agua mezclada con vino blanco, jarabe y un poco de canela. Además, le receté unas *píldoras a base de aloe y de ajenjo* para tomar por la noche, una vez cada seis días. Por la mañana, antes de levantarse, debía someterse durante una hora a una fricción suave del vientre y de los costados. Finalmente, le prescribí una dieta ligera, de un solo plato por comida, y la supresión del vino, de las bebidas fuertes y de todos los manjares salados. El resultado de estas recomenda-

ciones fue excelente. Desaparecieron los dolores y las articulaciones recobraron su flexibilidad. ... Sin embargo, le aconsejé que siguiera observando algunas medidas de prudencia y que reanudara el mismo tratamiento a la menor amenaza de recaída.

Recuerdo algunos casos ejemplares de este género de enigma: los síntomas de la enfermedad no pueden ser colocados en ninguno de los compartimientos en que se ha ordenado lo que se sabe, lo que se ha leído o lo que se ha visto.

Otro caso, el de un mozo del Real Colegio de Médicos. Cito:

[...] me dijo —refiriéndose al mozo— que estaba perdiendo poco a poco la sensibilidad de la piel. Podía pellizcársele sin que sintiera el menor dolor, ya no distinguía lo frío de lo caliente, se quemaba sin darse cuenta, y se rascaba hasta hacerse sangre sin sentirlo. No obstante, aún era dueño de sus movimientos, transportaba los paquetes más pesados, se afanaba en su trabajo habitual con diligencia y seguía poseyendo la habilidad total de sus manos. No podía, por lo tanto, denominar a tan extraño estado, y debía improvisar su remedio sin apoyarme en nada. Formulé un **ELECTUARIO*** inspirado en la teriaca de Galeno, *con raíces de ácoro, de jengibre, de lirio, de genciana y de aristolochiaclemátide; corteza de limón; sumidades de marrubio y de chamaedrys; víboras secas, olíbano y opopánax, todo ello en una miel blanca a la que añadí una decimocuarta parte de vino de Málaga.* Este remedio no provocó más que una mejoría discreta y momentánea.

Tercer caso. 29 de enero de 1648

[...] Hace mucho tiempo se me pidió que fuera a visitar, en el hospital de Santo Tomás, a una joven de dieciocho años que se llamaba Mary. Ella también había perdido el sentido del dolor, sin perder nada de sus movimientos: si le prendían, con un alfiler, su pañoleta en la piel del cuello, seguía yendo

* La palabra proviene del latín medio *electuarium* y ésta a su vez del griego *ekleik-ton*, derivada de *ekleichein* que significa 'lamer' de *Ek* 'afuera' y *leichein* 'lamer'. Los electuarios eran considerados **FORMAS FARMACÉUTICAS** ya que contenían en su interior los principios medicinales que se administrarían a los enfermos. Sólo los *magisters* farmacéuticos y personas con gran conocimiento y licencia podían prepararlos. Un electuario famoso fue la triaca cuyo número de componentes podía variar entre los 4 de la triaca diatessaron y 78 de la de Nicostrato.

y viniendo sin que pareciera darse cuenta de nada, y se le podían clavar agujas en todas las partes del cuerpo sin que le doliera. Se habían probado todo género de remedios, sin resultado; la muchacha llevaba varios meses en el hospital y mis colegas se mostraban impacientes.

Permanecí largo rato a la cabecera de Mary y no tardé en juzgar su comportamiento insólito. Pasaba sin motivo aparente de la risa al llanto; tan pronto levantaba los ojos al cielo, tan pronto gesticulaba, y estas actitudes teatrales aumentaban cuando fingíamos que no le prestábamos interés, como si no pudiera soportar que cesáramos de interesarnos por su persona. Yo ya había observado mujeres así en casos de brujería, mujeres que se creían víctimas de un sortilegio, o también mujeres cuya extraña actitud había hecho suponer que eran brujas inquietadas por el diablo.

He visto que sólo se comportan así las mujeres solitarias, las que no han tenido hombre alguno en su vida,... Creo que en estos casos se puede hablar de melancolía uterina. Estas mujeres no fingen lo que sienten, no son simuladoras, sus signos mórbidos son sinceros, tienen un espíritu trastornado, que crea curiosas perturbaciones sin semejanza con ninguna enfermedad conocida. Con estas ideas en la cabeza, propuse para Mary una cura... Aconsejé a sus padres que se la llevaran a su casa y le encontrarán rápidamente un marido. Se hizo así y Mary recobró por completo su sensibilidad perdida. En ese siglo, el XVII, el naciente pensamiento científico moderno se hallaba en un parto difícil: o moría la madre (la vieja ciencia) y vivía el niño (la nueva ciencia) o moría el niño y vivía la madre; finalmente, ambos sobrevivieron, pero la madre más débil que el hijo. A Harvey le tocó luchar intelectualmente en esta atmósfera paralizante de la incompreensión que infundía el dogmatismo reinante.

Al comparar las citas de Harvey y de Hipócrates tenemos una gran lección de metodología de la medicina dado que si los *curricula* de medicina de las principales universidades en la época de Harvey eran similares, como veremos luego, ¿por qué habiendo estudiado a los griegos, Hipócrates y Galeno, y a los árabes, Avicena y Rhazes, los médicos que bebieron de esas aguas perdieron el camino? Emigraron hacia el racionalismo *a priori* y se perdieron en la especulación. Dedicaron su intelecto a construir supuestos, enunciados *a priori*, aun cuando las enseñanzas de medicina que recibían eran preponderantemente una clase de saber emanado de observaciones empíricas.

Personalmente creo que tanto los médicos de la generación de Harvey como las de los que le precedieron, cinco siglos atrás, arrastraron con un error de carácter metodológico: identificaron la expectativa *a priori* con la validez de dicha expectativa. Aclaremos.

La expectativa de encontrar regularidades en las observaciones es lógicamente *a priori*, es decir, es anterior lógicamente a toda experiencia observacional, pero no necesariamente válida. Recuerdo ahora el aforismo de Wittgstein: “Un pensamiento verdadero *a priori* sería aquel cuya posibilidad condicionase su verdad”. (El subrayado es mío). (*Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza Universidad. Madrid, 1975. Proposición 3,04, pp.51.). Veamos este ejemplo: un pescador tiene la **ESPERANZA** de recoger peces con su red al echarla al agua una vez más; a pesar de ello la expectativa no es válida *a priori*; pues puede suceder que el pescador saque su red vacía. Es este el sentido de la primera cita de Harvey sobre el saber médico. Recordemos: “[...] siento formarse poco a poco en mí cierta idea de su enfermedad, pero esta idea sólo tiene un débil rigor: nace del encuentro de los fenómenos observados y de una masa de conocimientos previos, obtenidos de la lectura o de la experiencia.”

Por su parte, los hipocráticos sabían muy bien la respuesta a la pregunta ¿qué clase de saber es el saber médico y qué clase de praxis es el ejercicio de la medicina?

¿Cuándo se perdió la tradición heredada de Hipócrates y de Galeno? ¿Qué materias estudiaban los médicos de las primeras universidades? Veamos.

Siglo y medio atrás de los casos de la práctica médica de Harvey se estudiaba la medicina, en cuanto a contenidos, de acuerdo con el siguiente *curriculum* de la Escuela de Medicina de la Universidad de Tübingen (Tubinga) en 1481, la prestigiosa Universidad donde estudió Johannes Kepler y que fue fundada en 1477:

Hora	Primer año	Segundo año	Tercer año
8 am	<i>Ars medica</i> de Galeno	Primer libro de Avicena (anatomía y fisiología)	<i>Aforismos</i> de Hipócrates
1 pm	Primera y segunda secciones del tratado de fiebres de Avicena	Libro noveno de Rhazes (patología local)	Galeno

Las autoridades médicas que se estudiaban en el siglo XV europeo eran médicos griegos y árabes, y sus obras se estudiaban en latín.

Ahora veamos el *curriculum* de la Real y Pontificia Universidad de México durante el siglo XVI:

Primer año	Segundo año	Tercer año	Cuarto año
Galeno:	Galeno	Hipócrates	Galeno
<i>De elementis et temperamentis</i>	<i>De differentia februm</i>	<i>Aforismos</i>	<i>De crissibus</i>
<i>De humoribus</i>	<i>De arte curativa ad glauconem</i>	<i>Quos Et quando oporteat purgandi</i>	<i>De diebus decretoriis</i>
<i>Facultatibus naturalibus</i>	<i>De sanguinis missione</i>	<i>Nono de Razis ad Almanzoren</i>	<i>Methodo medendi</i>
<i>De pulsibus et urina</i>			

Aquí ya no se estudian los médicos árabes: Avicena y Rhazes. ¿Por qué?

En estos tiempos, al estudiar la medicina se estudiaba también su filosofía. Hoy son pocas las medicinas que andan este camino.

La filosofía de la medicina nos permite distinguir con claridad lo que han escrito los médicos más insignes de la historia. Para ello, aplicamos los recursos formales de la filosofía científica como la lógica, la semántica y la ontología, entre otros. Cuando no se cuenta con ello, la comprensión de tales asuntos resulta inasible.

Los dos conceptos esenciales de cualquier medicina son: **ENFERMEDAD** y **TERAPÉUTICA**, y se construyen según el modelo o concepción filosófica de hombre que cada medicina creó.

Hoy, los médicos de diferentes medicinas discrepan entre sí en muchos aspectos. En ocasiones injustificadamente ya que algunos conceptos, como el de **ENFERMEDAD**, por ejemplo, son compartidos sólo por el nombre y no por su significado, generando así discusiones inicuas. No hay que despreciar la teoría, pero tampoco la práctica; ambas son caras de la misma moneda.

¿Cuál es más importante -dicen algunos-, la teoría o la práctica de algo? La opinión generalizada es que la práctica es lo más relevante porque antecede a su teoría -dicen; y dado que esta opinión es la más difundida, ha llegado a aceptarse, a creerse. Dice la voz popular, erró-

neamente, que cuando una mentira, una aseveración falsa, se difunde repetidamente entre la gente, se convierte en verdad. Personalmente, pienso que ésta sólo puede llegar a creerse, como lo que es, una mentira, pero su reiteración no va a cambiar su valor de verdad.

Para terminar. ¿Cuál es el lugar natural de la medicina? ¿A priori formal, *a priori* material o *a posteriori*? ¿Cuál es el modelo de hombre adecuado para cumplir con su propósito, el de restablecer al enfermo en su salud? ¿Es científica una medicina basada en la evidencia? Esta última pregunta merece un comentario. Un concepto muy depauperado por la crítica al psicologismo es el de **EVIDENCIA**. Se dice no sólo que la evidencia es subjetiva y que varía con la edad. Es por ello la asociación con algún relativismo; no obstante, no todos los relativismos son perniciosos. Creo que la evidencia está ligada a la medicina de la experiencia. Es como el enfoque adecuado del médico antiguo para entender lo que la experiencia le muestra. La medicina del gran viejo Hipócrates no es vieja; hoy todavía se extrae de sus enunciados información rica. Sus ideas siguen generando otras ideas. No merece el desprecio *a priori* porque ya vimos que no es *a priori*. Recordemos que “detrás de un trapito viejo puede haber una moneda de oro.” La medicina científica actual posee poderosos recursos tecnológicos para lograr un diagnóstico preciso de las enfermedades, pero ¿así de precisa es su terapéutica? Un cuchillo **MUY AFILADO** cortará mejor la carne, pero nada transmitirá a nuestra memoria muscular de las estructuras por donde éste pasa.

Un cuchillo **SIMPLEMENTE AFILADO** nos permitirá sentir la densidad de las estructuras por donde pasa y nos guiará mejor en el corte; será como una extensión de nuestro cuerpo y estimulará nuestra mente. En esta idea podríamos basar el concepto de evidencia en la medicina porque “lo más evidente y sencillo no es lo que se sitúa al principio, sino lo que ocupa un lugar intermedio. Los cuerpos que se ven con mayor facilidad no son los más próximos ni los más distantes, ni los muy pequeños ni los muy grandes.” (Bertrand Russell. *Filosofía de las Matemáticas*. Editorial Paidós, Madrid, pp. 22.)

Invito a todos los lectores filósofos o amantes de la filosofía a ejercer la magia del **ANÁLISIS** y **SÍNTESIS** lógicas y el deshilado fino de la creatividad filosófica. ”

REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS EN TORNO A LA LINGÜÍSTICA

Raúl E. Rodríguez Monsiváis

En este trabajo me interesa abordar dos problemas centrales en la filosofía o epistemología de la lingüística. En primer lugar, el problema acerca del objeto de estudio de la lingüística. En segundo lugar, el problema en torno a la metodología o procedimientos que aplica un lingüista en el desarrollo de su investigación para validar sus conocimientos. En este punto me detendré en una revisión crítica de lo que Chomsky sugiere como su epistemología de la lingüística.

EL PROBLEMA DEL OBJETO DE ESTUDIO Y DEL MÉTODO EN LINGÜÍSTICA

Cuando se habla de filosofía de la ciencia prototípicamente se piensa en reflexiones sobre la física, la biología, la matemática, la lógica, la química, entre otras, pero pocas veces sobre la lingüística. Frecuentemente, se tratan temas especiales como la metodología y la explicación científica, entre otros. La filosofía de la ciencia también se ha concebido como una epistemología de las ciencias en el sentido en que a la epistemología le interesa la manera en que se justifican las creencias.

Sin embargo, un principio importante para el filósofo de la ciencia consiste en que para responder a cómo hacen los científicos en sus áreas de especialización para justificar sus creencias se tiene que apelar a los científicos mismos o a que la reflexión surja de la investigación científica misma. Al menos, se debe partir de un conocimiento profundo de la disciplina sobre la que se realiza la investigación epistemológica. Esto debido a que es el científico quien trabaja concretamente en un dominio y en su labor se le pueden presentar algunos problemas en torno a los procedimientos que sigue. De otra manera, reflexionar úni-

camente desde la filosofía puede conducirnos a la pura especulación y al mantenimiento de prejuicios, entre otras cosas.

Ahora bien, así como se reflexiona epistemológicamente sobre las disciplinas mencionadas, así también hay epistemología o filosofía de la lingüística. Uno de los problemas centrales que se enfrentan en la filosofía de la lingüística, o en la epistemología de la lingüística, consiste en dar cuenta de cómo es que hacen los lingüistas para justificar o dar evidencia de sus aseveraciones en torno a la lengua. Nuevamente, para responder a esta cuestión y siguiendo el principio anterior lo que se hará es identificar qué es lo que dicen algunos lingüistas en torno al método y/o procedimientos de justificación de conocimientos que se debe seguir en lingüística.

Otro problema que se plantea desde la epistemología o filosofía de la lingüística concierne al objeto de estudio de esta disciplina. Es lo que denomino **EL PROBLEMA DEL OBJETO DE ESTUDIO DE LA LINGÜÍSTICA**. Una labor importante de los científicos consiste en esclarecer y delimitar su objeto de estudio. Esto conduce a un mayor grado de objetividad, al surgimiento de problemas, de futuras propuestas teóricas que contribuyen a ofrecer respuestas ante dichos problemas y, por último, al establecimiento de una metodología apropiada para estudiar dicho objeto. Además, a su vez que se afina el método en función del que se analizará un objeto determinado, éste último se configura de una mejor manera y se entiende mejor.

Al centrarnos en la lingüística, intuitivamente se puede indicar que estudia las lenguas, sus rasgos, su estructura y su funcionamiento. Pero, así como intuitivamente afirmamos que los biólogos estudian a los seres vivos u organismos, sus características, su estructura, su origen y evolución, al parecer, hay entre ellos mucho mayor acuerdo o consenso en que los seres vivos u organismos son cualquier criatura viva multicelular o unicelular, es un conjunto material de organización compleja, en la que intervienen sistemas de comunicación molecular que lo relacionan internamente y con el medio ambiente en un intercambio de materia y energía de una forma ordenada, teniendo la capacidad de desempeñar las funciones básicas de la vida que son la nutrición, la relación y la reproducción, de tal manera que los seres vivos actúan y funcionan por sí mismos sin perder su nivel estructural hasta su muerte. La física estudia la materia y la energía; pocos físicos no estarían de

acuerdo en que la materia es todo aquello que tiene localización espacial, posee una cierta cantidad de energía, y está sujeto a cambios en el tiempo y a interacciones con aparatos de medida. Sin embargo, esto no ocurre en la lingüística. La lingüística está conformada por distintas teorías en las que se concibe la lengua de manera distinta, esto implica que los métodos así como los objetivos de investigación sean distintos.

En la lingüística actual se pueden encontrar, al menos, estos tres acercamientos teóricos:

Descriptivismo estructuralista o funcionalismo estructural

Para este acercamiento la lengua es un conjunto de expresiones con propiedades distribucionales de constituyentes. Para éstos lo que la lingüística estudia son emisiones reales que han sido producidas por los usuarios de las lenguas. De esta manera, los lingüistas tienen como objeto de estudio principal la lengua en uso, esto es, propiedades estructurales de las expresiones lingüísticas que se obtienen a partir de usos reales y concretos. De estos usos se pueden identificar y analizar patrones constantes o frecuentes. Así, las estructuras lingüísticas se conciben como un sistema de patrones inferibles, estos patrones poseen rasgos objetivos y generalmente accesibles del uso de la lengua. El procedimiento que hace válidos sus encuentros consiste en la modelación exacta de formas lingüísticas que concuerdan con los datos empíricos y permiten previsiones o predicciones concernientes a casos no considerados.

El cognitivismo, las teorías basadas en el uso o la gramática de las construcciones.

De acuerdo con estos acercamientos la lengua es un sistema primordialmente convencional y transmitida culturalmente cuyo principal objetivo es la comunicación. Lo que los lingüistas estudian son hechos de la cognición social, de la interacción y de la comunicación. De esta manera, la lingüística tiene como objeto de investigación principal la comunicación lingüística, la cognición, la variación y el cambio lingüístico. El objetivo es describir la estructura de expresiones legítimas y sus interrelaciones, así como predecir las propiedades de expresiones no atestiguadas. En este sentido, las estructuras

lingüísticas son comprendidas como un sistema de construcciones que van de la fijadas léxicamente, pasando por frases fijadas idiomáticamente hasta tipos productivos altamente abstractos. El procedimiento en virtud del que hacen válidos los conocimientos son explicaciones cognitivas, culturales, histórica y evolutiva de los fenómenos encontrados en los sistemas de comunicación lingüística.

La gramática generativa o formalismo

Para este acercamiento la lengua es un mecanismo generativo internalizado que determina a un infinito conjunto de expresiones. Lo que los lingüistas estudian son intuiciones de gramaticalidad y del significado literal. De esta manera, la lingüística tiene como objeto de estudio central los principios abstractos universales que explican las propiedades de las lenguas específicas. Así, el objetivo de la lingüística consiste en articular los principios universales y proporcionar explicaciones de propiedades lingüísticas constantes, profundas e interlingüísticas. Este acercamiento concibe las estructuras lingüísticas como un sistema de condiciones abstractas que pueden no ser evidentes desde la experiencia de usuarios típicos de las lenguas. Por esta razón parte de la labor del lingüista conste en dar explicaciones basadas en leyes muy abstractas de las que se infieren las propiedades de las lenguas.

Así, si estos acercamientos conciben la lengua de manera distinta, implica que estudian algo diferente. Esta es la razón por la que tienen diferentes procedimientos de análisis y diferentes objetivos. Si esto es el caso, entonces hay incompatibilidad o inconmensurabilidad entre las diversas teorías. ¿Son las diferentes teorías o corrientes en lingüística incompatibles o inconmensurables entre sí?. O por otro lado, si estudian diversos aspectos de una misma realidad, implica que son complementarias ¿Son complementarias las diferentes teorías lingüísticas?

Si aceptamos que no son complementarias y que cada una de las alternativas querrá tener la teoría correcta, entonces tendremos un caso de inconmensurabilidad. Si se trata de un caso de inconmensurabilidad no hay manera de elegir una teoría a partir de otras, más bien lo que se busca en esos casos es encontrar inconsistencias internas a la teoría, insuficiencias o (no completación), resultados no deseados o casos que proyecten una mejor explicación. Pero si son complementarias, entonces hay que descartar aquellos aspectos

que sean erróneos. El problema consistirá ahora en determinar cuáles son los aspectos erróneos de las teorías. Para responder a esto hay, por lo menos, tres alternativas: (a) encontrar inconsistencias internas a una teoría, (b) encontrar inconsistencias a una teoría desde otra y/o apelar a la mejor explicación (c) una mezcla de ambas.

Al analizar la propuesta epistemológica de Chomsky se encuentran dos cosas: por una lado una propuesta epistemológica dada desde la lingüística y por otro lado, una propuesta que es errónea debido a lo dicho en (c). Así, tenemos entrada a una propuesta epistemológica desde el interior de la lingüística y por otro lado, tenemos una manera de mostrar, a partir de la propuesta misma, sus deficiencias. Lo que por el método de la negación o de la exclusión negativa, nos dejaría elegir entre dos propuestas.

EL MÉTODO EN LINGÜÍSTICA SEGÚN CHOMSKY.

Ahora me concentraré en la epistemología de la lingüística propuesta por Chomsky. Desde *Syntactic Structures* (1957) hasta *New horizons in the study of language and mind* (2000), Chomsky ha sostenido que para elaborar una teoría lingüística adecuada se deben satisfacer dos condiciones: “adecuación descriptiva” y “adecuación explicativa”.

El nivel de la adecuación descriptiva se refiere a que a **LA GRAMÁTICA LE INTERESA DAR CUENTA DE LA INTUICIÓN LINGÜÍSTICA DEL HABLANTE NATIVO. SE OCUPA DEL OUTPUT DEL DISPOSITIVO.** (Chomsky, 1997 (1964): 36). La característica fundamental de este nivel es que la gramática debe ser formulada de modo tal que genere o produzca todos los enunciados de la lengua. Sin embargo, puede haber varias gramáticas de este tipo para una sola lengua, por ello este es un nivel más o menos débil, por lo que considera el nivel de la explicación. Con el nivel de adecuación explicativa se refiere a que:

A la gramática **GENERATIVA** le interesa la estructura interna del dispositivo, trata de ofrecer una base fundamentada, independientemente de cualquier lengua particular, para la selección de la gramática descriptivamente adecuada de cada lengua. (Chomsky, 1997 (1964): 36).

En este nivel se intenta representar el saber intuitivo que tiene el hablante sobre las oraciones de su lengua, es decir, se intenta exponer y representar los mecanismos generativos. Bajo esta perspectiva, la gramática generativa no desea ser un modelo para la producción de frases u oraciones, sino ofrecer una caracterización matemática, algorítmica de la competencia del hablante.

En *New horizons*, uno de sus últimos textos donde aborda problemas sobre la lengua y el lenguaje escribe:

A genuine theory of human language has to satisfy two conditions: “descriptive adequacy” and “explanatory adequacy”. The grammar of a particular language satisfies the condition of descriptive adequacy insofar as it gives a full and accurate account of the properties of the language, of what the speaker of the language knows. To satisfy the condition of explanatory adequacy, a theory of a language must show how each particular language can be derived from a uniform initial state under the boundary conditions set by experience. (Chomsky, 2000: 7)

Para Chomsky la gramática intenta representar de una manera precisa ciertos aspectos de la forma del lenguaje, es decir, aspectos que son comunes a todos los seres humanos, de aquí la identificación que siente con las denominadas gramáticas generales. De acuerdo al autor de *estructuras sintácticas*, el objetivo principal del lingüista consiste en describir y explicar la competencia del hablante, la cuestión es ¿cómo puede proceder un lingüista para alcanzar a hacer una teoría de la lengua que describa y explique la competencia? Otra pregunta, con la que nos introducimos en el difícil campo de la tipología y los universales es ¿Cómo hacer para llegar a formular una teoría sobre los principios universales que subyacen a todas las lenguas?. Responder estas preguntas es fundamental para nuestro trabajo, pues en ellas se involucran ideas centrales de la teoría chomskyana tales como la competencia lingüística, el internalismo y el mentalismo, aspectos que han permanecido a través de los cambios que ha sufrido la gramática generativa. Además, solucionar esta cuestión implica que podemos resaltar la concepción de la lengua y del lenguaje que tiene Chomsky y en función de esto podemos entender la manera en que los aborda, pues cualquier disciplina científica define su objeto con la finalidad de abordarlo de una forma determinada.

En breve, para Chomsky el trabajo del lingüista consiste básicamente en dos cosas:

- 1) En principio, en hacer una descripción de la lengua, pero se percata de que eso que está describiendo conforma el saber de un hablante y puesto que se trata de “saber” no puede ser otra cosa que algo interno a los individuos, un estado de la mente. De esta manera, lo que hace un lingüista al describir una lengua determinada o hacer una gramática es describir un estado mental, el conocimiento o saber implícito que el hablante posee de su lengua, hace una teoría sobre la competencia gramatical del hablante.
- 2) La otra cosa que se pregunta el lingüista es cómo hacen los hablantes para llegar a conocer o saber esas reglas, esto nos conduce al problema de la adquisición de la lengua, que será tratado de forma detallada en el siguiente apartado.

Pero ¿Cómo hace el lingüista para conocer la gramática interna o competencia del hablante? ¿Cuál es el procedimiento para realizar un estudio que logre tanto la adecuación descriptiva como la explicativa? ¿Qué implica considerar una descripción gramatical de una lengua como la teoría de esa lengua o como una teoría sobre la competencia del hablante? Y ¿cómo se relacionan la descripción y la explicación en este punto?

1. Chomsky con frecuencia menciona que un gramático puede en principio describir una lengua, esto es, producir una gramática y dice que esta gramática es una teoría sobre esa lengua. De esa forma, el lingüista puede predecir muchos fenómenos y corroborarlos empíricamente. Pero aquí hay un problema, da la impresión de que Chomsky confunde una teoría explicativa y una descriptiva ¿Para qué tanto empeño en distinguir los dos tipos de adecuación si luego resulta que una gramática es una teoría? Describir y explicar son dos procesos o faces para la formulación de una teoría.

Existe una gran diferencia entre describir y explicar en el ámbito de la ciencia. La descripción se refiere a cómo ocurren los fenómenos. La descripción de un objeto cualquiera es una faceta primaria en la labor científica. La descripción científica aprehende al objeto como fenómeno, en sus propiedades aparentes y observaciona-

les, mientras que la explicación consiste en dar respuestas a preguntas del tipo “por qué”, “cómo” o “para qué” ocurren así los fenómenos. En este sentido en la explicación se ponen en juego inferencias, conceptos, datos empíricos y una serie de procesos que darán como resultado proposiciones sujetas a procesos de validación.

Atendiendo a lo anteriormente señalado, una gramática sólo describe una lengua, ciertos aspectos de una lengua, pero no explica nada, aunque seguramente requiere basarse en una teoría explicativa de la que emana el vocabulario descriptivo, entre otras cosas. El error de Chomsky consiste precisamente en confundir estas dos cosas; considera la realización de una descripción gramatical de una lengua como una teoría de esa lengua, como una teoría sobre la competencia o saber implícito que posee el hablante sobre su lengua materna.

- ii. Chomsky manifiesta frecuentemente que el lingüista intenta explicar por qué los hechos son tal como aparecen en la descripción gramatical, lo que lleva al lingüista a investigar más a fondo la competencia lingüística, a saber, la facultad del lenguaje, pero con esto da un salto de la lingüística a la psicología; pues la competencia y la facultad del lenguaje conducen a investigaciones sobre la mente y sobre la adquisición del lenguaje que son problemas vinculados a la psicología.

Una gramática generativa lo que hace, en una primer instancia, es simplemente escribir una gramática tal cual. Pero eso no nos dice nada acerca de lo que existe dentro de la mente de ningún individuo, ni nos explica por qué esa gramática forma parte de la competencia de un hablante. De hecho, en parte de la trayectoria de la gramática generativa se entiende que ésta es un conjunto de reglas que caracterizan un conjunto de oraciones y sólo eso. Chomsky entremezcla en el concepto de gramática generativa al menos tres tipos de cosas. En primer lugar, entiende que la gramática es un sistema formal. Posteriormente entiende que es la interpretación de dicho sistema y eso la convierte en una teoría de la competencia. Y en último lugar, se transfiere de esta teoría al objeto, así, se habla de la internalización de una gramática generativa.

Una gramática no se ocupa ni por la competencia de los hablantes ni mucho menos por la adquisición, esas son cuestiones de la

psicología cognitiva, psicología de la inteligencia o de la psicolingüística, disciplinas con sus propios procedimientos experimentales. ¿Cuáles son los procedimientos experimentales o clínicos que Chomsky realiza para estudiar la adquisición del lenguaje?

Chomsky, con el afán de describir y hacer una teoría sobre el saber lingüístico de un hablante o de realizar una teoría sobre la gramática mental introduce la noción de *hablante - oyente ideal*, pues le permite abordar la gramática pura sin ningún tipo de esos accidentes que propicia el contexto, el aparato articulatorio, los problemas de la memoria, etc. Así, para estudiar la gramática pura, Chomsky recurre a un procedimiento muy ingenioso que garantiza de manera excelsa la precisión, adecuación y sobre todo, el rigor científico, a saber, la postulación de un hablante-oyente ideal que representa en forma abstracta a una comunidad lingüística homogénea.

Un diccionario al igual que una gramática da información sobre la lengua, pero el diccionario como tal no es una teoría científica. Si tomamos un diccionario cuyas acepciones consideren el desarrollo histórico de los términos ¿Podemos confiar sin problema alguno que se trata de una teoría sobre el desarrollo y conformación histórica de la competencia de un hablante-oyente ideal? Si la respuesta es afirmativa, entonces podemos considerar igualmente un diccionario bilingüe como la teoría sobre la competencia de un bilingüe ideal.

- iii. La lingüística generativa postula que el sistema de la lengua que describe forma parte de la mente; así, al estudiar a una automáticamente se estudia la otra. He aquí otra confusión; si una persona trabaja en botánica y está interesado en aspectos de la biología molecular inmediatamente reconocería que se trata de dos campos distintos y no los mezclaría. Me parece que esta confusión está relacionada con la otra confusión mencionada más arriba, entre la explicación y la descripción. Voy a establecer una analogía entre una gramática y la elaboración de un mapa. En un mapa sólo se “describe” cómo es una zona geográfica, se puede indicar la ubicación de un lago, de un valle y demás, pero eso no “explica” por qué existen los lagos ni cómo se forman, eso lo hace la geología. Tampoco es tarea de una gramática explicar la naturaleza del lenguaje, ni siquiera explicar la lengua, sólo la describe. Una gramática es algo in-

dependiente de una teoría que explique el origen del lenguaje, su formación o aspectos de la mente de un hablante, éstas son tareas de la psicología cognitiva o de la psicolingüística. Son campos distintos, pero Chomsky cree que la gramática generativa hace las dos cosas, describe la lengua y explica la lengua.

En la supuesta fuerza explicativa de una gramática generativa reside, en su opinión, su superioridad frente a las otras gramáticas. Sin embargo, pretender deshacerse de todas las teorías lingüísticas sólo porque ellas no ofrecen una teoría sobre la competencia o sobre la adquisición, es tanto como intentar deshacerse de los mapas porque no proporcionan una teoría que explique de manera adecuada la formación de los lagos. Si esto fuera así y no se tiene una teoría correcta que explique la formación de los lagos, no es el mapa el que hay que desechar, sino la teoría geológica.

En definitiva, Chomsky confunde dos niveles de estudio: el de una gramática que describe una lengua y el de una teoría de la mente o de la competencia cuyo ámbito podría ser el de la explicación. Cree que la psicología puede dar una explicación de los fenómenos gramaticales de una lengua y que la gramática puede constituir una explicación psicológica. El problema es creer que ambas teorías forman parte de una misma teoría lingüística. Pero, una gramática no es una teoría, no explica nada, sólo describe, no forma parte de una teoría sobre la competencia de un hablante - oyente ideal. Siguiendo la analogía del mapa, habría que decir que el mapa es una teoría sobre la competencia o conocimiento del terreno de un viajero ideal.

- iv. La idea de que la gramática generativa es una teoría sobre la competencia de un hablante–oyente ideal o sobre la gramática mental de ese hablante, y tomando en cuenta que una teoría “explicativa” se somete a pruebas de validación empírica, la pregunta que surge es ¿En qué medida puede ser una teoría de la competencia contrastable empíricamente? En otras palabras ¿Cómo puede ser la mente algo contrastable empíricamente?

De acuerdo al generativismo debe haber algo en la mente del hablante que controle su conducta. Parte de esa conducta es lingüística. De manera que una parte de su mente controla esa conducta particu-

lar. Eso es lo que denomina competencia lingüística y la gramática generativa consiste en una descripción de esta competencia. La mente adquiere esta competencia gracias a esa parte del entendimiento que se llama facultad del lenguaje. Así pues, un lingüista describe y construye una gramática generativa, mientras que la facultad del lenguaje adquiere la competencia, luego lo que construye el lingüista es parte de la mente que se construye gracias a la facultad del lenguaje. Recurriendo al filósofo Ryle, el problema de esto consiste en que hay algo que se acomoda en el hombre, se sienta en el volante y comienza a manejar y a controlarlo, de modo que todas las acciones de éste son el resultado de este conductor ideal. El problema es que ese algo debió también adquirir el arte de conducir y debe poseer, me supongo, una facultad para aprender a conducir al hombre que a su vez debe poseer algo que... y bueno así sucesivamente hasta llegar a preguntarnos por la ubicación de los arcángeles y serafines en el reino celestial.

- v. Los generativistas sostienen que la gramática es un modelo de una parte de la mente del hablante. Y manifiestan que los científicos también hacen modelos de cosas como el sistema solar. Y en ese mismo sentido considera el generativismo que pueden hacerse modelos de la mente del mismo modo a como se hacen modelos de fenómenos físicos. La gramática es un modelo de este módulo de la mente. Supongamos que queremos saber por qué tenemos pesadillas, entonces decimos que hay un duende malévolo que nos encanta. Luego procedemos a hacer una ciencia que versa sobre ese duende. De esta manera, podemos decir que después de ver una película de terror, de haber hecho una “mala” acción, de una situación estresante y una cena pesada es más activo que nunca y que cuando el duende se introduce en los cuerpos de las personas las hace agitarse y quejarse de formas diversas, y que hay datos estadísticos que nos lo muestran. Así es como podemos decir que estamos desarrollando un modelo sobre el duende de las pesadillas y sobre lo que hace la gente que tiene pesadillas. Claro que hay ciertas cosas que no conocemos bien de ese duende, pero igual sucede con la lingüística y otras disciplinas, es cuestión de tiempo, lo que pasa es que son disciplinas nuevas.

- vi. Pensemos ahora en la idea de que la gramática es un modelo de la competencia y ésta es para Chomsky una teoría de la mente de los individuos. Esta idea la trata de reforzar expresando que las otras disciplinas científicas hacen modelos de fenómenos que no son observables tales como el átomo, el sistema solar, la gravedad, entre otros, y que es eso lo que la gramática generativa está haciendo, un modelo sobre la lengua y la facultad del lenguaje, esto es, sobre aspectos de la mente.

Sin embargo, siempre podemos preguntar, pero de qué es modelo. ¿De los procesos mentales que llevan a la producción de expresiones?. Cuando se habla del modelo atómico, del sistema solar y de la gravedad sabemos qué se está describiendo y explicando, sabemos que son modelos asociados a ciertos fenómenos que se dan de manera concreta. La conducta podría ser el fenómeno al que se asocia el modelo de la mente, pero se puede hacer un análisis de la conducta sin recurrir a hipótesis mentalistas, muestras de ello las tenemos en los trabajos de etología y psicología de Eibesfeldt (1979), Cyrulnik (2004), Piaget (1972), entre otros.

Cuando Chomsky hace la analogía sobre la disputa entre el mecanicismo cartesiano y la teoría de la gravitación universal de Newton haciéndolas corresponder con el conductismo y el mentalismo respectivamente, parece que nos está diciendo que la historia se está repitiendo, hasta parecería una advertencia mesiánica: el tiempo nos juzgará y me dará la razón como lo hicieron con Newton cuando hablaba de fuerzas a distancia y le decían que volvía a hablar de fuerzas mágicas, etc. (Chomsky, 2000: 106–115). Sin embargo, lo que hizo Newton fue a partir de un modelo matemático describir e intentar explicar las oscilaciones elípticas de los planetas, en especial la tierra en torno al sol. Mencionó que con la combinación de las fuerzas inercial y gravitacional podrían explicarse varios fenómenos, entre ellos el movimiento de traslación de la tierra. La gravitación y la inercia no son fenómenos perceptuales, no son descripciones de algo, sabemos de ellos de forma indirecta, por ello se creyó que se trataba de fuerzas a distancia. Con la gravitación y la inercia, así como con su modelo matemático se explican ciertos fenómenos, pero qué fenómenos se explican con la hipótesis de la mente.

Primero, el modelo de “las fuerzas a distancia” deriva de un sistema matemático y se ajusta a datos de la experiencia, por ello hay un equilibrio entre el modelo y el objeto modelado. Segundo, la gramática es un modelo, efectivamente, pero no de la mente, sino de algo que sucede en el mundo con los hablantes – oyentes reales y concretos en una comunidad lingüística heterogénea. El modelo de la mente no existe, existe el modelo de la gramática que se supone se ajusta a la mente o se relaciona con la mente, pero extrañamente tenemos acceso al modelo sin tener ningún atisbo de eso de lo que es modelo. Sería algo así como decir, tengo el modelo de la gravedad pero no vemos nada que implique o tenga que ver con la gravedad, aun cuando el modelo gravitacional surgió para explicar fenómenos concretos. No tenemos ninguna vía de acceso a la mente, sólo a lo que los hablantes hacen. El truco consiste en que pretende que aceptemos el mentalismo sólo porque aceptamos la gravitación o el sistema solar, pero no es lo mismo. La gravitación y el modelo del sistema solar son modelos de algo experimentalmente concreto o de algo contrastable mediante métodos de control experimental.

vii. Por último, consideremos dos falacias fácilmente detectables en la argumentación de Chomsky relativas a la mente. La teoría en torno a la competencia como un aspecto de la mente lo introduce en el ámbito de la filosofía de la mente y sólo un punto quiero discutir al respecto. En esta área uno de los problemas que se han discutido gira en torno a la relación entre la mente y el cuerpo. En este sentido han surgido varias posturas que pueden ser clasificadas de manera general como dualistas y materialistas. La postura de Chomsky en cuanto a este problema es materialista, pues está convencido de que los estados y procesos mentales son estados y procesos físicos extremadamente complejos que tienen lugar en el cerebro. Sin embargo, Chomsky ha manifestado que desde la revolución newtoniana no se sabe exactamente en qué consiste la materia. Para muchos era todo aquello que ocupa un lugar en el espacio. Pero, desde el momento en que Newton demostró la existencia de acciones a distancia, la mecánica de contacto quedó superada y desde entonces nadie ha podido definir con precisión qué es la materia. En consecuencia, el problema men-

te-cuerpo, para nuestro autor, no puede ni siquiera formularse por ahora, y esto no porque desconozcamos cómo funciona la mente, sino porque carecemos de un concepto claro de cuerpo.

En esta argumentación Chomsky comete al menos dos falacias: la primera es una **FALACIA POR EQUÍVOCO** cuya característica es que es un argumento aparentemente válido en donde una palabra se usa con diferentes significados para llegar a una conclusión inválida. Un ejemplo sencillo lo encontramos en el siguiente caso: **SÓLO EL HOMBRE ES RACIONAL. NINGUNA MUJER ES UN HOMBRE. LUEGO NINGUNA MUJER ES RACIONAL.** Aquí se usa el término *hombre* en dos sentidos diferentes para llegar a dicha conclusión, *hombre* como ‘ser humano’ y *hombre* como ‘género masculino’. En el caso de Chomsky esto lo vemos de la siguiente manera. Primero sostiene que no es claro qué es un cuerpo desde la física por la cuestión de la fuerza a distancia. Pero, es indudable que existe el problema de cómo se relaciona mente y cuerpo, especialmente el cerebro (en tanto fenómeno físico) ¿Cómo el cerebro que es algo material produce fenómenos mentales que se consideran no físicos? Cuando pensamos en la teoría de los transfinitos de Cantor, efectivamente hay patrones concretos de activación neuronal, algo pasa en el cerebro, pero o hablamos de lo que pasa en el cerebro o de lo que pasa en otro nivel, en un nivel semántico o de contenido, esto es, de la teoría de Cantor. Si hablamos de la teoría de Cantor entonces estamos hablando del aspecto intencional de ese fenómeno y no del aspecto cerebral, físico o corporal de dicho fenómeno.

Las neurociencias han estudiado, por ejemplo, qué zonas están activas cuando se piensa en matemáticas, cuando se imagina algo, cuando se recuerda algo, cuando se desea algo o hasta cuando se está enamorado. Entonces, es claro que algo físico sucede y se puede saber qué pasa en el cuerpo, en una zona específica del cuerpo humano como es el cerebro. Luego, sí sabemos y se puede saber qué pasa en el cuerpo humano, en el cerebro humano, y en esa medida podemos saber, al menos, que hay una correlación entre un estado o proceso considerado mental y el cerebro, aunque no tengamos claro lo que es un cuerpo en física.

Chomsky pasa de una concepción del cuerpo en física a una concepción del cuerpo humano que estudia la anatomía, la medicina, la fisiología, la biología y ciencias similares. De hecho, en estas disciplinas

es tan claro el concepto de “cuerpo” que sin él no podrían desarrollarse. La teoría de la evolución no podría ser posible si se prescindiera del concepto de “cuerpo”, pues son las variaciones en el cuerpo uno de los aspectos que la hace posible. El punto es que el problema mente–cuerpo se sitúa en la pregunta de cómo ese cuerpo humano, ese cerebro humano se relaciona con la mente y no cómo el cuerpo, en términos de la física, se relaciona con la mente. Si este fuera el caso, nos conduciría a posturas como la de Penrose quien respecto a este problema responde que mientras no se resuelvan los problemas relativos a las partículas cuánticas no se puede dar cuenta del problema mente-cuerpo. Cosa que no es una solución, pues se responde a un enigma con otro.

La otra falacia con la que nos encontramos frecuentemente en la argumentación de Chomsky para defender la idea de la mente es la técnicamente denominada Falacia *ad ignorantiam* cuya característica es la de pretender que porque algo no se sepa o no se haya probado que es verdad, entonces es falso (o verdadero). Un caso de esto se da en la siguiente argumentación: **NADIE HA PROBADO HASTA AHORA QUE DIOS NO EXISTE, LUEGO TIENES QUE CREER QUE DIOS EXISTE.** Parece que algo así argumenta respecto a la mente: **COMO NADIE HA PROBADO HASTA AHORA QUE LA MENTE NO EXISTE, TENEMOS QUE CREER QUE LA MENTE EXISTE.**

Hasta aquí lo que hemos visto es que la hipótesis de la competencia lingüística conduce a problemas que no son de incumbencia del lingüista o del gramático. En todo caso es cuestión de la psicología o de la filosofía de la mente. Pero Chomsky nunca hace psicología de la inteligencia, ni psicología experimental, a lo sumo lo que hace es un poco de filosofía de la mente y es bien conocido el carácter especulativo de la filosofía. Con esto lo que se intenta poner en claro es que los procedimientos que el lingüista usa al intentar producir una gramática no son los mismos que se utilizan para hacer un estudio de la mente y Chomsky cree que se puede hacer todo de un solo golpe y sólo con el análisis gramatical, con un estudio desde el interior de la gramática.

BIBLIOGRAFÍA

- Artigas, M.** (1999). *Filosofía de la ciencia*. Pamplona. EUNSA.
- Bosque, I.** (1998). “La competencia gramatical” en Acero, J. J. (ed.) *Filosofía del lenguaje I. Semántica. Enciclopedia iberoamericana de filosofía*. Vol. xvi. Madrid. Trotta.
- Boyd, R.; Gasper, p. y trout, J. D.** (1991). *The Philosophy of science*. USA, MIT.
- Caravedo, R.** (1990). *La competencia lingüística. Crítica de la génesis y del desarrollo de la teoría de Chomsky*. Madrid. Gredos.
- Cyrułnik, B.** (1995). *Del gesto a la palabra. La etología de la comunicación en los seres vivos*. España. Gedisa.
- Chalmers, A. F.** (1997). *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* México. Siglo XXI.
- Chomsky, N.** (1957). *Estructuras sintácticas*. México. Siglo XXI.
- _____ (1964). *Problemas actuales en teoría lingüística*. México. Siglo XXI.
- _____ (1968). “La lengua y la mente” en Contreras, H. (Comp.) *Los fundamentos de la gramática transformacional*. México. Siglo XXI.
- _____ (1988). *El lenguaje y los problemas del conocimiento. Conferencias de Managua*. Madrid. Visor.
- _____ (1989). *El conocimiento del lenguaje*. Madrid, Alianza.
- _____ (2000). *New Horizons in the study of language and mind*. Reino Unido. Cambridge University Press.
- Diéguez, A.** (2005). *Filosofía de la ciencia*. Madrid. Biblioteca Nueva - Universidad de Málaga.
- Eibl-Eibesfeldt, I.** (1979). *Etología. Introducción al estudio comparado del comportamiento*. Barcelona, Omega.
- Godfrey - Smith, P.** (2003). *Theory and reality. An introduction to the philosophy of science*. USA. The University of Chicago Press.
- Kuhn, T.** (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Ladyman, J.** (2002). *Understanding philosophy of science*. USA. Routledge.
- Lange, M.** (2007). *Philosophy of science. An anthology*. USA. Blackwell Publishing.
- Newton - Smith, W. H.** (2001). *A companion to the philosophy of science*. USA. Blackwell.
- O’Hear, A.** (2007). *Philosophy of science*. Cambridge: Cambridge University.
- Omnès, R.** (2000). *Filosofía de la ciencia contemporánea*. Barcelona. Idea Books.
- Piaget, J.** (1965). *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*. Barcelona. Nexos.
- _____ (1997). *Estudios de psicología genética*. Argentina. Emecé.

- Piaget, J. & B., Inhelder et al..** (1977). *Epistemología genética y equilibración*. Madrid. Fundamentos.
- Piattelli – Palmarini, M. (Comp.)** (1983). *Teorías del lenguaje. Teorías del aprendizaje. Debate entre Jean Piaget y Noam chomsky*. Barcelona. Crítica.
- Radford, A., M. Atkinson et al..** (2000). *Introducción a la lingüística*. España. Cambridge.
- Rosenberg, A.** (2000). *Philosophy of science. A contemporary introduction*. USA. Routledge.

REFLEXIONES SOBRE LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EN MEDICINA. EL CASO DE LA HOMEOPATÍA

Mario Alberto Lozano

En definitiva, la homeopatía es una caja negra en la que ingresan agua, dinero e ilusión, y de la que salen dinero y autoengaño.

Mario Bunge

RESUMEN

Uno de los criterios más empleados para distinguir ciencias de pseudociencias es el de la coincidencia o convergencia con otras teorías o resultados científicos. La medicina moderna cumple con este criterio (o busca cumplirlo). La homeopatía, en cambio, es una terapia alternativa que se apoya en hipótesis implausibles y disonantes con ciencias como la química o la farmacología. Además, diversas investigaciones muestran que es sumamente dudoso que cure; de ahí que sea dable cuestionar su estatus como ciencia y como medicina.

LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO

Creo que cualquiera que conozca de filosofía de la ciencia sabe que uno de los criterios que frecuentemente se invocan en las reflexiones sobre lo que caracteriza a las disciplinas científicas frente a otras áreas del quehacer humano es el de la propensión a coincidir en resultados, métodos, ideas o teorías. En las ciencias empíricas bien establecidas de la actualidad es común que los investigadores concurren –o busquen concurrir– con otras teorías, ideas o resultados científicos como estrategia para maximizar la plausibilidad de sus propuestas.

Jesús Mosterín (2008: p. 141) señala que la **CONSISTENCIA** es una de las características que distingue a la ciencia de las ideologías y los idearios tradicionales. En estos últimos es común encontrar relatos incompatibles de los mismos hechos, como el doble relato de la creación del hombre en el **GÉNESIS** bíblico, en un caso por la palabra, y en el otro mediante una figura de barro. En las ciencias, en cambio, es un valor primordial la consistencia en una teoría o entre varias, así como la compatibilidad de datos. La medición de la distancia de un cuerpo celeste mediante las técnicas de paralaje estelar debería ser consistente con el de otras técnicas como el de las variables cefeidas o la espectrometría; así estaremos más seguros de la medición. La estimación de la edad del sol, la Tierra o el Universo en física, geología y biología ha escenificado también esa lucha constante por encontrar resultados coincidentes en las ciencias.

Por su parte, Mario Bunge (2004: p. 343) trata de la importancia de la *convergencia* o unidad del conocimiento entre las teorías y las disciplinas científicas y pone un énfasis particular en el desarrollo de las interdisciplinas. Tal convergencia se ha dado porque el mundo real es uno, y muchos procesos, aunque difieren en algunos rasgos, comparten otros. Bunge (2007: p. 384) también resalta al valor de la consistencia externa de una teoría con respecto a otras teorías de su campo u otros campos como una condición necesaria, o al menos deseable, en las ciencias.

Así también Edward O. Wilson (1998) argumenta en favor de la plausibilidad de un ideal de saber unificado ya no sólo para las ciencias, sino también para las humanidades. A dicho ideal lo llamó **CONSILIENCIA**. Frente a la división de las dos culturas –humanística y científica¹⁰⁴– y la fragmentación de las disciplinas científicas, Wilson busca revitalizar el debate sobre la posibilidad de considerar al universo como una totalidad ordenada e integrada por leyes que son cognoscibles para el ser humano. La consiliencia es una de las características que distingue a la ciencia de la pseudociencia. Así, las explicaciones de fenómenos diferentes que tienen mayor probabilidad de sobrevivir son las que pueden conectarse unas con otras y resultar mutuamente consistentes (Wilson, 1999: pp. 80 y 81).

¹⁰⁴ Véase al respecto el texto ya clásico de Snow (2000).

LA MEDICINA Y LA HOMEOPATÍA

El trabajo de caracterizar la condición epistemológica de la medicina entre los campos del quehacer humano es complejo porque se trata, según Bunge (2012: pp. 185-188), de una multidisciplina. La medicina moderna reúne las disciplinas siguientes:

- a) **CIENCIAS BÁSICAS** (biología molecular, genética, citología, fisiología, neurociencia, etc.).
- b) **CIENCIAS APLICADAS** (farmacología, toxicología, epidemiología descriptiva, etc.).
- c) **TECNOLOGÍAS BIOMÉDICAS** (diseño de drogas, terapias y prótesis, higiene social, procedimientos quirúrgicos, epidemiología normativa, etc.).
- d) **ARTESANÍAS BIOMÉDICAS** (anestesia, obstetricia, enfermería).
- e) **TÉCNICAS SOCIALES** (epidemiología normativa, administración hospitalaria, etc.).
- f) **HUMANIDADES MÉDICAS** (ética médica, medicina forense, etc.).

Es evidente que la medicina moderna es una multidisciplina científica que posee conexiones muy serias con diversas ciencias como la física, la química o la biología. Pienso que es indiscutible que la medicina actual participa o busca participar de un ideal de saber unificado en el sentido de que las disciplinas médicas se apoyan en (y apoyan a) otras ciencias y tecnologías con las que suelen estar en concordancia.

Llegados a este punto, vale la pena preguntarnos por el estatus epistemológico de la homeopatía. Ésta es una de las llamadas “medicinas alternativas o complementarias” que más se conoce y que cuenta con un uso más amplio en México. ¿La homeopatía es una medicina? ¿Acaso hay varias medicinas? ¿Existe una medicina convencional y otras medicinas alternativas o complementarias? Yo sostengo que hay una sola medicina, **LA QUE CURA Y ES CONSISTENTE CON LA CIENCIA ESTABLECIDA**. Y, si tengo razón en lo que expondré a continuación, es sumamente dudoso que la homeopatía cure y que sea consistente con la ciencia actual mejor establecida.¹⁰⁵

¹⁰⁵ El debate sobre la plausibilidad de la homeopatía es muy amplio y data de más de dos siglos, por lo que en el espacio de este brevísimo texto no puedo sino limitar-

La homeopatía fue ideada por el médico alemán Samuel Hahnemann en 1796 como alternativa a las muchas veces caóticas, agresivas e inefectivas prácticas de la medicina convencional de su época¹⁰⁶. Creo que puede afirmarse que las piedras angulares de la disciplina homeopática son estos cuatro principios:

1. **PRINCIPIO DE SEMEJANTES:** Una sustancia que provoque los síntomas de una enfermedad en un individuo sano puede utilizarse para tratar esos mismos síntomas en uno enfermo¹⁰⁷. Por ejemplo, la cebolla produce en las personas manifestaciones muy parecidas a las de varias alergias –lagrimeo, estornudos, etcétera–; por ello, la cebolla sería una sustancia activa útil para tratar esas alergias.
2. **PRINCIPIO DE LA ATENUACIÓN (O DE LA DOSIS MÍNIMA):** Si se administra una cantidad minúscula de la sustancia activa a un enfermo, esa dosis trata los síntomas y no los causa.
3. **PRINCIPIO DE LA SUCUSIÓN:** La sustancia activa debe diluirse, “dinamizarse” o “potenciarse”, con el procedimiento de sacudidas y golpes fuertes y parejos llamado “sucusión”.
4. **PRINCIPIO DE LA PRUEBA O COMPROBACIÓN:** Se deben emplear sustancias probadas en individuos sanos.

De estos principios, los tres primeros parecen militar contra la intuición y no es nada claro cómo pueden vincularse con otros principios de las ciencias. ¿En qué principios químicos, biológicos, físicos, anatómicos, fisiológicos o farmacológicos pueden apoyarse? ¿Con

me a unos pocos apuntes y remitir al lector a la abundante bibliografía que hay al respecto para profundizar en cualquier detalle.

¹⁰⁶ Es un hecho perfectamente documentado que en tiempos de Hahnemann la práctica médica convencional (que él denominaba “la vieja escuela de medicina” o “medicina alópata”) prescribía y aplicaba frecuentes sangrías, purgas, exutorios, diuréticos, diaforéticos, vomitivos y exóticas mezclas supuestamente medicinales de sustancias que no sólo no curaban la afección, sino que a menudo la empeoraban. Véase la arenga del propio Hahnemann (1984: pp. 15-19).

¹⁰⁷ Según Hahnemann (1984: p. 66), la única ley terapéutica que está de acuerdo con la naturaleza es *similia similibus curantur* (lo afín cura lo afín). Dicha ley puede expresarse de manera más extensa: “Una afección dinámica en el organismo vivo será extinguida definitivamente por otra si ésta es más fuerte que la anterior y si (aunque difieran en su índole) la segunda es, en sus manifestaciones, muy similar a la primera” (Hahnemann, 1984: p. 94).

qué teorías científicas convergen? Hahnemann pretendió sustentar la postulación del principio de la similitud a través de un argumento muy extravagante que recorre situaciones diversas donde, de modo supuestamente análogo, lo similar eliminaría lo similar. Estas situaciones incluyen la invisibilización del luminoso Júpiter nocturno por la luz del Sol al amanecer, la eliminación de olores fétidos mediante la pavesa de una candela apagada, la neutralización del ruido del cañón enemigo con el retumbante sonido de un bombo propio, la supresión de una tristeza con una tristeza mayor, la desaparición de una excesiva alegría por el estado de gozo que produce el café y hasta la superación de la apatía y humillación de pueblos como el germano por una humillación aún mayor (Hahnemann, 1984: p. 94, en nota al pie).

Por otra parte, el segundo y tercer principios son francamente implausibles a la luz de los actuales conocimientos químicos y farmacológicos. Analicemos con algo de detalle estos principios.

En la elaboración de un remedio homeopático típico se emplean sustancias diversas de origen animal, vegetal o mineral como árnica, sal de cocina, veneno de cascabel, petróleo, óxido arsénico, hormonas, cebolla, etcétera¹⁰⁸. A esta sustancia, llamada **TINTURA MADRE**, se le diluye en alcohol, agua destilada o agua con alcohol; si no es soluble, se le tritura en un mortero especial mezclándola con lactosa. Hahnemann creía que al diluir así una sustancia se incrementarían sus “poderes medicinales” y se reducirían sus efectos secundarios –de hecho, cuanto más se diluyera la sustancia, más potente se volvería–; por eso llamó a este proceso general, y a su resultado, “potenciación” o “dinamización”. La potenciación de un medicamento no se consigue por mera dilución, sino por el procedimiento especial que llamó “sucusión”, consistente en agitar con diez vigorosas sacudidas y golpear contra una superficie dura pero elástica al recipiente de la preparación.¹⁰⁹ Las escalas principales

¹⁰⁸ Hay también preparaciones homeopáticas, como los llamados “nosodes”, que utilizan material de personas enfermas (sangre, tejidos, secreciones) y los “sarcodes”, que lo toman de personas sanas.

¹⁰⁹ “Diariamente oímos hacer referencia a las potencias homeopáticas medicinales como si fueran meras diluciones pero, en realidad, son todo lo contrario: se trata de una verdadera disociación de la sustancia natural por la que surgen y se revelan los poderes medicinales específicos ocultos contenidos en su interior, puestos de manifiesto por las acciones de restregar y sacudir. La ayuda de un medio de atenuación escogido, no medicinal, es tan sólo una condición secundaria.

en que se diluye el ingrediente activo son la centesimal (escala C, por un factor de 100) y la decimal (escala D ó X, por un factor de 10). Por ejemplo, en las diluciones a escala centesimal, si se tomara una gota del ingrediente activo y se disolviera en un recipiente que contuviera noventa y nueve gotas de solución hidroalcohólica, tendríamos una dinamización de 1C, o de 1/100. Si luego tomáramos de este recipiente una sola gota y la sucusionáramos en un nuevo recipiente de noventa y nueve gotas de solución hidroalcohólica, obtendríamos ahora una potencia de 2C, o de $1/100 \times 1/100 = 1/10,000 = 1/10^4$; es decir, de cada 10, 000 gotas de la solución potenciada a 2C tendríamos una sola gota, en promedio, del ingrediente activo. Aquí de nueva cuenta el padre de la homeopatía echa mano de un extravagante argumento por analogía para volver plausible la postulación del principio de la sucusión: por fricción se pueden obtener múltiples cambios en las sustancias naturales, como el calor, la combustión, el desarrollo de olor en cuerpos inodoros o la magnetización del acero (Hahnemann, 1984: p. 253 en nota al pie).

Hoy se sabe que las sustancias de los remedios homeopáticos con suma frecuencia se diluyen hasta tal punto que ya no quedan moléculas en el preparado que se toma/administra. Tomemos el ejemplo de la sal común y recordemos un poco de química elemental.¹¹⁰ Una molécula de sal está formada por un átomo de cloro y uno de sodio. Si consultamos cualquier tabla periódica de los elementos químicos, veremos que el átomo de sodio posee 22.99 unidades de masa atómica (o umas) y el de cloro 35.45 umas; de ahí que cualquier molécula de sal posea una masa molecular de $22.99 + 35.45 = 58.44$ umas y, por tanto, la masa molar de la sal es de 58.44 gramos por mol. Un mol es la cantidad de sustancia que contiene 6.022×10^{23} partículas

La simple dilución, como puede ser la solución de un grano de sal en agua abundante, hace que el grano de sal desaparezca en ella pero jamás lo convierte en la sal medicinal que, por medio de nuestras dinamizaciones bien preparadas, llega a desarrollar un maravilloso poder” (Hahnemann, 1984: pp. 254 y 25 en nota al pie). Para sucusionar sus preparados, Hahnemann se mandó hacer una tabla de madera forrada en cuero por un lado, y rellena con crines de caballo. Sobre decir que, por más que sea encarecida por los homeópatas, la sucusión no representa más que una conducta ritualizada irrelevante dentro del proceso de la dilución.

¹¹⁰ La explicación que sigue simplifica aspectos de las disoluciones, pero ella y otras parecidas se emplean a menudo porque en general son correctas y porque ilustran a las claras la ausencia de ingredientes activos en múltiples remedios homeopáticos.

elementales (moléculas, átomos u otras partículas, según sea la sustancia medida).¹¹¹ Apliquemos una simple regla aritmética de tres: si 58.44 gramos de sal poseen 6.022×10^{23} moléculas de sal, ¿cuántas moléculas habrá en un solo gramo? El resultado es que un gramo de sal cuenta con 1.03×10^{22} moléculas.

Diluir un gramo de sal (1.03×10^{22} moléculas de sal) en noventa y nueve gramos de solución hidroalcohólica nos da una potencia de 1C o 1/100, con lo que tenemos que hay las mismas 1.03×10^{22} moléculas de sal distribuidas en una preparación homeopática de 1C. En una segunda ronda tomamos un gramo de sustancia y la diluimos en noventa y nueve gramos de solución hidroalcohólica en otro recipiente, por lo que dividimos entre 100 las 1.03×10^{22} moléculas y nos quedan 1.03×10^{20} en total. Si continuamos este proceso –dividir entre cien las moléculas por cada ronda sucesiva de dilución–, encontramos que en la dinamización 12C no quedaría más que una molécula de sal en la solución. El cuadro siguiente expresa las moléculas de sal que habría en cada potencia centesimal:

Potencias (en escala centesimal)	1C	2C	3C	...	11C	12C	13C
Moléculas de sal	1.03×10^{22}	1.03×10^{20}	1.03×10^{18}	...	$1.03 \times 10^2 = 103$	$1.03 \times 10^0 = 1.03$	$1.03 \times 10^{-2} = 0.01$

En una dilución de 13C la sal estaría tan diluida, que no habría sino diluyente. Las últimas potencias de dilución en que es razonable esperar una molécula de la tintura madre diluida son, entonces, de 12C en escala centesimal, y 24D ó 24X en escala decimal. Pues una potencia de dilución común en homeopatía es de 30C, lo que equivale a una razón de 1/1060; encontrar una molécula de ingre-

¹¹¹ Quizá el lector recuerde o sepa que 6.022×10^{23} es el número de Avogadro. Éste es una medida convencional muy útil para entender la composición, combinación e interacción de las sustancias químicas. Un mol de cualquier sustancia es la cantidad de la misma que posea tantos objetos (átomos, moléculas, iones, etc.), como átomos hay en 12 gramos del isótopo de carbono conocido como “carbono-12” o ^{12}C en notación química, que son 6.0221421×10^{23} átomos. Un mol de diferentes sustancias tendrá distinta masa; por ejemplo, un mol de carbono-12 tiene una masa de 12 gramos, un mol de cloro de 35.5 gramos y un mol de agua de 18 gramos.

diente activo en este nivel de disolución equivaldría a encontrar esa molécula en un contenedor esférico cuyo diámetro midiera más o menos la distancia promedio de la Tierra al sol –150 millones de kilómetros– (Goldacre, 2011: p. 50).

De lo anterior se desprende que, con disoluciones tan extremas, lo que ingiere el paciente es agua casi pura, o excipiente casi puro, en el caso de pastillas (Bunge, 2012: p. 29). Y si no hay sustancia activa en los remedios homeopáticos, ¿por qué es común invocar casos de curación –o mejor dicho, sanación¹¹²– y de efectos clínicos en estudios experimentales?¹¹³

Sobre la sanación homeopática

En cuanto a los casos de presunta sanación, yo distinguiría dos grupos: cuando hay remisión auténtica del padecimiento y cuando la remisión sólo es aparente; cada caso admite al menos las explicaciones que enlisto a continuación:

I. CASOS CON REMISIÓN AUTÉNTICA DE LA AFECCIÓN

- a) El alivio del padecimiento es resultado del efecto placebo que se desencadena por el estado emocional del paciente, la relación paciente-terapeuta, la confianza, el ambiente de calidez, la actitud positiva y muchos otros factores psicosociales. Múltiples estudios apuntan a la tesis de que las curaciones homeopáticas son en realidad curaciones por efecto placebo (Ernst & Pittler, 1998; Ernst, 2002; Shang & Huwiler-Müntener & Nartey, 2005).
- b) Otro factor es el regreso a la media estadística (Goldacre, 2011; Kelly & Price, 2005; Barnett & van Der Pols & Dobson, 2005). Las enfermedades tienen una historia natural,

¹¹² Según el *Diccionario de la lengua española de la RAE, en su 22^a edición, se llama sanación a la curación efectuada mediante prácticas esotéricas o terapias alternativas. Las presuntas curaciones de la homeopatía son, entonces, sanaciones.*

¹¹³ Diversos creyentes de la homeopatía han ideado una panoplia de hipótesis sumamente implausibles para dar cuenta de la eficacia de sus tratamientos a pesar de la ausencia de ingrediente activo. Entre esas hipótesis destaca la de la memoria del agua, actualmente refutada. Para más detalles, véase Park (1997).

con momentos de agravamiento y momentos de mejora. Cuando alguien siente que mejora luego de un tratamiento homeopático, suele ocurrir que la enfermedad remitió por su ciclo natural. La idea de la regresión a la media se refiere en este contexto al hecho de que la mayoría de la gente no puede estar tan mal de salud por tanto tiempo: para muchos padecimientos ocurre que en algún momento se habrá de volver al promedio de salud de manera natural.

- c) Otra causa posible es la utilización de medicamentos reales junto a homeopatía. Puede deberse a situaciones como la combinación de ambos tratamientos, a meros aciertos inconscientes del homeópata¹¹⁴ e incluso a fraudes donde se han identificado sustancias de la medicina convencional en preparaciones homeopáticas, tal como se señala en Almeida (2003).
- d) Hay una minúscula cantidad de curaciones “milagrosas”, de casos de remisiones espontáneas inexplicables en enfermedades como el cáncer (Sagan, 2000: p. 224; Goldacre, 2011: pp. 57 y 58).

Estos, y otros casos de supuesta sanación por esta terapia alternativa, obedecen a la falacia de falsa causa, también conocida como *post hoc, ergo propter hoc* (después de la cosa, luego causado por la cosa): dado que el alivio llegó luego del tratamiento homeopático, entonces éste debe ser quien lo causó. Un esquema de tal falacia es el siguiente:

El evento A ocurrió cercano en el tiempo y/o espacio al evento B.
Por tanto, A es causa de B.

2. CASOS CON REMISIÓN APARENTE DE LA AFECCIÓN

- a) La percepción de varios síntomas de malestar y bienestar en los pacientes es muy subjetiva. Casi todos los modos

¹¹⁴ El mismo Hahnemann llegó a recomendar la corteza de cinchona para tratar la malaria porque, supuestamente, produce los mismos síntomas. Hoy se sabe que esta planta contiene quinina, una sustancia que sí llegó a ser útil para el tratamiento de esta enfermedad, pero no porque produjera sus mismos síntomas (lo que es falso), sino porque ataca al microorganismo causante de la misma. Actualmente este microorganismo es inmune a la quinina (Goldacre, 2011: p. 47).

concebibles de demostrar los beneficios de un tratamiento cualquiera deben partir del individuo y de su experiencia, pero sólo como punto de inicio (Goldacre, 2011). Yo añadiría que ante tal subjetividad bien puede ocurrir o que no hubo cura, o no había enfermedad.

- b) El modo *ad hoc* de justificar el éxito del tratamiento mediante la doctrina homeopática de los empeoramientos o agravamientos (Hahnemann, 1984: pp. 192 y 193). Según esto, en muchos casos el paciente puede experimentar un incremento en el malestar luego de empezar el tratamiento, lo que indica que el tratamiento está funcionando. Así, pase lo que pase, el éxito de la terapia homeopática está asegurado (Goldacre, 2011: pp. 56 y 57). Observe el lector que aquí está implicado un argumento irrefutable, pero no por ser sólido, sino por tratarse de una falacia de petición de principio.¹¹⁵

Si te sientes bien, el tratamiento homeopático está funcionando.
Si no te sientes bien, el tratamiento homeopático está funcionando.
Por tanto, el tratamiento homeopático está funcionando.¹¹⁶

¹¹⁵ En la lógica matemática es común decir que un argumento es válido si y sólo si tiene una forma lógica tal que garantiza que siempre que las premisas sean verdaderas, la conclusión también es verdadera. En estos argumentos la verdad de la conclusión queda asegurada si las premisas son verdaderas. Así, propongo que hagamos la siguiente clasificación de argumentos formalmente válidos: a) **ARGUMENTOS SÓLIDOS**: Aquellos que son válidos y poseen premisas verdaderas, de lo que se sigue que su conclusión es verdadera; b) **ARGUMENTOS VÁLIDOS NO SÓLIDOS**: Aquellos que, aunque son válidos, poseen una o más premisas falsas, por lo que no queda garantizada la verdad de la conclusión; c) **ARGUMENTOS VÁLIDOS LÓGICAMENTE TRIVIALES**: Aquellos que son válidos porque poseen un conjunto inconsistente de premisas y/o una conclusión que es verdad lógica; d) **ARGUMENTOS VÁLIDOS PRAGMÁTICAMENTE TRIVIALES**: Aquellos que son válidos, pero el apoyo aportado por las premisas a la conclusión es irrelevante porque repite a la misma conclusión. Estos son los argumentos de petición de principio.

¹¹⁶ Si “Te sientes bien” y “El tratamiento homeopático está funcionando”, entonces una posible simbolización del argumento anterior de la homeopatía sobre la doctrina de los agravamientos es . Las equivalencias siguientes prueban que se trata de una petición de principio:

Sobre los efectos clínicos homeopáticos

A la vista de la ausencia de sustancia activa en la mayoría de las dosis homeopáticas resulta sorprendente que se afirme que hay efectos clínicos. A ello puede responderse de dos maneras fundamentales:

- 1) Las “medicinas” homeopáticas no pueden tener efectos más allá del placebo, y cualquier afirmación sobre posibles efectos de las mismas debe atribuirse a errores de observación o a ruido en los datos experimentales.
- 2) Los efectos homeopáticos son reales y la conclusión lógico-científica de que la ausencia de moléculas no puede producir efectos biológicos debe rechazarse.

Smith (2012) sostiene que la primera explicación tiene bases lógicas: es la más simple para dar cuenta de los datos y no requiere trastocar reglas fundamentales de la ciencia y la razón. Además, la idea de que a menores dosis se producen mayores efectos es farmacológicamente insostenible.¹¹⁷

La evidencia principal de casos positivos para esta terapia alternativa es meramente anecdótica y no proviene de estudios debidamente controlados. En el campo de la medicina se hacen cada vez más meta análisis donde se estudian las investigaciones clínicas ya hechas y se organizan y analizan sus resultados. Lo que se ha visto que es que, en general “[...] los estudios defectuosos tienden a ser aquellos que arrojan resultados favorables a la homeopatía o a otros tipos de terapia alternativa, mientras que los bien realizados –aquellos en los que se ha excluido toda fuente controlable de sesgo y error– tienden a mostrar que tales tratamientos no son mejores que los placebos” (Goldacre, 2011: p. 69).

¹¹⁷ Muchos críticos de la homeopatía toman con sorna el principio homeopático de la dosis mínima. He aquí un botón de muestra: “Toma una cucharada de whisky de malta, échala en una garrafa de cinco litros de agua, agítala, toma una cucharada y vuelve a echarla a otra garrafa de cinco litros. Repite la operación de diez a veinte veces. Según la homeopatía, el agua recuerda el whisky y potencia sus efectos. Prueba a ver si te emborrachas con el agua de la última garrafa o si te cura una borrachera... Si tienes éxito, puedes abrir un bar de copas y forrarte vendiendo agua con las propiedades del whisky de malta” (Mulet, 2012, p. 23).

UN MAL SÍNTOMA: EL AISLAMIENTO DISCIPLINAR DE LA HOMEOPATÍA

De entre los actuales filósofos de la ciencia con mayor reconocimiento, Mario Bunge es quizá el que más esfuerzo intelectual ha dedicado a distinguir entre ciencia y pseudociencia. Y es probable que sea uno de los que más han cuestionado los fundamentos de la homeopatía, a la que a veces trata como pseudotecnología (p. ej., Bunge, 1985) y a veces como pseudociencia (p. ej., Bunge, 2010). Es así porque la homeopatía, de modo parecido a la medicina, también pretende realizar investigación y diseñar aplicaciones diagnósticas y terapéuticas apoyadas en la misma.

Antes de las aportaciones de personajes como Rudolf Virchow (el fundador de la patología celular) y Claude Bernard (el padre de la medicina experimental) –y en tiempos de Hahnemann–, la medicina estaba aislada de las otras ramas del conocimiento fiable. En cambio, la medicina moderna converge con un gran número de disciplinas científicas como la física, la química, la biología, la psicología, la sociología y las correspondientes ciencias híbridas, tales como la bioquímica, la psiconeuroendocrinología, la sociología médica o la farmacología (Bunge, 2004 : pp. 314 y 315).

La homeopatía actual, por su parte, tiene principios y métodos que no parecen ser consistentes con ciencias como la farmacología y la química modernas. Además, no utiliza las herramientas diagnósticas de la medicina científica como el microscopio, los rayos X, el análisis bioquímico, el bacteriológico o el parasitológico (Bunge, 2012: p. 29) ni sustenta sus planteamientos en investigación clínica de buena calidad metodológica.

De acuerdo a Bunge (1985: pp. 69-74), las pseudociencias aprenden poco o nada de otros campos de conocimientos y contribuyen poco o nada a ellos, contienen hipótesis incontrastables o incompatibles con hipótesis científicas bien confirmadas y carecen de parientes próximos –a veces emparentan con otra pseudociencia¹¹⁸–; por

¹¹⁸ Llama la atención que Hahnemann sintiera particular simpatía por el mesmerismo o teoría del magnetismo animal, al cual considera acertado en el tratamiento de la “fuerza vital” y eficaz como terapia médica (Hahneman, 1984: pp. 272-275).

su parte, las pseudotecnologías son incompatibles con la ciencia y la tecnología, no utilizan el método científico sino técnicas infundadas de eficacia no probada y no se solapan parcialmente con alguna tecnología o ciencia. En pocas palabras, el aislamiento disciplinar es característico de las pseudociencias y las pseudotecnologías.

Si entendemos por medicina al conjunto de sustancias y tratamientos que previenen y curan –o al menos alivian– enfermedades, resulta dudoso por lo expuesto aquí que la homeopatía lo sea. Mario Bunge (2012) hace una crítica más extensa a las medicinas alternativas y asegura que no son medicinas, sino alternativas a la medicina, formas de curanderismo actual.

Hoy sabemos que la ciencia es una empresa colectiva de sumo valor para el desarrollo de nuestras sociedades y entendemos que las humanidades también poseen un enorme valor. Ambas pueden y deben contribuir en la solución de nuestros problemas. La consiliencia o unidad del conocimiento no es una bagatela intelectual, es quizá la mejor estrategia de que podemos disponer los seres humanos para resolver nuestras preocupaciones colectivas. En este tenor, Edward Wilson (1999: p. 22) asegura:

La mayoría de los asuntos que inquieta diariamente a la humanidad (conflictos étnicos, escalada armamentística, superpoblación, aborto, ambiente, pobreza endémica, para citar algunos de los que con más persistencia nos encontramos) no puede resolverse sin integrar conocimientos procedentes de las ciencias naturales con los de las ciencias sociales y las humanidades. Sólo el flujo a través de las fronteras proporcionará una clara visión del mundo tal como es realmente, y no tal como se ve desde la óptica de las ideologías y de los dogmas religiosos o como impone la respuesta miope a las necesidades inmediatas.

Una concordancia entre disciplinas no científicas.

REFERENCIAS

- Almeida, R.M.V.R.** (2003). "A critical review of the possible benefits associated with homeopathic medicine", en *Revista do Hospital das Clínicas*. Fac. Med. S. Paulo, 58(6), pp.324-331. Disponible en http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S004187812003000600007&script=sci_arttext. Consultado el 28 de septiembre de 2014.
- Barnett, A. G., Van Der Pols, J. C. Y Dobson A. J.** (2005). "Regression to the mean: what it is and how to deal with it" en *International Journal of Epidemiology*, 34, pp. 215–220. Disponible en <http://ije.oxfordjournals.org/content/34/1/215.full.pdf+html>. Consultado el 5 de septiembre de 2014.
- Bunge, M.** (1985). *Seudociencia e ideología*. Alianza Editorial, Madrid
- _____ (2004). *Emergencia y convergencia. Novedad cualitativa y unidad del conocimiento*. España. Gedisa.
- _____ (2007). *La investigación científica*. México. Siglo XXI.
- _____ (2010). *Las pseudociencias ¡vaya timo!* Navarra. Laetoli.
- _____ (2012). *Filosofía para médicos*. España. Gedisa.
- Ernst, E.** (2002). "A systematic review of systematic reviews of homeopathy" en *Br J Clin Pharmacol*, diciembre; 54(6), pp. 577–582. Disponible en <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1874503/>. Consultado el 22 de septiembre de 2014.
- Ernst, E. & Pittler, M. H.** (1998). "Efficacy of homeopathic arnica. A systematic review of placebo-controlled clinical trials" en *Arch Surg*, nov; 133(11), pp. 1187-90. Disponible en...<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/9820349>. Consultado el 18 de septiembre de 2014.
- Goldacre, B.** (2011). *Mala ciencia. Distinguir lo verdadero de lo falso*. Madrid. Paidós.
- hahnemann, S.** (1984). *Órganon de la medicina*. México. Porrúa.
- Kelly, C. & Price, T. D.** (2005). "Correcting for regression to the mean in behavior and ecology" en *The American Naturalist*, vol. 166, no. 6, december. Disponible en <https://www.zoology.ubc.ca/~bio501/readings/kelly%20&%20nat%20%20price202005%20am%20regression%20toward%20the%20mean.pdf>. Consultado el 15 de septiembre de 2005.
- Mosterín, J.** (2008). *Lo mejor posible. Racionalidad y acción humana*. España. Alianza Editorial.
- Mulet, J. M.** (2012). *Los productos naturales ¡vaya timo!* Pamplona. Laetoli.
- Park, R.** (1997). "Alternative medicine and the laws of physics" en *Skeptical Inquirer*, Volume 21(5), septiembre/octubre 1. Disponible en http://www.csicop.org/si/show/alternative_medicine_and_the_laws_of_physics/. Consultado el 4 de septiembre de 2014.

- Sagan, C.** (2000). *El mundo y sus demonios. La ciencia como una luz en la oscuridad*. Barcelona. Planeta.
- Shang A, Huwiler-Müntener K., Nartey L., et al...** (2005). "Are the clinical effects of homeopathy placebo effects? Comparative study of placebo-controlled trials of homeopathy and allopathy" en *Lancet*, 366, pp. 726– 32. Disponible en <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16125589>. Consultado el 18 de septiembre de 2014.
- Smith, K.** (2012). "Homeopathy is unscientific and unethical" en *Bioethics* 26 (9), pp.508-512. Disponible en <http://www.dcscience.net/Smith-response.pdf>. Consultado el 20 de septiembre de 2014.
- Snow, C. P.** (2000). *Las dos culturas*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.
- Wilson, E.** (1999). *Consilience. La unidad del conocimiento*. Barcelona. Galaxia Gutenberg.

SESIÓN DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS. MESA SOBRE IATROFILOSOFÍA

Moderadora: ¿Alguno de ustedes –dirigiendo la preguntas a los ponentes– quiere responderle algo o nos vamos directamente a las preguntas con el público? Entonces –dirigiéndose al público– ustedes tienen la palabra.

Margarita (del público): Antes que nada, no sé de medicina nada. Pero he platicado también y sí, llevo a mis hijos generalmente también con la homeopatía. Mi pregunta, ¿por qué necesito tener una molécula del árnica, o de lo que quiera que sea medicamento, en el agua? Si no he estudiado en química cómo los elementos tienen neutrones, electrones y protones; y cuando tú haces una dilución, golpeas y separas. Entonces, estás separando la estructura del átomo y con lo que te estás quedando es con la energía de las partículas que están alrededor del núcleo.

Ellos argumentan que hay energía. Por tanto, si yo quiero hacer un análisis químico a la dilución, va a salir una dilución de agua con alcohol. Pero ellos me argumentarían que el procedimiento no es hacer una dilución, digo, un análisis químico a la dilución, sino un análisis energético a esa dilución. Entonces yo digo, no soy homeópata, pero cuando yo llevo a mis hijos y me argumentan eso. Ahora, me dicen, tú utilizas la cascada del agua, ¿verdad? y tú ves que cae el agua y ¿qué es lo que recogen en la energía de la luz, que circula por los cables? ¿Qué te llevan? No te están llevando el agua en el cable ¿verdad? No te están llevando agua a tu equipo de computación, no. Esa caída de agua generó una energía con la que tú mueves tu computadora.

Bueno, cuando me dicen eso, yo contesto: está bien, está bien. Recétale a mi hijo tu energía. Y me lo llevo y se le quita lo que tiene. La verdad es que yo he visto más resultados con ese tipo de medicina que cuando alguna vez los llevé a algún alópata o al seguro. Y te dan una medicina que después de que te quitó la gripa te duele la panza, porque el medicamento te cayó muy pesado, o es irritante o lo que sea.

Mario Lozano: Mira, Margarita. Cuando tú realizas una solución, o una dilución, este movimiento, tú no separas electrones de neutrones. Esto es un procedimiento puramente físico. Cuando mucho estás revolviendo moléculas. Ni siquiera separas moléculas. Para poder separar neutrones, protones, electrones, tienes que utilizar otro tipo de procedimientos de fisión o de fusión termonuclear, como bombardear de neutrones el núcleo de un átomo. Sería una estrategia. Hay otro tipo de estrategias mucho más radicales. Lo que ocurre por ejemplo en el sol, en donde se fusionan núcleos de hidrógeno para transformarlos en helio, o lo que ocurre en una bomba nuclear, una fisión nuclear, termonuclear. Ahí sí se puede. Pero esto no es una fusión termonuclear. Lo que estás haciendo es una revoltura de moléculas. Si tú quieres separar moléculas de agua, con electrólisis puedes hacerlo. Pero eso es distinto.

Eso es lo primero que habría que decir. No estás separando nada, estás revolviendo más bien. Segunda cosa: hay una energía. Yo preguntaría: ¿qué tipo de energía? ¿Cinética, potencial, calórica? La energía es la capacidad para producir un trabajo. Somos muy dados a hablar frecuentemente de energías. La energía del universo, que es lo que nos mantiene contentos, la buena vibra. Resulta que yo le preguntaría aquí a Margarita ¿qué tipo de energía sería ésta, de qué tipo? ¿Y cómo podríamos medirla? Recuerden el tema que les estoy proponiendo, el tema de la consiliencia. ¿Hay un tipo de explicación química o física, dentro del modelo estándar de la química y la física, que nos pueda hablar de este tipo de energía? ¿Cuál sería? Misterio. Hay una energía misteriosa en eso, es lo que podríamos decir, si la hubiera.

Margarita (del público): No pues es lo que quiero que me contesten, ¿cuál es la energía homeopática exactamente?

Mario Lozano: Lo cual es redundante. No explicaría nada. Exacto.

María Concepción: mi pregunta es: ¿si no tiene validez la tasa de recuperación, la frecuencia con que pasa en muchos casos? Y como el de ella, muchos otros que se han tratado con homeopatía ¿no tiene validez la frecuencia de esa tasa de recuperación en los enfermos? ¿Esos estudios no valen? De acuerdo que es un placebo. Perfecto. Pero, maravilloso que un placebo funcione y funcione más que los químicos que actualmente, perdónenme si alguien tiene el nombre exacto del premio Nobel de química, de medicina, de hace una década más o menos, Richard Roberts, que está afirmando que las medicinas que sí funcionan se quitan del mercado y las nuevas que no funcionan, que mantienen a la persona enferma, son las que están vigentes y actuantes, porque son las que están dejando más ganancia. Eso lo ha dicho un premio nobel, por favor.

Y no tiene resultado. A la hora de darle un tratamiento a un enfermo ¿Eso no vale? Lo que se observa. No me cabe en la mente, por favor. De acuerdo. Si analizamos esas moléculas, no nos presentan nada como medicina ¿verdad? Esas moléculas. Desapareció una molécula de la sustancia original. Sí, de acuerdo. Pero esa técnica de tratamiento al enfermo, la frecuencia de alivios, esa tasa, esa frecuencia, ese nivel que observamos. Perdonen que nos tratemos así. Yo puedo hablarles de las enfermedades graves de muchos casos que he observado también, mucho más que con otras técnicas. Reitero: ¿eso no vale? Por favor.

Miren, en Alemania existen hospitales, no sé si alguien tiene el dato, donde se trata solamente con la homeopatía. Entonces, un estudio comparado, por favor, de cómo se alivian esos enfermos. ¿No existen estadísticas sobre la rapidez con que se alivian todos esos enfermos, comparándolos con otros hospitales? ¿No existen esos estudios? Y, ¿no valdrían? Les pregunto, ¿Existirán explicaciones así?, ¿No se les ha ocurrido hacerlas?

Mario Lozano: Es que sí los hay. El punto es que sí los hay.

María Concepción: ¿Y no tienen validez?

NIETZSCHE – MANZANO

Nietzsche, el buen cristiano. **Dr. Miguel Fernández Membrive**

Entre teístas y ateos, el Nietzsche de Jorge: ¿un
manzano de la concordia? **J. Ignacio Mancilla**

El Nietzsche de Jorge Manzano. **Rommel Navarro**

Sesión de preguntas y respuestas, mesa
El Nietzsche de Jorge Manzano.

NIETZSCHE, EL BUEN CRISTIANO

Dr. Miguel Fernández Membrive¹¹⁹

Resumen. Fernández Miguel. *Nietzsche, el buen cristiano*. En este artículo, tras un primer momento en el que bosquejo el tipo de crítica al cristianismo que puede hallarse en los escritos de Nietzsche, paso a explorar los recursos hermenéutico-argumentativos que emplea Jorge Manzano en su peculiar lectura del filósofo alemán. Reconozco así que, en su *Nietzsche. Detective de bajos fondos*, Jorge combina tres estrategias distintas para considerar a Nietzsche como uno de los mejores expositores del auténtico cristianismo. En el balance, insinúo que dos de ellas, pese a Nietzsche, son sugerentes en vistas de un análisis crítico de la relación entre éste y el cristianismo.

INTRODUCCIÓN

He titulado *Nietzsche, el buen cristiano* a esta intervención, porque como muchos de ustedes saben, Jorge Manzano —a quien homenajeamos esta tarde— leía tentativamente a Nietzsche como “uno de los mejores expositores de lo que es, en el fondo, el cristianismo”¹²⁰. Pensaba que la actitud o disposición ante la vida ensalzada por el filósofo alemán traslucía la misma afirmación vitalista del cristianismo; al menos del cristianismo tal y como él, Jorge, lo entendía. En las siguientes páginas voy a hablar de esta mirada filosófica de Jorge Manzano, lo

¹¹⁹ Doctor en filosofía por la Universitat de Barcelona. Fue alumno y amigo de Jorge Manzano. Actualmente se desempeña como Profesor-investigador en el Centro de Formación Humana y en el Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO.

¹²⁰ Cfr. Jorge Manzano. *Nietzsche. Detective de bajos fondos*, Universidad Iberoamericana: México, 2010, p. 170. Y en otro lugar de su libro, también dice: “En mi interpretación alegre, considero que Nietzsche ha llegado al fondo de lo que es la religión, en particular el cristianismo auténtico”. *Ibidem*, p. 157.

que no significa que sea también y en todo mi mirada sobre la obra de Nietzsche. Sin embargo, tampoco quisiera exagerar con la asepsia, y esto trataré de evitarlo al no esconder mi posición respecto de las diversas estrategias de interpretación que yo puedo distinguir en la lectura que Jorge Manzano hace de Nietzsche; o más específicamente, del tema del cristianismo en la obra del filósofo alemán.

Antes, he de decir que asumo esta charla con una responsabilidad especial por tratarse de la exposición del pensamiento de alguien que fue muy importante para mí a lo largo de más de veinte años de vida y de carrera profesional. Jorge Manzano fue uno de mis más queridos amigos, pero nunca dejó de ser también mi maestro, el más importante de los maestros que he tenido. Aprendí muchas cosas de él, aunque sin duda menos de las que me enseñó. No siempre aprendemos todo lo que nos enseñan, y quizás, si evocamos ahora el *Menón* de Platón, tampoco todo puede ser enseñado o aprendido. De Jorge yo hubiera querido aprender más lecciones de vida, ya que, como lo dije en algún otro lugar¹²¹, estoy seguro de que su principal legado, aún pendiente de descifrar en muchos aspectos, fue su propia vida, su extraordinaria manera de estar en el mundo.

La interpretación que, en su libro *Nietzsche. Detective de bajos fondos*, Jorge hace de este tema, no es tan diferente a la que también hace con respecto a otros tópicos nietzscheanos. Su lectura se vale casi siempre de una clave hermenéutica sencilla; sencilla pero no simple en consecuencias: ésta consiste en identificar y aplicarles a estos temas los valores de lo bueno y lo malo, esto es, en saber interpretar cuándo y en qué sentido Nietzsche martillea (cuándo discurre de manera crítica) sobre algún tema o concepto, y cuándo, en cambio, afirma su propio pensamiento, lo que él mismo tiene por válido. Habría así una verdad verdadera o buena y una verdad falsa o mala, una moral buena y otra mala, un egoísmo bueno y otro malo, y lo mismo se diga, por ejemplo, de la voluntad de poder. Tratándose de un autor tan eficaz desde el punto de vista literario, y en ocasiones también tan enigmático, como Nietzsche, este tipo de exégesis de sus textos no siempre es fácil ni creo que deba de ser obviada.

¹²¹ Miguel Fernández Membreve. “Uno con todos. Su extraordinaria manera de estar en el mundo” en *Xipe totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXII-4, N°88, diciembre 2013, pp. 367-376.

NIETZSCHE Y “EL CRISTIANISMO DE USTEDES”.

En el caso específico del cristianismo, esta clave hermenéutica le permite a Jorge dejar hablar a Nietzsche –y en su libro lo hace mucho- incluso en aquellos aforismos en que se muestra más severo con la doctrina y moral cristiana, sin necesariamente concluir de ello que la crítica del filósofo alemán agota cualquier interpretación y asimilación existencial que se haga del cristianismo. Nietzsche estaría criticando sólo la versión mala o reactiva del cristianismo a la que él tuvo acceso y que también a otros, posiblemente a muchos de nosotros, nos enseñaron. Es a lo que se refiere Jorge a lo largo de su libro con la expresión “el cristianismo de ustedes”. Al mismo tiempo, a través de este prisma hermenéutico de los valores **BUEÑO** y **MALO**, Jorge puede igualmente acercarse a esos otros pasajes nietzscheanos que por lo menos resultan ambiguos o enigmáticos como valoraciones del cristianismo, para de este modo afianzar su sugerencia de que Nietzsche tendría a veces en mente un cristianismo alternativo, al que no vería con malos ojos; o bien aquella otra, antes mencionada y no exactamente igual a ésta, de que el filósofo alemán sería uno de los mejores expositores del auténtico cristianismo. Digo que son sugerencias diferentes porque, como trataré de mostrarlo tras una primera aproximación al modo nietzscheano de tratar el tema del cristianismo, la última sugerencia (la idea de Nietzsche como un expositor del auténtico cristianismo) no depende tanto del tipo de apoyos textuales que sí requiere la primera.

El mal cristianismo

En pocas palabras, el **MAL CRISTIANISMO**, esto es, ese cristianismo contra el que Nietzsche descarga el martillo, es aquel que, como el Dios único, es obra del resentimiento¹²², del resentimiento que juzga la vida (la vida con todo lo que puede implicar: finitud, con-

¹²² “El Dios único y el hijo único de Dios; ambos productos del ressentiment...”. Friedrich Nietzsche. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Alianza: Madrid, 1978, párrafo 41. En adelante esta obra será citada como AC. Los números que aparecerán después de las siglas de los libros de Nietzsche corresponden a los párrafos.

flicto, precariedad, etc.) y la encuentra “culpable”, y que también se las ingenia (gracias a la inventiva y a la tenacidad de una casta sacerdotal) para propagar esta valoración o veredicto a través de la historia cultural de occidente. En la versión de Nietzsche, este cristianismo, cuyas raíces judías insiste en denunciar, se remonta al Jesús inmediatamente “falseado” por sus discípulos, especialmente por San Pablo –el inventor del cristianismo–, pasa por la historia eclesiástica postpaulista y se prolonga en el protestantismo luterano¹²³; si bien su devenir histórico tampoco termina aquí, pues igualmente Nietzsche revela su palpito tras otras manifestaciones y productos de la modernidad secular –como la democracia y el socialismo¹²⁴.

Desde este punto de vista, este cristianismo o **MAL CRISTIANISMO** no es un tema más en la obra del filósofo alemán. Contiene tanto el **CONTRA** como, por contraste, el **PRO** de su pensamiento, y es el horizonte de sentido para muchos de sus otros temas y planteamientos. Por eso creo que no exagera José Emilio Esteban cuando dice que, “desde *Humano demasiado Humano*, Nietzsche, paulatinamente, va concibiendo al cristianismo como el fundamento de Occidente, como el acontecimiento en que está escrito su *fatum* y su fatalidad”¹²⁵; lo cual nos hablaría de un temprano desplazamiento en su obra de aquella tensión entre cultura teórico-socrática y cultura trágica-apolíneo-dionisiaca introducida desde *El nacimiento de la tragedia*.

A mi entender, los múltiples pronunciamientos de Nietzsche sobre el fenómeno del cristianismo pueden comprenderse si fijamos la atención en una determinada constelación de elementos conceptuales; fundamentalmente son tres: lo que Nietzsche llama el **IDEAL ASCÉTICO**, el sinsentido del sufrimiento humano que dicho

¹²³ [Los alemanes] tienen también sobre su conciencia la especie más sucia de cristianismo que existe, la más incurable, la más irrefutable, el protestantismo... Si no se termina con el cristianismo, culpables de ello serán los alemanes”. Ibidem, 61.

¹²⁴ En *El Anticristo*, por ejemplo, dice Nietzsche: “El veneno de la doctrina ‘idénticos derechos para todos’ es el cristianismo el que lo ha diseminado de modo más radical (...) ha hecho una guerra a muerte a todo sentimiento de respeto y de distancia entre los hombres”. Y más adelante continúa: “son los juicios cristianos de valor los que toda revolución no hace más que traducir en sangre y crímenes”. Ibidem, 43.

¹²⁵ José Emilio Esteban Enguita. “Ecrasez l'infâme! Cristianismo e historia de Occidente en Nietzsche” en *Estudios Nietzsche*. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche. Trotta: Málaga, nº6, 2006, p. 21.

ideal tiene siempre como referencia y, finalmente, la encarnación y mediación que con respecto a estos dos elementos representa la figura o **TIPO** del sacerdote ascético.

Es hasta el tercer y último tratado de *La genealogía de la moral* donde Nietzsche plantea frontalmente la pregunta por el significado del ideal ascético. Muy pronto deja claro que este ideal no es exclusivo de la religión cristiana y tampoco de las religiones, pues se expresa igualmente en la filosofía –o en ciertas filosofías– y en la ciencia moderna –o en cierta actitud con respecto a la ciencia-. Sin embargo, en el cristianismo este ideal adquiere su propio cariz, un cariz peculiar, y es éste el que al final predomina en la historia occidental.

En términos generales, el ideal ascético es el ideal trasmundano del que nos habla Nietzsche en su *Zarathustra*: la ficción –o falsación– de un mundo proyectado más allá del hombre y de la vida, de un mundo suprasensible y suprafinito¹²⁶. A nivel de superficie, esto es, “en tanto dogma”, dicho ideal es “un sistema de interpretación”¹²⁷ del mundo. Lo es por su carácter de constructo humano para dotar de “sentido” sobre todo a un aspecto de la vida: al sufrimiento que, por múltiples causas, se padece o puede llegar a padecerse en ella. Pero este sistema de interpretación es asimismo un sistema de interpretación moral; es todo menos neutro desde un punto de vista valorativo, pues el correlato de ese mundo ficticio –o falso– que proyecta, implica siempre de raíz, como su propia raíz, una voluntad de negar la vida tal y como puede ser experimentada¹²⁸ precisamente porque esta experiencia vital incluye la realidad o la posibilidad del sufrimiento¹²⁹. Permittiéndonos omitir aquí los deta-

¹²⁶ Cfr. Friedrich Nietzsche. “De los trasmundanos” en *Así hablo Zarathustra*. Un libro para todos y para ninguno. Alianza: Madrid, 1978. En adelante AZ.

¹²⁷ Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Un escrito polémico. Alianza: Madrid, 1972, III, 23. En adelante GM. Véase también el parágrafo 20 de este mismo tratado.

¹²⁸ A propósito de lo que decimos, y de la expresión del ideal ascético en la conciencia científica moderna, Nietzsche se cita a sí mismo (*La ciencia Jovial/La gaya scienza*. Monte Ávila: Caracas, 1999, 344) en *La genealogía de la moral*: “el hombre veraz, en aquel temerario y último sentido que la fe en la ciencia presupone, afirma con ello otro mundo distinto del de la vida, de la naturaleza y de la historia; y en la medida en que afirma ese otro mundo, ¿cómo? ¿no tiene que negar, precisamente por ello, su opuesto, este mundo, nuestro mundo?”. GM, III, 24.

¹²⁹ Gilles Deleuze, presuponiendo que el ideal ascético conlleva “la ficción de un

lles más específicos del análisis nietzscheano, podríamos decir que la explicación psicológica que ofrece Nietzsche sobre cómo opera dicho ideal responde más o menos a estos trazos: la complejidad de la vida puede depararnos sufrimiento como uno de sus componentes, y el ser humano puede quedar también en un estado de **RESENTIMIENTO** y de **MALA CONCIENCIA** por el sufrimiento padecido. Sin embargo, en el fondo el problema no es tanto el sufrimiento, sino el no saber “por qué ni para qué se sufre”¹³⁰; con lo cual la existencia entera parece injustificada. El ideal ascético es entonces el fármaco que se ofrece como *sentido* para esta enfermedad o vacío existencial, y el sacerdote ascético, de quien Nietzsche dice que “el dominio sobre quienes sufren es su reino”¹³¹, es el que inventa y suministra el tratamiento. ¿En qué consiste éste? ¿Es a fin de cuentas, según Nietzsche, una terapéutica eficaz?

En cuanto a la primera pregunta, el tratamiento puede llevarse a cabo mediante diversos medios, pero uno de los principales, señero del cristianismo, consiste en provocar un *cambio en la dirección del resentimiento* del sufriente. Según Nietzsche (cito): “Todo el que sufre busca instintivamente, en efecto, una causa de su padecer; o dicho con más precisión, un causante, o expresado con mayor exactitud, un causante responsable, susceptible de sufrir, – en una palabra, algo vivo con lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o *in effigie* (en efigie), sus efectos”¹³². Este contexto es la oportunidad para que el sacerdote ascético intervenga y de paso evite los peligros de un resentimiento volcado hacia fuera. Esto lo consigue al insertar la noción de *pecado*, con lo que aprisiona al ser humano, no ya en una jaula sin sentido, sino en el círculo ineludible del estado de culpabilidad. Dice al sufriente: tú mismo eres el cul-

otro-mundo”, lo expresa claramente: “La idea de otro mundo, de un mundo supra-sensible, con todas sus formas (Dios, la esencia, el bien, lo verdadero), la idea de valores superiores a la vida, no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción. Los valores superiores a la vida no se separan de su efecto: la depreciación de la vida, la negación de este mundo. Y si no se separan de este efecto es porque tienen por principio una voluntad de negar, de depreciar”. Gilles Deleuze. Nietzsche y la filosofía. Anagrama: Barcelona, 1986, p. 207.

¹³⁰ Cfr. Friedrich Nietzsche, GM, III, 20.

¹³¹ Ibidem, III, 15.

¹³² Idem.

pable de tu sufrimiento; tú eres el pecador; esto es: la culpa “como causalidad única del sufrimiento”¹³³.

En cuanto a la cuestión de la eficacia del tratamiento, digamos que en cierto modo, al considerar la perspectiva del propio sufriente, Nietzsche no la niega; por lo pronto, para el que sufre es “preferible querer la nada a no querer”¹³⁴, como sentencian las últimas palabras de *La genealogía de la moral*. Pero Nietzsche piensa que aquí no se trata en realidad de una auténtica curación; al contrario, es un envenenamiento de la herida, pues con el remedio el sufriente se hunde cada vez más en sí mismo y en la prisión de sí mismo que representa para él el estado de culpabilidad; un estado desde el que también la vida (del **MÁS ACÁ**), a su imagen y semejanza, le parece tan culpable como él mismo: “un camino errado, que se acaba por tener que desandar hasta el punto en que comienza”¹³⁵.

Si de esta descripción psicológica pasamos ahora a una pincelada un poco más histórica, san Pablo, y no Jesús, representa para Nietzsche la invención de este mal cristianismo. Es san Pablo, según Nietzsche, quien, *por su propia necesidad*, inventa la figura del “Redentor”, cuya vida sólo cobra sentido en función de un destino final: la muerte, el perdón de los pecados. A Pablo de Tarso se le debe igualmente el dogma de la resurrección y la doctrina del juicio –reparador de la injusticia–, así como el concepto de una bienaventuranza futura que tiene como condición presente a la **FE** – y no a la práctica: “se *debe* llegar a ser bienaventurado *porque se cree*”¹³⁶. Con todo ello, san Pablo pone el centro de gravedad –de la vida de Cristo y de toda vida– fuera de la vida, en un “más allá –en la nada” que remacha esa idea de que esta vida adolece de justificación inmanente: “vivir de tal modo que ya no tenga sentido vivir, eso es lo que ahora se convierte en el sentido de la vida”¹³⁷.

Esta doctrina y esta moral, así como la Iglesia constituida y desarrollada a partir de la invención de san Pablo, delinean entonces el

¹³³ *Ibidem*, III, 20.

¹³⁴ *Ibidem*, III, 28.

¹³⁵ *Idem*.

¹³⁶ Friedrich Nietzsche, AC, 50. Paul Valadier señala las implicaciones de esta condición: “Permite, finalmente, constituir tanto un dogma (las verdades que hay que creer para asegurar la rectitud de la fe y garantizar, por tanto, la salvación), como un sacerdocio, regulador y garantía de esta fe”. Paul Valadier. Nietzsche y la crítica del cristianismo. Ediciones Cristiandad: Madrid, 1982, p. 311.

¹³⁷ Friedrich Nietzsche, AC, 43.

rostro del cristianismo que se vuelve objeto de la crítica de Nietzsche. Su principal característica es esa contradictoria voluntad que supone el ideal ascético: negar la vida, el valor de la vida, con la propia vida¹³⁸; anverso del énfasis en la culpa y del afán prospectivo de salvación. Por lo pronto conviene notar que el filósofo alemán no incluye a Jesús en este diagnóstico crítico. La rápida reseña que acabo de hacer a partir de mi propia lectura de la cuestión, por supuesto no agota el tratamiento que hace Nietzsche del tema del cristianismo, pero sí contiene algunos de sus principales trazos. Vuelvo ahora sí a Jorge Manzano. ¿Cómo, frente a este diagnóstico, puede Jorge hilvanar su propia lectura de Nietzsche y sacar el tipo de conclusiones que al principio de esta conferencia dije que sacaba? En lo que sigue trataré de delinear las tres estrategias o recursos que yo alcanzo a reconocer que Jorge Manzano implica en su personal lectura del tema.

NIETZSCHE BAJO LA INTERPRETACIÓN DE JORGE MANZANO.

I

En primer lugar habría que decir que Jorge Manzano no niega que en Nietzsche pueda hallarse este diagnóstico del cristianismo, e incluso lo muestra mucho en su libro; pero tampoco lo da por bueno sin reservas. No lo acepta, para empezar, sin filtrarlo antes por esa clave hermenéutica de la que hablé al principio; que en este caso supone distinguir a ese mal cristianismo del buen o auténtico cristianismo. Desde su propia formación bíblica y teológica, su conocimiento de la historia eclesiástica y su experiencia vital como sacerdote jesuita, Jor-

¹³⁸ El empleo de un “déficit de fuerza para cegar las fuentes de la fuerza”. Cfr. Friedrich Nietzsche, GM, III, 11. Un poco más adelante, en el párrafo 13, Nietzsche explica en qué sentido esta contradicción esencial a todo ideal ascético sería solo aparente; en el fondo –y ya no en la superficie– éste expresaría el instinto de conservación de una vida que degenera: “es indicio de una paralización y extenuación fisiológica parciales, contra las cuales combaten (...) con nuevos medios e invenciones, los instintos más profundos de la vida, que permanecen intactos”. Estos se manifiestan en el “deseo de ser-de-otro-modo, de estar-en-otro-lugar”, que encarna el sacerdote ascético, por el cual “se convierte en el instrumento cuya obligación es trabajar a fin de crear condiciones más favorables para el ser aquí y ser-hombre”. Como dice Paul Valadier: “El ideal (cualquiera que sea) sirve, pues, para mantenerse en la vida contra lo que, de suyo, parece contradecir a la vida”. Paul Valadier, op. cit., p. 200.

ge no admite que en su crítica al cristianismo Nietzsche esté martillando contra cualquier versión de éste, esto es, contra cualquier manera de entenderlo y de practicarlo. Su principal desacuerdo en este sentido (si bien no es el único y muchos otros son más específicos¹³⁹) es que el cristianismo, tal y como él lo concibe y vive, y así como lo interpreta él mismo a través de la historia de lo que a veces llama gran Iglesia, no es una religión que aprisione al hombre en la culpa y promueva un ascético desprecio de la vida – entiéndase, la vida del más acá¹⁴⁰.

Difícil –al menos para mí– discutirle esto a Jorge desde la posición de desventaja que puede implicar carecer del bagaje teológico-hermenéutico a partir del cual él sí puede preguntarse y responderse lo siguiente:

El cristianismo, con toda su herencia judía, veterotestamentaria, ¿ve con desdén esta vida, la materia, el cuerpo? La respuesta nítida es: no [...] Seguramente sí la interpretación maniquea, declarada herética por la Iglesia; y también la interpretación jansenista, igualmente condenada por la Iglesia, y que han contagiado a no pocos predicadores, catequistas y fieles.

Y continúa Jorge:

La lectura sensata dice que la tierra y el cuerpo humano son algo santo y divinizado, pero que el ser humano puede caer en el espejismo de que sólo hay tierra y cuerpo; de que tierra y cuerpo no tienen un sentido trascendente. Tal

¹³⁹ Por ejemplo, Jorge Manzano se distancia también de Nietzsche cuando se trata de interpretar el lugar del sufrimiento en el cristianismo: “El cristianismo no quiere el sufrimiento por el sufrimiento; de hecho, la crucifixión de Jesús es un evento, en su raíz, injustificado”. Cfr. Jorge Manzano, op. cit., p. 28. Asimismo, por las referencias a san Pablo que aparecen en su libro, es obvio que también guarda distancia con respecto a la imagen que Nietzsche construye de él.

¹⁴⁰ Este mismo tipo de reacción crítica al diagnóstico nietzscheano, que le señala su simplificación, su limitación en cuanto a perder de vista la “pluriformidad inherente” a la tradición cristiana, puede hallarse también en Paul Valadier. El jesuita francés, sin menospreciar en muchos aspectos la crítica nietzscheana a ciertas versiones del cristianismo, subraya que estos ataques simplemente excluyen importantes tradiciones cristianas que hablan con otra voz. Incluso, como lo sugiere también Jorge Manzano en su libro, Valadier hace notar que “la figura de Pablo en la obra nietzscheana no puede diseñarse tomando sus rasgos de la visión que nos ofrecen las epístolas paulinas”, e insinúa a partir de ello que el análisis genealógico nietzscheano es poco cuidadoso desde este punto de vista filológico. Cfr. Paul Valadier, op. cit., pp. 555-562.

fue la segunda tentación de Jesús en el desierto (y las tentaciones de Jesús son las del hombre)... Jesús vence la tentación diciendo que no sólo de pan vive el hombre... No dice “de pan no vive el hombre, sino **NO SÓLO** de pan (Mt, 4,4). Nietzsche protesta indignado contra la interpretación maniquea, que había contaminado el cristianismo que le transmitieron, y da martillazos a esa interpretación, sabiendo o no que exponía el gran sentido cristiano (opino que sí lo sabía, pues se considera [como vimos], demasiado cerca del mismo).¹⁴¹

Nietzsche tal vez hubiera replicado que, aun bajo este tipo de exégesis, la existencia aparece como no colmada en sí misma, como necesitada de una justificación en aquello que la trasciende. Pero aun así, a favor de Jorge podríamos decir que no es lo mismo mostrar desdén por la vida, que decir que la tierra y el cuerpo son algo **SANTO Y DIVINIZADO**. La valoración en ambos casos es diferente, y la valoración es lo que suele importarle a Nietzsche, no el problema meramente especulativo y metafísico de la existencia de Dios o de un ámbito de trascendencia. Por otro lado, es importante recalcar que este tipo de desacuerdo no rebasa en Jorge el nivel exegético. Él no polemiza con Nietzsche acerca de la valoración que merece la vida del **MÁS ACÁ**, no hay en este sentido ninguna controversia moral; las diferencias saltan tan sólo respecto del modo de interpretar cuál es la perspectiva del cristianismo en dicha materia. Y digamos que aquí Nietzsche, al igual que Jorge, no pudo haber hecho otra cosa que servirse de su propio bagaje filológico-hermenéutico para convencerse de su diagnóstico. A esta circunstancia, me parece, añadida por supuesto al resto de la experiencia histórica y vital del filósofo alemán (por ejemplo, como hijo y nieto de pastores protestantes), es a lo que exactamente se refiere Jorge Manzano cuando habla del cristianismo que a Nietzsche **LE TRANSMITIERON**. Probablemente el filósofo alemán sólo pudo conocer un **MAL CRISTIANISMO**: ese cristianismo que desdeñaba la tierra y el cuerpo; y que no es el mismo cristianismo que **LE TRANSMITIERON** a Jorge Manzano.

A mi entender, en aras de una lectura realmente crítica es bueno recordar, en la línea de esta insinuación de Jorge, que Nietzsche fue también un trabajador intelectual situado socio-históricamente, enfrentado como tal a las dificultades propias de la investigación; las dificultades y limitaciones con las que igualmente bregan otros inves-

¹⁴¹ *Ibíd.*, pp. 67 y ss.

tigadores en el camino de validar sus convicciones ante sí mismos o ante otros. Por su parte, lo que Jorge Manzano hace al entender que Nietzsche martillea contra una mala versión del cristianismo y al sostener, al mismo tiempo, que el filósofo alemán expone –sabiéndolo o no– el gran sentido cristiano, es implicar matices hermenéuticos tanto en la comprensión de ese pluriforme fenómeno al que llamamos cristianismo como en su propia lectura de la filosofía Nietzsche. Pero una vez introducidos estos matices (prudentes y no menores, sin duda), también es verdad que Jorge puede suscribir la crítica nietzscheana al mal cristianismo; de hecho, es lo que hace en múltiples lugares de su libro, y también en el contrapunto de esta crítica a veces atisba los rasgos de ese buen o auténtico cristianismo.

II

Además de esta primera estrategia de interpretación, que es de las más constantes y fructíferas en su libro sobre Nietzsche, Jorge Manzano emplea un segundo recurso para respaldar su propia lectura del pensador alemán. Este recurso consiste en la recuperación de algunos aforismos en los que Nietzsche no pareciera criticar al cristianismo, sino, antes bien, hacer un guiño de proximidad con cierta comprensión alternativa de él. Es el recurso correspondiente a aquella sugerencia de Jorge, al principio mencionada, de que habría un cristianismo –el “supercristianismo”¹⁴²– visto por Nietzsche con buenos ojos.

Aquí habría que ubicar sobre todo dos pasajes citados por Jorge Manzano en su libro; aquel inédito, incluido después en *La voluntad de poder*, en el que Nietzsche alienta a “superar lo cristiano con algo de supercristiano”¹⁴³, y aquel otro, también póstumo, en el que el filósofo alemán se pronuncia así: “

Ya no somos cristianos; hemos rebasado el cristianismo, no por habernos alejado de él, sino por estar demasiado cerca de él, porque nos hemos formado en él. Nuestra piedad severa es la que nos impide hoy ser cristianos”¹⁴⁴.

¹⁴² Jorge Manzano, op. cit., p. 149.

¹⁴³ Friedrich Nietzsche. *La Voluntad de poder* en *Obras Completas de F. Nietzsche*. Vol. 4. Aguilar: Buenos Aires, 1962, 1050. En adelante VP.

¹⁴⁴ Nietzsche citado por Jorge Manzano, op. cit., p. 66.

Para mí no es obvio el sentido de estas últimas palabras. Lo que no es obvio es que impliquen alguna otra cosa que la tesis general nietzscheana de que el cristianismo ha sido el fundamento moral del proceso histórico occidental, lo cual incluye la formación del propio Nietzsche. Tampoco veo muy claro, por otro lado, lo que pueda significar, en el contexto de lo que el filósofo alemán trata en el primer aforismo citado, eso de “superar lo cristiano con algo de supercristiano”. Al no ver tan claro ni esto ni lo otro, me resulta difícil seguir aquí a Jorge Manzano hasta el punto de pensar que podría tratarse, en ambos pasajes, de guiños nietzscheanos de proximidad con alguna concepción del cristianismo alternativa al **MAL CRISTIANISMO**.

En la línea de este mismo recurso de interpretación, podríamos también incluir aquellas citas de Nietzsche pronunciándose sobre Jesús que Jorge recoge puntualmente en su libro. Él advierte, desde la primera de ellas, que el filósofo alemán “se debate entre la admiración (¿amor?, ¿identificación?) a Jesús, y la imagen que le fue transmitida de él”¹⁴⁵; y yo también pienso que algo de esta tensión resuena en la manera en que Nietzsche presenta al Jesús no tamizado por la interpretación de Pablo¹⁴⁶.

Para Nietzsche, por lo pronto, a Jesús no lo mueve el resentimiento ni tampoco es un gestor de la mala conciencia. Su amor lo afirma todo, pues nunca dice no. Por un lado, ya lo hace notar también otro jesuita, Paul Valadier, según Nietzsche Jesús “trata de suprimir esa falsa pregunta siempre repetida que todos hacen: “¿Por qué la vida no es como la deseamos y cuándo lo será?”¹⁴⁷; y, por otro, “dispone a una actitud de paz con todas las cosas”¹⁴⁸. Su “buena nueva –afirma ahora Nietzsche– consiste cabalmente en que ya no hay antítesis; el

¹⁴⁵ Ibidem, p. 51.

¹⁴⁶ Sobre el problema de cómo Nietzsche puede entrever el “tipo” Jesús prepaulino, él mismo advierte en *El Anticristo*: “Ese tipo podría estar contenido, en efecto, en los evangelios, a pesar de los evangelios, aun cuando muy mutilado y sobrecargado con rasgos extraños: como el de Francisco de Asís está contenido en sus leyendas, a pesar de ellas”. Friedrich, Nietzsche, AC, 29. Y en otro lugar del mismo libro, dice también Nietzsche: “De momento se abre una contradicción entre el predicador de la montaña, del mar y de los prados, cuya aparición produce el efecto de un buda en un terreno muy poco indio, y aquel fanático del ataque, aquel enemigo mortal de teólogos y sacerdotes”. Ibidem, 31.

¹⁴⁷ Nietzsche citado por Paul Valadier, op. cit., p. 386.

¹⁴⁸ Idem.

reino de los cielos pertenece a los niños”¹⁴⁹; “es un estado del corazón – no algo situado por encima de la tierra o que llegue tras la muerte”. Jesús no vivió, según Nietzsche, para morir en la cruz y “redimir a los hombres”¹⁵⁰; sólo quiso mostrar, con su propia vida, un modo de vivir, indicar “cómo se ha de vivir”. Por su parte, Jorge Manzano en su libro sugiere que habría que recoger esta invitación del Jesús nietzscheano, y lo hace justo allí donde resume el aforismo 39 de *El Anticristo*, en el que Nietzsche vuelve a insistir en que la práctica, y no una fe sin obras, es en cualquier caso el legado genuino de Jesús:

...en el fondo no ha habido más que un cristiano, y ése murió en la cruz [...] sólo la práctica cristiana, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana [...] No un creer, sino un hacer, sobre todo un no-hacer-muchas-cosas, un ser distinto.¹⁵¹

Sin embargo, en el diagnóstico nietzscheano Jesús es también una peculiar figura de la decadencia, y esto respondería a lo que Jorge llama “la imagen que le fue transmitida de él”. Habría, de acuerdo con Nietzsche, una suerte de trasfondo de evasión en esa “actitud de paz con todas las cosas” que encarna Jesús. Tras su “exclusión instintiva de toda aversión, de toda enemistad, de todas las fronteras y distancias en el sentimiento”, Nietzsche piensa que en Jesús se esconde “una extrema capacidad de sufrimiento y de excitación, la cual siente ya como displacer insoportable (es decir, como dañoso, como desaconsejado por el instinto de autoconservación) todo oponerse, todo tener-que-oponerse”. Y de aquí su conclusión: “el miedo al dolor, incluso a lo infinitamente pequeño en el dolor – no puede acabar de otro modo que en una religión del amor”¹⁵².

Tampoco cabe confusión: esta extrema excitabilidad y este miedo al dolor difieren mucho del resentimiento. “Jesús jamás ha tenido motivo alguno de negar el mundo”¹⁵³ ni de oponerle a éste un trasmundo; en primer lugar porque ha pasado por este mundo sin

¹⁴⁹ Friedrich Nietzsche, AC, 32.

¹⁵⁰ Ibidem, 35.

¹⁵¹ Ibidem, 39.

¹⁵² Ibidem, 30.

¹⁵³ Ibidem, 32.

conocerlo del todo, esto es, sin poder asumirlo realmente en todo aquello que lo constituye. En palabras nuevamente del jesuita Paul Valadier (interpretando a Nietzsche):

“En realidad, el universo de Jesús es el del sueño, que no tanto construye un mundo opuesto al mundo real cuanto que no lo refleja, por organizarlo a su capricho. El sueño expresa las mismas cosas que la realidad: simplemente ignora sus leyes, manteniéndose por encima de los rigores y las opacidades.”¹⁵⁴

Este mantenerse “por encima de los rigores y las opacidades”, podría marcar la diferencia, como veremos enseguida, con el espíritu dionisíaco; pero antes la pregunta obligada es otra: ¿Podríamos separar este último trazo de la psicología de Jesús de las anteriores descripciones de su tipo y de su praxis? Para Jorge, quizás sí, a pesar de Nietzsche. Pero para Nietzsche (y para mí), pienso que no: ambas dimensiones perfilarían, de forma indisociable, a ese Jesús “que a Nietzsche le transmitieron”. No nos podemos quedar con una sin admitir al mismo tiempo la otra.

Por lo argumentado hasta aquí, en general yo encuentro menos consistente que la primera estrategia de interpretación este segundo recurso de Jorge para sugerir que Nietzsche haría guiños de complicidad con un cristianismo alternativo al mal cristianismo.

III

Hay, finalmente, una tercera estrategia de interpretación que yo diría que es la estrategia más propiamente jorgiana de interpretación; aquella por la cual creo que Jorge se atreve a preguntar si Nietzsche no será canonizado algún día¹⁵⁵.

Esta estrategia consiste simplemente en reconocer la huella de lo que Jorge entiende como auténtico cristianismo en lo más propio y reiterado también de la moral nietzscheana: **LA AFIRMACIÓN INCONDICIONAL DE LA VIDA**, de esta vida, una afirmación contundentemente resumida en la interpretación existencial que Jorge hace del “eterno retorno” a partir del párrafo 341 de *La Gaya Ciencia*. Jorge se refiere a esta interpretación suya como la interpretación

¹⁵⁴ Paul Valadier, op. cit., p. 407.

¹⁵⁵ Jorge Manzano, op. cit., p. 162.

dionisiaca del eterno retorno. A continuación cito, fragmentado, el párrafo en cuestión:

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu más solitaria soledad y te dijera: Esta vida, así como vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti (...) ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? (...) ¿O cómo tendrás que llegar a ser bueno contigo mismo y con la vida, como para no anhelar nada más sino esta última y eterna confirmación y sello?¹⁵⁶

¿Qué haríamos nosotros ante este termómetro existencial? ¿Diríamos que sí queremos una y otra vez vivir, hasta en los más ínfimos detalles, todo lo que hemos vivido hasta ahora?... ¿Todo? ¿Hasta las experiencias más duras e hirientes que hayamos tenido?

El eterno retorno, entendido así, no como una convicción cosmológica sobre la eterna repetición de las cosas, sino como una hipótesis para poner a prueba nuestra propia valoración de la vida (nuestra capacidad de *amor fati*), ciertamente pone la vara muy alta. Pero con esta vara suele medir la moral nietzscheana; esta vara es su esencia misma: la de una moral que exige afirmar la vida en toda su complejidad, o aun con todo y su complejidad; afirmarla en el gozo pero también allí donde ésta encuentra oposición y duele, pues el dolor, como el placer o la dicha, es uno de los componentes de la vida; incluso es un componente indispensable en muchos de los mejores procesos de creación¹⁵⁷.

Hay un lugar de su libro en el que Jorge dice: “Para Nietzsche el auténtico cristiano es dionisiaco”, y a continuación cita una de las descripciones del complejo fenómeno de lo dionisiaco que aparecen en *La voluntad de poder*. Yo diría que para Jorge, y no para Nietzsche, es para quien el auténtico cristiano no es ajeno al espíritu dionisiaco. Es Jorge

¹⁵⁶ Friedrich Nietzsche, GC, 341.

¹⁵⁷ Nietzsche recomienda incluso lo que llama “la disciplina del gran sufrimiento” en *Más allá del bien y del mal*. Preludio de una filosofía del futuro. Alianza: Madrid, 1979, VII, 225. En adelante MBM.

quien suele comparar la seducción de Dyónisos con la seducción de Jesús, en lugar de contrastar a ambos o presentarlos como opuestos¹⁵⁸.

Es él quien se pregunta:

“¿Hace falta un pueblo que diga un sí triunfal a la vida? ¿Qué es preferible, excomuniones o penalizaciones, o la sonrisa maliciosa de Dyónisos?”¹⁵⁹

Y es también él quien dice:

El ser niño creador que dice sí a la vida es característica dionisiaca del ultrahombre, como lo es el ser seductor. Si bien algunos pondrían a Dios el atributo de carcelero, o judicial, en realidad tiene el de ser seductor, y son innumerables los textos bíblicos al respecto. Baste citar el Cantar de los Cantares y a Isaías¹⁶⁰. Nietzsche presenta la fecundidad del espíritu dionisiaco, (cito a Nietzsche) la “extática afirmación del carácter complejo de la vida” (“que aprueba y santifica hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida”¹⁶¹), como un don de la naturaleza –del “Uno primordial”– o de la voluntad de poder¹⁶² – “la pasión fundamental”. Jorge sugiere que el espíritu dionisiaco es un don de Dios a través de la naturaleza. En ambos casos este espíritu que quiere abarcar la complejidad de la vida se considera bueno. En ambos casos la invitación es a reafirmar este don como espíritus libres. La conclusión cae por su propio peso: **MÁS ALLÁ DE LA CREENCIA O NO CREENCIA EN EL DIOS ÚNICO, LA MORAL DE CARA A LA VIDA**, que es lo que realmente importa, coincide en lo esencial. Nietzsche quiere que se ame esta vida que se engendra y recrea a sí misma, **TANTO QUE SE DESEE SU ETERNO RETORNO**; y a Jorge le parece entonces que, sin necesidad de que el filósofo alemán hable aquí ni en otros casos del cristianismo –ni a favor ni en contra–, en realidad sí habla –precisamente mientras lo calla– del tipo de cristianismo “que a él, Jorge, le transmitieron”. Por eso pienso también

¹⁵⁸ En el capítulo de su libro en el que se ocupa más directamente de lo dionisiaco, Jorge Manzano afirma: “Según la presentación que acabo de hacer, puedo decir que los ritos cristianos, en concreto la Eucaristía, era, en su forma exterior medieval, y quizá todavía oriental, apolínea. Pero en su profundidad original es dionisiaca. Lo mismo podemos decir de todos los sacramentos y ritos cristianos”. Jorge Manzano, op. cit., p. 30.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 31

¹⁶⁰ Ibidem, pp. 70 y ss.

¹⁶¹ Friedrich Nietzsche, VP, 1049.

¹⁶² “Dionisiaco: identificación temporal con el principio de la vida (comprendida la dicha del mártir)”. Ibidem, 416.

que Jorge Manzano no necesita decir, y llama la atención que no lo haga ni lo insinúe en ningún lugar de su libro, nada semejante a la afirmación de que Nietzsche creía en Dios¹⁶³.

La señalada identificación moral es lo esencial; y es a partir de ella que Jorge se permite además algunos paralelismos formales entre los grandes temas nietzscheanos y la tradición bíblica, hasta el punto de llegar a comparar la expectativa del superhombre nietzscheano con el “hombre nuevo” neotestamentario. ¿Se vale también llevar tan lejos las analogías?

No lo sé. Por un lado, es cierto que Nietzsche no lo hubiera consentido. Pero por otro, Gadamer ya nos enseñó que toda interpretación conlleva un momento productivo, y Paul Ricoeur también nos recuerda, con esa afortunada expresión, que Nietzsche fue uno de los grandes maestros de la sospecha; un filósofo que, por principio metodológico, enseñaba a escudriñar la aparente transparencia de los fenómenos simbólicos, a no conformarse con la textura inmediata que éstos ofrecen. Por eso Nietzsche podía constatar, por ejemplo, que la sombra de Dios se extendía tras las morales altruistas de los positivistas del siglo XIX y los ideales políticos igualitarios¹⁶⁴; como también podía pensar que la moral cristiana animaba otras prácticas e interpretaciones del mundo (como las de la ciencia moderna con su voluntad de verdad incondicional¹⁶⁵) que en sí mismas no se reconocían impulsadas por el cristianismo. ¿Se le hace entonces injusticia a Nietzsche cuando ahora se le lee a él como un buen cristiano? He dicho que una de las principales tesis de la lectura de Jorge es que éste –sabiéndolo o no– exponía el gran sentido cristiano; y Jorge creía que sí lo sabía. Yo creo que en todo caso a Nietzsche no **LE TRANSMITIERON** un cristianismo desde el que pudiera aceptar algo así; pero también pienso que esto, desde el punto de vista de una hermenéutica de la sospecha, y desde el punto

¹⁶³ Considero que la sugerencia hermenéutica de Jorge revisada en el apartado anterior –aquella de que Nietzsche a veces tendría en mente un cristianismo alternativo– no implica necesariamente esta afirmación; no mientras la perspectiva de lectura de Jorge, y en todo caso de Nietzsche, pudiera ser exclusivamente moral.

¹⁶⁴ Cfr. Guliano Campioni. “Nietzsche y las sombras de Dios” en Nietzsche, ¿ha muerto? Memorias del congreso internacional. Ediciones Hombre y mundo: México, 2009, pp. 25-60.

¹⁶⁵ Cfr. Friedrich Nietzsche, GM, III, 23-25.

de vista de la identificación moral a la que me he referido, podría ser lo de menos. Desde ambos puntos de vista, está claro que pocas cosas son tan nietzscheanas como la aventura de leer a Nietzsche con la audacia de Jorge Manzano, como si los malos cristianismos pudieran aprender algo, y algo moralmente valioso, de ese buen cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

- Campioni, G.** (2009). “Nietzsche y las sombras de Dios” en *Nietzsche, ¿ha muerto? Memorias del congreso internacional*. México. Ediciones Hombre y mundo.
- Deleuze, G.** (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona. Anagrama.
- Esteban Enguita, J. E.** “Ecrasez l’infâme! Cristianismo e historia de Occidente en Nietzsche” en *Estudios Nietzsche*. Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche. Trotta: Málaga, nº6, 2006, pp. 9-26.
- Fernández Membrive, M.** “Uno con todos. Su extraordinaria manera de estar en el mundo” en *Xipe Totek*. Departamento de Filosofía y Humanidades, ITESO: Tlaquepaque, Jal. Vol. XXII-4, Nº88, diciembre 2013, pp. 367-376.
- Manzano, J.** (2010). *Nietzsche. Detective de bajos fondos*. México. Universidad Iberoamericana.
- Nietzsche, F.** (1962). “La Voluntad de poder” en *Obras Completas de F. Nietzsche*. Vol. 4. Buenos Aires. Aguilar.
- _____ (1972). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ (1978). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para ninguno*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ (1978). *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ (1979). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid. Alianza Editorial.
- _____ (1999). *La ciencia Jovial/La gaya scienza*. Caracas. Monte Ávila.
- Valadier, P.** (1982). *Nietzsche y la crítica del cristianismo*. Madrid. Ediciones Cristiandad.

ENTRE TEÍSTAS Y ATEOS, EL NIETZSCHE DE JORGE: ¿UN MANZANO DE LA CONCORDIA?

J. Ignacio Mancilla

En esta mesa, El Nietzsche de Jorge Manzano, parte de las actividades del II Congreso Jalisciense de Filosofía, dedicado precisamente a tan insigne filósofo, me ocuparé, en la medida de mis posibilidades, del singular libro que nuestro conmemorado dedicara al maestro de los aforismos.

Sí, mi reflexión se centrará en *Nietzsche, detective de bajos fondos*, para así homenajear a su autor, al tiempo que, no sin dificultades, me desmarco de su lectura, dado que la que un servidor hace de la filosofía del más singular pensador intempestivo es radicalmente diferente de la del profesor Manzano.

Me gustaría empezar diciendo que el libro de Manzano Vargas es sumamente problemático, en el mejor sentido de la palabra; es, en cierto sentido, casi como el primer libro de Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, un texto imposible.

Sabemos que el libro de Nietzsche lo fue porque nació equívoca y ambiguamente, como un tratado de filología; cuando en realidad su autor estaba siendo ya, sin saberlo, el portavoz de una nueva manera de pensar y de practicar la filosofía. Algo que su maestro de filología, Ritschl (1806-1876), no supo comprender, como lo sabemos hoy, ya que así lo plasmó en su diario.

Desde esta perspectiva, Manzano es más que atinado en comenzar su recorrido por Nietzsche, precisamente con ese gran y problemático libro; dándole, de ese modo, un carácter protagónico a Dionysos. Es por ello que no quiero dejar de consignar, ante ustedes, no importa que rápidamente, la compleja estructura de la obra de Manzano, pues al final haré una reflexión, crítica, de por qué di-

cho texto se cierra, precisamente, con el análisis de la voluntad de poder como uno de los grandes temas de la filosofía nietzscheana.

Bien, el texto tiene la siguiente estructura:

- Un prólogo de Mauricio Beuchot (para la segunda edición del texto).
- Una presentación.
- Abreviaturas.

Y en cuanto al libro propiamente:

- Dionysos, manía y sufrimiento de destrucción.
- Impertinente y discreto.
- Muerte de dios y Ultrahombre.
- Mociones y discernimiento.
- Decadencia y nihilismo.
- Eterno retorno.
- Voluntad de poder y los grandes temas de Nietzsche.
- A qué nos incita Nietzsche.
- Conclusión.

Además, en la segunda edición, que es la que estoy considerando, como texto extra, hay una entrevista que le hizo Miguel Fernández a Jorge Manzano, el 5 de septiembre de 2001. Pero avanzo en mi objetivo.

La escritura de Manzano avanza, a manera de palimpsesto, presentando, comentando y, en ocasiones, volviendo a ofrecernos textos de Nietzsche correspondientes a diferentes momentos escriturales de la monumental obra del singular filósofo alemán. Algo muy necesario para sus pretensiones.

Por mi parte, y dada la actual coyuntura, de extrema movilización social y política, por los trágicos acontecimientos del 26 de septiembre de 2014 (los 43 desaparecidos de Ayotzinapa, en el Estado de Guerrero), quiero, para avanzar en mi lectura del Nietzsche de Manzano, presentando dos pequeños textos, a manera de pro-vocación. Pero, cabe aclarar, que serán dos textos muy presentes en este mi análisis.

Uno pertenece al propio Nietzsche, a una de sus obras probablemente más polémica, *Ecce homo*. Cómo se llega a ser el que se

es; estoy hablando de la particular autobiografía del autor del inolvidable *Así habló Zaratustra*, que lleva por subtítulo el enigmático Un libro para todos y para nadie. El otro pertenece al peculiar libro del padre Manzano, del que aquí me ocupo.

Y conste que no haré otra cosa, en esta exposición, que, en alguna medida, intentar girar alrededor de ellos; acercándome y alejándome de ese par de pequeños textos, para de ese modo ir perfilando mi propia lectura del que considero el filósofo más radicalmente ateo de la modernidad. En cuanto al primero, es prácticamente el parágrafo con el que se cierra tan especial libro, dice así:

“¿Se me ha comprendido? Dionysos contra el crucificado”. Es casi una declaración de principios; es una muy peculiar declaratoria, después de sus obras más positivas. Como ya lo dije, esta pregunta y afirmación pertenecen a la autobiografía de Nietzsche que retoma, paradójicamente, tanto la frase con la que Poncio Pilatos se refiere a Jesús de Nazareth; así como el sentido temporal de una de las píticas del poeta lírico griego Píndaro (518 - 438 a. C.)

Para mí este texto es nodal, ya que tiene que ver con la última expresión del pensamiento nietzscheano, expuesto no solamente ahí sino, sobre todo, en el libro póstumo *El Anticristo, Maldición sobre el cristianismo* (escrito en el mismo periodo de la autobiografía, el de Turín); cuestión que puede ser determinante a la hora de leer, nosotros, la filosofía toda de Nietzsche.

Ahora va el texto de Jorge Manzano:

“Se precisa que el Dios *descontinuado* es el Dios *moral*” (cursivas del autor).

Pertenece, prácticamente, al último capítulo temático del libro de Manzano: *Voluntad de poder y los grandes temas de Nietzsche*; en particular al subtema: *Interrelación de los grandes temas de Nietzsche*.

El libro de Manzano, repito, porque ya lo había dicho, es problemático, ya que todo el tiempo construye su textualidad en pos de lo que yo llamo su gran seducción: la de presentarnos a un Nietzsche muy cercano a Jesús; todavía más, nos hace ver a un Nietzsche como cristiano auténtico, al tiempo que postula a Jesús como el primer Ultrahombre.

Posición radical como pocas.

Cierto que lo dice de manera abierta hasta la entrevista con Miguel Fernández, pero durante todo el texto de *Nietzsche, detective*

de bajos fondos, Manzano apunta en ese horizonte y dirección. Esa es la gran tentación que nos ofrece.

Y creo, en aras de la brevedad, que no es necesario que me detenga, en este contexto, a hacer la distinción que hacía Manzano (tan cara a él) entre cristianismo y cristiandad, pues la doy por asumida por todas y todos los aquí presentes, en este II Congreso Jalisciense de Filosofía.

De aceptar esta lectura, así lo pienso, Nietzsche no sería el más radical filósofo ateo, sino un **ULTRACRISTIANO**, para jugar con la traducción de *Übermensch* por la que opta Manzano y que pertenece a Vattimo, pues, como todas y todos lo sabemos, a Manzano no le gustaba la traducción más común (en español), la que hizo Andrés Sanchez Pascual, la de Súperhombre.

Lamentablemente, los tiempos de un Congreso son regularmente demasiado limitados, no hay manera de presentar a su escucha otros textos de Nietzsche; vamos, ni siquiera puedo presentar ante ustedes, los textos que el propio Manzano relaciona para, con ellos, desde un sesgo singularmente oblicuo, insistir en las cosas que Manzano no se detiene (por el tipo de lectura que él hace), pero igual en las que sí se detiene; y que considero, modestamente, que valdría la pena un reflexionar atento y cuidadoso, una especie de exégesis filosófica, cosa que solamente podría hacerse en un curso dedicado a él.

Como no puedo, pues, hacer todo este tejido fino, me contentaré, no sin cierta insatisfacción de mi parte, el *dictum interruptus* se impone, con hacerme y hacerles las siguientes preguntas:

¿Puede sostenerse, acaso, que Friedrich Nietzsche es un creyente cristiano?

¿Se sostiene, acaso, la cuestión de que un ateo es un no-creyente?

Y de que, por tanto, cuando se cree, la creencia es necesariamente en un Dios, sobre todo en un Dios personal.

Pienso que no.

Y, desde mi perspectiva, Nietzsche era un gran creyente: creía, fervientemente, no solamente en la humanidad existente, sino sobre todo, en la humanidad por venir.

Este es el sentido de su proyecto más afirmativo, de su utopía más cara, la del **ULTRAHOMBRE**, para utilizar la traducción preferida por Manzano.

Pero también ese es el sentido del último ajuste teórico conceptual de su filosofía, hecho en Turín (Italia), en específico en el momento de su gran crisis, el de la locura; estoy pensando en la transvaloración de todos los valores, que sustituyó, sin excluirlo, pero sí desplazándolo a otro lugar, el tema de la **VOLUNTAD DE PODER**.

Tema que en el libro de Manzano ocupa un lugar central.

Es por ello que Nietzsche renunció, de ese modo, a la escritura de ese gran libro llamado Voluntad de poder, para, modificando sutil pero radicalmente su proyecto (*für ewig*) por otro, que sí escribió, a diferencia del primero, aunque no publicó, como es por demás sabido: La transvaloración de todos los valores, cuyo primer volumen (póstumo) es nada más, pero nada menos que: *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*.

Si consideramos en serio todo esto, la pregunta inevitable es:

¿Por qué Manzano dijo tan poco al respecto, siendo, como todas y todos los aquí presentes lo sabemos, un gran conocedor de la filosofía de Nietzsche?

La verdad, esta es una cuestión que me inquieta sobremanera.

Es un asunto que me ha hecho zozobrar, pues no obstante mi diferente lectura de Nietzsche, el libro de Manzano me sigue enseñando mucho, incluso de más, no solamente sobre Manzano mismo sino, como es obvio, sobre el teísmo y ateísmo de Nietzsche, tan presentes no sin tensiones teóricas y existenciales en toda su obra.

Es por ello que, y esta es mi modesta pretensión al estar hablando frente a ustedes, considero que el mejor homenaje que podemos hacerle a Manzano es leerlo y releerlo, pues nunca será demasiada su lectura ni su relectura; en particular su lectura de Nietzsche.

Insisto, este es mi sencillo y modesto homenaje, pero muy sincero, que hago, aquí, con ustedes, públicamente, a Jorge Manzano Vargas, filósofo auténticamente socrático, a pesar de que a él no le gustaba llamarse como tal. ¿Por modestia?

Se resistía, sí, pero lo era, cabalmente.

Muchas gracias.

POSTSCRIPTUM

Voy a presentar, para mayor comprensión y claridad de mi lectura sobre Nietzsche, como diferente de la de Jorge Manzano, los cambios que hizo Nietzsche, de último momento, a su gran proyecto filosófico.

Cosa que no pude hacer en el Congreso, por razones de tiempo.

Esta presentación, que hago considerando los escritos póstumos de Nietzsche, no hace otra cosa que aumentar mi perplejidad de por qué Manzano no consideró dichos textos, dando por descontado su desconocimiento.

Haré, por lo tanto, una muy apretada síntesis explicativa, después de presentar los dos proyectos, de ese tan importante cambio en el horizonte conceptual de la filosofía última de Nietzsche.

Va, pues.

El último plan para el proyecto de La voluntad de poder, que sería un “Ensayo de una transvaloración de todos los valores, según los *Escritos póstumos*, Nietzsche lo redacta el “último domingo del mes de agosto de 1888”, en Sils Maria y es presentado del siguiente modo, por la pluma del propio Nietzsche:

Nosotros los hiperbóreos.- Instauración de la piedra fundamental del problema.

LIBRO PRIMERO: ¿Qué es la verdad?

- CAPÍTULO PRIMERO. Psicología del error.
- CAPÍTULO SEGUNDO. Valor de la verdad y del error.
- CAPÍTULO TERCERO. La voluntad de verdad (sólo justificada en el valor que dice sí a la vida).

LIBRO SEGUNDO: Procedencia de los valores.

- CAPÍTULO PRIMERO. Los metafísicos.
- CAPÍTULO SEGUNDO. Los hombres religiosos {hombres religiosos}.
- CAPÍTULO TERCERO. Los buenos y mejoradores.

LIBRO TERCERO: Lucha de los valores.

- CAPÍTULO PRIMERO. Pensamientos sobre el cristianismo.
- CAPÍTULO SEGUNDO. Sobre la fisiología del arte.
- CAPÍTULO TERCERO. Sobre la historia del nihilismo europeo.
- Pasatiempo psicológico

LIBRO CUARTO: El gran mediodía

- CAPÍTULO PRIMERO. El principio de la vida, la «jerarquía».
- CAPÍTULO SEGUNDO. Los dos caminos.
- CAPÍTULO TERCERO. El eterno retorno.

Este es, insisto, el último plan de Nietzsche para elaborar su Voluntad de poder.

Pero ya en septiembre, es decir al siguiente mes, Nietzsche cambia, para abandonar el título de La voluntad de poder y asumir el de *Transvaloración de todos los valores*.

Conviene advertir que Nietzsche está completamente revolucionado y que, hoy lo sabemos, los estragos del estado final de la sífilis seguramente le llevaron a tratar de aventajar en el hecho de llevar adelante tan importante proyecto.

De modo que hay dos planes diferentes con el título de *Transvaloración de todos los valores*.

Por la enorme relevancia que tienen para la argumentación sobre las diferencias de lectura de Nietzsche, entre la mía y la de Manzano, los cito en todo su amplitud, los dos.

Y remito al lector o lectora interesada a la magnífica edición de los Fragmentos póstumos de Editorial Tecnos, en especial al Volumen IV, que contiene los fragmentos de los años 1885-1889, dirigida por Diego Sánchez Meca, donde se consignan en su escritura original.

Presento, pues, el primer proyecto:

Transvaloración de todos los valores por Friedrich Nietzsche; pero el autor nos ofrece diferentes posibles títulos para el compendio de su filosofía. Entre ellos, los siguientes.

Pensamientos para pasado mañana. Compendio de mi filosofía; además de Sabiduría para pasado mañana. Mi filosofía en compendio.

Y como contenido de ese material, lo siguiente:

1. Nosotros los hiperbóreos.
2. El problema de Sócrates.
3. La razón en la filosofía.
4. Cómo el mundo verdadero acabó “convirtiéndose” en una fábula.
5. La moral como contranaturalidad.
6. Los cuatro grandes errores.
7. Por nosotros – contra nosotros.
8. Concepto de una religión de la *dècadence*.
9. Budismo y cristianismo.
10. De mi estética.
11. Entre artistas y escritores.
12. Sentencias y flechas.

Esto además de los siguientes títulos: *Multum in parvo. Mi filosofía en compendio*, por Friedrich Nietzsche y un último título: *Ociosidad de un psicólogo*, por Friedrich Nietzsche.

Bien, el último plan de tan preciado proyecto, Nietzsche lo presenta del siguiente modo:

Transvaloración de todos los valores.

LIBRO PRIMERO.

- El Anticristo. Ensayo de una crítica del cristianismo.

LIBRO SEGUNDO.

- El espíritu libre. Crítica de la filosofía como movimiento nihilista.

LIBRO TERCERO.

- El inmoralista. Crítica de la especie más funesta de ignorancia, de la moral.

LIBRO CUARTO.

- Dioniso. Filosofía del eterno retorno.

Insisto, Nietzsche se encuentra asediado por su prisa, de alguna manera sabe que tiene poco tiempo; es por ello que, incluso, escribe

un plan para el libro tercero (El inmoralista). Por supuesto que un trabajo y una reflexión más detenida es algo más que urgente, hoy día, pues a pesar de que la investigación nietzscheana más seria ha puesto a la mano este tipo de material, siguen repitiéndose una serie de errores en la lectura de la obra y de la filosofía de Nietzsche.

Aquí solamente llamaré la atención sobre la notable diferencia entre el último plan de *La voluntad de poder* y la versión final del plan de la *Transvaloración de todos los valores*; pues ésta mantiene, de alguna manera, lo que serían las últimas pretensiones de Nietzsche, cosa que podemos ver en el título del primer libro, que el maestro de los aforismos escribe cabalmente y prácticamente mantiene, pues los cambios en el título, cosa frecuente en Nietzsche (que cambiaba cosas hasta en la corrección de las galeras), es sencillamente para una mayor precisión de su pensamiento.

Además de que, cosa aunque sabida sigue perpetuándose el error; Nietzsche nunca escribió el libro *La voluntad de poder*; lo que sí escribió, y no hay ninguna duda al respecto, es el primer libro de su último plan de la *Transvaloración de todos los valores*, *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo* (título que finalmente le dio el propio Nietzsche), texto rescatado, además, por un teólogo, amigo de Nietzsche, Franz Overbeck (1837-1905).

Cuando uno sabe todo esto, la perplejidad con respecto al texto de Jorge Manzano, *Nietzsche. Detective de bajos fondos*, que gira, en alguna medida, sobre la pista de presentarnos a un Nietzsche cristiano y cuyo peso argumentativo se basa en lo que se juega alrededor de *La voluntad de poder* como categoría central del pensamiento nietzscheano, la perplejidad, decía, y es lo que traté de sostener en el II Congreso de Filosofía Jalisciense (en particular en la Mesa El Nietzsche de Manzano), con respecto al padre Manzano, en tanto un excelente conocedor del filósofo de Sils Maria, se hace enorme.

Sin embargo, dicha perplejidad tienen su lógica, la creencia del propio Jorge Manzano; creencia con la que leyó, dejándonos, una obra maravillosa, como herencia, al propio Nietzsche. Fue de este modo que él pudo acercarnos, cariñosamente, cordialmente, como era su costumbre, tanto a creyentes como a no creyentes.

Siempre con un profundo respeto.

EL NIETZSCHE DE JORGE MANZANO

Rommel Navarro

Voy a iniciar con alguna anécdota sobre sus tres días especiales, tan particulares, como él las hacía. Sesiones de tres días continuos sobre la profundización de una lectura, un tema, charlas comentadas, sobre todo de esas ideas después de altas horas de la noche. Terminábamos en la madrugada. Estábamos platicando sobre algunos asuntos importantes en el pensamiento de este autor. Me gustaría centrarme principalmente en dos o tres puntos muy particulares. Yo les llamo anécdotas, más allá del carácter personal que puedan tener, de cierta manera son un acercamiento, que nos pudieran hablar de esa idea del Nietzsche de Jorge Manzano, como fue titulada la charla de esta mesa.

Recuerdo que en una de las sesiones estábamos hablando de hará unos quince años, en uno de los eventos especiales que hizo de este trabajo conjunto, con un grupo de estudiantes tanto de la Universidad de Guadalajara, como del Iteso. En una pregunta, más allá de las clases mismas, surgía la idea de acercarnos con el maestro, que siempre dirigía las plenarias. Se le preguntó que cuál era su libro favorito de Nietzsche, una pregunta que nos podría parecer tan coloquial o tan natural. Pero dirigida a Jorge Manzano, tan distintiva, tan quisquillosa. No titubeé, tengo que decirlo. Y quizás por la experiencia tan particular en que lo refirió: Pensándolo, es difícil, sin embargo podría decir que se trata... [todos nosotros esperando oír el nombre de Zaratrustra] de *Aurora*, un libro sobre los prejuicios morales.

Quisimos preguntarle más sobre la cuestión, pero el tiempo y otras actividades, simplemente nos dejó ahí con la incógnita. No nos lo explicó y nos quedamos todos especulando. ¿Qué valor puede tener, en el sentido personal, este texto? A lo mejor es un enigma más del maestro Jorge Manzano, que nos deja a toda la comunidad de estudiantes, interesados en filosofía. Pero indagando un poco, diríamos: *Aurora* se trata de uno de los famosos libros

publicados del autor, haciendo una distinción de que cuando se aborda Nietzsche, el carácter problemático y sistemático del arribo a su teoría es esa famosa distinción que hay entre la obra publicada y la obra póstuma, tan sugerida y tan importante para referirla a ese punto de vista.

Nos preguntaríamos: ¿qué papel desempeña *Aurora*? Haciendo alusión a unos cuantos elementos que él mismo desprendía de sus clases e ideas, él mismo nos decía: *Aurora* representa al final de cuentas una fase madura en la presentación de juventud del propio Friedrich Nietzsche y alegóricamente la idea de Aurora refleja de alguna manera justo el último momento al gran cenit, que es el *sanctus*, no al sol que no da lugar a las sombras, un mundo que ya no se describe a partir quizás de algunas apariencias tan drásticas que, insisto, alegóricamente Zaratustra, cuando el sol está alegóricamente sobre todos los objetos, no deja la proyección ambigua de ese universo extraño, múltiple de las sombras.

Aurora es justamente punto previo a ese momento de realización. Entonces a la hora y punto lo que estaba funcionando esa idea de iluminación de Nietzsche. Menciona a *Zaratustra* como el quinto evangelio, como mucho se ha referido a *Zaratustra* como el libro simbólico, enigmático. *Zaratustra*, como el texto del eterno retorno de lo idéntico, Zaratustra como el texto fundamental. ¿Por qué no elegirlo y por qué habrá elegido *Aurora*? Podríamos pensar como tres cosas que incluso están contenidas en sus textos. Es un momento que despliega, refiriéndome al libro de *Aurora* y siguiendo las palabras de Manzano, insisto, en pleno desarrollo de la etapa de juventud, en que se entremezcla el carácter filológico, el carácter que pudiéramos llamar naturalista o su relación con la ciencia.

Una nota al pie de página tan criticado explícitamente en el coloquio de Eugemont de Jean Wahl, [Manzano no se cansaba de aludir a él, a la relación de Nietzsche con la ciencia], despliega el carácter simbólico de las figuras, aludiendo como ya lo decía hace un momento, al momento previo al gran cenit, y lo hace bajo la óptica de una reflexión profundamente crítica en torno a los prejuicios morales. De tal manera que podríamos decir que es un momento de los espíritus libres, [es una expresión de Nietzsche] es un momento pleno de una crítica moral que no se queda en una dimensión es-

trictamente ético-moral, sino en una reflexión profunda, que invita a la indagación de una teoría completamente distinta en relación a la modernidad, del pensamiento contemporáneo del siglo XIX, y acentuar a Federico Nietzsche como uno de los filósofos más representativos de esta época.

Y que al final de cuentas si hablo de tal turbación, lo hago de una manera totalmente afirmativa. Ese carácter simbólico del discurso de *Aurora* representaría un lenguaje crítico, un lenguaje de profundidades, un lenguaje que enuncia una serie de pautas, de denuncias a las figuras del concepto de realidad y de verdad clásicos, referido en la forma quizá de crítica a las instituciones, a las prácticas. Una novedosa forma de referir la idea de la acción del hombre es la representatividad que tiene de ello y las funciones que tienen que tener la filosofía en un estado, digámoslo así, completamente escéptico, propositivo, crítico de manera profunda y abiertamente enunciándonos, lo voy a decir con palabras de Manzano, lo que va a ser “el gran filósofo de la sospecha”. Una anécdota. *Aurora*. Luego seguimos indagando sobre esta cuestión. Otro punto importante: la figura de Dionisos. Hablando de Dionisos nos remonta directamente a su primera obra publicada: *El nacimiento de la tragedia*. Una figura que tiene que ser reinterpretada, de acuerdo a la tradición filológica clásica, que se juntaba en Alemania y que obviamente tenía la tutela de una tradición crítica por la acción de Wilamowitz, del cual ya sabemos perfectamente que hubo una reacción nada decorosa quizá ante la exhaustividad del texto de *Zaratustra*, digo del *Nacimiento de la tragedia*, y que sin embargo nos devuelve una idea muy importante, en Dionisos. Comento simplemente dos ideas, para no llevar esto más lejos.

En Dionisos tenemos el rompimiento del principio de individuación, de cierta forma. Es una fuerza originaria, no nada más una figura mitológica. Es una fuerza originaria que proyecta la vitalidad del mundo, la dimensión del pathos, la afección. Una afección que, si bien no representa la individuación del hombre, lo representa bajo la óptica de un rompimiento de su individuación y la conexión directa, místicamente hablando, del mundo en la jungla. La única forma probablemente, se ha dicho, de conectarnos directamente con ese universo, sería propiamente bajo el rompimiento

del principio de individuación. ¿Bajo qué concepto? Bajo la idea de la **EMBRIAGUEZ**. Hay que ser muy cuidadosos con el concepto de **EMBRIAGUEZ**. Cuando se toca el tema de Nietzsche, pero quizás después toquemos el ideal filosófico de Jorge Manzano. La **EMBRIAGUEZ**, referida en los altos estudios de la filología clásica, nos abre la puerta directamente a una reflexión crítica hacia la idea del pathos, la función de la afectividad, la función de la comunicación representativa del universo, bajo una dimensión no estrictamente conceptual, quizá problemáticamente racional, pero bajo una condición estrictamente afectiva, [diría el maestro Manzano: energética]. Jamás dije **TRANCE**, pero ahí está presente también esta idea. La idea de la afectividad peculiar.

La **EMBRIAGUEZ**, otro concepto que Nietzsche no nada más deja presente en su primera obra publicada: *El nacimiento de la tragedia*. La viene arrastrando completamente e incluso en uno de los textos posteriores al *Zaratustra*, como es lo que él llamaba el proyecto de *La voluntad de poder*, que lo constituyen todos los libros posteriores a éste, que lo conforman *Más allá del bien y del mal*, *Ecce homo*, *El crepúsculo de los ídolos*, *La genealogía de la moral y la de Cristo*, fundamentalmente, el discurso del eterno retorno, entendido como un proyecto filosófico de la voluntad de poder, una voluntad que no quiere el dominio, que no quiere el poder, sino que al poder lo entiende como una capacidad creativa, una relación de fuerzas, una forma que se proyecta, una imagen del mundo no bajo la estructura de los conceptos, sino en este sentido bajo una concepción estrictamente legitimadora, es el campo de las afecciones.

En donde nos detenemos, en *El crepúsculo de los ídolos*, en el concepto de **EMBRIAGUEZ**, donde nos dice el propio Nietzsche, es lo que tiene que ser postulado (uno) para una nueva filosofía y la comprensión efectiva del legado del eterno retorno, en *Así hablaba Zaratustra*; (dos) como una denuncia explícita y crítica a la cultura alemana, como algo que se tiene que exigir como capacidad y potencialidad creativa de la dimensión de un *status* cultural y el nuevo concepto de cultura y (tercero) como un recuerdo fundamental de un concepto y una figura filosófica, a la cual ya aludí pero ahora la conecto a este entorno de la **EMBRIAGUEZ**: el principio de individuación.

En filosofía clásica quizás apelamos directamente a la condición de realidad, bajo el principio de razón suficiente. Nietzsche no pierde de vista esto. Y no lo tiene perdido de vista porque incluso su gran mentor Arthur Schopenhauer había dedicado tanto tiempo al trabajo exhaustivo en este planteamiento, pero Nietzsche no lo sigue de una manera académica; lo sigue quizás de una manera figurativa y en este caso, la **EMBRIAGUEZ** consiste precisamente en esa resolución discursiva, en la cual la representación del hombre en su relación con la cultura tenía que ser a partir de un carácter estrictamente creativo. La filosofía ha dejado de ser puramente un trabajo contemplativo en el orden de la representación del mundo, la conceptualización del mundo, el estatus racional de la configuración representativa del mundo y se domina abiertamente ya no como una pérdida de la conciencia, sino una **EMBRIAGUEZ**, como una soltura de la conciencia. Al final de cuentas, no como una irresponsabilidad de los actos, sino más bien como un continuo proceso de diseño de sí mismo.

Ahora parodiando un poco esta frase, y más que parodiándola, haciendo una especie de comentario acerca de ese famoso legado de Delfos: conócete a ti mismo. Dirá Nietzsche: diseñate a ti mismo. Sé capaz de comprender, en la propia acción creativa, en la responsabilidad de los actos, por el eterno retorno, del nuevo carácter que se tiene que asumir del papel activo del hombre en la cultura. Legado que deja en *El crepúsculo de los ídolos* un concepto en el cual el maestro Manzano [digámoslo así] no sé si él abusaba de esa expresión, pero era tan usual en él que regresaba continuamente a ella. Y bueno, debe dejamos ese guiño abierto a la pregunta filosófica de ¿Qué entender por **EMBRIAGUEZ**? ¿Por qué regresarla al tema de la individuación, en la representación de la realidad? Y ¿Cómo es que al final de cuentas es una figura continua?

En el discurso del maestro Manzano, en las pláticas informales, en las clases que dio (que a mí me impartió en la UdeG) y en algunas charlas en el Iteso, un tema, un concepto que guiaba las ideas planteadas del autor en las conferencias, pero sobre todo en esos famosos plenarios de las sesiones crípticas que hacía de las lecturas del autor, lo volvía a poner a colación sobre ese discurso: una idea especial de **EMBRIAGUEZ** como rompimiento de la individuación.

Tercer punto. Se me ocurren mil ideas sobre Manzano, pero sería muy difícil tener que estar haciendo un catálogo sobre el asunto. Sintetizando demasiado y yéndome directamente a la postulación de lo que tiene como título esta charla, el Nietzsche de Jorge Manzano, llego a la última anécdota y con ella intento cerrar estas breves palabras. Algo que hemos de decir del carácter formativo [y hablo de mí, ya no como maestro sino como alumno suyo] es que insistía tanto en una lectura crítica del autor; incluso en algún momento decía “llevar a Nietzsche al altar”. Esta es una figura muy criticada. Ponía a pensar a muchos y sugería otras tantas cosas. ¿Qué quería decir eso de llevar a este autor al altar? Suena a sacrilegio, incluso a blasfemia. Igual, a nuestro Jorge Manzano se le daban fácilmente estas cosas, ese tipo de expresiones. Pero dejándola como una pregunta abierta diríamos ¿Llevar a Nietzsche al altar? ¿Representar una nueva imagen de la individuación? ¿Representar una nueva imagen de una conexión cuasi mística con el mundo? ¿Qué puede significar eso? En relación a las obras. Tres insistencias que hacía nuestro Jorge Manzano.

Una: a Nietzsche no se le puede leer directamente en las frases sueltas o en los libros estrictamente publicados, porque ya padecen de una especie de disección selectiva para que puedan ser masivamente publicados; sino que se le tiene que leer en una forma íntegra, en conjunto continuo con la obra póstuma, con los epistolarios y obviamente con las referencias clásicas de las grandes biografías de la época, una de las cuales se refiere constantemente como la más importante, la biografía de Paul Janz.

Un segundo punto es el carácter crítico de las relaciones que se postulaban entre los grandes teóricos. Por ejemplo, vuelvo al caso del coloquio de Eugemont, un momento especial, dentro de la literatura que mencionaba el maestro Manzano, y que refiere directamente en su libro sobre Nietzsche, en donde la invitación era poner en juego, poner en práctica, a la mejor desde la mirada de Nietzsche, o de Foucault, o Jean Wahl, o esa gran cantidad de “vacas sagradas”, los problemas fundamentales; los problemas que él perfilaba directamente quizás en tres o cuatro ópticas; los llamados Leitwörteranschauen. Uno de ellos, la relación Dionisos – Apolo, bajo la estructura de una auténtica *sofosine*, una armonía plena.

Segunda figura: la muerte de Dios; la experiencia del nihilismo ante la supresión de los valores fundamentales, que constituyen la explicación última de nuestra representación de realidad y verdad, en el sentido más pleno de una pregunta filosófica.

Número tres: El Leitwort del eterno retorno. La circularidad del tiempo. La idea de la repetición. La afirmación de la diferencia. Un pensamiento que no hablaba nada más de una condición materialmente cíclica del tiempo, sino de una de las fases de un carácter creativo y constructivo en la representación del mundo, en la forma de la naturaleza, en la filosofía misma del autor, conectado directamente con tres de los grandes proyectos que ahora simplemente menciono: el *Übermensch* o el superhombre, [Jorge Manzano decía: “prefiero traducir como Ultrahombre u hombre de ultra, para no confundirlo con un ser poderoso sino con una responsabilidad grandiosa y superior, que tendríamos que afrontar bajo la forma de la acción], la voluntad de poder, como una idea de creatividad en relación al juego de fuerzas; ya no pensar únicamente en buenos o malos, el bien y el mal, sino al final de cuentas es una relectura sobre nuevas condiciones y valores, y una representación activa del universo pleno, que es la realidad; un proyecto extenso, es un proyecto inacabado; la transvaloración de todos los valores, un proyecto que solamente puede ser leído, y lo digo estrictamente en relación a la obra publicada y póstuma, bajo la forma de los textos póstumos. La gran política le llaman algunos. Otros simplemente dicen el anuncio del nihilismo en sus dos fases completamente activas, el nihilismo pasivo y el nihilismo activo. Una condición fundamentalmente referida a nuestros tiempos.

Para finalizar con esta breve charla y no extenderme nada más, simplemente diría desde el caso de esta idea de la transvaloración de todos los valores, es el gran enigma teórico del autor. Todos los temas mencionados son grandes enigmas. Pero en especial, este último, el de la transvaloración de los valores. En primer lugar tiene una principal importancia dentro de los textos del maestro Jorge Manzano, en sus apuntes y en este libro que, a final de cuentas, se vio un tanto forzado a escribir, para dejar algún legado a nuestro tiempo, más que pudiéramos considerarlo como un texto tremendamente acabado. Él mismo lo decía de esa forma, es únicamente

una guía de mis apuntes. Tienen más valor esos apuntes precisamente por ese carácter tan personal y efectivo que tuvieron ellos; en segundo lugar, instaura una idea propositiva del nihilismo, una reacción que no es un ciego anarquismo, de una ciega rebeldía, sino una efectiva responsabilidad crítica, activa.

Como último punto, uno de los asuntos más densos de la filosofía: pensar el nihilismo. Al respecto tuvimos una gran cantidad de debates: negar las cosas... No, más bien desde la fundamentación de la aniquilación que es la raíz fundamental que tendría la palabra misma **NIHIL**, la nada, es experimentar la pérdida de los fundamentos, y la necesidad de reconstruir el medio de la representación de la realidad bajo criterios no establecidos, afirmar el carácter del **SUPERHOMBRE** o el **ULTRAHOMBRE**, aquel nuevo sujeto, que fuese capaz de “leerse” en un universo continuamente creativo y práctico, referido estrictamente a la acción.

Dejo puntos suspensivos. Hablar de Nietzsche y de Jorge Manzano, nos puede llevar toda la tarde. Pero lo mío fue, tan sólo, una intervención de veinte minutos.

SESIÓN DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS, MESA EL NIETZSCHE DE JORGE MANZANO:

Moderador: Muchas gracias a los ponentes. Abrimos un primer momento de la sesión por si alguno de los ponentes quiere hacer observaciones a los trabajos de sus colegas presentados en la mesa y de no ser así, ya para concluir pasamos el micrófono al público para que plantee a los ponentes las interrogantes que desee.

Jorge Jasso: Es muy inquietante, lo que se ha suscitado, lo que hay por resolver, por poner de una forma simple qué es Nietzsche. Por un lado Miguel plantea que deja abierto de sí hay un Nietzsche, sí se puede proponer, al margen de resolver ciertas cosas, cierta metafísica. Es decir, no se tiene que resolver todo, no tenemos que resolver toda la filosofía, o al menos no ahora o no definitivamente, para proponer una forma de actuar o de ser. Lo dijo de otra manera, pero lo interesante aquí es que deja abierto. No tenemos que concluir a Nietzsche y empezar a operar, o a hacer, o ser en el mundo desde una perspectiva... Se puede entender así, inclusive sin resolver todos los problemas.

Tú dices que dejaste abierta esta posibilidad que es problemática, pero es necesario enunciarlo, eso es lo que me llama la atención. De otra forma, decir la última palabra sobre Nietzsche, suponiendo que se pueda decir, la implicación de cómo vivir. Es interesante que Nacho saque la perspectiva política. Finalmente algo no se resuelve y hay que resolver todo de esta manera. Entonces, como pregunta: Si supiéramos y si hubiésemos asimilado a Nietzsche de alguna forma unívoca ¿cómo vivir? Está en el aire, sí hay muchas preguntas. Está claro que puedo tomar una lectura, pero quiero escuchar la de ustedes. Porque por un lado, Miguel deja abierta la cuestión. Dice que no tenemos que resolverlo todo para enfocarnos y decir Nietzs-

che es esto. O resolvemos sucintamente y ¿qué posición tomar ahora como seres humanos, como hombres en la vida, en la encrucijada del mundo actual?

Rommel Navarro: Yo sé que la pregunta está dirigida a los tres. Desarrollamos más ampliamente el tema. Pero yo voy a mencionar tres citas que pueden ser útiles. Ya están enunciadas. Ya no es de Jorge Manzano. Ya es directamente Nietzsche. Tiene que ver con algo muy concreto, el carácter irónico del estilo de Nietzsche. La ironía siempre ha sido una cuestión muy peculiar cuando nos referimos al estilo. No se trata de una interpretación directa, no se trata de un argumento desglosado o alguna genialidad racional última y demás. Y a lo mejor es sugerencia. Y lo voy a mencionar a nivel de sugerencia. Son tres ideas, para dejar inmediatamente el micrófono a los profesores.

Decía Nietzsche en un pasaje que ¿qué es él? Dinamita. Que es poder pensar también de él mismo. Que en un futuro iba a ser un campo de batalla. ¿Quién se va a disputar en él de alguna manera lo que se ha dicho, la teoría última en la que pueda ser resuelto el asunto? Sé que es una metáfora y que puede ser interpretada de una salida fácil. Pero devolviéndola a una dimensión teórica, planteando abiertamente el conflicto de la voluntad del poder desde el llamado, la voluntad de poder como proyecto y el ejercicio interpretativo de la transvaloración de todos los valores, la voluntad de poder es en cierta manera no una teoría acabada, sino un proyecto. Por eso tiene ese nombre, y es en cierta manera un marco interpretativo. ¿Qué hay de fondo? No la exigencia de una racionalidad última, que es la que está combatiendo Nietzsche, sino en cierta forma un ejercicio de continuo, que obliga a la interpretación y reinterpretación de una estructura básica.

¿Por qué lo menciono de esta manera? Y con esto cierro mi intervención. En las charlas que se han gestado en esta mesa, a lo mejor ha sido demasiado el discurso, pero se podría pensar, la propuesta de Manzano sobre Nietzsche, acerca del cristianismo, es muy arriesgada, por el carácter descriptivo desde la estructura en la que se plantea, la enseñanza del cristianismo. ¿Qué pensaba sobre la cultura profesada? Partiendo más bien de un marco de referencia, su concepto de cultura sería no quedarnos con estas figuras o el ca-

rácter simbólico de la interpretación, sino con estructuras más básicas. Nietzsche, Dyónisos contra el crucificado. Al pensamiento de Dyónisos agrego el despedazado. Una figura que había despertado Nietzsche de la gran antigüedad, con la figura, lo mejor del pasaje de cómo se llega a ser lo que se es, de Píndaro, la estructura clásica del pensamiento trágico profundo.

Sería no pensarlo en nuestro tiempo, pensarlo en la estructura básica de esa antigüedad. No es un salto al pasado, sino en ese sentido una continua recreación, una continua recreatividad. Por eso la voluntad de poder, escrita en los tres males, no como una voluntad de dominio, como un ejercicio continuo de manifestación, de interpretación de un gradual encadenamiento sin cesar de puntos significativos. En síntesis: soy, seré un campo de batalla. Hay quien se lo va a traer a colación. En la defensa de una teoría específica, habrá un campo contrario en el que lo jalen hacia allá, pero el propio Nietzsche, es algo que ya había premeditado en cierta forma, es incitada a pensar de forma crítica profunda, el discurso de los fundamentos. Dejo puntos suspensivos hasta aquí...

Miguel Fernández: Pues ya Rommel lo dijo casi todo. No sé si entendí bien el planteamiento. Pero quiero aprovechar la parte que me pareció entender de lo que tiene que ver con la apertura de la interpretación, para señalar [es simplemente poner un énfasis en] lo que a mí me parece más rescatable, más valioso en la lectura que Jorge Manzano hacía de Nietzsche.

Es muy común hablar de que hay muy diversas interpretaciones de Nietzsche y que hay muchas perspectivas. Pero casi nadie discute la interpretación que Nietzsche hizo del cristianismo. Esta interpretación implica una filología, implica el recurso de determinadas fuentes y no a otras, implica un tratamiento de estas fuentes. Las fuentes en Nietzsche casi siempre son las mismas. Me parece que esa sospecha que introduce Jorge Manzano, de que pues capaz que Nietzsche simplificó, que es la manera en la que yo leo eso que él decía, de que Nietzsche se estaba refiriendo al cristianismo de ustedes o a ese mal cristianismo. Independientemente de llevar como mucho más a fondo la cuestión, creo que es muy valioso, muy rescatable, que esa hermenéutica de la sospecha, que Nietzsche aplicaba

a tantas cosas, en este caso Jorge manzano se la estaba aplicando al propio Nietzsche. Y es válido. Me parece que una lectura no fanática de él, tiene que ser crítica en este sentido. ¿Por qué habríamos de creerle más a Nietzsche que a cualquier otro filólogo, que a cualquier otro teólogo? Era un trabajador intelectual como lo somos nosotros.

Jorge Jasso: Si me permite, brevemente, nada más. Ayer se señalaba que decía José Revueltas que todo pensamiento, que toda teoría es gris. Va en este sentido. Es decir, ¿Hasta dónde se tiene que cerrar una elaboración teórica para poder decidir? Se abrió desde hace [¿qué tenemos, tres mil años?] la pregunta, la interrogación, o más desde el punto de vista teológico, se abrió la interrogación y no se ha cerrado. Y tal vez no se cierre. Y tenemos un mundo real y no se resuelve. José Revueltas dice: toda teoría es gris. ¿Qué hay que hacer? Hay que meter el cuchillo, a final de cuentas. Es una decisión. Va en ese sentido. Yo entendí que lo que planteabas. Ahí está Nietzsche. Sí me respondiste, pues. Pero más, reitero que cómo está la estructura de esto. Es decir, está toda la obediencia, pero aunque no se resuelva, ya está decidiendo qué, cómo hay que operar, hay que hacer algo. Esperarse hasta el final de los tiempos a resolver... a lo mejor ya no hay tiempo.

Ignacio Mancilla: Seré muy breve. Una de las facetas más problemáticas de Nietzsche es la ética. Y desde esa perspectiva yo leo a Nietzsche como a alguien que puede sostener la cuestión de cómo tenemos que hacernos responsables de nuestros actos, inclusive de los involuntarios. Y cuando llama a hacerse responsables sobre la tierra en época de orfandad, después de la muerte de dios, es a hacernos responsables justamente aún desde la perspectiva del sinsentido. Desde esa perspectiva es radical. Comparto lo dicho por Miguel, hay que leer a Nietzsche críticamente, como hay que leer críticamente a cualquiera. Sin embargo hay indicios ahí de que su posicionamiento es ‘hagámonos cargo de nuestra orfandad, del dolor de estar habitando en este mundo, sin nada que garantice el suelo en el que pisamos’.

Desde esa perspectiva, más que humanista, es uno de los puntos que también habría que trabajar con más cuidado, Nietzsche

coloca un posthumanismo ya muy interesante, cuando justamente su apuesta está jugada por el lado del ultrahombre, no de lo que el ser humano es, sino en lo que tiene que devenir.

Moderador: ¿alguna otra pregunta?

Desconocido: yo quiero compartir con ustedes una reflexión pequeña. Me gusta jugar a tratar de encontrar las formas de ver el conocimiento. Quisiera compartirles una forma de cómo veo a Manzano y a Nietzsche. Los dos tuvieron una búsqueda personal, de cómo veían al Dyónisos, cómo veían a Jesús. Cómo los tuvieron como referencia de una forma diferente, cómo lo vivieron. Pero en el fondo lo que querían era transformar sus propios individuos, su propio ser en una búsqueda personal.

La aportación que quiero hacerles es que si nos entrapamos en la zona del conocimiento, luego vamos a seguir viviendo lo que vivimos. Si no hacemos una revaloración personal de lo que son los valores personales no vamos a actuar de manera diferente, para actuar sobre formas de lo que acaban de tocar. Si no hay un cambio de forma de ser, como seres humanos, en cosas positivas, por lo demás el conocimiento de cosas como la filosofía no sirve de nada, la religión, la política, no sirven de nada. Necesitamos una vivencia personal, así como lo hacía Nietzsche, que perdió, hasta la locura fue a dar, porque andaba buscando modificar las contradicciones que vivía en su tiempo.

¿Cuál fue el llamamiento que hizo al qué hacerlo? Que cada uno aporte lo mejor de sí mismo, una búsqueda personal. No nada más saber mucho de filosofía, de teorías. No tiene caso. Ni saber tanto de psicología y encerrarte en cubículos con los padres. Eso no tiene sentido. Necesitamos salir a las calles, a luchar por los que no tienen pan, no tienen padres, no tienen quién los defienda. Como lo hacía Jesús. Él no se complicaba la vida y hacía las cosas. Desde la filosofía el otro cabrón pierde la fe, pierde la razón buscando la verdad en la filosofía. ¿Qué nos hace falta para ponernos a hacer las cosas? Ayer comentaba este señor creo (señalando a alguien). Esto es buenísimo, pero si no lo ponemos en práctica no sirve de nada. Muchas gracias.

Rommel Navarro: Ahora sí un doble comentario en esa doble conexión. Como un ejercicio desde la filosofía, no hay que perder de vista que se trata profesionalmente, estrictamente de una perspectiva teórica. Pero lo teórico y lo práctico no están peleados. No llegan a relativizarse de tal grado que queden completamente separados. A una efectiva transformación y lectura comprensiva de ambas.

Efectivamente la acción debe estar determinada por la forma y la teoría tiene que legitimar abiertamente no figuras predeterminadas, sino condicionamientos, formas, funciones de la acción. En ese sentido, el primer punto sería un gran error, y no lo pongo en un tono dogmático, lo pongo en cierta manera así como hasta conveniente, el hecho de no pelear abiertamente esas dos grandes eras, tenemos que buscar ya un mismo punto de legitimación, pues si salimos solamente en la acción, pero sin una capacidad crítica, reflexiva, pues nos vamos a transformar abiertamente en una serie de personajes activos, egoístas, actuando en nuestra propia individuación, en nuestro propio cambio.

¿Cómo nos garantiza esa articulación y evaluación? de tal manera que ligándolo también a la pregunta que se hacía ahorita al final y a lo mejor voy a ser demasiado debida en esta interpretación, por cuestión de la premura del tiempo, hay una relación extraña cuando se habla de Kant y de Nietzsche, específicamente en el campo de la ética y podríamos decir muy brevemente que cuando hablamos de Kant en el campo de la ética, inmediatamente nos viene a la mente la idea del imperativo categórico. Sin tener que explicarlo a profundidad y parafraseando, porque no lo puedo citar textualmente en este momento, no traigo la referencia, pero dice ‘el imperativo categórico que es un condicionamiento teórico y formal a la razón práctica’. Actúa de tal modo que la máxima de tus acciones que lo que es válido para mí se transforme en un principio. Es decir, tiene que ser válido para otros en la acción. No se puede quedar tan sólo en mi constitución, en mi interpretación. Y que ese principio se otorgue bajo la forma de una ley universal. Que sea una máxima que se transforme en principio, con el rigor de una ley universal.

A veces, cuando se ha interpretado esa condición de Nietzsche, se han preguntado ¿cómo se podrá dar esa lectura ética? Hace lo propio, pero no con una razón práctica en el sentido clásico de Kant,

Nietzsche lo haría, pero bajo la forma del pathos, la afección, o el deseo en su forma más profunda. Desea de tal manera que aquello que es válido para ti, a modo de máxima, se vuelva válido para otros, en el ejercicio de la propia acción y se constituya en una ley universal. Sí suena muy teórico, pero tiene un condicionamiento profundamente práctico, a nivel de la responsabilidad de la propia acción.

Ése ya no es Kant, es ya Nietzsche. La idea del deseo. Probablemente no nos dice ve a la calle y manifiéstate. O pocas veces, de acuerdo a la teología, no nos va a dar un imperativo práctico, no nos manda decir qué hagamos. En ese sentido encontramos ahí lo más valioso de Nietzsche. No nos va a dar en cierta manera un decálogo, perdón por la expresión, nos va a hablar de un condicionamiento teórico que funciona quizá no a nivel de una razón moderna, sino a nivel de la racionalidad en la forma del deseo, en el sentido más profundo de los términos, al nivel de la afectividad. Actúa de tal manera que ese deseo no sea un principio de satisfacción personal, sino que al final de cuentas, en tanto que lo sea, pueda efectuarse en esas generalidades.

Para regresarlo directamente a una frase de Nietzsche, que no sea nada más visto como libre pensamiento del profesor Rommel, se llama eterno retorno de lo idéntico. A lo largo de todas las páginas de Nietzsche, especialmente las que nos invita a leer en el Zarathustra, particularmente en la visión y el enigma, queda perfectamente enunciado y es un discurso teórico, pero que abiertamente invita a la efectividad de lo práctico y enlaza abiertamente con esas necesidades.

Moderador: Dejamos el espacio para la siguiente mesa. Muchas gracias por su presencia, muchas gracias a los invitados.

JOSÉ REVUELTAS

José Revuletas, semblanza. **Francisco José Zamora Briseño**

Charla sobre José Revueltas. **Ignacio Mancilla**

Charla sobre Revueltas. **Juan Manuel Negrete**

Sesión de preguntas y respuestas (mesa sobre José Revueltas).

JOSÉ REVULETAS, SEMBLANZA.

Francisco José Zamora Briseño

No me someto al rebaño de cualquier ideología

José Revueltas

Hablar de José Revueltas Sánchez, no es una empresa fácil. Tiene varias vertientes, todas profundas. Lo podríamos referir como: escritor prolifero, guionista, activista, político, teórico marxista mexicano, subrayado como filósofo, del cual nos dará cuenta en su momento el compañero Nacho Mancilla.

Todo hombre tiene su propia historia; sin embargo, la historia de Revueltas es digna de un serio estudio. Sólo él, fue capaz de vivir su propia historia.

Lo concerniente al video, lo consideré propio estimando dos razones: primera, aprovechar el recurso tecnológico el cual nos permite conocer la persona de Revueltas y segundo, quien puede tener mayor autoridad moral al hablar de Pepe Revueltas como le llamara Elena Poniatowska, son sus propios amigos, quienes lo conocieron y vivieron con él, como el caso del Dr. Eli de Gortari, con quien compartió la crujía M en el Palacio Negro de Lecumberri, centro penitenciario inaugurado el 29 de septiembre de 1900 a las 9:00 h, Juan de la Cabada y Roberto Escudero.

En este orden de comentarios les comparto el de Carlos Monsiváis, al hablar de la literatura de Revueltas: “la vida de Revueltas es casi uno de los personajes probablemente el más poderoso, atado siempre a la idea de la militancia, convencido de que la revolución es la meta imposible y necesaria, siempre se niega a transigir”.

Vicente Leñero, afirmó: “Revueltas aparece como una figura constante, presente, no tan suficientemente valorada, pero que se permitía hacer ensayos políticos dentro de las novelas como *Los Errores*. Se echaba unos rollos terribles pero que funcionaban muy

bien. Revueltas es una figura también como de puente, lo leíamos mucho, lo admirábamos mucho”.

Octavio Paz, en su postdata, escribió en nota a pie de página: “Todavía están en la cárcel 200 estudiantes, varios profesores universitarios y José Revueltas, uno de los mejores escritores de mi generación y uno de los hombres más puros de México.

Aunque las opiniones no siempre le eran del todo favorables. Lombardo Toledano y contra mi pesar Pablo Neruda lo atacaron por su parte por “El Cuadrante de la Soledad” (1950) cuya exitosa presentación en el Teatro Abreu se vio obligado a suspender a petición del partido.

Es una verdadera figura polémica la de Revueltas. Decía Stefan Zweig: “por la obra se conoce al autor y al autor por su obra”, se aplica al caso de Revueltas, sus problemas de enfrentar la pobreza, la incapacidad familiar, la dipsomanía, la incomunicación, la necesidad del amor, de la solidaridad y del reconocimiento en los otros; aunado a sus conflictos existenciales, el sentido trágico de la vida, la inexistencia de Dios. Los problemas creativos de lograr una estética para su arte literario teñido de dolor y amargura. Los problemas políticos, ser perseguido y encarcelado por los regímenes de la revolución mexicana, además de ser degradado por la propia izquierda y los miembros del partido comunista.

Revueltas, buscó el calor de los hombres más desposeídos, los obreros, los campesinos, los analfabetas, las prostitutas, los sin amor, los fracasados, los encarcelados. También tuvo amigos de otras esferas: Heberto Castillo, quien conoció en Lecumberri; Eli de Gortari, Armando Castillejos, el poeta Martín Dozal con quien compartió celda en Lecumberri, Roberto Escudero, Raúl Álvarez Garín, Gilberto Guevara Niebla, Eunice Odio, poeta costarricense, Margarita Michelena, Elena Poniatowska, y todas las cien mujeres que lo amaron.

SU OBRA

- *Los muros de agua* (1941) publicada un 10 de mayo.
- *El luto humano* (1943) Premio Nacional de Literatura.
- *Dios en la Tierra* (1944).
- *Los días terrenales* (1949).
- *En algún valle de lágrimas* (1957).
- *Los motivos de Caín* (1958).
- *Dormir en tierra* (1961).
- *Los errores* (1964).
- *El apando* (1969).
- *Material de los sueños* (1974, su última obra).

OTROS

- *El conocimiento cinematográfico a sus problemas.*
- *El cuadrante de la soledad* (1950)
- *Las cenizas*
- *Las ovaciones requeridas*, tomos I y II
- *Tierra y libertad* (1960) basada en la obra de Emiliano Zapata
- *Visión del Parícutín*
- *Cuestionamientos e intensiones*
- *Dialéctica de la conciencia*
- *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* (1962), en el que argumenta la necesidad de que el proletariado cuente con un partido que verdaderamente represente los intereses de clase.
- *Ensayos sobre México.*
- *Ensayos políticos* I, II y III.
- *México: Una democracia bárbara* (1958) denuncia el cerrado y contradictorio sistema político mexicano.
- *México 68: Juventud y Revolución.* En el que ofrece las vivencias, cartas y manifiestos que produjo el movimiento estudiantil.

- En 1943, escribió el argumento *Sinfonía inmortal a la vida de Silvestre Revueltas* (su hermano).
- En *Los muros de agua*, entra en hermandad con el asesino, el ladrón, la prostituta, el drogadicto incurable, el acusado injustamente, el enfermo, los homosexuales y las lesbianas, el simple desgraciado; todos victimados por hampones oficiales en la amplia gama de la prepotencia y la arbitrariedad.

La izquierda fue feroz, respecto a *Los días terrenales*, como a *Los errores*, sufrió persecución por parte de sus camaradas, incomprensión e injurias precisamente por aquellos para quienes sobre todo escribía.

Hasta 1969 encontró su público entre lectores jóvenes que lo escogieron como su autor, como su guía moral y política. No se leía como novela.

El Apando, que es un problema metafísico, “Yo igualo a los hombres, al verdugo y a la víctima” como Sartre. “el amo y el esclavo” en Hegel.

Presos con urgencia de droga, como el tuerto, tullido y tembloroso **CARAJO**; que en la película dirigida por Felipe Casals, en 1976, representa José Carlos Ruíz, al lado de Manuel Ojeda y María Rojo, entre otros.

En 1967 recibió el Premio Javier Villaurrutia.

COMO ACTIVISTA

- En 1928, ingreso al Partido Comunista Mexicano, fue expulsado en 1943. En 1948, ingreso al Partido Popular, dirigido por Vicente Lombardo Toledano.
- En 1955, abandonó el Partido Popular y solicito su ingreso al Partido Comunista en 1956 el cual fue aceptado previa consulta con Moscú.
- En 1957 viajó a Moscú, Budapest, Berlín y Praga.
- En 1960 se da otra ruptura con el partido comunista.
- En 1961 de mayo a noviembre permanece en Cuba, en la isla tuvo una hija con Omega Agüero.

CARGOS SOBRESALIENTES

- Dirigente del Partido Comunista Mexicano
- De las Juventudes Comunistas de México
- De la Central Nacional de Estudiantes Revolucionarios
- De la Liga Comunista Espartaco
- Del Partido Obrero Revolucionario Trotskista
- Otros Grupos Marxistas Leninistas Pro China y Pro Castro

Fue detenido constantemente durante el periodo 1929-1933.

De julio a noviembre de 1932 fue enviado a las Islas Marías, tenía 18 años; por lo tanto, era menor de edad.

En 1934, después de organizar una huelga de peones agrícolas en Camarón Nuevo León, fue enviado otra vez a las Islas Marías donde permanece hasta febrero de 1935.

Participó en el movimiento estudiantil de 1968 en cuerpo y alma. Se culpabilizó desde sus inicios hasta la masacre del 2 de octubre en la noche de Tlatelolco. Fue detenido en el mes de noviembre, siendo condenado a 16 años en Lecumberri. Fue liberado dos años después. Liberado bajo palabra. Traje de preso de dril azul marino, usó camisa de manga corta.

RESPONSABILIDAD PENAL DE JOSÉ REVUELTAS SÁNCHEZ

- *Coautor de delitos* Daños en propiedad ajena
- Ataques a las vías de comunicación
- Asociación delictuosa
- Invitación de la rebelión
- Sedición
- Despojo
- Robo de uso
- Acopio de armas

- Homicidio y lesiones contra agentes de la autoridad en los términos del artículo 13 del Código Penal Federal

Al salir de Lecumberri se dedicó a dictar conferencias, impartir clases de cine en Estados Unidos, ofrecer entrevistas y continúa escribiendo.

José Revueltas Sánchez, nació el 20 de noviembre de 1914 en Canatlán, cerca de Santiago Papasquiaro, Durango. Hijo de José Revueltas Gutiérrez y Romanita Sánchez.

“Cinco dedos de un solo puño, no conozco otro caso similar en México”, aseguró Emmanuel Carballo: Silvestre, músico; Fermín, pintor; Consuelo, pintora; Rosaura, actriz; y, José, todo.

Matrimonios

- 1937, con Olivia Peralta.
- 1947, con María Teresa Retes.
- 1973, con Emma Barrón Licona.

Su hija Olivia es una reconocida pianista de Jazz.

Falleció el 14 de abril de 1976, a la 1:30 hrs. De “asistolía, decor-tificación cerebral post-paro cardiaco”. Es inhumado el 16 de abril del mismo año. Descansa en el panteón Francés de la Piedad.

Epitafio

Gris es toda teoría
Verde es el árbol
Del oro de la vida

Finaliza:
Todo acto de creación es un acto de amor
José Revueltas.

Gracias.

CHARLA SOBRE JOSÉ REVUELTAS

Ignacio Mancilla

Buenas tardes otra vez. Una disculpa.

Retomo el micrófono como bateador emergente.

Revueltas es una de mis pasiones. Escribí hace tiempo en una revista del Colegio de Jalisco un ensayo sobre Revueltas. Lo llamé: *José Revueltas y la izquierda mexicana en tres tiempos*. Ahí hice un análisis sobre todo del Revueltas militante y del Revueltas político.

Revueltas, como lo sostuvo aquí a mi lado Zamora, fue todo. Fue escritor, fue militante y teórico político y también fue filósofo. Su obra está publicada en la editorial Era, más o menos en 23 o 24 volúmenes. Yo no me voy a ocupar ahorita del Revueltas filósofo, que está sobre todo en un volumen que se llama *Dialéctica de la conciencia*, sino que voy a ocuparme particularmente del Revueltas político, militante y también teórico político.

Hay dos textos fundamentales de su obra, que se ocupan de ello. Uno el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* y el otro es el de *México 68, juventud y revolución*.

¿Qué es lo que une a estos dos textos, en términos con la actualidad de lo que está pasando en México?

Hay algo que circula en las calles, que creo que es muy sabido por todos y que es el hartazgo por los partidos políticos. Revueltas fue en ese sentido un analista bastante perspicaz. El hilo conductor del volumen xvii, que se llama, como ya lo dije, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, es una tesis muy fuerte que sostiene él en ese entonces, a partir de una lectura muy peculiar que hace de Hegel, que es la inexistencia histórica del partido comunista mexicano. Es decir, a la luz de lo que él piensa como problema de partido de izquierda, fue militante del partido comunista, fue expulsado. Luego fundó una Liga (Espartaco) y también fue expulsado de ahí. Era un personaje bastante incómodo, inclusive para la izquierda misma.

Lo que plantea es que el partido comunista mexicano obviamente existe en el sentido empírico, pero no representa de ninguna manera la vanguardia del proletariado. Y desde esa perspectiva él sostiene tajantemente, en ese texto, que es un partido inexistente. Esto es muy importante sostenerlo porque uno de los orígenes del PRD tiene que ver con el PCM y hoy, el PRD, a doce años o un poquito más de haber sido fundado, ha dado muestras no solamente de agotamiento, sino inclusive de podredumbre.

Y en ese sentido es que en las calles circula este sentimiento de rechazo y este sentimiento de hartazgo hacia lo que los partidos políticos representan en México: el agotamiento de sus ideas políticas.

Su participación en el movimiento estudiantil, que fue muy importante, como militante activo y como profesor que era ya, como alguien que intentaba pensar la cuestión que le estaba tocando vivir en ese entonces, le hizo intercambiar en un momento dado cartas con su hija Andrea y con Philippe Cherón, que son los que coordinan la edición de las obras de José Revueltas.

Ahí, en las cartas que le escribe a la hija, ya en ese entonces, se planteaba la necesidad de reescribir un prólogo al *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*. Y le escribía (estoy citando de memoria) a su hija más o menos lo siguiente: “los partidos se han visto agotados. Es necesario repensar la figura de los partidos políticos”. Desde esa dimensión, tope en lo que tope, estoy dispuesto a hacer un replanteamiento de este texto, que para mí es tan caro, que es, insisto, el *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*.

Revueltas no andaba tan desatinado, sino al contrario, fue muy perspicaz cual ninguno. Porque hoy justamente lo que estamos viendo en México es el agotamiento histórico de los partidos políticos. No sé qué figura va a ser necesario inventar ahí.

Y cuando digo los partidos políticos me refiero a **TODOS**, particularmente a los tres grandes partidos, que van desde la derecha, pasan por el centro y llegan a la izquierda. Han mostrado un gran agotamiento y una gran incapacidad para estar a la altura de lo que el país y México [sic.] requieren. En ese sentido, la obra de Revueltas es muy compleja, porque está entreverada la filosofía en su literatura. Está entreverado también su posicionamiento político en la literatura. A él lo obligaron a retirar de la librería, y todavía se la

creyó él, la novela *Los días terrenales*, porque fue acusada, en ese tiempo, como una novela **PEQUEÑO-BURGUESA** decadente.

Y a él le pesaba muchísimo el juicio que le hacían sus compañeros militantes.

Es por ello que él retira efectivamente la novela de las librerías y después, como nadie puede ir contra sus pasiones, y nadie puede ir contra sus verdades más íntimas, es contundente publicando una novela mucho más fuerte que *Los días terrenales*, *Los errores*, donde justamente denuncia el carácter dogmático de la izquierda en ese entonces, él hablaba inclusive de **FASCISMO ROJO**.

Esta es una de las razones por las cuales él se convierte en un personaje bastante incómodo para la izquierda. No lo toleraban en ningún lado. Lo expulsaban de todas partes. Pero él seguía fiel a su verdad, a la intimidad de su ser, pues él era sumamente rebelde.

Ya vimos que pasó mucho tiempo en las cárceles, en las islas marías, inclusive. Su primera novela *Los Muros de agua*, justamente la escribe en ese contexto. En ésta, manifiesta todo un planteamiento de orden existencial, muy cercano al existencialismo, donde se pregunta sobre el sentido y el valor de la vida.

Me parece que es un personaje que tenemos que rescatar en este año de su centenario. Son tres los grandes escritores que este año se han conmemorado. Por un lado Octavio Paz, por otro Efraín Huerta, quien también fue un militante comunista, y, por supuesto, nuestro entrañable José Revueltas.

Yo insisto en la enorme actualidad que tiene su teoría política, sobre todo su crítica demoledora a los partidos de izquierda. No importa que él hubiera venido de esa izquierda estalinista, de esa izquierda dogmática. Supo desprenderse adecuadamente con una crítica muy fuerte a todas estas formas bastante dogmáticas de pensar y hacer la política. Por eso es que muere en condiciones muy peculiares, prácticamente solo. A pesar de que es tan querido. A pesar de que es tan adorado inclusive como un ícono de la izquierda mexicana, sin embargo muere solo, en el sentido de que sus ideas, sus planteamientos políticos no eran compartidos por una izquierda, que en ese entonces era bastante dogmática y sigue siéndolo. Pero imagínense esto en aquellos tiempos.

Él muere en 1976.

Yo, ya para terminar, quiero invitar a leerlo, a los que no conocen su obra y a releerla a los que ya la conocen. Tanto la obra literaria que es hermosísima, muy muy profunda, como la obra política, que también es muy amplia.

Escribió también guiones de cine, y también por supuesto la cuestión de la dimensión filosófica de su pensamiento que está sobre todo condensado en este texto que se llama *Dialéctica de la conciencia*. Donde vemos con todo rigor lo que yo puedo sostener, sin temor a equivocarme, aunque también puedo aceptar otras lecturas de parte de José Revueltas, a un José Revueltas filósofo.

Allí, sobre todo en ese texto.

Con esto me gustaría terminar estas reflexiones e insistir en invitarlos a leerlo. Decirles que es un buen tiempo para retomarlo, leerlo, releerlo y ver lo que dijo sobre nuestro país.

Escribió muchísimo sobre México.

Es muy agudo todo lo que escribió sobre México, tanto que vale la pena que hoy, en esta situación en la que estamos, lo revisitemos.

Muchas gracias.

CHARLA SOBRE REVUELTAS

Juan Manuel Negrete

Darío (moderador): Para cerrar esta mesa tenemos con nosotros a Juan Manuel Negrete. Él es profesor todavía, ya jubilado, pero puede decirse que sigue siendo profesor de la universidad de Guadalajara. Y presidente del colegio jalisciense de filosofía. Dejo con ustedes a Juan Manuel.

Juan Manuel Negrete: Pedí participar en esta mesa por la coyuntura de la ausencia de un compañero. Me dije: voy a participar. Habrá un huequito ahí y conversamos sobre José Revueltas. Quiero decirles que el equipo que organiza este congreso se había planteado el año pasado dedicarle este congreso precisamente a José Revueltas. Con lo que no contábamos era con que se nos iba a morir el padre Manzano, que era miembro del colegio, que fue miembro fundador del colegio. Entonces, inmediatamente y sin discutirlo mucho cambiamos la dinámica y este congreso está dedicado a su memoria y en su honor estamos organizando estos trabajos, Jorge Manzano Vargas al que creo que casi todos ustedes conocieron.

¿Por qué platico esto? Pues porque Revueltas cumple cien años de nacido, justamente el día de hoy. El nació el 20 de noviembre de 1914 en un pueblecito de Durango. Él es probablemente el filósofo, no nada más como lo presentó Nacho, el escritor, el literato mexicano más vapuleado. Ya vimos que se pasó en la cárcel toda su vida activa. Tampoco como filósofo se le rescata. No se le refiere, a pesar de que toda su obra se la dedica a nuestra realidad. Y yo no conozco mucha obra de él metida en los planes de estudio, que se ofrecen en nuestras universidades. Lo cual se me hace una terrible ingratitud. Pero tampoco entre el público veo gran conocimiento de su obra filosófica. A él se le cita mucho por su obra literaria. Y claro, también en su obra literaria fue un hereje. También nos lo refirió ya Nacho: *Los días terrenales*, *Los errores*, *El luto humano...*

Es que Revueltas resulta devastador. Ha de ser por eso que fingimos

demencia con él. Nacho nos invitó a leerlo. Yo les digo que mejor no lo lean. Es devastador. De veras. Y permítanme contarles una anécdota. Cuando yo era un jovencito, cuando entré a la facultad de filosofía, uno de mis maestros se fue a Europa. Antes de irse, como seguramente yo le caí bien, me dijo: yo quiero que usted me supla dando una clase en la preparatoria de la Universidad Femenina de Guadalajara, que ya no existe. Esa clase era un curso de literatura mexicana. Yo intenté retobarle, pero él me disuadió y no hizo caso a mi pero. Y me dejó encargado de su grupo.

Yo estaba apenas en primer año de la facultad, en filosofía. Me gustaba mucho la literatura, me gusta, como le gusta a todos la buena literatura. Pero de ahí a hacerse cargo de un grupo, hay una distancia. Era un disparate. Fue un disparate. Pero yo le entré porque traía ganas. Traía las ansias del novillero de meterse al ruedo y me metí. Independientemente de las cuatro o cinco novelas que les recomendé a las muchachas, una de ellas fue *El luto humano* de José Revueltas, que ni yo mismo, hasta ese momento, había leído. Yo se las propuse para leerlas. Y quiero decirles que el curso naufragó. Porque yo, de las otras novelas, *La parcela* de Rabasa, en fin, otras, mexicanas pues... sí, las fuimos sacando bien. Incluso, a Carlos Fuentes, con *La muerte de Artemio Cruz*, lo trabajamos sin ningún problema. El problema se presentó cuando llegamos a Revueltas. Por supuesto que, cuando ya lo abordamos, yo ya lo había leído. Pues ¿qué fue lo que ofrecí? Y ¿quiénes eran las muchachas de la universidad femenina? Eran niñas de la clase media tapatía, en el setenta, setenta y uno. ¡Háganme ustedes el favor! En Guadalajara. Y ponerlas a leer a un personaje que no estaba de acuerdo con Trotsky, no estaba de acuerdo con Mao, no estaba de acuerdo con Stalin, no estaba de acuerdo con Lenin, no estaba de acuerdo con Marx, o sea, eran sus ídolos, pero también los cuestionaba. Y llevaba estas creaciones a los personajes de sus novelas.

No sé si alguno de los presentes ha leído esa novela. Es terrible. Está ambientada en la época de la rebelión cristera, que por ese tiempo todavía era un tema tabú. Nadie quería hablar sobre este trauma nacional. Curiosamente yo conocía bastante bien el asunto pues muchos miembros adultos de mi propia familia conocieron y vivieron de cerca dicha conflagración. Cuando yo fui niño, en mi

casa paterna aún se reunían muchos sobrevivientes cristeros y narraban los hechos y sus vivencias de manera aún muy acendrada. Desde sus ojos, desde luego. Varios de ellos habían sido combatientes en el campo de batalla. No les contaron las cosas, sino que les tronaron en la canilla. Yo mismo, ambientado y crecido en un ambiente tan proclerical, fui a dar con mis huesos al seminario menor. Viví cinco años en el seminario, donde aprendí latín y griego. Pero sobre todo conocí muy de cerca a estos personajes, los curas, por quienes fue el conflicto.

La novela trata pues de la cristiada. Y narra los avatares del curita párroco, que anduvo en la refrasca, aunque siempre lo negó. Es la versión oficial del clero y Revueltas lo desmitifica, lo desmantela. Bueno, no la voy a narrar. Pero a mí me dio mucha tela de donde cortar. Además, como me acababa de salir del seminario y estaba viviendo un momento de profundo jacobinismo, pues me sentía con cancha libre para despotricar contra los curas y comérmelos en un taco, con picante y “salecita”. Estaba justo en mi elemento, en mi cama, como se dice vulgarmente. La novela de Revueltas me sirvió de pretexto para hablar mal de los curas. Dato extraño por lo menos con el que no contaba mi joven y encantador auditorio.

Ya dije que la novela a mí me encantó. Pero tuve que salir de la universidad femenina, me dieron las gracias. Y hasta ahí llegó mi primera experiencia docente. Debo decir que yo también cometí muchos errores. Era muy joven, veinte, veintiún años apenas. Por ejemplo, se me ocurrió decirles que era un supercuentote que la virgen de Guadalupe se había aparecido en el Tepeyac. Entonces se pueden ustedes imaginar. Nomás con esto les digo todo: una muchacha se paró y me dijo, ahí, de frente. Estaba enardecido el público, que eran muchachas de dieciocho, diecinueve años. “Mire, profesor. No le tolero que nos venga a decir esas tonterías aquí. Y quiero decirle algo más. Tuve un novio igual de pendejo que usted y lo terminé”. Ya con esos argumentos, yo ya ¿qué hacía? ¿Qué me quedaba decir?

¡Claro! Si me hubieran puesto a demostrar en ese momento lo que yo estaba afirmando, me habían metido en un serio aprieto. Ustedes saben que es un tema bastante complicado y que a lo largo de los cuatro o cinco siglos que llevamos el tema se ha trabajado mucho. Se ha abordado desde distintos ángulos sobre esta cues-

tión. Sin embargo, hace días el papa Francisco, en España, le dijo a la feligresía que era un invento que habíamos hecho los mexicanos. ¡Ah, cómo me dieron ganas de obtener ese video y juntar aquellas antiguas alumnas y mostrárselo! Decirles: ¿Ven? Ya no nomás lo digo yo. Aquí tienen a su papa, para que vean si es cierto o falso lo que estuvimos revisando aquellos años.

Lo que quiero decirles ahora es que, en aquel momento que abordábamos dicha novela, su autor, José Revueltas, estaba en el bote, en Lecumberri. No era ningún personaje santificado. En 1971 estaba guardadito en el bote. Yo estaba presentando o proponiendo una lectura de un enemigo del estado ¿verdad?, de un enemigo público. Perseguido y además guardadito para que purgara su condena y corrigiera sus errores o se iba al infierno. De todas maneras, si él decía, me corrijo, tráiganme un papel para firmarles, iba a quedar excomulgado. Ya sabemos cómo es la política y ya sabemos cómo opera la irracionalidad hecha país, o mejor dicho hecha gobierno. Espero que no sea hecha pueblo, porque eso sí resultaría muy horrible.

Poco después de esto que les estoy narrando salieron todos los presos que estaban en Lecumberri, salió Revueltas. Coincidió ese año 72 con el grupo, el equipo de estudiantes que estábamos en Filosofía, en el cual Paco Zamora aquí presente y yo formábamos parte, bueno, éramos compañeros de salón y habíamos formado un equipo al que llamamos Ateneo Cultural Ricardo Flores Magón. Formamos nuestro equipo, nos lanzamos a las elecciones, ganamos la dirección de la sociedad de alumnos. Entonces era eso medio importante. Fuimos con el señor rector, que era un viejito. Se llamaba don José Parres Arias. Le dijimos. Mire, señor rector, nosotros queremos hacer todo esto.

Le presentamos todo un plan de trabajo anual. Entre otras cosas queríamos invitar a cuatro o cinco pensadores muy actuales, muy reconocidos. El problema era que no teníamos dinero para financiar su venida y su estancia. Éramos muy pobres. Su respuesta fue que tendríamos todo el apoyo de la rectoría. Ya con el sí en la bolsa, nos despachamos con la cuchara grande. Y trajimos a Octavio Paz, a Elena Poniatowska, a Heberto Castillo. Invitamos a Adolfo Sánchez Vázquez, a Luis González y González. Aquí es donde apa-

reció en la lista también, porque no podía faltar en nuestra lista de notables, José Revueltas.

Si no me falla la memoria, éstos fueron todos. Si me falta alguno más, en este momento no lo puedo decidir. Fueron cinco, más o menos uno por mes. El único de ellos que no pudo venir fue precisamente Revueltas. Ya estaba programado, para abril o mayo del 73. Ya estaba fijada la fecha, iba a llegar y todo, pero de última hora nos canceló. ¿Sabén por qué? Yo le tomé la llamada y me dijo: excúseme con la palomilla. A mí me encantaría, me encanta estar con los estudiantes. Pero no puedo ir, porque mi hotel ha sido siempre la cárcel y ahí no tenemos buena atención, no comemos bien. Mi salud está muy quebrantada. Ayer, en estos días, tuve una cita con el dentista y me acaba de extraer toda la dentadura. ¿Cómo voy a ir? Y así se oía, con muy mala dicción... ¿Cómo voy a ir a hablarles... qué les voy a decir? No me van a entender nada.

Fue una tragedia. Pero también me prometió: si regreso con bien del purgatorio de Dante, con todo gusto les vuelvo a acompañar en otra ocasión. Yo le contesté: “mire, don José. Si regresa usted del purgatorio y también si nosotros le ganamos la partida a una mafia armada que tenemos aquí disfrazada de equipo estudiantil, a la que ahora no sé bien cómo estuvo que les ganamos, pero si volvemos a ganarles, con todo gusto cuente con que le volvemos a invitar”. Ahí quedó y no pudo venir. Y a mí, personalmente, me dolió mucho dos o tres años después enterarme por los periódicos de su muerte. Muy joven. No sé cuántos años tendría. Del 14 al 76, saquen ustedes mismos la cuenta. 62 años. Muy joven. Pero se entiende. Si su hotel permanente fue la cárcel, si su salud estuvo siempre quebrantada... todo está claro.

Cierro con una última anécdota. A mí me impresionó desde el primer momento su vena literaria. Le conozco, le leí con mucha fruición *Los errores*, *Los días terrenales*, son novelas que he analizado con calma. De *El luto humano* ya hice referencia. Pero un día, en el DF, platicando con un amigo sobre Revueltas, le di mi opinión en el sentido de que me parecía que le faltaba pasta. A pesar de lo sólido que se presenta me da la impresión, le dije, que le falta algo. A sus ensayos políticos los veo como medio limitados, medio cortos o escasos. Mi interlocutor me respondió que lo que ocurría conmigo

era que no había leído o no conocía su obra filosófica. Y me refirió concretamente su texto: *Dialéctica de la conciencia*.

Le contesté que no solamente no la había leído, ni siquiera sabía que la había escrito. Me fui a las librerías de viejo que están por Donceles y otras calles aledañas. Ese día no tuve éxito. La busqué en varias batidas que di a esos tiraderos. Y en una de esas me la hallé. Fue el último día de una de mis estancias. Ya me venía de regreso a Guadalajara. Me gustaba ir y regresar por las noches, para no perder tiempo. Antes el viaje duraba lo mínimo ocho horas. Me senté en el asiento, lo abrí y ya no lo solté. Ya no me acuerdo cómo tomé el camión a la casa (ya saben que yo soy viajero de camioncito para todo ¿verdad?), leyendo y leyendo, no solté el libro hasta que lo terminé. Toda la noche, ocho o diez horas seguidas.

Increíble la calidad filosófica que le encontré a ese texto. Me dije de inmediato: este señor sí leyó a Hegel, sí leyó a Schopenhauer, sí conoce a... y a alguien más, a Dostoievski. Búsquenlo, aparte de sus obras literarias. Si tienen ustedes la fortuna, ustedes como público filosófico, de encontrar su texto: *Dialéctica de la conciencia*. Encárguenlo, consíganlo, léanlo, trabájenlo. Tenemos en Revueltas a un verdadero filósofo mexicano. Es todo lo que les quiero decir por ahora.

Pasaremos a la siguiente ronda.

Muchas gracias (aplausos).

SESIÓN DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS (MESA SOBRE JOSÉ REVUELTAS)

Darío (Moderador): Tenemos tiempo suficiente para la ronda de preguntas y respuestas. Si alguien tiene algo en mente, por favor nos la formulan y nos dicen a quién se la dirigen.

Flavio: Me gustaría escuchar una opinión del profesor Mancilla. El martes pasado estuve también yo en las protestas; yo también estuve en las calles, uno más de los que se manifiestan. Escuché a uno de los padres de familia que vinieron el martes pasado a manifestar su indignación. Después de que quemaron las antorchas uno de ellos dijo, no recuerdo las palabras textuales, pero dijo algo así como que “ellos no querían que renunciara este gobierno, para poner a otro; lo cual es problemático. La estructura política pues me parece que predefine ya la manera en que nosotros podríamos pensar en cómo se podría solucionar eso. Si renuncia o se quita a este gobierno pues van a poner a otro. Eso es problemático. Yo no he escuchado nada que sea como que el pueblo proponga una especie como de asamblea popular. Me gustaría escuchar hablar un poquito de esto. Porque sí es problemático pensar que si se pide la renuncia de alguien, la estructura lo va a reponer con alguien más. Es como una incógnita también: pensar desde la gente, pensar desde los estudiantes, desde los que estamos en la calle, desde los ciudadanos. Porque las estructuras sí predefinen un sexto sentido para el futuro que nos aguarde. Me gustaría escuchar hablar sobre algo así.

Yo por desgracia nada más he leído un libro de José Revueltas, es vergonzoso, pero pues... bueno. Me gustaría escuchar... Tal vez ustedes han leído un poco más de José Revueltas y por ahí aborda él un poquito estas cuestiones. Me queda claro que fue un personaje muy crítico, muy radical. Y me parece que esos personajes son los que cada vez nos decían a veces: así.

Mancilla: Buena pregunta. (Va mi respuesta) así, muy breve. Mi apuesta ahorita personal es por la reforma de las instituciones. Me parece que la gente está cansada de la violencia. El paradigma de la revolución está agotado. En esa perspectiva me parece que Revueltas es un buen guía. En todos los análisis que hace sobre la situación política no pierde la perspectiva de la historia de México. La peculiaridad de la historia, de la izquierda en la historia de México. De ahí que haya debatido muy duramente por ejemplo con Vicente Lombardo Toledano, en su momento el creador del partido popular socialista (PPS), que se convirtió en un satélite más del partido de estado. Hoy eso ha pasado con los otros partidos también. Los de derecha y los de izquierda, lamentablemente.

Desde esa perspectiva me parece que estamos viviendo un momento muy difícil, muy álgido, donde todas las instituciones están siendo desbordadas. El martes mismo me tocó estar en el auditorio y vi cómo una institución académica, llamada la universidad de Guadalajara, no daba el ancho para poder responder a los padres, enojados pero ecuanímenes. Todo el tiempo llamaron al respeto del constituyente del 17. Me parece que es muy importante no perder la perspectiva en ese sentido de la legitimidad y la legalidad de las movilizaciones y cómo no hay legalidad y legitimidad de parte del estado, ahora.

No tengo una respuesta. Me gustaría tenerla, la verdad. Me parece que como pueblo mexicano también necesitamos reconfigurarnos de otra manera y también, en ese sentido, estamos siendo desbordados por los acontecimientos. Los padres, ahí, es llamativo que sea el sector más popular, el de los campesinos, quienes estén hoy siendo colocados por los hechos y por la situación la vanguardia de lo que puede ser un país y ya no puede ser el que hemos tenido hasta ahora.

Enrique Barragán: Primero me identifico. Me toca participar en la siguiente mesa. Pero digo esto: soy miembro del colegio jalisciense de filosofía, casi desde su fundación. Compañero también de la generación de Negrete y de Francisco Zamora, aunque no del mismo grupo político de aquella época, porque andábamos nosotros en otra banda. Ustedes estaban con Gurrola. Nosotros andábamos buscando precisamente una asamblea.

Sucede que cuando yo ya me vine a la ciudad de Guadalajara, me fui al sur de Jalisco. Le hablo a mi compañero Juan Manuel Negrete y le pregunto de este congreso y me da la información sobre la temática. Ya lo había apuntado. Me preparo para participar precisamente sobre la filosofía política. Y era sobre José Revueltas. Yo no sabía nada sobre José Revueltas. Sabía que había estado en la cárcel, por lecturas que hago a veces de González de Alba. Me di a la tarea de buscar en una librería de ciudad guzmán Jalisco la obra completa de él en una librería de usados. No hallaba cuál libro comprar. Finalmente compro cinco. Medio investigué: ensayo sobre un proletariado sin cabeza, tres textos que tienen selección de ensayos políticos, y una novela, creo que *Los errores*. Me interesó leer lo de su política.

Creo yo, ahora que escucho que leyó a Hegel, el hecho de su militancia política y su conflicto con el Kremlin y con el partido comunista, creo yo que tenemos en él a un buen teórico del materialismo histórico, iba bien, estaba leyendo o había empezado a leer los manuscritos de 1844 de Marx cuando prácticamente nadie los conocía. Él escribe algo y cita en alguno de sus ensayos. Entonces veo yo que la circunstancia política, la vida social, la militancia y todo ese conflicto lo jala y lo mueve. Para mí, digo, es una gran pérdida por el hecho de que yo he andado buscando a Marx desde hace muchos años. Más adelante, si me aguantan, lo vamos a ver un poquito.

Pero creo yo que sí le da más por la creencia de que Marx fue el filósofo. Yo no lo creo. Y que abrevó de Hegel. Eso fue lo que dice. Como que se quedó en Hegel, para poder entender a Marx, lo cual creo que es un error. Es lo que quería comentar. Después platicamos más.

Jaime Flores: Buenas noches a todos, buenas noches al presidium. Me presento. Soy Jaime Flores, estudiante en el seminario diocesano de Guadalajara de filosofía. Me apasiona. Pero no soy más que un aficionado, nada más. Estoy completamente de acuerdo con el señor Mancilla. La propuesta clara y quizás la más viable es la de la reforma de las instituciones. Pero una pregunta que me hago, me ha venido en mente desde hace dos o tres semanas, es la de si es acaso posible una verdadera reforma legítima de las instituciones, cuando las mismas instituciones están como una madera apollillada. La madera apollillada no se puede restaurar. Hay que cambiarla.

Pero nuestra posición dentro del pueblo es lejos de esta injerencia política, capaz de reformar una institución.

Como le escuché decir a un compañero antes de mí, hace falta una reestructuración que permita un bloque o un contingente de personas, ciudadanos normales, que contrapongan este peso, que se ponga como un contrapeso a la balanza, dentro de los partidos estoy de acuerdo, pero que esta probabilidad tiene eso. ¿Por qué? Porque uno como ciudadano y yo como específicamente como seminarista diocesano estoy lejísimos de la injerencia política necesaria para conseguir una reforma, lejísimos. Estamos lejos siquiera de conocer las garantías individuales que tenemos. Menos aún de proponer una reforma.

Yo sé que es el camino viable. Pero ¿Qué nos toca a nosotros? Como comunidades de filósofos, aficionadas o profesionales, para este tipo de retos. Sí nos toca pensar, sí nos toca replantear. Pero también nos toca a veces dirigir, acompañar. Pero un trabajo que a veces parece imposible. Me refiero a ustedes porque yo tengo apenas 22 años. A mí me parece imposible, pero ustedes tienen una carrera detrás, pesada, si se sabe que vamos a andar ahí. Yo estuve también en movilizaciones estudiantiles y eso es factible dentro de las movilizaciones, llenas, alcanzas. Pero cuando estás aquí abajo no alcanzas y entonces todo se vuelve utópico. Esa es mi pregunta: si es factible y cómo hacerlo. ¿Qué nos toca a nosotros?

Mancilla: Yo creo que en primer lugar dejar de ser espectadores, ya. Me parece que es tiempo de actuar. Es tiempo de tener ideas claras también. No podemos seguir siendo espectadores. El padre Manzano en el video que vimos ponía en primer lugar la cuestión de la verdad. El gran problema con esta clase política es que nos ha mentido todo el tiempo y que nos siguen mintiendo. Ahí tenemos que transformarnos nosotros. No podemos seguir de espectadores. Tenemos que involucrarnos de alguna manera y necesitamos reconfigurarnos de otro modo como sociedad civil y como ciudadanos, como pueblo. Tampoco tengo ahí la receta. Pero no podemos seguir solamente, ahora sí que como dice el dicho, como el chinito, “nada más milando”. Necesitamos entrar en otra perspectiva, en otra tesitura, donde el acto sea el involucramiento nuestro, personal y colectivo.

Jaime Flores: un pequeño comentario nada más, a favor de esto. Sobre eso habla también el comentario de los obispos de la congregación de México. Es muy bueno. Se lo recomiendo también. Lo publicaron la semana pasada. Viene con estas bases, tal cual, pero yo se los recomiendo, para explorar esa posibilidad también. Gracias.

Jorge Jasso: A raíz de escuchar los comentarios sobre Revueltas, viene la pregunta para mí y para ustedes tal vez también. La voy a plantear así (es un confrontamiento con lo real): Cuando hablamos de instituciones y de crisis de instituciones, de que hay que hacer algo, que hay que participar, que no hay que quedarse mirando, es cierto de alguna manera. Seguramente hay que pasar por ahí. Pero teníamos en esa tesitura, de alguna manera, ya mucho tiempo. Es decir, expuestos a las crisis de las instituciones. Se desbordan y penetran a nuestra ciudad, la corrupción y la impunidad, pero es la misma sociedad. Digámoslo así.

El gobierno, de alguna forma, aunque no es representativo, ilegítimo, se mete en el contexto de la sociedad. Por eso planteo así la pregunta: ¿estamos en lo real y nos encontramos con nosotros mismos? Lo digo en un pequeño discurso, para retomar discursos tentativamente. José Revueltas me pareció muy bien, extraordinario. Y en su momento ¿cómo sucedió? Me parece que hay que sacar del pasado para poner al presente y resolver. Y el presente quizás en una situación social con un rezago enorme, por plantearlo de esa manera, como rezago.

Estamos ante lo real. Entonces, lo que yo quiero preguntar más que nada es hacer tensa mi duda de ¿qué se hace? Y ya he manifestado mi duda de que es algo difícil cómo entrarle y queda ahí. Yo no creo que sea, claro que será muy bueno que leamos y demás, en los cursos, y cómo entrarle. Es decir, es del orden de lo real. Y no nada más de las instituciones. Porque la sociedad finalmente está permeada por un discurso, al que también hay que cambiarlo. No es nada más de arriba, como dicen. O sea, es una descomposición, la política, cognitiva, simbólica. Ya no voy a decir ideológica, porque no está de moda. Pero insisto: es ante lo real.

Y cuando digo ante lo real, es ante lo real mundial; ante lo real de la sociedad humana global. ¿Qué posición vamos a tomar? ¿Qué

queremos? O más bien, ¿qué debemos hacer ante la situación? Se pueden tomar banderas, retomar discursos, y por allá. Y luego que se puede hacer una parte, no es suficiente. Y ante de que no es suficiente... La cuestión es el qué y el cómo, ahora. Porque si vamos a esperar otros (años) para educar y ser educativos, no educados. Si vemos la situación de la universidad, si estamos proponiendo de volver a hacerlo, nos vamos a tardar otros treinta años, ¿Para llegar a dónde? Cuando ya necesitamos algo, ahora. Mi comentario y mi pregunta son ésas. Mi interrogación que les hago a ustedes, ésta es.

Darío (Moderador): ¿Alguien desea hacer otra pregunta? La formulada por el compañero Jorge queda abierta, es múltiple. Creo que le vendría bien a una colectividad. Y es responder no a un cambio o a otro, sino a la sociedad a la que pertenecemos. Si bien les parece, haremos un espacio de diez minutos y luego proseguiremos con la siguiente mesa. Aquí están ya nuestros ponentes.

El tema versará sobre la filosofía de la historia. Y el autor que se tomará de referencia será don Luis Villoro. (Un aplauso para nuestros ponentes y nos vemos en diez minutos en nuestra segunda mesa. Aplausos).

VILLORO

Lucha ideológica en la guerra de conquista de México. **Mtro. José Luis González Rojo**

Gadamer. La universalidad del problema hermenéutico.
Dr. Fernando – Carlos Vevia Romero

Las tesis fundamentales del materialismo histórico, ignoradas por filósofos y políticos marxistas. **Enrique Barragán Chávez**

Sesión de preguntas y respuestas, mesa sobre Luis Villoro

LUCHA IDEOLÓGICA EN LA GUERRA DE CONQUISTA DE MÉXICO

Mtro. José Luis González Rojo

La historia es un complejo entramado de acontecimientos, al que además hay que pensar desde una perspectiva dinámica, ya que tales acontecimientos están estrechamente vinculados a su devenir en el tiempo. Por otra parte, es importante considerar que el paso de una fase o periodo histórico a otro se da, a veces, de una forma muy rápida, transformando las instituciones, estructuras y modos de vida de los individuos. Así, la historia no se puede ver como una mera colección de hechos inconexos y sin mayor trasfondo que la apariencia.

La filosofía de Luis Villoro nos brinda algunas pistas para la comprensión de las transiciones entre etapas históricas, especialmente cuando lo que se busca en el estudio de la historia de nuestro país, en este caso, no es la mera descripción de lo sucedido, sino la comprensión de la dimensión intelectual que orientó a los actores históricos en su hacer. El término ideología tiene varias acepciones según el enfoque o la época de la historia de la filosofía en la que se ubique. Según Abbagnano, la palabra “ideología” fue creada por Destut De Tracy en 1801 “para indicar el análisis de las sensaciones y de las ideas” (2008, p. 573). Y él mismo afirma que esta noción adquirió su sentido moderno a mediados del siglo XIX como una “doctrina carente de validez objetiva, pero mantenida por los intereses evidentes o escondidos de los que la utilizan” (Ibidem). Luis Villoro hace un minucioso análisis de esta palabra en su obra *El concepto de Ideología* (2007); en este libro sostiene que esta noción se suele pensar en dos niveles distintos pero que no se conectan entre sí, un nivel gnoseológico y uno sociológico. Respecto del primer nivel afirma que:

...se refiere a doctrinas que cosifican (reifican) ideas y que pretenden explicar por esas ideas a su productor o el proceso histórico de su producción [...]

La ideología consiste en una forma de ocultamiento en que los intereses y preferencias propios de un grupo social se disfrazan, al hacerse pasar por intereses o valores universales. (p. 179)

Este sentido está constituido sólo por los enunciados que expresan las creencias de un determinado grupo; hay que señalar que los sujetos de tal grupo asienten en la veracidad de esas creencias, que a su vez les confieren validez al margen de las condiciones históricas de su génesis. Esas creencias, al ser productos de un contexto histórico específico, no pueden tener mayor alcance o validez que la conferida por esa circunstancia en particular. Pero se da una forma de “enajenación” en la medida en que tales creencias se cosifican y se independizan de sus mismos productos y sus relaciones sociales. Esto no se conecta con el nivel sociológico en el que Villoro describe la ideología: “...como sistema organizado de creencias irracionales, destinado a dirigir a los individuos con vistas a una acción de dominio...” (2007, p. 19). ¿Cuál es la clave de este sentido del término ideología? Villoro remite a la necesidad de entender cómo un grupo acepta un sistema de creencias aun cuando no esté debidamente justificado. Para ello, este filósofo sostiene que la ideología cumple una función social de ocultamiento o engaño por parte de un grupo en el poder para mantenerse a sí mismo en el poder político. En este mismo libro, *El concepto de Ideología* (2007), el autor plantea una nueva definición de este concepto que unifique los niveles gnoseológico y sociológico al decir que:

Las creencias compartidas por un grupo son ideológicas si y solo si

- 1) No están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en nociones objetivamente suficientes.
- 2) Cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo (p. 27).

En este sentido, si analizamos distintas etapas de la historiografía mexicana, se puede observar cómo, más allá de la mera descripción de hechos, los grupos o clases sociales se encuentran en una tensión o lucha; misma que transforma la estructura social y

las relaciones sociales en función del modo de producir los bienes u obtener la riqueza. Las creencias que sustentan a un grupo en el poder, generalmente parten de supuestos no fundamentados, tales como la inferioridad de una “raza” respecto de otra; el destino de un grupo para gobernar mientras que otros deben ocupar el lugar de los que obedecen, etc. Por citar solo un caso de los estudios de la historia de México realizados por Luis Villoro, está el periodo de la conquista de nuestro país por los españoles.

La noción de ideología expuesta por este filósofo es una clave para comprender cómo se llevó no tanto la conquista en su aspecto militar, sino otra forma mucho más profunda de conquista, como lo fue la espiritual. Una conquista que hizo que la lucha bélica fuera solo un aspecto secundario y externo. Luis Villoro ha analizado en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1996) el periodo de la llegada de los españoles y su encuentro con las culturas originarias; en esta obra, Villoro nos muestra cómo los grupos dominantes pretenden fundar su dominio en supuestos no justificados suficientemente. En particular, se analiza la forma en que algunos de los españoles, apelando a ideas compartidas desde antiguo, asumían su derecho a disponer de las tierras y de las personas naturales de estas tierras recién descubiertas. Encontramos dos vertientes de pensamiento en relación a este proceso de despojo y sometimiento de la cultura y modo de vida indígenas. El primero de ellos es el del conquistador, que luego se vio respaldado por la visión teológico-religiosa, visión que percibía en lo indígena los rasgos mismos que **AMERITABAN** su sometimiento al español. De esta vertiente tenemos personajes como fray Bernardino de Sahagún con su *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1540-1585) y fray Toribio de Benavente con su *Historia de los indios de la Nueva España* (1541), autores que, siguiendo su celo cristiano, ven las tradiciones, ritos religiosos, códices y monumentos de los indígenas a sus dioses, como obras de la seducción del demonio. Sin duda, mucho del conocimiento que los españoles tenían del mundo antiguo indígena se debía a los informes y descripciones que estos religiosos realizaron; pero también hay que reconocer que tales descripciones eran vistas desde la óptica de cristianos celosos, y por ello estaban llenas de denostaciones y acusaciones de “pactos con Satanás.”

Luis Villoro hace extensas citas de la obra de Sahagún en las que se puede observar cómo este religioso adopta una postura ideológica infundada; ¿por qué? Porque parte del supuesto que estos indios de las tierras americanas actúan mal al ser idólatras, antropófagos y gozar de la sangre de sus prójimos. Así, Villoro cita un pasaje de la *Historia general de las cosas de la Nueva España*:

Oh malaventurados de aquellos que adoraron y reverenciaron y honraron a tan malas criaturas, y tan enemigos del género humano como son los diablos y sus imágenes y por honrarlos ofrecían su propia sangre y la de sus hijos, los corazones de los prójimos, y los demandaban con gran humildad todas las cosas necesarias, pensando falsamente que ellos eran poderosos para les dar todos los bienes y librarlos de todos los males [I:79] (1996, p. 43)

Sin una oportunidad de diálogo con los sabios indígenas, y sin la mediación de un análisis hermenéutico crítico, Sahagún asume como válidas absolutamente las verdades del cristianismo; su posición revela una ideología que compartía con muchos otros españoles, religiosos y no religiosos. No había fundamentos suficientes para juzgar a los naturales americanos como “hijos de la perdición y del demonio”; sin embargo, Sahagún asumía que la única forma de redención de estos pueblos estaba precisamente en ser incorporados al cristianismo y aceptar sus verdades.

Durante los primeros años de la conquista, este proceso de incorporación de los indios fue en muchas ocasiones impositivo, ignorando incluso la conciencia teológica propia de los sabios indígenas o *Tlaminime*. La posición de Sahagún resulta así contradictoria, pues reconoce a los ancianos indígenas como “filósofos”, pero denuncia mucho de su tradición religiosa, tachándola de demoniaca. Es el mismo fraile, quien en uno de sus relatos refiere la postura de los *tlaminime* frente a los religiosos cristianos, a quienes interpelan aquéllos mostrando cómo el conjunto de sus creencias no se reducen al nivel meramente fenoménico o simbólico, sino que tras los rituales y la adoración a los dioses, está la conciencia metafísica de un ser creador y sustentador de la vida.

León Portilla, en su libro *Filosofía náhuatl* (2001), expone los argumentos de los sabios:

Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos al Señor del cerca y del junto, a aquel de quien son los cielos y la tierra. Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. – y más adelante- Nosotros sabemos a quién se debe la vida, a quién debe el nacer, a quién se debe el ser engendrado, a quién se debe el crecer, cómo hay que invocar, como hay que rogar (p. 130).

Hay en estas “dramáticas” palabras, un dejo de tristeza, pues desde el marco ideológico del cristianismo del siglo XVI de muchos de los religiosos, las verdades expresadas por los enunciados de los sabios no eran tales.

Uno de los aspectos relevantes de la noción de ideología de Villoro, es que, al asumir que el sistema de creencias del grupo dominante o que se quiere constituir como tal, es verdadero, implica que el del otro, el del grupo dominado es falso. Si bien, en muchos otros aspectos, Bernardino de Sahagún fue un cristiano que veía a los indios como semejantes que podían ser levantados a la civilización y redimidos por Dios; no todos compartían esta idea. Fernando Mires, en su libro *En nombre de la Cruz* (2006), sostiene cómo muchos religiosos españoles llevaron la cuestión de los indios al plano de lo teológico, para justificar desde ahí y desde una visión antropológica mediatizada por la ideología dominante, la esclavitud y el despojo del que fueron víctimas los indígenas. Así, Mires afirma que:

En la España de los días de la conquista el pensar teológico, en tanto expresión del discurso ideológico dominante, abarcaba la totalidad de la práctica social. De ahí que la Iglesia no sólo era necesaria como complemento de las huestes armadas, sino porque además sus miembros eran los únicos que estaban en condiciones de articular ideologías en función de la esclavización de los indios. La esclavitud de los indios sólo podía ser jurídicamente aceptable si primero lo era en forma teológica (p. 53).

Este mismo autor da un ejemplo muy claro de cómo la ideología que dominaba en ese entonces, hacía que muchos de los religiosos juzgaran como maligna la cultura y el modo de ser de los indios, por lo que debían ser sometidos a la servidumbre. De la obra de López de Gómara, *Mires* (2006) cita un pasaje muy extenso de

fray Tomás Ortiz (dominico), mismo del que se extrae un fragmento para darnos una idea de lo dicho:

Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar; no guardan verdad si no es en su provecho; son inconstantes, no saben qué cosa sea consejo; son ingrátísimos y amigos de novedades; préciense de borrachos, obtienen vino de diversas yerbas, frutas raíces y grano; emborráchanse también con humo y con ciertas yerbas que los saca de seso; son bestiales en los vicios; ninguna obediencia y cortesía tienen mozos a viejo ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni de castigo; son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inimicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados... (p. 60).

Mires refiere otros tantos personajes que, con algunas variantes, expresan su intención de someter a los indios a la esclavitud, y por ende a negarles el derecho a gozar de sus propias posesiones en lo público y lo privado: Pedro Cieza de León, Juan de Matienzo, Sarmiento de Gamboa y el mismo Juan Ginés de Sepúlveda.

Tal vez Ginés de Sepúlveda sea uno de los más mordaces defensores de la guerra de conquista, pues trató de fundamentar el despojo y la esclavitud del que fueron víctimas los indios por parte de los españoles, esgrimiendo argumentos teológicos y filosóficos. En su escrito *De las causas justas de la guerra contra los indios* escrito en 1547, vemos no solo un intento por sustentar en las Sagradas Escrituras y la autoridad de los Padres de la Iglesia, la necesidad de reducir a la servidumbre a los indios, sino que además recurre a la filosofía aristotélica, especialmente la idea de barbarie, expuesta por el estagirita en *La Política*. También es el caso de Juan Suárez de Peralta, quien escribió su *Tratado del descubrimiento de las Indias* alrededor de 1589, afirma que la cristianización de los indios era necesaria para redimirlos.

...de sus bárbaras y paganas costumbres, de ahí que 'los cristianos gozasen de las riquezas y fertilidad [de la tierra], y en recompensa plantasen y sem-

brasen la fe de nuestro señor Jesucristo, con otras maneras de vivir políticas y más conforme a la naturaleza humana que no la que ellos tenían¹⁶⁶

Así, la creencia compartida por la mayoría era la idea de que los europeos eran superiores en sentido antropológico y político, y que ello los legitimaba para conquistar a los naturales y despojarlos de sus bienes; esto los lleva a dar un salto injustificado del nivel gnoseológico y sociológico al nivel jurídico, pues admitiendo que tales ideas estaban contenidas ya en el derecho natural, por lo que su postura ideológica de dominio se veía fundamentada por naturaleza. Villoro llama a la pretensión de validez universal de una creencia injustificada, pero compartida por muchos, como una “conciencia falsa”; vemos que en el proceso de conquista de América, los europeos no tenían razones justificadas suficientemente, pero en el discurso conquistador y colonizador, éstas se presentaban con la apariencia de fundamentación, esto es lo que nuestro filósofo llamó “mistificación” de la creencia, pues era una forma de “encubrimiento o engaño” (2007, p. 34). Es probable que la mayoría de los españoles no tuvieran plena conciencia de tal encubrimiento o engaño y lo asumieron de forma natural y como la única forma de acercarse a lo distinto a ellos.

Podríamos decir que Villoro nos plantea, para la comprensión de la fase histórica de la conquista, una posición de conciencia falsa o engaño, a la que unos pocos se enfrentaron con una postura de conciencia real o crítica ideológica. Ésta “no consistirá en negar ese enunciado, sino en descubrirlo bajo su sentido confuso; es decir, en rectificar la distorsión, en restablecer el enunciado original detrás de sus usos políticos encubridores” (2007, p. 36) Por otro lado, en *Los grandes momentos del indigenismo en México* (1996), nos revela cómo para el mundo occidental, el indio se inserta en la historia universal, historia de la que estaba en completa ignorancia; este discurso ideológico del conquistador parte de la idea de que solo hay historia desde el mundo europeo, por lo que en el mundo indígena no hay sentido ni siquiera de su propia historia. El engaño del que habla Villoro ahora se extiende desde la vista

¹⁶⁶ Ayala Tafuya, Eduardo; Memoria y oralidad en el Tratado del descubrimiento de las Indias de Juan Suárez de Peralta, ponencia dictada en el Encuentro Nacional de Investigadores de Pensamiento Novohispano, 2014.

del conquistador al mundo del conquistado, haciendo partícipe al indio de ese mismo encubrimiento con la pretensión de lograr un sometimiento completo. El europeo se presenta a sí mismo como “instrumento providencial, es la ‘instancia revelante’ encargada de aplicar el ‘criterio’ divino que juzga a América y de llevar a cabo la obra iluminadora de la providencia” (p. 101). Sin embargo, volviendo a la noción de ideología propuesta por Villoro, es pertinente reconocer que Villoro mismo presenta un punto de crítica al discurso ideológico; la crítica ideológica citada anteriormente. Esto puede darse desde fuera del momento histórico, cuando el estudioso de la historia es capaz de evidenciar los supuestos falsos del discurso encubridor e invertir el valor de los enunciados que expresan las creencias para devolverle su sentido original. Pero también algunos actores del momento histórico que se estudia se revelan como críticos de la ideología del grupo dominante. En el caso concreto de la guerra de conquista de las tierras americanas, es posible ver cómo algunos cobran conciencia de la falta de justificación del discurso conquistador; por lo que exigen una revisión de la supuesta validez de los fundamentos de la conquista.

En las obras de personas como Bartolomé de las Casas (a quien Dussel llamó el primer crítico de la modernidad), Alonso de la Vera Cruz, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Francisco de Vitoria, entre otros, se aprecia el cambio de conciencia que, según Villoro, fue producto de una transformación en la manera de entender al hombre, al cristianismo y al poder político. Tal cambio tiene que ver con las nacientes formas del humanismo en la Europa del siglo xvi, el viraje en la forma de vivenciar el cristianismo y las críticas al poder de la corona española y del papado. En los pensadores hispanos y novohispanos señalados líneas atrás, se dio una transformación en las reflexiones sobre la guerra de conquista, la servidumbre de los indios y del despojo de sus tierras por parte de los españoles, evidenciando que su supuesta fundamentación teológico-filosófica era insostenible. Prueba de ello lo tenemos en el debate entre Sepúlveda y Las Casas en Valladolid; los escritos de Zumárraga al rey de España acerca de la esclavitud de los indios, los hospitales de Vasco de Quiroga, o el *Tratado del dominio de los infieles y la guerra justa* (1553-1556) de fray Alonso de la Vera Cruz; las *Relecciones*

de indios (1532) de Francisco de Vitoria. Si bien seguían inmersos en su situación cultural, son una clara muestra de un cambio en la conciencia histórica revelándose como críticos de la ideología, al cuestionar no solo la pretendida justicia de la guerra, sino también el derecho del Papa a ceder bienes ajenos al exceder el límite de lo espiritual respecto de lo temporal, o el pretendido dominio del rey de España sobre todo el orbe y las tierras aún por descubrir. Esto implica, siguiendo a Villoro, que la idea de universalidad del discurso ideológico fue criticada desde sus fundamentos por pensadores que reconocieron que las creencias compartidas por un grupo para sostenerlo en el poder, no eran válidas universalmente.

Finalmente, nos queda solo reconocer que el legado filosófico de Luis Villoro nos ha permitido analizar de una forma más profunda una parte de la conformación de la historia mexicana. El análisis y posterior propuesta de definición del concepto Ideología de este ilustre pensador nos plantea una nueva forma de aproximarnos a la comprensión de la dimensión intelectual de la guerra de conquista de estas tierras. Llevado este mismo análisis a otras etapas de la historia del Anáhuac sin duda nos encontraremos con una visión más amplia y rica de nuestro propio pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, N.** (2008). *Diccionario de filosofía*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Ayala Tafoya, E.** (2014). “Memoria y oralidad” en *Tratado del descubrimiento de las Indias de Juan Suárez de Peralta* (ponencia dictada en el Encuentro Nacional de Investigadores de Pensamiento Novohispano).
- Larroyo, F.** (1989). *La filosofía iberoamericana*. México. Porrúa.
- León Portilla, M.** (2001). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México. UNAM.
- Mires, F.** (2006). *En nombre de la cruz: el debate teológico sobre la conquista de América*. Buenos Aires. Araucaria.
- Villoro, L.** (1996), *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2007). *El concepto de ideología*. México. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2010). *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. México: F. C. E.
- Zea, L.** (1978). *Filosofía de la historia americana*. México. Fondo de Cultura Económica.

GADAMER. LA UNIVERSALIDAD DEL PROBLEMA HERMENÉUTICO

Dr. Fernando – Carlos Vevia Romero

Los cuatro pequeños volúmenes de Gadamer que se editaron con el nombre de *Kleine Schriften (Pequeños escritos)* a partir de 1966, en parte contienen escritos previos a su libro *Verdad y Método* y en parte, comentarios y ampliaciones a dicha obra. Entre las ampliaciones se halla el ensayo que lleva por título : “La universalidad del problema hermenéutico”, publicado en el *Philosophisches Jahrbuch*, en 1966. Este ensayo es el que vamos a considerar en el presente comentario.

Comienza Gadamer su reflexión sobre este punto con la siguiente pregunta:

¿Por qué el problema del lenguaje ha asumido en el pensamiento filosófico actual (hace 40 años ya.tr) una posición central similar a la que hace unos ciento cincuenta años (hacia 1810, pues) tenía el concepto del Pensar o del Pensar que se piensa a sí- mismo?

Este es el marco en el que sitúa sus trabajos de investigación sobre la hermenéutica.

Como la pregunta pudiera desviar nuestra atención hacia campos de la Historia de las

Ideas o de la Psicología Social, que explicaran por qué son favorecidos unos temas y

otros son olvidados se apresura Gadamer a delimitar los significados de su pregunta:

Quiero decir la pregunta de cómo nuestra natural **IMAGEN DE MUNDO**, la **EXPERIENCIA DEL MUNDO** que tenemos como seres humanos, en la medida en que experimentamos la historia de nuestra vida y nuestro destino en la vida, se relaciona con aquella **AUTORIDAD**, anónima e invisible, que representa la voz de la Ciencia.

Es curioso que no contraponga la imagen del mundo que tenemos como seres humanos, con la imagen del mundo que tenemos como filósofos, o la imagen del mundo que se forman los filósofos con la imagen del mundo que se forman los científicos. Pareciera que la filosofía queda excluida de esta discusión, o que sólo sirve de un vacío conector entre ambas imágenes del mundo, la de la gente común en cuanto gente común, y la de los científicos en cuanto científicos. Es en este último sentido que la entiende Gadamer:

Desde el siglo xvii la auténtica tarea de la filosofía ha llegado a ser servir de intermediaria entre el nuevo impulso del **PODER SABER** y del **PODER HACER** humanos, por un lado, y por otro la **TOTALIDAD** de nuestra experiencia humana de la vida.

Pero en cierto modo ve incluida a la filosofía en ese punto de vista de totalidad humana, que se contrapone a las afirmaciones de la Ciencia. Según él, su generación veía el punto de vista central de la filosofía en el intento de colocar el lenguaje en ese punto central. Para ellos el lenguaje era el Modo- fundamental- de- realización- de nuestro- Ser/Estar en el mundo Es decir, si no me equivoco mucho, que lo que primeramente entendía como la imagen natural del mundo, es en realidad una imagen formateada, valga el neologismo proveniente del mundo de las computadoras, formateada pues por el lenguaje. Ese punto de vista tan universal es lo que llama Gadamer punto de vista hermenéutico.

Gadamer tomó este modo de hablar (aunque igualmente podríamos decir: modo de pensar) de los primeros tiempos de Heidegger y por tanto, dice él, de la perspectiva original de la teología protestante, transmitida por Dilthey al siglo xx.

Una vez que ha presentado el punto de vista hermenéutico de un modo tangencial se pregunta Gadamer: “¿qué es Hermenéutica?”. En lugar de contestar directamente a la pregunta que él mismo se plantea, elige de nuevo un camino tangencial, para luego sorprender al lector. Dos son las experiencias aportadas por Gadamer en este momento.

La primera es la experiencia de extrañamiento (alejamiento con respecto al objeto lo cual hace que nos parezca extraño), propia

de la conciencia estética, que nos sale al encuentro en el campo de aquellas cargas de significado que nos afectan. Dicho con otras palabras: con respecto a la calidad de una obra de arte podemos comportarnos de una manera positiva, de aceptación, o de una manera negativa, de rechazo. Esto quiere decir que no somos **IMANTADOS** por la obra, perdiendo en esa atracción nuestra capacidad de discernimiento, sino que por el contrario, es nuestro juicio el que decide en último término sobre el valor de lo que observamos. Por cierto al hablar de experiencia artística, Gadamer incluye todo el mundo religioso en cuanto una sola entidad arte-religión, la respuesta llena de imágenes del ser humano ante la divinidad. En esto sigue a Hegel. Dice Gadamer:

Ahora bien, si todo ese mundo de experiencia se hace extraño a sí mismo, al hacerse objeto del juicio estético, pierde entonces evidentemente su autoridad originaria y sin cuestionamientos.

Surge una dificultad ante este modo de pensar. ¿No es cierto que el **GRAN ARTE** nos ha cautivado hasta dejarnos sin libertad de que lo rechacemos? Por otro lado, también es cierto que el **GRAN ARTE** ha seguido su propio camino, y su historia no sería la historia de nuestros rechazos o aceptaciones.

Gadamer tiene conciencia de esas dificultades y por ello afirma: “La conciencia del arte, la conciencia estética [...] es algo secundario frente a la pretensión inmediata de verdad que procede y surge del arte”.

El segundo ejemplo que presenta Gadamer para ilustrar el punto de arranque de su punto de vista hermenéutico es la experiencia de la conciencia histórica. Es decir, aquél que llega a ser crítico frente a sí mismo al aceptar los testimonios de la vida pasada. Esta conciencia histórica, en nuestros días, parece aceptar masivamente el lema de que la historia se impone la tarea de entender todos los testimonios de una época a partir del espíritu de esa época y de mantenerse alejada de las actualidades que nos afectan de nuestra vida presente.

Hay que hacer notar aquí, aunque sea de paso, que esa misma conciencia histórica moderna se alimenta de otro lema que es contrario en algún sentido y es el aceptar que su trabajo actual, en

el futuro será visto como “histórico”, en el sentido de preceder, sin pretensiones de validez más allá del tiempo y condenado a ser superado por las siguientes generaciones. Es decir: queremos ser objetivos, pero sabemos que no somos objetivos. Ahora bien, dice Gadamer, cuando yo contrapongo a eso la conciencia hermenéutica, en cuanto una posibilidad englobante que hay que desarrollar, entonces hay que superar en primer lugar la reducción teóricocientífica, con la que, lo que se llama tradicionalmente “Ciencia de la hermenéutica”, ha sido articulada en la moderna idea de la Ciencia. Es decir, antes de enfrentar directamente el punto de vista histórico o conciencia histórica, al punto de vista hermenéutico, Gadamer quiere superar modos de entender la Hermenéutica que son limitados y no “englobantes” como él propone.

En primer lugar rechaza la hermenéutica de Schleiermacher, quien la define como el arte de evitar los malentendidos. Está pensando este autor evidentemente en la exégesis o hermenéutica de la Sagrada Escritura. Gadamer le reprocha que entender algo no es solamente evitar los malentendidos. Escribe Gadamer:

Tal y como a mí me parece esto (lo de Schleiermacher) es válido en un aspecto parcial, pero es una descripción muy mutilada de un fenómeno vital global, que constituye el “Nosotros”, que somos todos nosotros. Me parece a mí que la tarea es salir fuera por encima de los prejuicios que se hallan en la base de la conciencia estética, la conciencia histórica y la conciencia hermenéutica restringida a una técnica para evitar los malentendidos y superar las alienaciones que hay en ellos.

Tenemos en este pasaje claramente rasgos muy definidos de los que constituyen el concepto que Gadamer tiene de la hermenéutica. Se trata de **UN FENÓMENO VITAL GLOBAL** donde **GLOBAL** se refiere a **TODOS NOSOTROS** y segundo, trata de **SALIR FUERA POR ENCIMA DE LOS PREJUICIOS** que se hallan en la base de la conciencia estética, la conciencia histórica y de una conciencia hermenéutica restringida a una técnica para evitar los malentendidos.

Gadamer, en este punto, reivindica una manera de entender el concepto de **PREJUICIO** volviendo a los tiempos anteriores a la Ilustración francesa e inglesa. Esta postulación va encaminada a defen-

der la productividad del círculo hermenéutico, vendría a postular en último término que no los juicios, sino los prejuicios constituyen nuestro ser.

Los prejuicios, según esta versión de Gadamer que coincide con la etimología de la palabra, no serían necesariamente injustos y equivocados. Son juicios provisionales con relación a nuestra experiencia. Dice al pie de la letra: Son cosas que damos por supuesto de antemano de nuestra apertura al mundo; son las condiciones para que experimentemos algo.

Podemos preguntarnos ante estas palabras de Gadamer, si entendemos bien sus propuestas. Su defensa del concepto de **PREJUICIO** parece basarse en el carácter etimológico de la palabras; es decir: un juicio que se ha tenido ya antes. Pero luego parece pensar que son cosas que damos por supuesto de antemano, que son las condiciones para que experimentemos algo. ¿ No sería esto más bien una facultad de conocimiento, o un aparato sensorial e intelectual, que se excita ante las sollicitaciones de la experiencia? ¿ Es este realmente el lugar en el que quiere colocar su hermenéutica? ¿Sería solamente la capacidad de experimentar algo nuevo y de darnos cuenta de que es nuevo?.

Ciertamente si me doy cuenta de que experimento algo nuevo es que estoy comparando la nueva experiencia con las ya almacenadas anteriormente. Leamos otro párrafo:

La experiencia hermenéutica no es del tipo de algo que está fuera y sollicita la admisión; más bien somos cautivados por algo y precisamente, mediante eso que nos cautiva y nos capta, somos abiertos para lo Nuevo, lo Otro, lo Verdadero.

Tal vez alguien podría objetar que el mecanismo que describe Gadamer no necesita llamarse hermenéutico. Incluso los animales parecen ser cautivados por algo y ser abiertos así a lo nuevo, lo otro, lo distinto. Incluso, limitándonos al caso del ser humano, tal vez podría objetarse que los sistemas perceptivos son capaces de advertir la presencia de lo nuevo en su campo de acción, sin necesidad de pasar por una instancia superior cognoscitiva.

Desde luego aún los casos más sencillos de reacción ante un estímulo, como puede ser el caso de la rana de un estanque que distingue su alimento, un mosquito, de entre la multitud de estímulos sensoriales que está recibiendo, podrían calificarse de reconocimiento e interpretación de signos, extendiendo la teoría hermenéutica más allá de todos los límites.

Por lo que viene a continuación en el ensayo de Gadamer que venimos comentando, el autor no está interesado en este momento en aclarar ese aspecto de su concepto de hermenéutica. Más bien le preocupa la confrontación con la ciencia moderna, que se mantiene en pie o se viene abajo con el principio de no asumir nada de antemano y no juzgar nada de antemano. La cuestión hermenéutica como yo la caracterizo no está limitada en absoluto al campo del que he partido en mis investigaciones. Se trata solamente de consolidar por primera vez una base teórica, que sobre el hecho fundamental de nuestra cultura actual, permita sostener la ciencia y el aprovechamiento técnico industrial.

Como ejemplo de que la Hermenéutica engloba el proceso total de la ciencia pone Gadamer la estadística. Lo que es comprobado gracias a los métodos de la ciencia son los hechos. Pero a qué preguntas dan respuesta esos hechos y qué otros hechos llegarían al lenguaje, si se plantearan otras preguntas, todo eso es una cuestión hermenéutica. No hay ninguna afirmación posible, que no pueda entenderse como respuesta a una pregunta. La metodología por sí misma no garantiza la productividad de su aplicación. Fantasía es la tarea decisiva de un investigador. Naturalmente no piensa Gadamer en una fantasía que se imagina cualquier cosa, sino que para él la fantasía se halla en una función hermenéutica y sirve al sentido de lo digno de ser preguntado. La conciencia hermenéutica tiene su auténtica eficacia en que permite ver lo digno de ser cuestionado. Estamos asistiendo por tanto a un intento del filósofo por sumar la experiencia de la Ciencia Moderna al Todo de nuestra experiencia de la vida. Considera que ha alcanzado el estrato fundamental, que llama con Johannes Lohman la **CONSTITUCIÓN LOQUIAL** *Sprachliche Weltkonstitution* o Constitución del mundo que tiene la capacidad de ser expresada en el lenguaje.

En el lenguaje, según Gadamer, actúa una teleología. Las palabras no se fijan casualmente, sino que van construyendo una deter-

minada articulación del mundo. Se trata, según él de la **EPAGOGÉ**, la formación de lo universal. ¿Cómo se llega a lo universal?. Gadamer se recrea en describir el pensamiento de Aristóteles a este respecto. Destaca esa experiencia en la que, después de haber dudado un buen rato sobre la expresión exacta de una idea, de repente tenemos la sensación de haber dado con ella, cosa que ocurre con mucha frecuencia en la traducción de textos. A esa experiencia Gadamer llama una experiencia hermenéutica. Este proceso se repite continuamente hasta lo más íntimo. Cito:

Es siempre un mundo que ya se está interpretando, ya se está organizando en sus relaciones, que entra en la experiencia como algo nuevo, que derriba lo que había dirigido nuestras expectativas y que en el derribamiento mismo se reordena de nuevo.

Así hay que entender la pretensión de universalidad, que compete a la dimensión hermenéutica. Entender está vinculado al lenguaje. Uno vive en un lenguaje. Por eso ve el lenguaje como el lugar en que se refleja la relación entre nuestro mundo industrial y el trabajo moderno fundamentado en la ciencia.

Esta es la dimensión fundamental de lo hermenéutico. Hablar auténticamente es tener algo que decir y por eso no dar solamente señales previstas, sino buscar palabras, mediante las cuales se alcance al otro; es tarea humana universal.

Podemos intentar ahora, al final de la exposición de las principales ideas de Gadamer en su ensayo, resumir su propuesta. Ha comenzado con la pregunta a la que dedicará todos sus esfuerzos, a saber: ¿cómo se relaciona nuestra imagen natural, espontánea, del mundo, con la voz de la Ciencia? Esta es la pregunta central de la Modernidad. Estimo que ayudará mucho a todos los que se esfuerzan por la comprensión de la posmodernidad, esta exposición del pensamiento de Gadamer realizada desde la última modernidad por decir así.

La respuesta a esa pregunta central viene dada por la cualidad del lenguaje de ser englobante de todas las experiencias humanas. Como ocurre con la mayoría de los puntos de vista filosóficos, este de Gadamer tiene el privilegio de servir de punto de apoyo para que las siguientes generaciones se alcen sobre sus hombros y alcancen

un poco más de horizonte. Gadamer se alzó sobre los hombros de Dilthey y de toda la herencia del romanticismo alemán en el campo de las Ciencias del Espíritu, según él mismo dice en otro ensayo, titulado: *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología* que publicó en 1966 como respuesta a críticas que se le hicieron de su libro *Verdad y Método*. (*Kleine Schriften* , I, pag. 113 - 130).

LAS TESIS FUNDAMENTALES DEL MATERIALISMO HISTÓRICO, IGNORADAS POR FILÓSOFOS Y POLÍTICOS MARXISTAS.

Enrique Barragán Chávez

Me interesa –particularmente- participar en este congreso y todo tipo de coloquios, foros, mesas redondas, etc., porque son espacios en los que se tiene la posibilidad de debatir sobre cuestiones teóricas relacionadas con el desarrollo futuro del género humano y, de paso, ver si encuentro a alguien que también se interese en la discusión seria y racional del materialismo histórico para intercambiar opiniones que fortalezcan nuestro punto de vista.

Me interesa presentar a ustedes una visión integral de los elementos teóricos básicos que se deben tomar en cuenta para iniciar con el estudio racional de materialismo histórico y recuperar la posibilidad de desarrollar una corriente de investigación y difusión de la obra de Carlos Marx. A partir de estos elementos, poder realizar una seria crítica a marxistas, socialistas e izquierdistas y denunciar, de sus programas y proyectos políticos, sus elementos liberales e identificarlos con los principios morales que guían las políticas de la clase dominante y de sus aliados históricos.

Hace ya más de un siglo que se ha tergiversado la concepción materialista de la historia y se ha interpretado esta teoría, creada por Marx, demasiado liberalmente. Entre otras cosas, le han cambiado de nombre a su teoría, pasaron por alto la definición, comprensión y uso de términos que, aunque fueron formulados en su etapa juvenil, son básicos para la construcción de su teoría y se reflejan en su obra de madurez.

La terminología y conceptualización utilizadas por Marx son rígidas y deterministas; por eso, sus intérpretes liberales, han pretendido adecuarlas a términos más flexibles y, hasta cierto punto,

evasivos, cómodos y convenientes para las ideas de la clase social dominante y, así, puedan prestarse a interpretaciones más libres y variadas.

No se ha establecido una correcta y completa comunicación con Marx porque sus supuestos lectores y estudiosos no han comprendido su punto de vista; no entienden del mismo modo sus términos, es decir, les dan distintos significados. Por ejemplo, Marx entiende por *enajenación* 'la enajenación de toda la especie humana por el trabajo'. Pero, para los liberales, la enajenación es un proceso mental que padecen sólo algunos individuos, particularmente los obreros asalariados. Si toda la especie humana está enajenada, ¿quién tendrá qué hacer algo para superar esta enajenación?, ¿solamente los obreros?

Marx propone la futura construcción de una sociedad comunista, pero la mayoría de sus intérpretes, o se asustan con el término, o no son capaces de imaginarse una sociedad en la que los medios de producción sean propiedad de todos los seres humanos. Otros confunden el capitalismo monopolista de Estado construido en la URSS, en China, en Cuba, y otros países, con el comunismo del que habló Marx en los Manuscritos del 44, la Ideología Alemana, el Manifiesto del Partido Comunista y en la Crítica del Programa de Gotha.

Algunos autores marxistas han manipulado los conceptos fundamentales del Materialismo Histórico de manera ingenua e inconsciente; otros, en cambio, lo han hecho tendenciosamente, con pleno conocimiento de causa.

Por lo anterior, todos los ideólogos y filósofos marxistas ven en el marxismo una opción teórico-práctica para construir una alternativa ética o política que brinde una solución a los problemas derivados de la pobreza, sin acabar con la causa real sobre la que se sostiene el capitalismo y sin construir unas relaciones sociales comunistas para la producción.

Aquí cabe plantear la siguiente pregunta: ¿por qué razones ha ocurrido esta tergiversación?

Y se pueden adelantar algunas causas que explican racionalmente este hecho.

PRIMERO. Porque las ideas dominantes son las ideas de la clase social dominante. Esto quiere decir que filósofos marxistas, políti-

cos izquierdistas y críticos sociales, piensan como liberales porque así los enseñaron a pensar. Conceden valor a los famosos derechos individuales e inalienables de los seres humanos: la igualdad, la libertad, la propiedad y la seguridad, que son las banderas ideológicas que enarbolaron la burguesía en su lucha política contra el régimen feudal. Son los derechos del individuo que tiene que luchar contra otros individuos, en una reñida competencia por sobrevivir.

SEGUNDO. Si se piensa liberalmente es muy difícil adquirir la disciplina de pensar críticamente de manera radical. Los liberales son críticos superficiales; toman como modelo ideal la sociedad que prometió la burguesía y culpan a individuos, grupos o instituciones por cualquier acto u omisión que impida a la sociedad acercarse cada vez más a esa perfección social diseñada en la imaginación. La crítica liberal y la crítica izquierdista –que también es liberal- no nos pueden conducir a combatir la causa histórica real que ocasiona los problemas sociales que hoy aquejan a la humanidad.

El método empleado por los liberales para “mejorar” las condiciones de vida de los miembros de una sociedad capitalista es la crítica reformadora, la cual se hace, primero, al construir mentalmente, en la idea, la sociedad a la cual se aspira, que es la misma que la burguesía diseñó y prometió construir por medio de leyes y reformas constitucionales para que esa realidad social se ajuste y se comporte de acuerdo al modelo trazado por los científicos sociales y los sabios legisladores. Pero, hasta hoy, los mecanismos de que dispone la clase social dominante no le han servido para conducir la historia humana de acuerdo a sus planes. Desde luego, tampoco la economía ha acatado sus deseos. ¿Podrá hacerlo toda la humanidad, organizada bajo la forma comunista para producir y reproducir la vida?

TERCERO. La mayoría de los teóricos marxistas que, en el siglo XX, escribieron en torno a la teoría que construyó Carlos Marx, adoptaron la misma actitud de Lenin: o no lo entendieron o sólo se encaminaron por la lucha de clases y en las razones morales por las cuales era aconsejable derribar el capitalismo y construir el socialismo; éstos se apoyaron fundamentalmente en El Manifiesto y en El Capital. En estos textos de Marx sólo ven la injusticia y la inmoralidad del modo capitalista de producción. Aunque, en realidad, lo que Marx denunció en ellos son las *consecuencias* de la enajena-

ción del género humano por el trabajo, esta causa real fue descrita y explicada en los Manuscritos de 1844, texto que sólo fue publicado por la socialdemocracia alemana hasta 1932. La primera traducción al español se publicó en 1964, hace 50 años.

CUARTO. Durante casi todo el siglo xx ocurrieron también algunos hechos que lograron desviar la atención de probables estudiosos del materialismo histórico. Están, por ejemplo, las dos guerras mundiales, la crisis económica de 1929, la persecución de judíos por el gobierno nazi en Alemania y la discriminación racial en Norteamérica. La persecución política que se dio en casi todo el mundo, hacia aquellos que se decían comunistas. También está la revolución soviética que se adueñó de la teoría marxista e impuso su criterio en la mayoría de partidos comunistas del mundo. Éstos obedecían las órdenes del Kremlin.

Los resultados que ahora contemplamos del modo capitalista de producción, nos dejan una enorme decepción; y las promesas de los partidos políticos, desencanto. Las luchas por los derechos de las personas y los grupos humanos carecen de sentido, ante la enorme burocratización y las trabas legales que hacen suponer que todo se arregla con influencias o con dinero.

Es hasta hoy, en este el momento, en el que podemos acudir al rescate del auténtico materialismo histórico. Pero tenemos que hacerlo demostrando una auténtica preocupación por el destino del género humano y una auténtica honradez y calidad moral.

El concepto del que debemos partir es el propio nombre de la teoría. Marx, en la Ideología Alemana sugiere el nombre: Materialismo Histórico o Concepción Materialista de la Historia. En las Tesis sobre Feuerbach le había llamado “nuevo materialismo” para oponerlo al “materialismo anterior” y al “materialismo contemplativo”. Dos años antes, en los Anales Francoalemanes, ya se había referido a “una filosofía al servicio de la historia” aunque, en ese entonces, él sabía, claramente, que **UNA FILOSOFÍA AL SERVICIO DE LA HISTORIA** deja de ser filosofía. Años más tarde, Engels difundió el nombre de esta teoría como materialismo histórico.

Para comprender la concepción materialista de la historia, que no es filosofía; que no es ideología, ni marxismo, ni materialismo dialéctico, ni filosofía de la praxis, ni socialismo científico; es necesario

partir de los mismos principios teóricos de los que Marx partió para fundamentar su teoría. Para demostrar esto que afirmo, me remito a esos principios teóricos en los que Marx se apoyó para definir, por principio de cuentas, al hombre; y, corregir y superar el concepto erróneo que había construido la filosofía a través de su historia; y que, aún hoy, filósofos y políticos marxistas, como buenos liberales que son, siguen tomando de las filosofías vigentes. Para empezar, Marx define al hombre como una especie biológica; y, como tal, el hombre –el género humano- es, pues, naturaleza. El hombre es tan natural como lo son la hiedra, el ciprés, el cocodrilo o el chimpancé.

Hegel dice convencido: “el hombre es naturaleza que piensa; que se piensa a sí misma” y Jean Yves Calvez agrega, dándole profundidad a la misma idea: “Sin el hombre la naturaleza no tiene sentido.”. También Engels hace un aporte interesante, en el mismo tono, en el último párrafo de la *Introducción a la dialéctica de la naturaleza*, cuando afirma:

Tenemos la certeza de que la naturaleza permanecerá eternamente la misma a través de todas sus mutaciones, de que ninguno de sus atributos puede llegar a perderse por entero y de que, por tanto, por la misma férrea necesidad con que un día desaparecerá de la faz de la Tierra su floración más alta, el espíritu pensante, volverá a brotar en otro lugar y en otro tiempo. Regresemos al hombre como naturaleza.

Todas y cada una de las especies biológicas se caracterizan y se diferencian una de otra gracias a una particular manera de manifestar su existencia, esta es **SU ESENCIA**; Marx la denomina, en los *Manuscritos* de 1844, con el nombre de **ACTIVIDAD VITAL**.

La **ACTIVIDAD VITAL** de todos los seres vivos es la manera característica con la que cada especie produce y reproduce su vida. Pues bien, esa actividad vital con la que cada especie se identifica y se diferencia de las demás, esa forma de organizarse como especie para producir la vida de los individuos que la integran y para reproducir la vida de sus semejantes por medio de la procreación es, para todas las especies biológicas, una determinación impuesta por la naturaleza. Así, los individuos pertenecientes a una especie no pueden elegir –para vivir y para reproducirse- la actividad vital de los individuos de otra especie; esto sería, para ellos, dejar de ser

lo que son, es decir, serían ajenos a su esencia. Como dice Erasmo de Rotterdam: “Dejar de ser lo que se es, es una forma de morir.”

Y Honorato de Balzac, en alguna parte de su voluminosa obra literaria, nos lanza esta pregunta: “¿Alguna vez habéis visto bostezar al león del jardín botánico?” Y afirma a renglón seguido: “Es un espectáculo desconsolador.” Balzac se refiere a un individuo que ha sido arrancado de su esencia; que se encuentra fuera de su actividad vital.

Y, a todo esto, ¿qué pasó con la esencia que le impuso la naturaleza a la especie humana? ¿Qué pasó con su actividad vital? Dijimos anteriormente que Marx nos da a entender que la actividad vital de la especie humana, lo mismo que las actividades vitales de las otras especies biológicas obedecen a determinaciones impuestas por la naturaleza. Sin embargo, gracias a algunas características especiales, que se desarrollaron en el organismo de nuestra especie, se hizo posible que el hombre abandonara su pasado puramente animal y adquiriera los elementos necesarios para separarse paulatinamente de esta determinación. Él afirma, en la Ideología Alemana:

La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. Y continúa más adelante:

“Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.

“El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su

producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.” *La Ideología Alemana*, E.C.P., México, 1974, p 19-20

Entonces, el **HOMBRE-ESPECIE** se separa de esa determinación impuesta por la naturaleza en el momento mismo en que empieza a producir sus medios de existencia; abandona su hábitat natural, se adapta a nuevos climas, a otras floras y otras faunas; modifica sus hábitos alimenticios y comienza a consumir carne, lo que lo obliga a fabricar instrumentos de caza y pesca y, al cambiar la composición química de su sangre, incrementa el volumen de su masa encefálica, entre otras varias modificaciones fisiológicas. Luego, descubre la agricultura y la complementa con la domesticación de animales, esto es, el pastoreo. Todos estos acontecimientos representan en la historia un lapso de unos 100,000 años, antes de que aparezcan los primeros asentamientos humanos a las orillas de los ríos. Los hombres construyeron viviendas y, poco a poco, su actividad productiva se hizo cada vez más variada: era albañil, alfarero, tejedor, curtidor. Cada individuo podía ser todo esto sin dejar de ser agricultor y pastor. Sus actividades productivas estaban determinadas por sus atributos físicos y las diferencias entre ellos sólo eran cuestiones de la edad y del sexo.

Hasta aquí todo iba bien; el hombre se identificaba con su actividad vital: el hombre y su esencia eran una misma cosa. Hasta ese momento no existía el trabajo; sólo existía la producción y la reproducción de la vida, que se identificaban con la esencia de la especie.

El trabajo, que apareció en un momento determinado de la historia, es la actividad mediante la cual el hombre se enajena. ¿Cuándo apareció el trabajo? Se pregunta Marx en los *Manuscritos* del 44 y él mismo contesta: el trabajo aparece, en la historia, cuando a algunos se les ocurrió que había que dividirse las actividades productivas y formar especialistas; unos serían exclusivamente agricultores, otros pastores y otros artesanos. Pero la división más importante fue la separación entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; aquél se especializaría en planear, organizar, dirigir, contabilizar y administrar la producción de satisfactores y la distribución de los productos; y éste pondría la fuerza física y sus habilidades mentales y manuales para ejecutar los planes de aquél y hacerlos

realidad. En los orígenes de esta organización, la intención, tal vez, era incrementar la producción con la finalidad de que hubiera más productos y servicios para todos.

Pero, al pasar el tiempo, todo lo anterior ocasionó, primero, una distribución desigual, tanto del trabajo como de sus productos; y, después, el dominio de unos hombres sobre otros. A la par con esto, apareció la propiedad, el Estado y todas las consecuencias ideológicas que acompañan la existencia de estos apéndices ajenos a la esencia humana: la religión, el derecho y las leyes; la justicia, la moral, la filosofía y todos esos satisfactores ideológicos y promesas fantásticas con que los hombres intentan satisfacer sus necesidades reales. A este estado de cosas Marx le llamó, en los *Manuscritos* de 1844, “la enajenación del hombre por el trabajo”. El hombre abandonó su esencia sin darse cuenta de ello. Aún en la actualidad, el hombre sigue produciendo y reproduciendo su vida, pero cuando trabaja se siente animal y, únicamente se siente humano cuando realiza el resto de sus actividades esenciales, mismas que también realizan los animales: comer, beber, dormir y reproducirse.

¿Por qué les cuento toda esta historia que ya todos ustedes sabían? Hay en ella un nuevo elemento; en él está explicado el origen de la **ENAJENACIÓN** de toda la especie humana. Es cierto, el hombre no ha dejado de producir y de reproducir la vida, sólo que, al convertir su actividad vital en trabajo, ésta se transfiguró en una actividad ajena, con la que el ser humano ya no se identifica. La producción es, ahora, una actividad impuesta; que los que no tienen más propiedad que su cuerpo, se ven obligados a realizar para sobrevivir. Por primera vez sabemos, gracias a Marx, que esta supuesta actividad vital, con la que el hombre sustituyó su esencia de especie, es una actividad ajena a la naturaleza humana.

Entonces, ahora, tenemos los elementos necesarios para definir y caracterizar al hombre. Éste es naturaleza; actividad vital, que es la esencia de su especie; pero, a esto hay que agregar que el hombre es, además, un ser social y, como tal, es un ser histórico; el hombre sólo puede producir y reproducir la vida mediante una compleja red de relaciones sociales que se han modificado a través del tiempo, como consecuencia de que éste transforma sus fuerzas productivas. Después de este razonamiento, Marx obtiene una con-

clusión: “[...] el hombre es, en esencia, el conjunto de las relaciones sociales.”. Tesis 6 de 11 sobre Feuerbach.

Hegel, primero, Engels, después; y, tras ellos, cientos de científicos y teóricos de la Economía han elaborado largas listas en las que anotan las ventajas que el trabajo ha acarreado a la humanidad. Sólo Marx descubrió, explicó y demostró el lado negativo del trabajo: “el trabajo es –dijo Marx- la actividad mediante la cual el hombre se **ENAJENA.**”

A partir de este descubrimiento, en 1844, el resto de su vida lo dedicó Marx a estudiar y analizar la Economía Política para criticarla; a denunciar las diversas formas en las que se manifiesta esta enajenación del hombre por el trabajo; a demostrar racionalmente la explotación del trabajo asalariado; y, a exhibir las normas jurídicas que apoyan y justifican la acumulación de capital en pocas manos. Esto es lo que es *El capital*, una denuncia y una crítica a la ciencia de la clase social dominante, que echa mano de argumentos emotivos, legales, morales y falaces para justificar y prolongar el modo capitalista de producción. Los filósofos marxistas y los izquierdistas liberales no le conceden importancia a las primeras investigaciones de Marx; para ellos, éstas son sólo obras juveniles, por eso las desprecian y se abocan en el estudio y análisis de *El Manifiesto* y de *El capital*.

Cuando se hace referencia a la filosofía de la historia –tema de esta mesa-, necesariamente debe hacerse referencia al hombre, por eso es necesario definirlo en esencia; criticar y hacer a un lado las definiciones que han construido todas las escuelas filosóficas, las corrientes políticas liberales y las ciencias burguesas de la Historia y de la Economía Política y recuperar el concepto que construyó Marx a partir de la crítica radical de la Economía, de la Historia, de la filosofía, de los socialismos y de las propias relaciones sociales que los seres humanos se han construido para la producción y la reproducción de su vida.

La ciencia de la Economía, las filosofías político liberales, las legislaciones de los Estados modernos y todas las ciencias sociales que se han construido bajo el dominio económico, político e ideológico de la burguesía, definen al hombre como individuo, como ciudadano.

¿Cómo ocurrió el hecho, hace ya más de un siglo, de que los seguidores de Marx convirtieran a éste en filósofo, economista y socialista; y, a su concepción materialista de la historia en socialismo científico, filosofía marxista y economía marxista?

Marx y su teoría, el materialismo histórico, fueron abandonados y tergiversados a partir de la muerte física de su autor. Incluso desde unos veinte años antes de su deceso él ya había repudiado a muchos que decían ser sus seguidores. Engels comenta que al enterarse de las falsas interpretaciones que hacían de sus tesis y conceptos, y que hacían de su crítica radical de todo lo existente una filosofía, parodiando al gran Sócrates, pronunció estas palabras: “Sólo sé que no soy marxista.” También Jesucristo diría: “Sólo sé que no soy cristiano”, si pudiera ver el comportamiento egoísta de los que hoy dicen ser sus fieles seguidores.

Habría que echar una ojeada a la historia universal para saber lo que ocurrió con respecto al tratamiento que se le dio al materialismo histórico de parte de los marxistas.

Federico Engels sobrevivió a Marx por doce años; en ese lapso se dio a la tarea de revisar y ordenar los manuscritos que éste había dejado para concluir con la publicación de *El Capital*, de acuerdo al plan de la obra que Marx le había dado a conocer. Aunque también Engels aprovechó este tiempo para editar su propia obra. Por ejemplo, *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*, obra que, de haber sido conocida por Marx, habría sido criticada por él. Y es que Engels sentía un cierto rechazo por el concepto “comunismo” e intentó sustituirlo por el de “*socialismo científico*”, como se puede leer en su obra citada y en el prólogo escrito por él, en 1890, a la edición alemana del Manifiesto del Partido Comunista. Ahí relata lo que representaba el concepto comunismo frente a un socialismo utópico y chapucero y, afirma que, cuarenta años después, “en 1887, el socialismo continental era casi exclusivamente la teoría formulada en el *Manifiesto*”. Y, refiriéndose a éste, concluye diciendo: “Actualmente es, sin duda, la obra más difundida, la más internacional de toda la literatura *socialista*”. Y más adelante escribe, con un cierto tono de pesar: “*Y sin embargo, cuando apareció no pudimos titularle Manifiesto Socialista.*”

Marx defendió, a partir de 1843 y durante el resto de su vida, el concepto “comunismo”.

Habría que ponernos a investigar si la tergiversación que se hizo a la Concepción Materialista de la Historia no la inició y propició este amigo de Marx. Aunque hay algunas diferencias teórico-conceptuales muy significativas entre Engels y Marx, no es este el momento para ocuparse de ellas; sólo señalaré una que me parece fundamental: Engels sugiere, precisamente en su obra *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*, que la Concepción Materialista de la Historia tiene sus raíces en la filosofía clásica alemana, en el socialismo utópico francés y en la economía política inglesa. Esta opinión propició que se considerara al materialismo histórico como filosofía, como teoría socialista y como economía marxista, cuando, en realidad, Marx hizo una crítica radical a cada una de ellas y en su conjunto, como puede verse en su obra *Miseria de la Filosofía*, escrita en 1847, en la que hace una severa crítica a la obra de Joseph Proudhon: *Filosofía de la Miseria*.

Es necesario poner un orden en este caos y volver a empezar desde el principio. Esta es una tarea harto pesada. Sugiero, primero, obligarnos a estudiar a Marx directamente en la obra escrita por él y comprenderlo con rigor metodológico; no dejarnos llevar por las falsas interpretaciones de marxistas, filósofos, sociólogos y economistas, que han pretendido introducir, en esta teoría, conceptos de la filosofía liberal durante los últimos 130 años.

El materialismo histórico utiliza una terminología totalmente opuesta al tradicional discurso liberal. El discurso liberal es la expresión filosófica, política, sociológica y económica de la clase social dominante en estas relaciones sociales diseñadas para la producción capitalista.

Luego, aprovechar los foros, los congresos, las publicaciones y las discusiones que se programarán para conmemorar el segundo centenario del nacimiento de Carlos Marx, para invitar a los luchadores sociales a estudiar, discutir y difundir su obra.

Estamos presenciando el ocaso histórico del modo capitalista de producción y podemos soñar con los albores de unas relaciones sociales verdaderamente humanas. Tenemos que estar preparados para recibir de una manera consciente y racional el inminente cam-

bio que se vislumbra a partir de la última crisis que deberá sufrir el capitalismo. El futuro de la humanidad no puede ser diseñado y construido con los elementos rescatados de la filosofía del liberalismo, ni con jirones de una moral burguesa y su doctrina de los sagrados derechos del individuo.

Las nuevas generaciones carecen de elementos teóricos para criticar radical y racionalmente las relaciones sociales construidas para la producción capitalista; son, a lo sumo, críticos morales. Hay que ofrecerles elementos teóricos que los capaciten para ser críticos radicales.

SESIÓN DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS, MESA SOBRE LUIS VILLORO

Darío (moderador): Tenemos algunos minutos para preguntas que ustedes quieran realizar a los ponentes.

Jorge Jasso: En primer lugar, muy interesantes las ponencias, la verdad. Diversas. Muy sugerentes para pensar. Lo que voy a exponer no es una pregunta, sino un comentario, una reflexión, autorizado por las probaditas que nos dio el maestro Vevia. ¿Cómo podríamos ubicar o darle un sentido a las tres ponencias, desde qué perspectiva? Se me ocurre que podría ser desde la perspectiva del maestro Villoro, desde la hermenéutica, tomándola como la definición, como la totalidad de la descripción, si bien lo entiendo, que es una propuesta teórica, de situaciones, como para entender, para describir lo que sucedió ahí, en su momento.

Esa relación lengua –experiencia, lengua – realidad, en su momento, como describiendo la totalidad de los eventos del mundo, nos permite un poco ubicar las tres ponencias. Es decir, estamos hablando del lenguaje, estamos hablando de la descripción del mundo y del poder que da la lengua. Finalmente, por plantearlo de alguna manera, suponiendo que hacemos, retomamos, asumimos la propuesta de Gadamer, que es una metodología, finalmente es una propuesta teórica, pero asumiéndola como realizable, nos daríamos cuenta justamente y ahí entrarían las demás propuestas, el entendimiento de la lengua, acá por el lado de la filosofía de la historia que plantea Villoro y el malentendido o la utilización intencional y no intencional para la dominación.

En ese sentido, la fenomenología daría cuenta de eso. Y me refería también a tu discurso, ¿dónde está el mal entendido? Tu discurs-

so fue dónde se quedó Marx, qué dijeron los demás y hay que volver a Marx, para hacer el comunismo. ¿Quién sabe? No ha sucedido. Él lo ha propuesto en todo caso. Mi comentario fluye exactamente sobre esto. Es interesante. Finalmente estamos hablando del poder que da la lengua, y del malentendido intencional y no intencional, por ignorancia, por poder, por un sinnúmero de posibilidades de por qué hay una especie de torre de babel humana para entender el mundo. Porque todo esto yo lo veo circunscrito en una perspectiva humanística. Pareciera decirse que el hombre es un universo. Y no, el hombre no es un universo. El hombre está en la tierra, circunscrito con una historia específica. Esto lo digo para suscitar una reflexión también de la relación que en esto va entre el hombre – sociedad humana – y el resto de la realidad de la tierra.

Llámesese **NATURALEZA**. Tú lo planteaste cuando expusiste la relación en Marx de **HOMBRE-NATURALEZA**. Nomás te indico. Es muy interesante, muy sugerente; hay muchas posibilidades de plantearlo; pero también creo que el marco de la relación **HOMBRE-NATURALEZA** es fundamental. Esto pensando en una perspectiva ecologista necesaria; que eso, para los proyectos de humanidad que se han establecido hasta ahora, las pretensiones de poder, habría que circunscribir al animal humano en una situación donde se ha derivado o ha pretendido que puede y lo deja todo. En ese sentido, acaba con todo. Por eso señalo la relación de poder se da a través de la lengua, con todos los elementos que nos dieron para suscribir cuál es nuestra situación y la relación interna social humana de hombres con hombres, cuál es la relación que se da con la naturaleza, pensando en la naturaleza, que existen otras especies que también quieren, que tienen su lugar. Eso pudiera ser interpretado de cualquier manera.

No conocido: Lo mío son dos preguntas para el maestro Rojo. Sobre el asunto de cómo define Villoro la ideología, según se entendiera como especie de discurso al que le falta justificación y que además sirve para mantener a cierto poder. La pregunta que a mí me sugiere es: ¿Cuál es el criterio de suficiencia o insuficiencia de la justificación de una ideología y cómo asegurarnos de que este criterio no es a su vez ideológico? O en otras palabras, ¿cómo garantizar la legitimidad de una crítica a una verdad ideologizada desde una verdad supuestamente desideologizada?.

González Rojo: Trataré de responder lo más puntual posible a su pregunta. Para la primera, Villoro propone en su texto el concepto de ideología que, desde una perspectiva racional, se vea la realidad tal cual es. Es decir, la realidad objetiva, tal como se le presenta al sujeto. Porque efectivamente, en mucho de lo que sostiene acerca la idea de la noción de ideología, como instrumento de poder o de dominación, tienen que ver más las pretensiones o las aspiraciones de los grupos, negando o conociendo precisamente esa realidad. Por eso propone después la noción de crítica ideológica, en la que quien hace esa crítica tiene que ver la realidad para descubrir precisamente dónde está el engaño o dónde está la distorsión respecto de...

Si quisiéramos verlo desde una perspectiva contemporánea, muchos de los medios de comunicación nos presentan justamente esa realidad velada a través de todo un discurso, de toda una imagen o de toda una estética construida precisamente para que la gente o el que pretende ver esa realidad de manera objetiva no la pueda ver. Villoro propone precisamente eso: hay que voltear a ver la realidad de manera objetiva y, en ese sentido, mucho de lo que hacen precisamente estos autores que cité, como Vitoria, Las Casas, Zumárraga, entre otros, es precisamente una especie de... Mauricio Beuchot llama a Las Casas un hermeneuta, hace una hermenéutica de su circunstancia y ve muchos aspectos de la realidad y tradición y cultura indígenas, de la tradición y cultura originarias, que muestran que estos pueblos no pueden ser tachados como subhumanos o como animales inferiores, o como seres humanos que necesitan de la redención de dios, porque están viviendo en el pecado.

Estos autores analizan y revisan la realidad de los pueblos originarios. Se dan cuenta de que su organización social, su estructura económica, la manera en que están diseñadas sus ciudades, la riqueza de su tradición astronómica, matemática, médica, muchos rastros de su conocimiento médico, todo esto lo estudian estos autores y se preguntan, luego dicen, revisando algunos textos: ¿dónde está la irracionalidad de los hombres americanos, cuando dan muestras de todos estos elementos que remiten a su carácter de seres pensantes? Entonces ahí están ellos apelando a la realidad, tal cual es, sin estos supuestos no fundados. Sobre todo porque muchos de los que tachan de “subhumanos” a los indígenas, mu-

chos historiadores, alguno de ellos [se me va el nombre de un autor en particular, del que siempre trato de hacer referencia, y se me va cuando más lo necesito] escribió toda una historia de la conquista de América, pero nunca pisó nuestro continente.

A eso se refiere Villoro con esto de las creencias no fundadas. Se basan en el **DICEN QUE DIJO**. Incluso cuando llegaron las primeras noticias a Europa de lo que hay en América, se empiezan a construir toda una serie de imaginarios acerca de cómo son los hombres americanos. Incluso algunos los ponen, los pintan con los rostros en los pectorales, sin cabeza. A ese grado llegan éstos con ‘no ver la realidad objetiva’. Y eso es lo que llama Villoro y es en parte lo que desde mi experiencia en la lectura que he tenido de autores como Zumárraga, Vitoria, etc., llaman precisamente a eso, a ver la realidad. Tendríamos en eso el concepto de crítica ideológica no ideologizada. Aunque hay que ver también a esos autores como hombres de su tiempo.

Flavio: Yo quiero preguntarle al doctor Vevia: En el asunto este de la traducción de un hermeneuta, hay riesgos. Recuerdo un texto de José Ortega y Gasset, dice que cuando aquí el problema filosófico, si lo analizan desde una perspectiva epistémica brota el problema ontológico, luego brota el problema político, el ético, etc... Y me parece que llega el caso de ese pensamiento de Ortega, que también es el caso de la traducción, si el trabajo del hermeneuta en cierto sentido es efectuar una traducción. Yo preguntaría ¿qué riesgos o cuáles podrían ser los riesgos que se asumen en esa actividad que, considero yo que, es para valientes? Porque efectivamente un riesgo también.

También quiero comentarle al profesor Barragán que me agradó mucho su ponencia. Ojalá que se publique. También al profesor Rojo. Me parecen tus precisiones críticas que haces. Me gustaría obtener sus trabajos para verlos con calma, conocerlos.

Enrique Barragán Chávez: Se supone que se van a publicar. Nosotros esperamos que se publiquen.

Flavio: Sí, bueno. Nada más eso.

Negrete: Aprovechando que tengo el micrófono, contesto a Flavio.

Se nos pasó informarlo. Aquí estaba presente el representante de la Secretaría de Cultura. Se le pasó a él y luego se me pasó a mí también informar que ya está impreso el libro de las memorias del congreso anterior, ya lo tenemos. Y nos vamos a poner de acuerdo para cuándo lo presentamos. Yo creo que la semana que entra en el departamento de filosofía, en el auditorio ése, del Navarro Sánchez.

Enrique Barragán Chávez: ¿O en la FIL?

Negrete: No, eso ya está cañón. Pero bueno, la noticia es ésa. Ya está impreso. Ya está editado. Ya lo tenemos. Se editaron mil ejemplares. Ahí vienen las ponencias de Barragán, de Vevia, las de todos los que participaron. Son ocho conferencias y 23 o 24 ponencias. Nos quedó muy bien. Son 430 páginas. Es un excelente texto. Y tenemos la promesa de que las memorias de este congreso también se van a editar. Ya las trabajaremos. Así que no se perderán.

Pero yo había pedido el micrófono para exponer, más que una pregunta, una sugerencia. Pero ¿cómo le voy a hacer sugerencias a un perito, a un profesional [refiriéndome a Vevia]? (risas) Pero lo voy a hacer. Me gusta el término de **LOCUACIDAD** y de **LOCUALIDAD**. Es muy castizo, bueno, muy latino-castizo. Pero también, la traigo a la mesa a ver si le sirve, señor doctor Vevia, en castellano tenemos los conceptos de **AFABLE**, **INEFABLE**... De ahí podríamos utilizar la **EFA-BILIDAD**, la... No sé. Va, por si sirve de algo. Porque más o menos es la idea del concepto teutón de la *Sprachlichkeit*. *Sprachlich* es afable... pero aquí lo dejo. Es una sugerencia... ojalá sirva de algo.

Carlos Vevia Romero: eso forma parte de la feliz vida del traductor, discutir esas cosas. Para Flavio: soy casi el 90% sordo. Me va a perdonar que no haya entendido bien lo que usted decía. Entre el sonido éste del micrófono y eso, le pido perdón, pero no me enteré de lo que me formuló. Es una de las cosas feas de la vejez. Aunque hay otras muy buenas.

Flavio: En concreto la pregunta sería: ¿cuáles serían, si se me permite la expresión, los riesgos en la traducción, si el hermeneuta lo que hace fundamentalmente es traducir, no? Es una palabra textual que usted utiliza.

Carlos Vevia Romero: Pues eso habría que preguntárselo realmente a Gadamer, porque es otra de las cuestiones, uno de los peligros es creerse uno el traductor, que es el autor del libro. El traductor no hace más que intentar poner en comunicación entre otras personas al autor del libro con el posible lector. Me parece que el señor está diciendo esto... Ése es el riesgo. Y sí muchas veces viene la experiencia de que un libro que había leído en la juventud, cuando muchos años después leo otra traducción o lo leo directamente, se dice uno, bueno, ¿cómo me engañaron a mí de esa manera? Son riesgos muy fuertes, sí.

Una señora del público: Yo nada más quiero felicitar a los organizadores y a los ponentes. Es muy interesante y muy rica la información que se ofrece y me pregunto: ¿por qué viene tan poquita gente?. Realmente lo que ofrecen es muy interesante, muy rico. La filosofía es, para mí, muy bonita y se me hace muy triste que venga tan poquita gente. Nada más. Me gustó mucho, me gusta y ojalá en las próximas sesiones pudiera tener más afluencia.

Darío (el moderador): si no hay más intervenciones, agradecemos a todos ustedes esta tarde su presencia y sobre todo pido un aplauso para el maestro Enrique Barragán Chávez (aplausos), para el doctor Fernando Carlos Vevia Romero (aplausos) y para el maestro José Luis González Rojo (aplausos, se anuncian las mesas del siguiente día y se levanta la sesión).

ÍNDICE

- 7 PALABRAS DE BIENVENIDA
- 13 JORGE MANZANO: HUMANISTA JESUITA
- 19 BREVES RECUERDOS EN TORNO A DIÓNYSOS JORGE MANZANO VARGAS; O CÓMO MI MIRADA HACE BELLAS TODAS LAS COSAS
- 41 MANZANO, EL SÓCRATES JALISCIENSE
- 51 SESIÓN DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS, MESA DEDICADA A JORGE MANZANO VARGAS, UN HUMANISTA EN JALISCO:
- 59 PRESENTACIÓN DE LA PONENCIA DE GABRIEL FALCÓN
- 69 ITINERARIOS DE UNA MIRADA.LA DESTRUCCIÓN DE LA VISIÓN EN LA IMAGEN
- 77 REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE LA AFLICCIÓN EN LA PEREGRINACIÓN A SAN JUAN DESDE LAGOS DE MORENO
- 109 SESIÓN DE LAS PREGUNTAS Y LAS RESPUESTAS EN LA MESA DE ESTÉTICA
- 117 LA MEDICINA Y SU LUGAR NATURAL
- 131 REFLEXIONES EPISTEMOLÓGICAS EN TORNO A LA LINGÜÍSTICA
- 149 REFLEXIONES SOBRE LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EN MEDICINA. EL CASO DE LA HOMEOPATÍA
- 165 SESIÓN DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS. MESA SOBRE IATROFILOSOFÍA
- 171 NIETZSCHE, EL BUEN CRISTIANO
- 189 ENTRE TEÍSTAS Y ATEOS, EL NIETZSCHE DE JORGE: ¿UN MANZANO DE LA CONCORDIA?
- 199 EL NIETZSCHE DE JORGE MANZANO
- 207 SESIÓN DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS, MESA EL NIETZSCHE DE JORGE MANZANO:
- 217 JOSÉ REVULETAS, SEMBLANZA.

- 223 CHARLA SOBRE JOSÉ REVUELTAS
- 227 CHARLA SOBRE REVUELTAS
- 233 SESIÓN DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS (MESA SOBRE JOSÉ REVUELTAS)
- 241 LUCHA IDEOLÓGICA EN LA GUERRA DE CONQUISTA DE MÉXICO
- 251 GADAMER. LA UNIVERSALIDAD DEL PROBLEMA HERMENÉUTICO
- 259 LAS TESIS FUNDAMENTALES DEL MATERIALISMO HISTÓRICO,
IGNORADAS POR FILÓSOFOS Y POLÍTICOS MARXISTAS.
- 271 SESIÓN DE PREGUNTAS Y RESPUESTAS, MESA SOBRE LUIS VILLORO



MTRO. JORGE ARISTÓTELES SANDOVAL DÍAZ
GOBERNADOR CONSTITUCIONAL DEL ESTADO DE JALISCO

LIC. ROBERTO LÓPEZ LARA
SECRETARIO GENERAL DE GOBIERNO

DRA. MYRIAM VACHEZ PLAGNOL
SECRETARIA DE CULTURA

DR. TOMÁS EDUARDO ORENDAIN VERDUZCO
DIRECTOR GENERAL DE PATRIMONIO CULTURAL

LIC. SAMUEL GÓMEZ LUNA CORTÉS
DIRECTOR DE INVESTIGACIONES Y PUBLICACIONES

MEMORIAS DEL SEGUNDO
CONGRESO DE FILOSOFÍA
JORGE MANZANO S.J.

Se terminó de imprimir en los talleres de
Offset Studio, Miguel Blanco 1399,
Col. Americana, 44100,
Guadalajara, Jalisco.

Se tiraron 1000 ejemplares
Octubre 2016