

**Reconstrucción de “razones”
hispanoamericanas
Racionalidad y filosofía
en lengua española**



**María Angélica Salmerón Jiménez
(Coordinadora)**

Biblioteca
Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

Biblioteca

RECONSTRUCCIÓN DE “RAZONES” HISPANOAMERICANAS

Racionalidad y filosofía en lengua española

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Sara Ladrón de Guevara

Rectora

Leticia Rodríguez Audirac

Secretaria Académica

Clementina Guerrero García

Secretaria de Administración y Finanzas

Octavio Ochoa Contreras

Secretario de la Rectoría

Édgar García Valencia

Director Editorial

María Angélica Salmerón Jiménez
(coordinadora)

**RECONSTRUCCIÓN DE “RAZONES”
HISPANOAMERICANAS**

Racionalidad y filosofía en lengua española



Universidad Veracruzana
Dirección Editorial

Biblioteca
Xalapa, Ver., México
2014

Maquetación de portada: Jorge Cerón Ruiz

Imagen de portada: Lorena Victoria Ortega Rodríguez, basada en un retrato de Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana

Clasificación LC: BC177 R43 2014

Clasif. Dewey: 160

Título: Reconstrucción de “razones” hispanoamericanas.
Racionalidad y filosofía en lengua española / María
Angélica Salmerón Jiménez (coordinadora).

Edición: Primera edición.

Pie de imprenta: Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2014.

Descripción física: 151 páginas ; 21 cm.

Serie: Biblioteca

Nota bibliografía: Incluye bibliografías.

ISBN: 9786075023212

Materias: Razonamiento.

Filosofía hispanoamericana.
Salmerón Jiménez, Angélica.

DGBUV 2014/17

Primera edición, 24 de marzo de 2014

© Universidad Veracruzana

Dirección Editorial

Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz

Apartado postal 97, C. P. 91000

diredit@uv.mx

Tel/fax (228) 818 59 80, 818 13 88

ISBN: 978-607-502-321-2

Impreso en México

Printed in Mexico

INTRODUCCIÓN

Nuestra época se ha caracterizado especialmente por una crítica radical al proyecto de cierta modernidad europea que, en su momento, fue concebido como el plan maestro cuyos pasos habrían de sacar a la humanidad de los profundos y oscuros laberintos en que se había extraviado. Dicho extravío consistió en la ausencia de ideas que brindaran un camino seguro para enfrentar la caída del mundo medieval y el optimismo místico renacentista. Así, el hombre creyó que si existencia y pensamiento eran dirigidos por la luz de la razón, entonces sus construcciones culturales serían conducidas a un mundo mejor. En efecto, la perfectibilidad tendría como guía la razón cuya universalidad y objetividad habrían de conducir al hombre por el camino seguro del progreso. Pero las cosas no resultaron como se esperaban, poco a poco la embriaguez de las victorias de la certeza y el paso transformador de la técnica trajo consigo el autoritarismo que se tornó en apóstata de la vida; de esta forma, terminó por romperse el proyecto optimista moderno, dejando a su paso, a la par de violencia y destrucción masiva, una sensación de insatisfacción y desencanto que ha terminado por colocarnos en su contracara: delante del abismo más profundo del no-ser y de la sin-razón.

Ante estos embates, el reconocimiento de que no podemos proyectarnos hacia el futuro bajo los principios de una razón absoluta —que por todas partes ha mostrado su insuficiencia e inviabilidad pues al tratar de apresar y detener el devenir cuasiazaroso de la existencia concreta—, ha obligado a los filósofos de ahora llamados “posmodernos” a revisar, reinventar o bien, desechar el proyecto moderno; decretando con ello la

necesidad de una nueva manera de entender nuestras sociedades y culturas faltas de fundamento último y pensamiento hegemónico. Se hilvana así nuestra contemporaneidad con los hilos de las distintas estrategias y propuestas que, en lo esencial, remiten a una pérdida de los valores y principios tradicionales con que se acostumbraba remendar los desgarros de un mundo visto siempre andrajoso y descosido. El total desamparo y desnudez que se ocultaban tras las galas de una razón ilusoria debían mostrarse y constituirse en un punto de aceptación para iniciar de nueva cuenta el camino del pensamiento. Pensamiento filosófico que asume la quiebra de la racionalidad moderna y, con ello, la falta de asideros últimos con los que se pretendía controlar lo contingente y azaroso que es todo: el mundo, la vida, la sociedad, la ciencia, el individuo, etcétera.

Ahora bien, estas condiciones generales han llevado en los últimos tiempos a una diversidad tal de posiciones respecto de la modernidad, las cuales van desde una pálida crítica hasta la radical postura de decretar el acabamiento total de la época moderna, pasando por todos los matices reivindicatorios, inversionistas, mediadores, deconstruccionistas, indiferentes y lúdicos, desde cuyo seno se sigue moviendo la idea del fin de una etapa y la anunciación de otra.

En fin, nos encontramos navegando de forma incierta entre unas y otras posturas pero siempre topamos con la cuestión del tipo de racionalidad que se pretende instaurar después de la caída y quiebre total de la razón moderna. Nuestra intención no es afirmar que toda filosofía contemporánea debe construirse a través de la “racionalidad” o la “razón” como categorías centrales; no obstante, las diversas posiciones filosóficas defienden explícita o implícitamente una manera general de ordenar el mundo y nuestras acciones para configurar modelos de convivencia, conocimiento y existencia. Precisamente,

comprendemos que la razón o la racionalidad es la capacidad lingüística del hombre que configura su realidad para poder habitarla o conducirse en ella; la configuración mencionada no implica que el lenguaje tenga la capacidad de aprehender o representar de forma clara y distinta todo ámbito de la existencia.

Por otro lado, tal capacidad de organización o forma de habitar el mundo pone de manifiesto su particularidad en el tipo de lenguaje empleado, mismo que es posibilitado mediante estructuras básicas propias del individuo, ya sea que le pertenezcan de forma connatural o que sean adquiridas a través de sus experiencias en determinadas situaciones y/o cultura específica. Dichas estructuras básicas adquieren vida en ciertos modelos de explicación de racionalidad constituidos por la tradición hispana: giran en torno a la unidad del alma y el cuerpo, la atención en la formalidad musical, la circunstancia e historicidad, y las capacidades argumentativas.

La cuestión de una racionalidad articuladora utilizada como modelo único para habitar el mundo sigue permeando el ambiente cultural; el origen de esta tendencia parece situarse en la misma tradición filosófica europea continental y anglosajona acostumbradas a representarse la realidad mediante sistemas filosóficos omniabarcantes y omnipotentes. Dicha situación, en principio, nada parecía tener que ver con los países de la tradición hispana, no obstante, a manera de reflejo nos lleva hoy a preguntarnos por el modo y características que adquiere la cuestión de la racionalidad en nuestra cultura y nuestra filosofía determinadas por la lengua española. Así, nos hemos encontrado con que nuestros filósofos tienen también mucho que decir y que abonar en estos terrenos. La pregunta por modelos propios de racionalidad en la situación de ruptura de los principios modernos que habitamos nos lleva a la búsqueda de modelos de racionalidad nacidos en la “iden-

tividad hispanoparlante”,¹ cuyo tratamiento oscile, a manera de flirteo, entre el optimismo ciego en el cumplimiento de un programa epistemológico absoluto y la ausencia total de principios en la vivencia de la existencia. De ahí que apostemos por “razones” que en su aplicación permitan producir formas de vida y esquemas cognitivos conviviendo en una unidad armónica, y el individuo pueda habérselas con la realidad desde la conciencia plena de que no existe sólo una alternativa de organizar su mundo.

La idea de unificar la “forma de pensar” con la “forma de vida” sortea la *aporía* que enfrentamos en la brecha que abrió el debate entre modernidad y posmodernidad: cómo sopesar lo universal y lo particular, lo necesario y lo contingente, el orden y el azar, lo general y lo específico, la ley y el caso, en términos interrogativos, ¿con qué criterios decidimos hacia dónde nos inclinamos? ¿cómo salvaguardar ambos caminos tan importantes para nuestra existencia? ¿cómo postular principios de conocimiento aplicables en casi todo momento y que a su vez no sean insuficientes para aparecer de modo regulativo, y no definitivo, en las situaciones heterogéneas que se le presentan al hombre en su cotidianeidad?

En el panorama descrito y la búsqueda planteada, el objetivo fundamental de este proyecto se centra en la reconstrucción de algunas racionalidades alternas y marginales a la “razón moderna”, surgidas en el cauce histórico de la filosofía en lengua española, y que hoy día pueden ser rehabilitadas encontrando en ellas nuevas opciones filosóficas para pensar el presente desde la base común de una tradición que nos es

¹ Entendiendo “identidad hispanoparlante” en un sentido débil; en ningún momento apostamos por una suerte de esencia de la hispanidad o nacionalismo filosófico. Este sentido débil hace referencia a una comunidad lingüística y cultural.

propia. Esta empresa, paralelamente, propicia recuperar para el torrente de la tradición filosófica universal nuestros principales modos y modelos, métodos y fórmulas de pensamiento. Lo anterior no supone ver la historia de la filosofía como un *estado de cosas* determinado y configurado de tal manera que hay un centro y un margen, antes bien, la pretensión que seguimos al marcar un pensamiento hegemónico y otro marginal es desvelar una lectura canónica del discurso filosófico en la que se gestan jerarquías ontológicas, epistemológicas y axiológicas. De ninguna manera intentamos levantar la filosofía hispanohablante por encima de cualquier otra filosofía; perseguimos la finalidad de abrir sendas de sentido para la actividad filosófica y los efectos que la misma provoca.

Por ello, este proyecto surge del seno mismo de la historia de la filosofía de nuestros pueblos, que aun no siendo invitados al banquete de la filosofía universal irrumpen en él con la égida de una lengua fincada en su pasado, el cual aspiramos recuperar para vislumbrar con mayor nitidez el orden del mundo futuro. De ese modo, reconstrucción histórica y temática significan aquí recuperación y revisión de los proyectos filosóficos del pasado que, bajo la luz de nuevas lecturas e interpretaciones, habrán de apuntar hacia la rehabilitación de ciertos modos de pensar, ayudándonos a enfrentar los retos filosóficos del presente que nos compete como ciudadanos del mundo.

El plan no es pues regodearnos en el pasado sino traerlo a cuento y a cuentas para pensarnos en las condiciones actuales desde la introducción de las voces y figuras de nuestros pensadores en el concierto universal de la filosofía. Ambicionamos poner en sintonía algunas de las propuestas filosóficas de la filosofía en lengua española con aquellas otras que la tradición occidental ha establecido a fin de instaurar un diálogo. Pensamos que toda la riqueza del pensamiento filosófico se encuentra justo aquí en la apertura comunicativa de tradicio-

nes filosóficas y esto significa para nosotros ponernos junto y al lado de los “otros” para entablar una conversación que nos permita caminar unidos a pesar de nuestras “diferencias”.

En efecto, si nuestra filosofía ha sido o sigue siendo para la tradición occidental un tanto extraña o diferente habrá que establecer que esto ni nos hace peores ni nos niega el derecho de pensar. En este sentido, la mejor forma de reconocer nuestra “diferencia” será tratar de recuperar nuestros modelos de pensamiento, no para oponerlos y ni siquiera para compararlos con los demás, pues no se trata en modo alguno de que aquí nos dediquemos a buscar nuestro Kant o nuestro Heidegger o cualquiera otra figura filosófica que nos parezca relevante, sino sólo de reconocer que nuestros filósofos, llámense De Asbaje, Vasconcelos, Ortega o Pereda son también figuras importantes en la construcción del espectro filosófico universal. Antes bien, deseamos que una pensadora como Zambrano dialogue con Heidegger o con Vattimo, que Unamuno lo haga con Nietzsche o con Derrida o con quienes fuera el caso, y que a través de ellos y de otros muchos nuestra tradición filosófica y la suya se encuentren en este cruce de caminos que es el presente. Abrir nuevos caminos al pensamiento significará entonces establecer vías alternas de comunicación que nos permitan reconocer en la “alteridad” el “otro pensamiento” con sus propias formas de sentir, imaginar, crear y, en específico, “razonar” como andamio sólido para caminar en el inseguro porvenir.

La trama de razones que exponemos a lo largo del libro se constituye por una serie heterogénea y cronológicamente dispar de pensadores. Su punto en común es que dibujan o caracterizan una propuesta de racionalidad en lengua española. Esperamos mostrar que estos modelos de racionalidad comparten el interés por la integración de pensamiento y vida, lo cual significa que el concepto de razón reconoce y asume como propio: lo corpóreo, la acción, la sensibilidad y la expe-

riencia; en suma, la vida. Consideramos que estas racionalidades afirman que no existe pensamiento sin vida ni vida sin pensamiento. Nuestra finalidad es reconstruir las diversas “razones” a través de sus definiciones y el despliegue de los elementos que las configuran; la forma en que se trata este espectro depende de las propuestas de los filósofos y de nuestra peculiar reconstrucción. También, de manera alterna, surge la necesidad de reflejar el *ethos* filosófico de los pensadores que tratamos, puesto que su propia actitud filosófica es juez y parte de su propuesta de racionalidad. Para concluir con este breve camino, resta decir que los espacios cronológicos entre las racionalidades expuestas bien pueden ubicarse en el movimiento intrahistórico del que hablaba Unamuno. Recordemos que para el maestro de Salamanca la intrahistoria representa lo esencial de la historia siendo el subsuelo en el que ocurre todo acontecer histórico. Por ello, en la recuperación histórica aquí planteada, subyace el mundo común de la hispanidad misma, independientemente de la distancia en el tiempo de los autores que nos ocupan.

La gama de razones que presentamos no comienza con la escritura de este texto, su inauguración ya estaba en la historia de nuestra lengua y pensamientos; por este motivo no es arbitrario iniciar el capitulado con los orígenes de nuestro hablar y actuar en el mundo barroco. “Una lectura aristotélica de *Primero sueño*: indicios de la racionalidad barroca de Sor Juana Inés de la Cruz” propone una lectura adicional de esta silva a partir de la consideración del “sueño ontológico”, que proporciona las bases para la interpretación de una visión de la subjetividad. Así las cosas, la presente consideración hace especial el planteamiento de Sor Juana frente a la filosofía del sujeto que sus contemporáneos europeos comienzan a configurar en esa época. Este análisis recrea la racionalidad barroca.

Por su parte, y siguiendo la provocación de pensar filosóficamente de manera distinta al canon europeo, “José Vasconcelos y la razón estética” propone pensar el presente recuperando el pasado como el hilo conductor que lleva en este texto a proponer un nuevo acercamiento a la filosofía de este autor. Se presenta así una interpretación cuya lectura bordea las perplejidades del sistema para intentar la reconstrucción de la racionalidad que subyace en su obra y que aquí se denomina como *razón estética*.

“Las razones de Ortega y Gasset o la filosofía del vivir humano” explica cómo en medio del debate relativismo-universalismo de la razón emerge una propuesta que se constituye como punto medio entre tales extremos: el raciovitalismo orteguiano. Allí, el mundo es interpretado y construido por el ser humano según su circunstancia y su perspectiva. Se destaca así el enfoque hermenéutico de Ortega dentro de los parámetros de una ontología de la vida humana.

Por último, en “Argumentando se hace la razón. Racionalidad en Carlos Pereda”, se caracteriza este modelo de racionalidad en torno a la actividad argumentativa como solución a cualquier perplejidad que se le presente al hombre. El tipo de argumentación sostenida va acorde con la propia existencia: su movimiento se efectúa al unísono de los fenómenos y no intenta anticiparse a ellos. La *razón enfática* unifica la capacidad argumentativa y las vicisitudes de las prácticas humanas para contravenir los mandatos de la *razón arrogante* que ha ejercido su imperio a través de sistemas omnipresentes.

En suma, el trabajo que presentamos es una reconstrucción de modelos de racionalidad hispanoparlante en los autores que tratamos. Hemos escogido sus modelos de razón porque nos parecen modelos viables en la realidad hispanohablante. En este sentido, de alguna manera nos hemos adherido a los modelos de racionalidad, no obstante esto no inmuniza al

pensamiento de los filósofos ante posibles críticas. Estamos conscientes de que todo pensamiento tiene limitantes y problemas en su aplicación, sólo que nuestra intención es mostrar y resaltar el modelo de racionalidad; el momento crítico puede venir posteriormente o preferimos que se avenge por parte de los lectores.

Conminamos al lector a ser partícipes de esta investigación surgida en el seno del Seminario de Filosofía en Lengua Española del programa de Maestría de la Facultad de Filosofía de la Universidad Veracruzana, cuya aspiración adquiere fuerza a partir de la impronta de conocernos a nosotros mismos a través de aquellos que hablaron antes con la fuerza de una lengua que canta un mundo sin dirección previa, sin régimen abstracto y con olores y sabores distintivos de la cultura hispanoamericana.

Xalapa Enríquez, Veracruz, México enero de 2014

UNA LECTURA ARISTOTÉLICA DE *PRIMERO SUEÑO*: INDICIOS DE LA RACIONALIDAD BARROCA DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Viridiana Platas Benítez

... el *Sueño* es el poema del sueño del afán y saber como sueño.

JOSÉ GAOS

Una lectura adicional de la silva más célebre jamás compuesta en Hispanoamérica es posible. En efecto, la fascinación existente por *Primero sueño* no es gratuita, puesto que las sendas abiertas por los estudiosos y especialistas en la obra de la Décima Musa residen en la riqueza de sentido que dicha obra posee. Es así como el análisis literario, fisiológico, mitológico, hermético y epistemológico –sólo por hacer mención de algunas líneas de interpretación abiertas hasta ahora en el poema de Sor Juana– han conformado líneas de disección del poema; es importante señalar que en adición a lo anterior, no puede soslayarse el desencanto barroco presente en las anteriores interpretaciones.

Y es precisamente el barroco el elemento que dará forma a la interpretación que en estos momentos presentamos al lector. Para ello, Aristóteles de Estagira nos ofrece las claves de una filosofía del mundo y del hombre, claves que brindan la oportunidad de atisbar una lectura ontológica de *Primero sueño*. Asimismo, Aristóteles abre el horizonte hacia la proclama del mundo, proclama –que a pesar de tener puntos de intersec-

ción y separación— poseen tanto el barroco hispanoamericano como la modernidad continental e insular. Como mencionamos antes, la riqueza de la citada silva alienta las presentes líneas, las cuales, aventurándose a la apertura de una interpretación de *Primero sueño*, no pretenden cerrar su sentido; antes bien, tienen la intención de proponer otro elemento que aderece a la literatura en torno a la obra de Sor Juana Inés de la Cruz. Esperamos, también, ser interlocutores de aquel que *nos escuche con los ojos*; esta intención no puede ser menos que una imitación que a partir de la vida y obra de Sor Juana apropiamos para nuestro *ethos* filosófico. Para muestra, basta atender al *Prólogo al lector* de los *Romances* en donde Sor Juana apunta:

Estos versos, lector mío,
que a tu deleite consagro,
y sólo tienen de buenos
conocer yo que son malos,
ni disputártelos quiero
ni quiero recomendarlos,
porque eso fuera querer
hacer de ellos mucho caso.

No agradecido te busco:
pues no debes, bien mirado,
estimar lo que yo nunca
juzgué que fuera a tus manos.

En tu libertad te pongo,
si quisieras censurarlos;
pues de que, al cabo, te estás
en ella, estoy muy al cabo.

No hay cosa más libre que
el entendimiento humano;

pues lo que Dios no violenta,
por qué yo he de violentarlo?²

Inspirándonos en los versos anteriores, tampoco pretendemos en este ensayo perturbar el ánimo de quien ame la erudición ciega y solipsista. Nuestra intención es seguir explotando dos virtudes que Sor Juana legó a quienes quisieran embarcarse en la empresa del conocimiento: la imaginación y la libertad. Al igual que la Fénix Mexicana, valoramos la libertad de pensamiento y añoramos la intervención de un interlocutor que nos permita la empresa dialógica que de antaño ha empapado a la filosofía.

Sor Juana Inés de la Cruz exige que nuestros ojos la recorran y que nuestro intelecto guarde para sí el antecedente necesario de una filosofía que abraza un modelo de racionalidad específicamente hispanoamericano. Lo anterior es el camino al conocimiento de nosotros mismos, de nuestra tradición, en donde tendrá lugar la cabal comprensión de la peculiaridad de la vida intelectual mexicana. De esa forma, Sor Juana exhorta al reconocimiento de la existencia plasmada en su filosofía, la cual es filosofía del mundo, de la vida y de la pasión por el conocimiento. Una vez dada la condición de apertura ante la citada remembranza de nuestra tradición, los anales de la historia de la filosofía mexicana desbordarán sus fronteras hacia el gran marco de la tradición filosófica mundial.

Pero ese desbordamiento no tiene por mira la instauración de un nuevo canon. Más bien, pretendemos que este diálogo no esté impregnado con el hambre de Verdad que intenta abatir a la vida y a sus expresiones; sencillamente el diálogo dejará la puerta abierta para aquellas verdades que tienen mucho que decir y poco por imponer. Esta actitud se distingue de la

² Sor Juana Inés de la Cruz, "Prólogo al lector". *Primero sueño y otros escritos*, p. 74.

actitud dominante del dogma y del servilismo técnico del conocimiento, dúo de vanidades en las que a veces desemboca la vocación del pensar. En el pensamiento de Sor Juana podemos apreciar las consecuencias de un modo de transitar la filosofía enfrentándose al citado parecer:

En perseguirme, mundo, ¿qué interesas?
¿En qué te ofendo, cuando sólo intento
poner bellezas a mi entendimiento
y no mi entendimiento en las bellezas?

Yo no estimo tesoros ni riquezas;
y así, siempre me causa más contento
poner riquezas en mi pensamiento
que no mi pensamiento en las riquezas.

Y no estimo hermosura que, vencida,
es despojo civil de las edades,
ni riqueza me agrada fementida,

teniendo por mejor, en mis verdades,
consumir vanidades de la vida
que consumir la vida en vanidades.³

La vanidad como victoria dogmática del conocimiento, la impostura del diálogo y la negación de la vida por ser ésta sólo un tránsito a una finalidad metaterrena son los elementos que ahogan un pensamiento *erótico* que de suyo, busca sin encontrar, y encuentra *riquezas* sólo para seguir buscando: Erótica es la racionalidad claroscuro.

³ *Ibid.*, p. 183.

Sin más preámbulos, comenzaremos la exposición mostrando lo que a nuestro parecer constituyen algunos elementos del barroco. Posteriormente, presentaremos la exposición de la lectura aristotélica de *Primero sueño* que en estas líneas ofrecemos.

¿Crítica en la Nueva España?

El barroco y la contradicción son elementos afines; la contradicción, como tensión de contrarios, centra la disposición reflexiva en una crisis que no es gratuita puesto que refleja los altibajos de una Europa impactada por eventos geográficos, políticos y religiosos. De este modo:

Con cierta frecuencia se ha querido explicar el estilo barroco como una consecuencia de factores históricos, psicológicos y religiosos: la crisis del orden católico, las luchas de la Reforma y la Contrarreforma, el descalabro de la Gran Armada, la inflación y la crisis económica en la Nueva España, los descubrimientos de la astronomía y la física que hicieron tambalear el tomismo y la neoescolástica [...] Todo esto coincidió con una crisis espiritual caracterizada por la continua tensión entre el cuerpo y el alma, la fe y la duda, la sensualidad y la conciencia de muerte, el instante y la eternidad. Esta discordia psíquica y moral se resolvió en un arte violento y dinámico, poseído por la doble conciencia de la escisión del mundo y de su unidad, arte de claroscuro, contrastes, paradojas, retorcidas inversiones y centellantes afirmaciones.⁴

Como aludimos, el barroco concentra la *tensión entre los extremos* tornándose en el escenario del freno a la pasión sin desem-

⁴ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, p. 77.

bocar necesariamente en la premeditación fría de la razón. La innovación del movimiento en la pintura, producto de la sensualidad explotada ante la admiración de un mundo concentrado en contrastes, representa en su seno la contradicción de una naturaleza humana que es bestia y razón, que es pulsión constitutiva pero que intenta la comunión de los excesos y de los vicios a través de la prudencia. La salvación es intramundana y se ejercita el dominio personal y social:

Lo que es más importante, actuó como fuerza refrenadora. En cuanto tal, todos le daban la bienvenida. Los hombres y las mujeres de la época sentían el peligro de la pasión, y buscaban todos los medios adecuados para gobernarla. La religión era uno de ellos, el más grande. El prestigio social era otro: dar libre rienda a la emoción violenta no era cosa de buen tono. No menos poderoso es el tema de la moral grecorromana (del estoicismo en particular) y del arte grecorromano, con su combinación de dignidad y pureza.⁵

En el caso de España, presenciamos la tensión espiritual de un pueblo escindido del resto del mundo como consecuencia del capítulo final de la Guerra de los Treinta Años, además del aferro a una fe que estaba bajo la crítica protestante. Este último aspecto explotará más tarde en el cultivo de la moderación como punto medio entre el hallazgo de la vivencia y la esperanza de la trascendencia que el cristianismo abandera. Además, políticamente, no puede entenderse la cerrazón española sin atender a la Contrarreforma, que protegió al estado monárquico católico, lo cual representó la imposibilidad de configurar un estado nacional desacralizado como el del resto de Europa. “En la España de la Contrarreforma el tema de la relación hom-

⁵ Gilbert Higuete, *La tradición clásica*, p. 12.

bre/Dios no ofrece novedades en el contexto político-religioso, pero alcanza sus más altas cimas en la mística de expresión literaria”.⁶ La autoridad del monarca sigue sustentada en el derecho divino, la estratificación social continúa imperturbable, mientras que en países protestantes se comienza a gestar la conciencia democrática que alcanza su máxima expresión en la Ilustración.

Conjuntamente, en el ensimismamiento español encontramos un aparente punto de fuga hacia el Nuevo Mundo: por una parte, la extensión del territorio español como vía de enriquecimiento del reino mediante la expropiación de metales preciosos y, por otra, la extensión de la casi agónica fe católica vía la evangelización de los indígenas. La fuga hacia el Nuevo Mundo es imprescindible para interpretar los fragmentos del barroco novohispano que, asimismo, encierra una gama de elementos que exigen el reconocimiento de una configuración distinta del barroco español. Sobre este aspecto, Octavio Paz asevera la distinción entre el barroco hispano y novohispano frente al francés y alemán, enmarcando la riqueza del siglo XVII novohispano en la singularidad de una sociedad de intrincados elementos conjugados en su pasado español y precolombino. Para Paz, un acercamiento al barroco de la Nueva España es posible si se atiende a la comprensión de su sociedad; siguiendo al poeta, ésta puede identificarse bajo tres aspectos: la corte,⁷ la ortodoxia católica y el mestizaje.

⁶ Juan Carlos García Borrón, *Historia de la Filosofía*. Tomo II. *Edad Media, Renacimiento y Barroco*, p. 793.

⁷ Las normas de la vida social en la Nueva España se ajustaban al modelo de la corte; su papel era transmitir las prácticas de la aristocracia europea en un movimiento del cultivo de las expresiones vitales y estéticas. La difusión de las mismas es exclusiva de sus miembros: su elaboración discursiva es casi un hermetismo que sólo unos cuantos –los nobles– podían descifrar. Constancia se tiene del papel determinante en la vida y en el trabajo intelectual de Juana Inés, no sólo por la protección y favores recibidos

Bajo estos tres aspectos, es impensable la consideración de una modernidad en nuestras tierras; lo anterior no sólo se debe al problema de la modernidad española, sino, también, a las condiciones políticas de la Nueva España: esta no era una colonia ya que cobró vida propia y se adueñó de un modo especial de desarrollo:

Cuando se habla de las diferencias entre Nueva España y España se piensa sobre todo en las que separan a un país dependiente de su metrópoli. Estas diferencias pueden caracterizarse, en lo político y lo social, como una relación de dominación y privilegio: España regía a México y los españoles peninsulares ocupaban la cúspide del edificio social. En lo económico, la relación también era desigual pues España sacaba de México más riquezas de las que traía. Hay otra disparidad, no menos notable, en la que no todos han reparado [...] el catolicismo era una religión nueva en América y vieja en España, creadora en el Nuevo Mundo y a la defensiva en el antiguo continente. [...] En el periodo que se extiende de la segunda mitad del siglo XVII a las postrimerías del XVIII: mientras México, no sin tropiezos y lentitudes, crece y se desarrolla, España se precipita en una decadencia no menos acelerada que su prodigiosa expansión un siglo antes.⁸

La ortodoxia católica deja su huella imborrable en el desarrollo de la cultura mexicana. El papel del clero en la Nueva España se constituyó en la vigilancia de la expansión de la fe y el recelo del dogma. Según Paz, uno de los rasgos específicos de

por parte de los virreyes, sino por la fertilidad que este ámbito representó para su obra. La producción *cortesana* constituye gran parte de su lírica, además de dotar a la literatura novohispana de los más bellos poemas de ausencia y desamor.

⁸ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 32.

la modernidad es la escisión entre el protestantismo y el anticlericalismo.⁹ La permanencia de la ortodoxia católica legitima un gobierno monárquico con jerarquías sociales, en donde

El neotomismo era una filosofía destinada a dar una justificación lógica y racional a la revelación cristiana; a su vez, la prédica y la defensa de la revelación cristiana eran el fundamento del imperio español. La ortodoxia religiosa era el sustento del sistema político.¹⁰

Bajo estas condiciones el neoescolasticismo funda una idiosincrasia que se distancia totalmente del criticismo europeo;¹¹ en este sentido tampoco es posible hablar de una modernidad novohispana, puesto que en la reflexión aún se asumen los dominios de la autoridad. La universidad se tornó en un espacio en el cual se velaba por estos intereses; el saber no entraba en discordia con la fe, por lo que era una vivencia natural de la época respirar la conocida conciliación escolástica.

La Universidad y la Iglesia eran las depositarias del saber codificado de la época, el saber lícito y no contaminado por la herejía. Guardiana de la ortodoxia, la universidad no tenía como función examinar y discutir los principios que fundaban a la sociedad sino defenderlos.¹²

⁹ Paz recuerda el caso francés en el que se construyó una nación sin protestantismo, pero ejerciendo una soberanía anticlerical.

¹⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹¹ Recordemos que la filosofía moderna comienza con la puesta en duda de los conocimientos de la tradición. La hazaña cartesiana logra romper con la apelación a la autoridad como práctica escolástica para la elaboración del saber e instaura a la razón deductiva como guía en esta búsqueda.

¹² *Ibid.*, p. 69.

Respecto a la consideración de la ausencia de una modernidad temprana en la Nueva España nos distanciamos de la postura del Premio Nobel Mexicano. Aun cuando la estructura política, religiosa y académica se sostuvo en la Escolástica no podemos afirmar de manera tajante que no *se manifestó reflexión crítica alguna* y, por ende, ningún tipo de modernidad sino hasta el siglo XVIII. De inmediato, tenemos como ejemplo del espíritu moderno a Sor Juana. Su pensamiento manifiesta una trasgresión filosófica respecto a estos órdenes; *Primero sueño*, *Carta atenagórica*, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* y la *Autodefensa espiritual* ensalzan la libertad de pensamiento frente a los criterios establecidos y sugiere la práctica de un *ethos* cuya finalidad es la reflexión incesante. La propia justificación de la rectitud de la vida se centra en el ejercicio intelectual más que en procurar la salvación ultraterrena; he aquí una de las primeras estocadas críticas a la práctica religiosa y al saber escolástico: la salvación del alma se logra a través del conocimiento del mundo. De este modo, “[...] por ‘genio y figura’, puede ubicarse plenamente en el amplio marco de la cultura renacentista que no sólo la nutrió el aristotelismo y neoplatonismo sino que la hizo cultivar una “actitud crítica”;¹³ actitud crítica que a continuación mostraremos.

Aristóteles y la lectura ontológica de *Primero sueño*

La clave epistemológica de *Primero sueño* precisa una crítica que va de adentro hacia afuera; por una parte, el poema que anuncia el inicio del pensamiento moderno en la Nueva España no es un tratado, sino una silva. ¿De qué otro modo se

¹³ Laura Benítez, “René Descartes y su influencia en el siglo XVII mexicano”, p. 70.

puede mostrar el fracaso del conocimiento ilimitado si no es a través de un modo discursivo allende al científico y filosófico? Por otra parte, cualquier veneración y pleitesía hacia los métodos establecidos por la tradición es desechada en aras de una aventura que le es *propia* y en ningún sentido heterónoma. En líneas generales, el poema de Sor Juana se conoce por la temática del viaje libre del alma para explorar y experimentar las sendas establecidas o los métodos vigentes de conocimiento; este análisis desencadena la conclusión barroca del desengaño epistemológico, o como algunos han considerado, la adopción de un escepticismo académico.¹⁴ Aquí, proponemos detenernos en la reflexión sobre *aquel* que realiza el trasnochado viaje, es decir, explorar la posibilidad de la existencia de una visión de la subjetividad implícita en *Primero sueño*, la cual, brinda las pautas para una *lectura ontológica* del citado texto. Asimismo, tal subjetividad se encuentra al margen de las interpretaciones dualistas que suelen acompañar al *Sueño*; por ello, siguiendo a Buxó creemos que:

... el proyecto de Sor Juana no se centra en la exposición de ciertas vías sobrenaturales de conocimiento ni relata ningún viaje del alma por las esferas celestes guiada por un mensajero divino —razón por la cual no debería exagerarse el carácter hermético que han atribuido al poema algunos críticos de hoy— sino que se atiene a un plan estrictamente científico (habida cuenta de su ámbito y su tiempo) en la poética exposición y explanación de: 1) la naturaleza humana y la relación de los sentidos con el ánima racional, 2) los modos de intelección del alma, vistos en

¹⁴ Cfr. Laura Benítez, *Sor Juana Inés de la Cruz y la reflexión epistemológica del Primero sueño*, Separata de la Universidad de Salamanca, 1997; Rafael Moreno, *La filosofía moderna en la Nueva España*; José Gaos, *El sueño de un sueño*, en *Las ideas y las letras*, México, UNAM, 1995.

el estado de mayor autonomía de su capacidad cognoscitiva y 3) la imposibilidad de la mente humana de obtener, siquiera por vislumbres, una visión de las leyes que rigen al Universo y al hombre.¹⁵

Las directrices anteriores se ubican en el poema a través de la exploración de la naturaleza humana concentrada en la fisiología escolástica; los modos de intelección del alma se reúnen en la crítica a la intuición y la deducción; finalmente, la imposibilidad de un conocimiento absoluto es la conclusión de la travesía.

La afirmación de un tipo de subjetividad requiere acotarse: en primer lugar, consideramos a la misma más bien inserta en la división expuesta por Buxó; en segundo lugar, *subjetividad* no refiere a la constitución de un sujeto epistemológico tal como el que en la misma época nace y determina la forma de la filosofía moderna en Europa. La subjetividad que ejerce su acción en el poema de Juana Inés es aquella que no enfrenta el vacío entre el alma y el cuerpo. De este modo, hablamos de otro tipo de subjetividad, que inserta en un mundo de tensión constante entre extremos es asimismo unión —aunque sólo hayan estado separadas conceptualmente— entre dos entidades que la modernidad continental separaría tras su substancialización. Para situar la distinción entre el tipo de subjetividad que refiere Sor Juana en *Primero sueño* consideramos pertinente emplear el mismo término que acuña la filósofa, a saber, *alma* en vez de *sujeto*. En esta exposición nos detendremos en los versos que concluyen la sección del *sueño* o *acto onírico*. Para su análisis hemos tomado como referencia lo expuesto por Aristóteles en *Acerca del alma*, puesto que es crucial para la lectura ontológica.

¹⁵ José Pascual Buxó, *Sor Juana Inés de la Cruz: amor y conocimiento*, p. 74.

Recordemos que el poema abre con la descripción de la noche y del sueño del mundo. El sueño regulativo indica la universalidad de la noche y la aparente suspensión de las funciones del mundo natural y de las actividades cotidianas: “El sueño todo, en fin, lo poseía; /todo, en fin, el silencio lo ocupaba: /aún el ladrón dormía; /aún el amante no se desvelaba”,¹⁶ la noche encerró al mundo en la oscuridad y el sueño invade a los seres vivientes. Tras ello, Sor Juana comienza la descripción del sueño fisiológico, en donde no sólo se hace gala de conocimiento anatómico barroco, sino que se hace patente la relación indisoluble entre el alma y el cuerpo.

Tras el sueño fisiológico, encontramos el *sueño del sueño* o la travesía onírica propiamente hablando, en donde el primero de los métodos criticados es el intuitivo. Según lo descrito por la poetisa, el alma, una vez *haciendo cumbre de su propio vuelo* pretende partir de la intuición de la Causa Primera a la esfera sublunar, toda vez que se obtendrá un conocimiento puro del mundo; pero el fracaso se anuncia de antemano ante la tensión entre el entendimiento finito y su objeto infinito, tensión reflejada precisamente en la imposibilidad de habérselas de manera exitosa con el *cúmulo incomprensible*. Tras ello, la silva nos traslada de nuevo a la naturaleza humana, a saber, la *forma* que especifica ontológicamente a los seres humanos, mediante el ejercicio del método deductivo. El alma:

mas juzgó conveniente
a singular asunto reducirse,
o separadamente
una por una discurrir todas las cosas

¹⁶ Sor Juana Inés de la Cruz, “Primero sueño”, en *Primero Sueño y otros escritos*, p. 44.

que vienen a ceñirse
en las que artificiosas
dos veces cinco son categorías

reducción metafísica que enseña
(los entes concibiendo generales
en sólo unas mentales fantasías
donde de la materia se desdeña
el discurso abstraído)
ciencia a formar de los universales,
reparando, advertido,
con el arte el defecto
de no poder con un intuitivo
conocer acto todo lo criado,
sino que haciendo escala, de un concepto
en otro va ascendiendo grado a grado, (vv. 576-594)¹⁷

No obstante, antes de efectuar la operación antes mencionada e ir de una en una a través las cosas creadas y aprisionarlas en los universales, se retorna al alma, cuyas funciones vitales no pueden estar menos que insertas en la concretud del mundo; ello es el primer indicio de la idea de subjetividad en la racionalidad barroca. Así, este retorno tiene una doble función: en primer lugar, la aplicación efectiva del método deductivo, empezando por la estipulación de la jerarquía del mundo a través de las funciones vitales que el alma determina para la especificación de los entes; posteriormente, se lleva a cabo la exposición ontológica de los seres humanos, entes que recogen en su ser a toda la jerarquía de la vida. Para entender mejor esta doble dirección, debemos atender a la idea del hombre como microcos-

¹⁷ *Ibid.*, pp. 59-60.

mos, elemento del pensamiento barroco que se encuentra inserto en la silva de 975 versos. Como señala Soriano Vallès:

Esta idea de “correspondencia” entre el hombre (microcosmos) y el universo (macrocosmos) aparece en Sor Juana en diversos momentos, uno de los cuales es el que muestra en los versos 690 y siguientes de *Primero sueño*, pero que se extiende de modo implícito por todo el poema. Ejemplo concreto de ello, lo tenemos en la transición que en éste nos lleva de la *sombra* “exterior” a la “interior” [...] y que a partir del verso 252 se manifiesta en que la “sombra” que antes (“afuera”) subía al cielo, ahora (“adentro”) lo hace hacia el cerebro.¹⁸

En efecto, la correspondencia entre el mundo y el alma se ve reflejada en el viraje investigativo antes aludido; para entenderlo, la clave ontológica aristotélica funciona como plataforma adecuada para la comunión barroca entre macrocosmos y microcosmos, justamente porque el mundo creado está compuesto por seres vegetales, animales e inteligentes; el alma humana cuenta con estos tres aspectos que constituyen y explican su composición física y psíquica. De esta manera, en el poema podemos apreciar el método discursivo o deductivo:

De esta serie seguir mi entendimiento
el método quería,
o del ínfimo grado
del ser inanimado [...]
pasar a la más noble jerarquía
que en vegetable aliento,
primogénito es, aunque grosero... de Thetis (vv. 618-628)

¹⁸ Alejandro Soriano Vallès, *El Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*, p. 36.

El primer elemento destacado en el análisis deductivo se detiene en el *vegetable aliento*, alma vegetativa, condición primera de todos los seres vivos. Cabe recordar, que para el estagirita los cuerpos naturales son entidades compuestas, puesto que son eminentemente seres vivos; en esa medida, radicalmente están compuestos por materia y forma. En el caso de los seres vivos, estos principios desembocan en la distinción alma y cuerpo. Sin embargo, aun cuando existe esta división conceptual, ontológicamente es ineludible la relación entre ambas entidades. No es posible que el alma sea cuerpo o viceversa, porque el alma es la forma específica o determinación formal de un cuerpo:

Precisamente, por eso están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma sin un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo [...] Resulta ser así, además, por definición: pues en cada caso la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia, y por tanto, en la materia adecuada. Así pues, de todo esto se deduce que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo.¹⁹

El alma es entelequia del cuerpo; por tanto, aquélla dota a esta entidad de una determinación de la que, en sí misma, carece. Por ello, alma y cuerpo no pueden estar separados, pues el primero dota de finalidad al segundo que es potencialmente: no puede existir un alma sin cuerpo ni un cuerpo sin alma. En apego a esta estipulación, Aristóteles señala la división del alma como vehículo para definir el tipo de función que llevará a cabo.

¹⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, "Introducción", pp. 174-175.

Las funciones del alma son: nutritiva, sensitiva, motora e intelectual. Estas funciones –que aseguran los procesos vitales de los entes– tienen una relación intrínseca y concatenada. De ese modo, sin nutrición no puede existir la sensación, sin la sensación la pulsión, sin pulsión movimiento local y sin ninguna de las anteriores no se puede ejercer la intelección. La función nutritiva es “... potencia primera y más común del alma; en virtud de ella, en todos los vivientes se da el vivir y obras suyas son el engendrar y el alimentarse”.²⁰ En *Primero sueño* el proceso de la nutrición es expuesto de manera amplia en los versos 192-225, los cuales son conocidos como el *sueño fisiológico* donde Juana de Asbaje apunta el proceso mecánico del estómago, el hígado, los pulmones y el corazón en el soportio humano.²¹ Con todo, entre los versos pertenecientes a lo que hemos denominado *sueño ontológico* o descripción de las funciones del alma en sentido macro y microcósmico, se retoma el proceso:

[...] de cuatro adornadas operaciones
de contrarias acciones,
ya atrae, ya segrega diligente
lo que no serle juzga conveniente
ya lo superfluo expele, y de la copia
la sustancia más útil hace propia; (v.v. 634-639)

Aristóteles describe a la alimentación como la ingesta de contrarios que al ingerirse se tornan en similares. El alimento se relaciona con la vida como condición necesaria –si los seres

²⁰ Aristóteles, *op. cit.*, p. 179.

²¹ Cfr. Soriano Vallès, *El Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*, cap. 2, en el cual el autor analiza de forma minuciosa el procedimiento corporal del dormir y la ascensión de los vapores al cerebro para producir el sueño.

vivos están faltos de alimentos, los procesos vitales decrecen hasta desaparecer— puesto que en la asimilación del alimento, el cuerpo absorbe lo que le nutre y le permite crecer. Una vez que la función vegetativa ha vuelto a ser apuntada, la Fénix indica la función sensitiva del alma:

... forma inculcar más bella
(de sentido adornada,
y aun más que de sentido,
de aprehensiva
fuerza imaginativa) (v.v. 641-644)

Como mencionamos, la función sensitiva es traída a colación en estos versos, aunque la mención se antoja escasa en comparación con la descripción de la nutrición y de la aventura onírica. De acuerdo con Soriano, la razón es simple: el cuerpo está impedido a la percepción sensorial puesto que está durmiendo. La importancia de esta mención radica en establecer el nexo ontológico y epistemológico entre la sensación y el entendimiento. Evoquemos: en términos aristotélicos el alma constitutivamente es entelequia del cuerpo; dota a éste de su determinación como ente. Tal determinación se establece, gracias a las funciones vitales que se manifiestan específicamente en los seres vivos; dichas funciones son condición de otra de acuerdo con el ente que las posea, estableciéndose así el escalamiento de las funciones del alma. Las plantas poseen nutrición; los animales nutrición y sensibilidad; los hombres tienen nutrición, sensibilidad y entendimiento, tornándose en los entes que imperan en la jerarquía de la vida por poseer todas las funciones posibles. Sor Juana explica en *Primero sueño*:

y de este corporal conocimiento
haciendo, bien que escaso, fundamento,

al supremo pasar maravilloso
compuesto triplicado,
de tres acordes líneas ordenado
y de las formas todas inferiores
compendio misterioso:
bisagra engarzadora
de la que más se eleva entronizada
Naturaleza pura
y de la que, criatura
menos noble, se ve más abatida (v.v. 653-664)

Para comprender el citado *corporal conocimiento* debemos remitirnos a los versos que le anteceden. Éstos merecen mención aparte, ya que en ellos se concentra un vestigio de la vitalidad que enarbola el barroco. La filósofa señala la posible querella que provocaría la presencia de un ser animado frente a uno inanimado:

que justa puede ocasionar querella
—cuanto afrenta no sea—
de la que más lúcida centellea
inanimada Estrella,
bien que soberbios brille resplandores
—que hasta a los Astros puede superiores,
aun la menor criatura, aun la mas baja,
ocasionar envidia, hacer ventaja—; (v.v. 645-652)

Reiteremos el papel que juega la vida en ambos filósofos. Para Aristóteles, el alma es causa y principio del cuerpo viviente; para Sor Juana ocurre lo mismo, aunque se potencializa la dimensión sensual de la misma y se contempla a la vida en sí —con todas implicaciones corporales que conlleva— como motivo de envidia para los astros; en la física antigua, la na-

turalidad de los astros se exaltaba debido a su composición etérea, a saber, materia imperecedera. Debido a la composición de las funciones vitales, el *corporal conocimiento* es exaltado, y no únicamente por la alegoría de la envidia: la exposición del proceso del dormir y del soñar, y la apropiación de la necesaria datación sensorial sugiere el apego al mundo en el barroco. La digestión no se aprecia como un proceso decadente, ni los órganos la prisión corporal del alma, antes bien, son piezas de la misma entidad y condicionantes de los entes pensantes.

Abordemos ahora a la intelección; para ello nos detendremos en el engarce entre entendimiento y sensación, fantasmas y juicio. Para el autor de *Acerca del alma*, en la facultad discursiva o intelectual ocurren dos actividades: la imaginación y el juicio. “El inteligir y el pensar, por su parte, presentan una gran afinidad con la percepción sensible: en uno y otro caso, en efecto, el alma discierne y reconoce alguna realidad”.²² El contenido de la intelección tiene una vía específica de obtención: la imaginación. La imaginación es la presencia de un fantasma en el entendimiento. El fantasma es la representación o imagen de un objeto que previamente ha sido percibido a través de la sensación:

... la imaginación será un movimiento producido por la sensación en acto. Y como la vista es el sentido por excelencia, la palabra “imaginación” (*phantasia*) deriva de la palabra “luz” (*phaós*) puesto que no es posible ver sin luz. Y precisamente porque las imágenes perduran y son semejantes a las sensaciones, los animales realizan multitud de conductas gracias a ellas, unos animales —por ejemplo, las bestias— porque carecen de intelecto y

²² Aristóteles, *op. cit.*, pp. 222-223.

otros –por ejemplo, los hombres– porque el intelecto se les nubla a veces en la enfermedad como en el sueño.²³

Es preciso que la aparición del fantasma sea antecedida por la percepción. Aunque, las percepciones son efímeras, la adopción temporal de estas produce el recuerdo, mismo que sirve de base para el enjuiciamiento. Con la emisión del juicio aparecen los valores de verdad; la verdad y la falsedad radican en la composición de conceptos. En el ámbito de la intelección existe una relación necesaria entre percepciones y conceptos.

De ahí que, careciendo de sensación, no sería posible ni aprehender ni comprender. De ahí también que cuando se contempla intelectualmente, se contempla a la vez y necesariamente alguna imagen: es que las imágenes son como sensaciones, sólo que sin materia.²⁴

Acorde con la lógica identitaria, siendo el objeto de intelección no las cosas mismas, sino dos tipos de objetos, a saber, las formas de las formas –inteligibles– y las formas de las cualidades sensibles –imágenes–, las formas de las formas representan la aprehensión de un contenido mental que necesariamente es verdadero. Así, nos encontramos con las predicaciones universalmente verdaderas, captación inmediata y total de un ente indivisible:

Al igual que la afirmación, la enunciación predica algo de un sujeto y siempre es verdadera o falsa. No ocurre lo mismo, sin embargo, con todo tipo de intelección, sino que cuando se inte-

²³ *Ibid.*, p. 229.

²⁴ *Ibid.*, p. 242.

lige qué es algo en cuanto a su esencia, la intelección es verdadera y no predica nada de un sujeto.²⁵

Para la monja jerónima, el destino de las imágenes corre una suerte distinta. Si bien los fantasmas acontecen en el sueño como representaciones distantes de un mundo que yace bajo el influjo del sopor, el camino recorrido por el alma ha fungido bajo una dinámica de “ensayo-error” en donde el fracaso de la intelección sólo puede entenderse bajo la premisa barroca de la complejidad del mundo. El cúmulo de componentes, de seres animados e inanimados, traicioneros en su orden y disposición, es el primer síntoma del fracaso del conocimiento vía la intuición –el peso del fracaso se vuelca en el mundo–; no obstante, con el ensayo micro-macroscópico del método discursivo, es precisamente en la apreciación de la facultad intelectual –momento en que la naturaleza interior (hombre) y exterior (mundo) se conjugan en un solo ente–, en donde se dictamina una vez más la incapacidad humana de obtener un conocimiento infalible. Porque, aun cuando

El Hombre, digo, en fin, mayor portento
que discurre el humano entendimiento;
compendio que absoluto
parece al Ángel, a la planta, al bruto,
cuya altiva bajeza toda participó naturaleza. (v.v. 691-696)

Paradójicamente, el poema transmite el padecimiento barroco de la fugacidad, pues con todo y siendo el engarce universal de los entes, el alma experimenta miedo y un profundo sentimiento de incompletud y vulnerabilidad ante el mundo. Famosa es la conclusión de Sor Juana, de aquel entendimiento que aun

²⁵ *Ibid.*, p. 237.

en la utilización conceptual “teme –cobarde– / comprenderlo o mal, o nunca, o tarde” (v.v. 769-770)

Este punto es culminante para comprender el carácter especial de la racionalidad barroca de Sor Juana Inés de la Cruz. Aristóteles y la tradición filosófica de la identidad y la razón –herencia aristotélica indudable en la formación y desarrollo de la modernidad– se tornan antagónicos ante la concepción de un intelecto finito y desconfiado. La empresa del saber topa con un mundo que le excede y que se muestra reticente al poder unívoco del intelecto. En el amanecer, la evidencia de la búsqueda de volátiles es patente, pues los fingidos fantasmas desaparecen con la entrada de la luz:

... pintadas
representa fingidas, en la blanca
pared varias figuras,
de la sombra no menos ayudadas
que de la luz: que en trémulos reflejos
los competentes lejos
guardando de la docta perspectiva,
en sus ciertas mensuras
de varias experiencias aprobadas,
la sombra fugitiva,
que en el mismo esplendor se desvanece
cuerpo finge formado,
de todas las dimensiones adornado,
cuando aun ser superficie no merece. (v.v. 874-887)

La aspiración a la verdad, en los términos que el aristotelismo dictamina, se esfuma tras la fingida exploración exitosa. La docta distancia es la del desengaño, aquel que habita entre las sombras frágiles que no adquirirán por sí mismas el cuerpo indiviso del concepto. Así, hemos recorrido los andamiajes aristotélicos

del poema, centrando la idea de un ente constituido por un alma de dimensiones terrenales, sensuales y sujeto a sentimientos como la valentía, la soberbia, el miedo y la desolación. Por ello, a modo de conclusión, cabe reparar en los siguientes aspectos:

1. Consideramos que la racionalidad barroca como *ethos* filosófico no busca centrar la razón única que valga: el desengaño que precisamente caracteriza al barroco impide tal pretensión y se abre paso entre la fragilidad de la verdad ante un mundo complejo que le excede. Así, se constituye una sabiduría más que un conocimiento apodíctico, patentizado en los márgenes borrosos entre la acción y el pensamiento, entre la ciencia y la literatura; aquí la vida no es reemplazada por el *cogito* ni por la geometrización de la misma, antes bien se asume en su indeterminación ontológica y en las consecuencias epistemológicas que conlleva. Una filosofía con estas características sigue siendo filosofía en su carácter más radical, pues es en la búsqueda incesante en donde se ratifica el ejercicio de pensar. Sor Juana perfectamente plasma esta postura en *Primero sueño*, poema que desengañado anuncia la finitud del conocimiento, la complejidad del mundo y el recuerdo de la lección moral en las figuras de Faetón e Ícaro.
2. En el marco de la racionalidad barroca, el viaje realizado por el intelecto nos da la pauta para distinguir el sentido de dicha travesía; por ello, nos apegamos a la idea antes expuesta por José Pascual Buxó, en donde el viaje tiene un sentido *metafórico* más que fáctico. En efecto, la metáfora refiere a la opción metodológica de *soñar* el sueño del conocimiento más que centrar un viaje cósmico; por lo anterior, se acentúan los términos ontológicos por los cuales nos inclinamos, en donde la visión que sostiene la Fénix mexicana en torno al alma se encuentra más bien *en* la tensión entre

- alma y cuerpo que en la resolución final por el primero de éstos: la lectura aristotélica nos permite vislumbrar una subjetividad que *es* alma y cuerpo, tensión que de suyo alimenta a la racionalidad claroscuro.
3. En apego a estos aspectos de la racionalidad barroca, el análisis que proponemos de vislumbrar una idea de la subjetividad o sueño ontológico satisface la expectación de una formulación especial ajena a la concepción moderna europea de *sujeto*. Como ya hemos dicho, la subjetividad recreada en la silva es alma y cuerpo, acorde con la idea aristotélica; de este modo, en la descripción del proceso de dormir es señalada la imposibilidad de escindir ontológicamente al cuerpo y al alma. El aristotelismo permite a Sor Juana esbozar una subjetividad inserta en el mundo, reflejo microcósmico del lugar de la ocurrencia. Si bien se reconoce a la intelección como función específica de los seres humanos, ésta conlleva la consigna del desengaño epistemológico, elemento en que la filosofía de Juana Inés se distancia de la de Aristóteles.
 4. Siguiendo lo anterior, el tema del *sueño* y la *vigilia* articula otra tensión: el sueño es el salvoconducto y la conclusión del desengaño. La vigilia del sueño de Juana Inés trasluce la creciente necesidad de reflejar en el *sueño* –no en un tratado– el desengaño del conocimiento: *el conocimiento es sueño*.
 5. En este mismo tenor, el tema del desengaño se torna en la médula del barroco; no consideramos que Sor Juana sea una filósofa moderna, si por aquel mote entendemos el que se circunscribe en la modernidad continental. Creemos fehacientemente que sor Juana es *moderna* bajo la consigna de otra racionalidad, que se rehúsa a estipular al sujeto como un ente puro de razón y que asume su incapacidad de poseer un conocimiento infinito. Si Sor Juana adopta una

suerte de escepticismo es precisamente aquel que no confía en los *fantasmas* del concepto —poderosos vigías del sujeto y del mundo—, sino que, desengañándose de esta pretensión, consta que las formas conceptuales son fugaces sombras en la pared. Los órganos del cuerpo, la complejidad del mundo, la finitud del hombre direcciona al escenario de este modelo de racionalidad. La racionalidad trasgresora de Sor Juana la conduce a un criticismo de los métodos existentes y practicados por la escolástica novohispana que bien le dota de un espíritu moderno; sin embargo, la trasgresión no sólo se conduce hacia fuera, al convento y a la cátedra, sino que se introduce en la médula de sí misma tornándose una racionalidad hispanoamericana que asume su propia fugacidad y mundanidad. Por ello, no se puede tener *certeza* en una tierra en donde habita el claroscuro. En ese sentido, la actualidad del barroco nos impacta de forma directa, puesto que en las direcciones contemporáneas de la filosofía convulsiona una modernidad que ha sufrido los excesos de la técnica y del concepto. Es preciso reparar en la lección que en el seno de nuestra cultura se forjó: pensar de manera distinta y pensar desde nuestra lengua; y si esto es lo que posicionó a la filosofía en lengua española en los márgenes de Occidente es precisamente porque ella nunca buscó centrar la especificidad de su *ethos*.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomas Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1999.
- BENÍTEZ, Laura. “René Descartes y su influencia en el siglo XVII mexicano”, *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*. Núm. 4 (febrero), FFyL-UNAM, México, 1997.

- . *Sor Juana Inés de la Cruz y la reflexión epistemológica del Primero sueño*. Separata de la Universidad de Salamanca, 1997.
- BUXÓ, José Pascual. *Sor Juana Inés de la Cruz: amor y conocimiento*. UNAM, México, 1996.
- CRUZ, Sor Juana Inés de la. *Primero Sueño y otros escritos*. Prólogo, bibliografía y notas de Elena del Río Parra, FCE, México, 2006.
- GARCÍA BORRÓN, Juan Carlos. *Historia de la Filosofía*. Tomo II, *Edad Media, Renacimiento y Barroco*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 1998.
- HIGUET, Gilbert. *La tradición clásica*. Tomo II, FCE, México, 1978.
- PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. FCE, México, 1992.
- SORIANO VALLÈS, ALEJANDRO. *El Primero sueño de Sor Juana Inés de la Cruz. Bases tomistas*. UNAM, México, 1978.

JOSÉ VASCONCELOS Y LA RAZÓN ESTÉTICA

María Angélica Salmerón Jiménez

Mis caminos han sido los de la vida con su experiencia, nunca rehusada, acogida más bien con denuedo. Y mis reflexiones hijas de mi tiempo, no se han detenido en el simplismo cartesiano, ni en la ficción idealista, sino que han procurado abrirse paso en la urdimbre misma de la realidad.

VASCONCELOS

I

No es la filosofía de José Vasconcelos moneda corriente en nuestros medios académicos. Figura controvertida en el ambiente político e intelectual del siglo xx, don José ha dejado a su paso una estela de posturas encontradas en donde su pensamiento filosófico es siempre quien sale más dañado. Y no podía ser de otro modo si asumimos que la figura y la filosofía de nuestro autor se mueven en territorios pantanosos. En efecto, todo parece indicar que Vasconcelos –pensador y político– intenta llevar su filosofía al campo mismo de la acción social y además, esta filosofía que busca constituirse en un sistema abandona por completo los cauces ordinarios para la ordenación sistemática de la reflexión filosófica. Así, el filósofo y su filosofía acaban siendo una especie de engendros que, situados

en las fronteras mismas de lo extravagante, escapan de suyo a toda comprensión. Sin embargo –pensando que existe en la filosofía vasconceliana una veta cuya riqueza puede y debe ser recuperada–, nuestro propósito se centra precisamente en proporcionar una vía de acceso que permita acercarnos a la comprensión de sentido del mensaje filosófico que dicha propuesta encierra. Nosotros pensamos que esta vía de acceso puede abrirse determinando el modo de *racionalidad* que subyace en la postura filosófica de nuestro autor.

Para hacernos cargo de ello habrá que comenzar por entender que la filosofía de Vasconcelos empieza por ser una trasgresión al orden canónico impuesto al pensar filosófico y un enfrentamiento directo con la tradición de que deriva. De ahí el olor antifilosófico que despidе su sistema. Esto aunado a la crítica del imperio de la *razón moderna* y a su radical objetivo de crear para la América hispana una filosofía acorde con los rasgos característicos de su cultura ha provocado siempre no poco desconcierto entre los estudiosos de la filosofía: ¿qué intenta Vasconcelos? Ésta parece seguir siendo la pregunta fundamental que todos nos hacemos. Y, dado que pensamiento tan ambicioso no ha sido comprendido porque –hay que decirlo– no ha sido estudiado a profundidad ni suficientemente, todo parece indicar que la estocada última a su filosofía se la ha dado el olvido. Duerme así la filosofía vasconceliana en las profundidades de los sótanos de nuestra historia de la filosofía. Duerme quizá soñando que llegue el día de la redención última del Absoluto pues, no hay que olvidar que el maestro mexicano soñó siempre con romper las fronteras ontológicas para así traspasar los límites que bordeaban una filosofía que de suyo impedían escuchar los acordes del mundo real; de ese mundo en movimiento constante que ninguna conceptualización podía atrapar. Su obsesivo sueño consistía pues en atrapar el Absoluto sin tender ante él trampas de ninguna clase; sin

embargo, intentó al mismo tiempo enmarcarlo en los límites de un sistema que, paradójicamente, no logra contenerlo.

En efecto, si la abundancia del ser real, errabundo y misterioso, tiene que ser contenida dentro de un pensamiento que para hacerlo patente ha de romper con la compostura de la filosofía tradicional e involucrar en su seno lo poético y místico, resultará a la larga que el camino del pensar que intenta abrir Vasconcelos desborda los moldes sistemáticos de la reflexión. Así, este pensamiento exuberante que se expande más allá de lo que canónicamente se había venido considerando como filosofía vuelve a remitirnos a la vieja pregunta de qué es realmente lo que hace Vasconcelos: ¿filosofía, poesía, religión, mitología, retórica, música, mística? Nosotros creemos que hace todo esto y quizá más todavía pero, también suponemos que todos estos hilos se hilvanan en la rueda del pensar filosófico.

Pero, lo cierto es que Vasconcelos no parece ser un filósofo confiable, nuestra propia tradición ha acallado su voz y prácticamente ha borrado sus huellas; de hecho, poco o nada, se ha llegado a ver en él como referente básico en la formación de nuestra filosofía contemporánea. En efecto, José Vasconcelos parece tan alejado de nosotros que el nombrarlo —como de ordinario se hace— un *clásico* de la filosofía mexicana más parece ironía, pues es el caso que ni lo leemos ni lo estudiamos. Allí en el fondo de las bibliotecas dormitan empolvados sus textos, duerme así su pensamiento en el sueño del olvido donde lo hemos relegado ya que por algunas oscuras razones se supone que este *clásico* de nuestra cultura no tiene nada que decirnos. Y he aquí la ironía: Vasconcelos es el clásico a quien nadie se acerca. Parece que atemoriza o avergüenza un filósofo con las características que él nos muestra: constructor de un sistema que se ha visto relegado a ser un habitante perpetuo de los confines, pensador irreverente que osó ponerse en contra de la

tradición y pretendió –a fuerza de pensar la propia herencia cultural– inventarse otra en la que hoy nadie parece querer apoyarse. Vasconcelos es, como ya lo decía Alfonso Reyes en su propio tiempo, un representante de la filosofía *anti-occidental* que alguien ha llamado *la filosofía molesta*,¹ y sí, Vasconcelos parece haberse convertido en una especie de molestia filosófica, *filósofo incómodo*, cuyo pensamiento parece no encontrar lugar donde asentarse; ni aun en el suelo mismo que le vio nacer.

No sabemos a ciencia cierta si todo ello se debe al desconocimiento casi total de sus planteamientos o bien a su propia personalidad o quizá al hecho de sus radicalismos políticos o a sus ensoñaciones filosóficas; sea quizá su mesianismo o su religiosidad; o tal vez sea todo esto en su conjunto. No, no lo sabemos, pero lo que sí entendemos es que ha sido un filósofo rechazado en los medios académicos, oculto bajo el manto de un siniestro olvido que ha terminado por arrinconarlo en los estantes polvosos de una ingrata memoria histórica. De allí queremos rescatarlo porque –pese a todo– creemos que hay en su filosofía trazos y bosquejos que nos permiten recuperar un mensaje que puede hoy ayudarnos a repensar el presente; la huella vasconceliana marca un rumbo cuyo paso puede leerse como el intento de ir recogiendo los fragmentos del *ser* que ha dejado a su paso el embate emprendido contra la modernidad. Y hoy que, dados los resultados de un pensar fragmentario y quebradizo, pocos quieren arriesgarse en la aventura de pensar la totalidad con los trozos del ser que van quedando, Vasconcelos nos invita de nuevo a la *odisea* de intentar cuando menos imaginar esa totalidad a partir de sus fragmentos y lo hace suponiendo que el modo de racionalidad que nos conviene

1 Alfonso Reyes, “Pasado inmediato”, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*, p. 199.

utilizar es una *racionalidad estética* que habrá de irse reconstituyendo en el trayecto mismo del pensar.

A esta concepción queremos ahora referirnos para tratar de desentrañar su sentido oculto y a través de su reconstrucción podríamos explorar su viabilidad en el pensar contemporáneo, pues la noción de racionalidad propuesta por el filósofo mexicano y que nosotros llamamos aquí *razón estética* —entendiendo por ella fundamentalmente un modo de pensar que apunta a la aprehensión de la realidad a través de la sensibilidad y posibilita a su vez la tarea creativa de imaginar la realidad en su completud— es una *racionalidad* de muchas aristas que permite el juego indeterminado de un ser que fluye en diversas direcciones y cuyo continuo devenir debe ser accesible a facultades diversas de la puramente intelectual. Razón creadora, libre o estética que fluyente como el ser apunta de suyo a la contemplación gozosa de la vida estética; existencia espiritual que se desarrolla según su propia dinámica, que inventa modalidades y desenvuelve su fluir como el de la música o la poesía. Así, la intención del presente trabajo se restringe a mostrar cómo concibe Vasconcelos la idea de una razón que emotivamente nos puede conducir al conocimiento de un mundo inestable e incierto en donde más que explicaciones habrá que buscar sentidos.

II

Ahora bien y para efecto de la tarea que nos proponemos aquí valgan las siguientes consideraciones teórico-metodológicas. En primer lugar habrá que señalar que la constitución de esta *racionalidad* la concibe nuestro autor en el seno de un sistema que —como sabemos— ha originado no pocas controversias. Así las cosas y sin menoscabo de lo que dichas polémicas puedan

redituar en los estudios de la filosofía vasconceliana, nosotros abandonamos este campo de batalla y nos desembarazamos del sistema. Nos explicamos: no vamos a seguir a Vasconcelos en la aventura sistemática que, por principio, pensamos desafortunada; pero esto no significa en modo alguno que no sigamos tras las huellas del autor. De hecho consideramos que acercarnos a lo que aquí llamamos *racionalidad estética*, sin las trabas que la encadenan al sistema, cumple más con el espíritu vasconceliano de lo que a simple vista pudiera parecer.

Por ende, asumimos que la filosofía del maestro mexicano vista desde la perspectiva del sistema presenta aspectos que no siempre logran encajar en el modelo propuesto por su autor; además de un sinfín de ambigüedades conceptuales, fallas técnicas y metodológicas que contribuyen más a oscurecer que a develar su riqueza. Por ello, la posición que nosotros adoptamos para la recuperación de esta *racionalidad estética* tiene como punto de partida precisamente el de prescindir del sistema y recoger sólo las notas que caracterizan el modo de racionalidad que subyace en su propuesta. Se trata pues de una reconstrucción e interpretación que hace caso omiso de los marcos en que se desarrolla dicha racionalidad para concentrarse sólo en ella. Nuestra lectura no es pues sistemática: no hace el recorrido estricto que señala el autor en el orden de los textos que dan vida y unidad al sistema. Tampoco es una lectura textual rígida sino que apela a lo *subtextual* y se afianza en las nociones fundamentales de los elementos que busca recuperar. Así que sin descuidar el qué, el cómo y el dónde del *decir* vasconceliano nos fijamos más en el *sentido* de este decir escuchando su voz desde los bordes mismos del sistema.

Por ende, nuestra interpretación parte de una lectura fragmentada de los textos y recogiendo aquí y allá los elementos constitutivos de la *razón estética* nos dedicamos a recons-

truírla al margen de cualquier disposición que se refiera al sistema. Consideramos que esta lectura que proponemos tiene la ventaja de permitirnos descentrar la cuestión de la racionalidad para poder estudiarla en su radical plenitud y sobre todo porque nos interesa mostrar que, pese a las objeciones que al sistema pudieran hacerse, la *razón estética* puede mantener su viabilidad de manera independiente. En resumen, pensamos que la mole sistemática que intentó construir Vasconcelos es un campo minado en donde cada paso que damos hace estallar sus límites; es decir, que por sí mismo el sistema se autodestruye al ponerse en marcha la *razón estética*.²

Por otra parte, cabe señalar que esta reconstrucción está dada desde los marcos que configuran actualmente el pensamiento filosófico, es decir, desde la posibilidad o imposibilidad de que la *razón* en cualquiera de sus manifestaciones siga siendo una opción viable de la filosofía pues en la medida en que se han decretado tantas muertes: la de la historia, la del sujeto, la de la razón; el caso es que tales decretos han alcanzado a la filosofía misma. Problemas estos que –referidos a la crítica de la modernidad– nos conducen a ver en la propuesta vasconceliana una serie de andamiajes a través de los cuales podemos transitar, desde el suelo de nuestra propia tradición, a ese territorio universal del proyecto filosófico de la actualidad. Intentamos pues escuchar la voz de este filósofo mexicano porque nos parece un autor que en su momento se tomó muy en serio los problemas que generaba la modernidad y buscó la manera de hacerle frente y –hasta podríamos decir– de cons-

² Dejamos para otro trabajo el mostrar cómo –a nuestro parecer se encuentra–, vía la *razón estética* una forma de autodeconstrucción del sistema vasconceliano. Si el autor fue o no consciente de ello no es del todo relevante para el caso pues el punto es que el camino elegido por él niega por principio su estructuración sistemática y es este el hecho del que hemos de partir.

truir ante ella un muro de contención tal que, rompiendo con todos los requerimientos del pensar tradicional, orientara el pensar filosófico justamente en la construcción de una racionalidad no sólo distinta y opuesta a la *razón moderna* sino en general a toda racionalidad generada por la tradición occidental. Concepciones estas que nos traen ahora a un Vasconcelos cuyo pensar nos introduce por los cauces que actualmente transita la filosofía contemporánea.³

III

Veamos pues cómo nace esta racionalidad. Digamos inicialmente que el modo de pensar bajo el estatuto de una *razón estética* supone desde sus bases una razón no occidental en el estricto sentido del término. Es decir, la razón estética es occidental por la localización misma de su sitio de ocurrencia, pero se elabora con elementos de otras tradiciones no occidentales y principalmente busca tener su sede en la sensibilidad propia de los pueblos iberoamericanos: razón tropical y exuberante que terminará por romper los moldes en que se ha venido forjando la razón tradicionalmente. Vasconcelos determina con esto la posición filosófica que asume:

³ El mismo Vasconcelos entrevió la actualidad de su propuesta quizá demasiado revolucionaria en su momento y estableció que la estética apuntaba precisamente al campo propio de la filosofía actual: "Dada la situación actual del conocimiento, es legítimo afirmar que la estética es el campo propio de la filosofía [...] sólo la estética constituye hoy la base de una especulación constructora. Sólo en la estética podemos encontrar hoy el material de una filosofía completa. O lo que es lo mismo, ensayo ambicioso de coordinación del Universo conforme a Unidad que lo trasciende", *Estética*, p. 183.

El pensamiento de un mexicano, por lo que tiene de ibérico, *se aparta del intelectualismo latino y busca arraigo en los hechos*. La raza española ha dado místicos geniales y casi no da filósofos. Y aunque parezca extraño, en cierto modo de pensar, estamos más cerca del inglés y el celta que del galgo, el alemán y el latino. Por algo, en la conquista del mundo rivalizaron juntos españoles e ingleses, en tanto que los racionalistas discutían la “realidad” desde sus pupitres escolásticos. En todo caso no podemos nosotros convertirnos en cartesianos ni hegelianos sin deformarnos. Pero tampoco nos basta el empirismo inductivo de los ingleses. A nosotros los hechos no nos sirven de mero precedente, sino que nos revelan una trama, y sólo nos conforma la arquitectura inherente a todo conjunto. *Partimos del hecho para imaginar el todo*. En tanto que al inglés el hecho le sirve para producir otro hecho. Y el francés y el alemán convierten cada experiencia en idea que enseguida se desenvuelve separada de su realidad en un sistema abstracto.⁴

Nuestro autor concentra aquí tres de las ideas fundamentales que recorren todo su espectro filosófico: la primera remite a cierto *antiintelectualismo* que parece ser característico de los pueblos ibéricos; la segunda apunta al *hecho* como punto de partida de cualquier reflexión o de cualquier interpretación que se quiera dar de la realidad y, la tercera y determinante —para entender el entramado de su propuesta—, se refiere a la importancia que la *imaginación*, como facultad y estrategia ontológica, ha de tener en la conformación e interpretación de la realidad. En resumen, si de lo que se trata es de dar cuenta de lo real tal y como se presenta, entonces no es posible hacerlo únicamente a través de una mera explicación abstracta que

⁴José Vasconcelos, *Estética*, pp. 9-10. El subrayado es nuestro.

aleje las ideas de los hechos pero, a la vez, tampoco es posible hacerlo a partir de la sola recolección de hechos; es necesario que por medio de éstos reintegremos las partes en un todo y esto sólo se logra con la imaginación, misma que entonces habrá de funcionar como criterio de interpretación ya que –como habremos de ver más adelante– lo que con ello se busca es *el sentido de la totalidad del ser* y no la pura explicación discursiva idealista o empírica.

Así, desde ahora Vasconcelos parece decir que el camino de la filosofía no se urbaniza con la pura razón ni con la sola experiencia; sino que entre ellas media la imaginación. El pensar propio de nuestros pueblos se aleja tanto del racionalismo como del empirismo y borda entre ellos con los hilos de la imaginación buscando completar el rostro de lo real que por parte ninguna aparece dado como una totalidad compacta. Por ende, en el inicio mismo del filosofar vasconceliano está la convicción primaria de que el ser no se presenta ante la razón como una *totalidad absoluta* de suyo, bajo el manto de una prístina pureza y completud. Muy por el contrario, el ser se manifiesta fragmentado e incompleto y, ante una razón insuficiente para reintegrarlo, habrá de apelar a la imaginación para reconstruirlo como totalidad: hacer patente lo latente es pues cuestión de interpretación, no de explicaciones; se trata de una búsqueda de sentido que permita finalmente –en un acto de creación–, *imaginar el todo*. Estas características llevan a nuestro filósofo a concebir que la construcción de un pensar –alejado de las normas tradicionales y que pueda dar cuenta de la fragmentación del ser– es un pensamiento arraigado en el modo de ser hispano. Por ello dice:

El sistema nuestro es el más profundo de todos. En él cada hecho nos descubre la cadena de los sucesos y nos induce a buscar la relación de cada serie con el conjunto vivo inseparable de sus

representaciones y sus expresiones. Esto mismo hacían los griegos, o hace también la literatura filosófica religiosa de la Biblia; lo hacen los grandes sistemas en sus comienzos y también en su maduración y plenitud, después de que se ha vencido el período crítico. En un espacio intermedio queda el racionalismo, con su actitud invenciblemente crítica. Por estar libres de influencias krausista-hegelianas, bien podríamos los de la América española representar algo en el futuro de la filosofía, siempre y cuando sea auténtico nuestro españolismo y no una escuela de hegelianismo y husserlismo que hoy prevalecen en la península.⁵

La nueva filosofía habrá de irse constituyendo bajo el estatuto y las pautas mismas del pensar de nuestros pueblos. Cierto, pero habrá que entender esto no como el reducto último en que se agazapa una reflexión que sólo sirva a los fines de la América española, sino como una filosofía que se origina en estas regiones y con las características propias del pensar y sentir hispano y, sin embargo, buscando dar cuenta de las cuestiones filosóficas universales; es decir, que desde América y, concretamente, desde México, es posible enfrentar *la cuestión del ser* y atreverse a *pensarlo de otra forma*.

Por tanto, nuestro autor enfrenta claramente dos cuestiones determinantes: *el ser y el pensar*; y lo hace con el instrumental propio de la cultura en que se cobija y busca con ello construir otras vías de acceso a la filosofía, recogiendo lo que la propia tradición hispana ha legado como materiales para la reconstrucción de una filosofía que no se conforma con las solas donaciones europeas o anglosajonas. Si estas donaciones centralistas forman parte del conjunto en que ocurre y se sitúan la vida y la cultura hispanoamericana y, en buena

⁵ *Ibid.*, p. 10.

medida orientan la reflexión filosófica de nuestros países, es un hecho que no vamos a negar ni a desconocer ahora, —y que ciertamente Vasconcelos también asume por más guerra que meta a las concepciones de tal tradición—, pero lo importante es subrayar la idea de que esta invasión de la filosofía occidental no invalida por sí el hecho de que subyace en el fondo del común pensar otra fuente que permite dar vida a una filosofía característica de esta otra parte del mundo. Esto es justo lo que nuestro autor —sin afanes regionalistas que busquen encapsular el pensamiento mexicano como algo ajeno y extraño al pensar universal— vislumbra en su origen como una aportación al mundo de la filosofía, pues se trata solamente de reconocer que si los habituales modos de pensar se han agotado o están en crisis, la tarea que se nos impone es la de buscar abrir nuevos senderos en el inagotable territorio de la filosofía, vengan éstos de donde vengan —Europa o América.

La tarea del pensar es ardua y fatigosa y la historia de la filosofía da cuenta de los diversos modos que ha venido tomando al curso de su desarrollo y, el modo de pensamiento que ofrece Vasconcelos es justo eso: *otra forma* de pensar y *otro modo* de enfrentar la tarea filosófica y, esto *otro*, visto a la luz de la actual situación de la filosofía, no parece ya tan extravagante o extraño; al contrario, da la sensación de cierta familiaridad y comunidad. Y justo a esta específica comunidad del pensamiento actual queremos reintegrar la propuesta vasconceliana pues pensamos que su mensaje puede hoy día tener un sentido diferente. Nuestro filósofo se presenta ahora con una fuerza y una actualidad que media entre los extremos de un pensar rígido y absoluto y un pensar tan flácido y relativista que no permitan sino apropiarse del ser-idea o bien quedarse de plano sin ser ninguno. Por el medio —aristotélicamente— se puede ir abriendo brecha para construir los nuevos caminos del ser. Estos caminos son los que ha de abrir la *razón estética* y

aunque quizá –como los caminos del bosque heideggeriano– no conduzcan a ninguna parte, la cuestión es que Vasconcelos vio claramente que buena parte del quehacer filosófico de su tiempo consistía en intentar abrirse paso entre la maleza e ir cortando la mala hierba que amenazaba con hacer perder tanto la razón como el ser. Y dado que por los caminos heideggerianos hemos prácticamente transitado todos, proponemos ahora andar la vía alterna que propone Vasconcelos.⁶

IV

Esta vía alterna que se abre ante nosotros, y de la que pensamos habrá de ayudarnos a transitar el presente, es la senda que habilita una nueva manera de pensar la realidad a través de una *racionalidad emotiva o estética*. Senda del pensar la llamamos porque nuestro autor parece establecer una clara delimitación entre el filosofar puramente técnico y abstracto y este otro pensamiento que sin los rigores conceptuales busca nuevos derroteros para una metafísica de corte no-occidental. Ampliar pues los caminos del ser será tarea de la *razón estética* permitiendo así el avance ontológico a través de un orden

⁶ No es nuestra intención buscar el acercamiento del pensamiento de Vasconcelos al de Heidegger pero vale la pena tener en cuenta que ambos desde sus propias tradiciones culturales y filosóficas apuntan al reconocimiento de la no linealidad del pensamiento ya que el ser recorre sinuosamente su trayectoria, pese a lo cual ambos se acogen a la aventura misteriosa de la búsqueda de un ser en plenitud en donde se revele el misterio último que lo acoge. Caminos del pensar estético y del pensar poético que no se sabe exactamente donde habrán de concluir, porque como cantaba el poeta: “camionante no hay camino, se hace camino al andar”; ambos filósofos parecen coincidir en que el camino del ser no está pavimentado por la razón sino por algo que la supera y rebasa.

sinfónico que, rechazando el puro seguimiento lógico-conceptual, logra introducir una nota patético-imaginativa.

Así, el llamado *conocimiento emocional* al que apela Vasconcelos, puede ser leído y comprendido como la combinación de *logos* y *pathos* que permite efectivamente la recuperación de la tradición humanista de nuestros pueblos. Razón que no es pura pero que no por ello deja de ser razón, pues *logos* y *pathos* configuran la *racionalidad estética* que se mueve acorde con el ritmo del ser. Ontología musical cuya nota patética no ha de alcanzar conclusión pues el *logos estético* no puede agotar jamás el sentido del ser: el horizonte del pensar permanece abierto y es en este sentido que el territorio del pensar puede verse, o tal vez sería mejor decir escucharse, como una sinfonía inconclusa pues no agota jamás su melodía ya que, como afirma Vasconcelos:

el pensamiento contiene más que el discurso; en el pensamiento hay un fondo infinito de emoción, de concepto y de anhelo; el pensamiento es como un alma en ensayo de sus tres juicios, el racional, el moral y el estético, pero no analítica, sino, sintéticamente. El pensamiento sigue aunque el discurso se agote; el pensamiento piensa, el pensamiento sufre, el pensamiento goza; el pensamiento y no el raciocinio; el pensamiento es el hábito de Dios en la conciencia.⁷

Vemos con esto por qué el pensamiento –como lo entiende nuestro autor– no puede situarse en el mismo nivel que la filosofía, por lo menos no en la medida en que entendamos por filosofía el pensar puramente racional, y es así que el pensar del filosofar vasconceliano es un pensamiento contaminado: *logos* y *pathos* conviven y buscan juntos colmar el anhelo de absoluto que reco-

⁷ José Vasconcelos, *Tratado de metafísica*, p. 339.

nocen y padecen. Ciertamente el anhelo de Vasconcelos tiene un fondo divino que terminará por lanzarlo de lleno al terreno de la mística, pero guardémonos de mal entender este aspecto de su filosofía que tantos reproches le ha valido pues, bien visto y asentado el espectro religioso-místico en su topología del ser esto, no es ni puede ser otra cosa que el recurso filosófico mismo que apunta a integrar lo más valioso de la tradición clásica al pensamiento contemporáneo. Así, pensamos que lo que nuestro autor intenta es urbanizar nuevamente los caminos ontológicos a través de pensamientos no *logo-céntricos* y que por ende habían sido dejados de lado por la tradición filosófica occidental: Empédocles, Pitágoras y Plotino serán en este trayecto los compañeros de la nueva odisea de un ser que, ahora desconceptualizado, vaga errante entre las fronteras de la nada. Este es el aspecto místico de la propuesta de Vasconcelos pues, en la medida en que asume que la realidad —en su completud y totalidad—, trasciende y rebasa nuestros medios habituales de conocimiento y tiene un fondo divino, acepta con ello que esta inefabilidad lógico-conceptual ha de conducir entonces a su acercamiento por otros caminos. Así, asumirá por una parte el hecho de que la realidad sólo se muestra accesible a través de ciertos medios no racionales y, por otra, aceptará su relación con el fenómeno religioso.

En efecto, Vasconcelos va a tratar de dirigir el pensamiento hasta la fuente última de todo ente: el Ser-Uno. Este recorrido habrá de colocar su filosofía en el territorio fronterizo de la teología cristiana que determinará todo orden y sentido pues, como él mismo señala: “Se dijo muchas veces que el Evangelio no contenía una metafísica [...] pero sí supone un plan del Universo y dentro de él una oportunidad para los destinos, tan cabal y sencilla que no reclama ontologías”.⁸ Sin embargo, esto

⁸ José Vasconcelos, *Filosofía estética*, p. 34.

que parecería poner fin y término a la búsqueda se convierte en un nuevo transitar ya que el mismo Vasconcelos parece resistirse a aceptar salida tan cómoda pues, como él mismo reconoce: “En tanto que el hombre no sea salvo, su mente hace filosofías y se siente incompleta porque no acierta a ligar sus hallazgos, obtenidos por ministerio del Logos, con las luces del saber revelado, mensaje directo del Creador”.⁹ Podemos entonces suponer que esto no hace sino reafirmar la idea de que, pese a la versión sistemática en que nuestro autor insiste en presentar su pensamiento, éste termina siempre desbordándola.

Por ende –bajo tales sugerencias–, podemos decir que la senda del pensar –con todo y divinidad de por medio– no cancela el trayecto ni pone fin a la búsqueda, antes bien, lo que hace es ponernos definitivamente en contacto con el misterio: creador y creación –aún revelados por vía de la religión– no aparecen como solución pues, resulta que: “Mientras haya un misterio en la creación, la mente humana tendrá tarea que realizar”.¹⁰ Y, si entendemos que el misterio es justo tal porque nunca encuentra solución, entonces, con ello bien podemos asumir que se mantiene la zona oscura que bordea al Ser-Uno-Divino por lo cual sólo podemos tener de él vestigios y vislumbres. Integra así Vasconcelos en su pensar religión y mística, apuntando que la Revelación es la “última filosofía”. Pero insistimos: esta filosofía al no ser logocéntrica evita la configuración conceptual y demostrativa de la lógica racionalista que determinaría de una vez y para siempre el modo del Ser-divino. En efecto, el Dios-Uno del que todo procede y deriva es –para Vasconcelos– un existente concreto al que nos acer-

⁹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

camos emotivamente y que, en buena medida –ahora tomado totalmente descentrado del sistema–, funciona como un dato que, sentimental y estéticamente asumido, ayuda a la mente a poner orden en el caos e imaginar el todo. Por tanto, el maestro mexicano, como el oráculo de que habla Heráclito, no dice ni calla, sólo muestra. Y lo que muestra es una nueva manera de pensar que –paradójicamente– es una forma remota y antiquísima –el misticismo– en que se afirma que dada la sobreabundancia del Uno no hay manera de cercarlo del todo y mucho menos de nombrarla unívocamente. De ahí la apelación al lenguaje analógico que derrumbando las fronteras filosóficas del pensamiento conceptual abre la vía de acceso al pensamiento poético.

El *logos estético* establece pues un pensamiento fronterizo que, en su búsqueda de expresar “lo que es tal y como es”, se encuentra siempre ante el abismo de lo inefable porque la razón deductiva y su lenguaje conceptual no son lo suficientemente potentes para conocerlo y expresarlo en su plenitud. Este encuentro con la zona oscura que representa el abismo del ser debe ser enfrentado como tal y su reconocimiento implica justo que –allí donde el camino del conocimiento termina y el de la ignorancia e incertidumbre se inician–, no queda sino el recurso último de elegir entre el todo y la nada. Vasconcelos elige la totalidad y apela entonces, en su sentimiento y hambre de absoluto, a un sentido que habrá de conducirlo a través de la religión y la mística; caminos éstos que a la larga lo confrontan con lo totalmente *otro* y diferente ante lo cual siempre habrá de conformarse con los atisbos que un logos ahora contaminado por el *pathos* estético habrá de proporcionarle. Por ende, la *racionalidad estética* más que camino directo al absoluto es realmente una forma de transitar hacia él abriendo senderos.

Tal vez valga la pena hacer aquí algunas aclaraciones que nos permitan ver con mayor claridad por qué pensamos

que, en la proyección vasconceliana de acceso a la totalidad del ser, habrá de mantenerse siempre este reducto de apertura que permite al *transeúnte de la unidad* acercarse al Absoluto sin lograr atraparlo completamente y, por ende, sin determinarlo de una vez y para siempre. En efecto, hablar de camino hacia el Absoluto significa justo eso: transitar hacia él y recuperarlo en vislumbres en donde la imaginación recreará la totalidad partiendo de los hechos a que pretende dar sentido. El sentido, pues, está en lo Uno que se reconstruye a partir de la multiplicidad. Así, parece que podemos entender que la totalidad de la que habla Vasconcelos es una creación estética que –centrada en el orden del caos– apunta por las vías del amor y la belleza.

Ahora bien, y siguiendo los lineamientos de nuestro autor pero leyéndolos siempre al margen del sistema, tenemos que el avance hacia lo Absoluto-Uno-Divino es un movimiento que va del *logos* a la *mística*; o como dice Vasconcelos, de la explicación a la comprensión verdadera que es una comprensión por identificación:

El *Logos* es el instrumento clarificador del Fiat. El Fiat está hecho de amor y voluntad. El logos le da estructura hacia la pluralidad; lo hace exteriormente organizado. Para la comprensión verdadera, sin embargo, comprensión por identificación, el Logos no hace falta. La identificación se produce en la comunión de la Gracia. En ella el amor cierra su ciclo. El Logos es la ciencia intermedia del período de la discriminación, período sujeto objeto. La mística está más allá. El Logos conduce a la idea absoluta, lo que ya no tiene sentido y equivale a confusión. En la comprensión mística la idea no se pierde, pero se queda en su sitio y lo rojo sigue siendo rojo y lo verde verde. Lo concreto perdura, pero no aislado, sino organizado en la unidad genética [...] El método de la mística es el método de la distribución pictórica

y de la composición polifónica del músico. Siguiendo la percepción por sus desarrollos artísticos naturales, el artista se vincula con Dios. Y se libera de la conclusión hegeliana que no ve sino formas donde están clamando las esencias y el ser. Lo dionisiaco abre su círculo y la danza imita la espira que asciende. Lo místico de esta suerte, se expresa siempre en desarrollos que participan del contrapunto.¹¹

Pensar el Absoluto no es atraparlo en la abstracción de una idea pues, como se ha visto, la totalidad no se muestra a la razón en su completud; lo absoluto no es dado por el logos ni se constituye en fórmula precisa desde cuya ecuación alcancemos deductivamente el ser que lo constituye y explica. Lo Uno-Divino no parece tampoco funcionar como *principio*, o explicación última de lo vario –aunque pueda llegar a constituirse en su causa y origen–; por el contrario, lo absoluto funciona más bien como término y meta en donde la multiplicidad encuentra orden y sentido. La Unidad *no se da* a una mente atenta y bien dispuesta; al Absoluto *se va* por caminos estético-místicos. Por ende, el Absoluto vasconceliano es –digámoslo así– el Uno-Totalidad al que se llega a través del *pathos* que es amor y que se constituye en belleza a contemplar. Poner orden en el caos, dar sentido, organizar lo heterogéneo no son sino muchos modos de decir que el Absoluto es producto del anhelo de restauración de la unidad originaria y que –desde las pautas apuntadas–, es siempre un acto de creación, cuyos artífices principales son el artista o el místico.

Así, pensamos que fuera de cualquier determinación lógica, la ontología vasconceliana encuentra su sede más en el proceso de búsqueda de la unidad que en la unidad misma. La

¹¹ José Vasconcelos, *Estética*, p. 309.

redescribimos entonces como una *ontología de la creatividad*, en donde seguir la pista del ser –lo Uno– a través de su fragmentación –lo múltiple– conduce a la apertura de las diferentes posibilidades –filosóficas, artísticas y místicas– que son factibles en el proceso de imaginar el todo. Esto explica –a nuestro modo de ver– que Vasconcelos esté dispuesto a aceptar que sólo el tránsito de la razón pura a la razón estética proporciona una real vía de acercamiento a la unidad pues, “La implícita contradicción (lo uno, lo múltiple), no causa en estética desasosiego, porque se ha encontrado el camino de la reincorporación absoluta”. Y en este camino que “ordena lo vario a fin de resucitarlo en conjunto de transfiguración. No hay sacrificio de la parte al conjunto, la composición artística acelera el desarrollo de cada partícula, y le añade la significación en un todo”. Pero, además y fundamentalmente, es factible reconocer en todo momento que bajo tales pautas dicha ontología, como “el arte aplicado [,] consiste en ensayos siempre inconclusos, en busca de un arreglo definitivo y de una composición de eternidad”.¹²

Así que si a lo Uno llegamos vía estética ordenando conjuntos y transfigurándolos en el proceso, éstos no son definitivos ni últimos sino siempre ensayos inconclusos. Y es en este sentido que el Absoluto nunca nos es dado como algo ya configurado o determinado sino más bien en sorprendentes vislumbres de acercamiento desde los cuales siempre habrá que continuar tratando de alcanzar su última y definitiva trayectoria. La *razón estética* nos permite pues transitar la vía hacia lo Absoluto, pero no parece que pueda darnos nunca el acceso directo y definitivo a él. Y aunque este absoluto-divino pudiera ser en el espectro vasconceliano el Dios cristiano, creador y fuente última de lo real, lo cierto es que nunca estamos en

¹² *Ibid.*, pp. 313-314.

condiciones de desentrañar su último misterio; y esto porque el trayecto hacia la Unidad originaria no habrá de ser un camino recto sino que su trayectoria se recorre en espiral; de donde resulta a la larga que el contenido último de lo real –como el cuerno de la abundancia–, no logra agotarse.

En efecto, en la constitución del orden y el sentido del ser –siguiendo de cerca el desarrollo que plantea Vasconcelos en el *Tratado de metafísica*–, encontramos que el desenvolvimiento de la realidad se da por medio de órdenes diversos y que cubren así diversas trayectorias: la recta, el círculo y la espira, así, los movimientos de los cuerpos son descritos primeramente por la recta para las extensiones cortas, después, para las grandes extensiones el movimiento es esférico o elipsoidal. Ambos movimientos se constituyen en el devenir de lo físico pero sucede que en cuanto los cuerpos se instalan en nuestra contemplación lo primero que descubrimos es que buscan liberarse de su propio movimiento:

... por dentro, el movimiento no es giratorio; en el alma presa de anhelo, la curva se rompe y el proceso se resuelve en espiral que abarca más y más Universo. De esta suerte, si el símbolo de lo físico es la esfera ligeramente deformada, el trompo a que se asemeja el planeta, el símbolo de la conciencia es el trompo roto: el caracol sagrado.¹³

Y es que, según nuestro autor, *el espíritu es ímpetu liberador*: “se liberta de la recta, el círculo y la elipse, y se pierde, en cierto sentido, más allá del trazo, pero aproximadamente se realiza ensanchándose en la espiral”.¹⁴ Ahora bien, según Vas-

¹³ José Vasconcelos, *Tratado de metafísica*, pp. 245-246.

¹⁴ *Ibid.*, p. 246.

concelos, este movimiento y trayectoria se manifiesta y patentiza en el devenir estético en donde: “En el progreso de recta a espira se produce un aumento incalculable de las posibilidades de ordenación jerárquica, apta para organizar conjuntos complicados y significativos”.¹⁵

Vemos con esto que el tejido de la compleja red con que se intenta atrapar lo absoluto es de suyo flexible y marca una pauta de apertura pues, la imagen del caracol y la espiral en que se desliza su devenir, nos dice que la variedad y riqueza de lo real se abre a diferentes modos de organización, de donde resulta que la trama en que se organizan los conjuntos permite de suyo explorar diferentes sentidos de orden. Apelamos, pues, a esta sugerencia que nos indica que dado que la realidad se abre en una superabundancia es factible buscar su orden y sentido de muy diversas maneras. Así, mantenemos la convicción de que la configuración última de la totalidad, aunque –como se verá después– atienda a ciertos criterios de integración, es producto de un proceso creativo y hermenéutico en donde los diversos conjuntos organizados pueden mostrar su parecido con el absoluto sólo a través de la trayectoria de su propia fragmentación. Por ello, en la medida en que la variedad se ensancha –dice Vasconcelos– “crece también el poder unificador hasta parecerse a lo absoluto”.¹⁶ Este aire de familia, nuestro parentesco con el Todo Absoluto, se nos da en la creación estética por medio de los “tipos correlativos del movimiento de la belleza que son: el acorde que distribuye verticalmente los elementos; la armonía, que tiende al círculo; el contrapunto, que consuma la distribución de las partes en un todo Absoluto”.¹⁷

¹⁵ José Vaconcelos, *Estética*, p. 314.

¹⁶ *Ibid.*, p. 313.

¹⁷ *Ibid.*, p. 316.

Y es justo aquí donde podemos ver con mayor claridad que la apertura al recurso estético determina la estrategia fundamental y adecuada que permite pensar la totalidad del ser. Ciertamente, ya sabemos que al Todo no es posible llegar por la vía conceptual pues la realidad es múltiple y fluente, entonces pensarla en su completud –como hemos visto– implica una acción de reconstrucción creativa en donde a partir de los fragmentos ha de imaginarse como un Todo. Esta es pues la tarea que asume la *razón estética*: llenar los huecos del ser. Por ende, como dice nuestro autor: “La razón no puede ser absoluta; tiene que conformarse con ser Pura, es decir, nada; de suerte que abandonada a sí sola, cae en el polo opuesto del ser: si la revelación no la ilumina”,¹⁸ el recurso estético-místico no sólo es una fórmula para intentar el desciframiento de la totalidad sino que a la vez se constituye en una estrategia para enfrentarse con la nada.

Ni absolutismo ni nihilismo –que como extremos terminarían por tocarse–, parecen encontrarse en el suelo en el que nace la *razón estética* ya que por más que la meta tras la cual se lanza el pensar vasconceliano sea la Totalidad, ésta jamás aparece si no es a través de una reconstrucción imaginativa que termina siempre asumiendo que su último y específico sentido constituye de suyo un misterio. De igual forma se evita el regodeo en una pérdida completa del ser en la nada, ya que ésta es siempre enfrentada por un acto creador que conduce a representar, en un mosaico ordenado y significativo, los fragmentos de un ser que –aun despedazado– permanece. Así, la alternativa vasconceliana establece que el reto fundamental consiste en la ampliación de los caminos del saber buscando abarcar en ellos “hechos, ideas, realidades, presencias, ausen-

¹⁸ *Ibid.*, p. 114.

cias, cambios, permanencias, ser y no ser, realidad absoluta” y para ello es preciso una *racionalidad* que se asuma como pensamiento libre y activo y cuyo *logos* integrador se establezca como fuerza creadora. Así, *pensar estéticamente* –como acto distinto al del puro razonar– es un modo de acercarse a las cosas que, sin menoscabo de lo particular, conduce a lo universal sin concepto, pues en tal universalidad no prima la idea sino la emoción y, esto porque el sentido estético:

Es un más allá de la sensación, después del ciclo objetivo que recorre y transforma en visión el idealismo; es un más allá de lo racional que, desde luego, no sería posible sin la experiencia racional [...] su desarrollo supone una obediencia rigurosa del precepto racional dentro de la esfera propia de su aplicación. *Realizar lo universal sin asesinato*, pero no a la manera del matemático que elude la cuestión al darnos en vez de los mandos la suma; es decir, una categoría, o sea el hecho convertido en símbolo. Lo que el alma exige es una unidad en multitud viviente que aumenta los poderes de su ser único en vez de suprimirlo.¹⁹

Entonces, si el intelecto sólo nos puede brindar una copia de lo real, la imaginación nos permitirá recrearla a través de la intuición estética puesto que apunta a lo bello. Y la *belleza* se torna en facultad transustanciadora y transfiguradora de formas que se reinventan constantemente en busca de sentido. Así las cosas, la *razón estética* buscará integrar en su seno ciencia, arte y religión pues son todas ellas esferas de lo real; y este integrar, que no es juntar ni sumar, se resuelve en un armonizar cuya estrategia consiste en la coordinación de heterogéneos que ha de permitir ir descubriendo sentidos en el caos. En efecto,

¹⁹ *Ibid.*, p. 112. El subrayado es nuestro.

el meollo de toda la cuestión está precisamente en la posibilidad de cancelar las pretensiones de una racionalidad invasora cuyos mecanismos de absorción terminen —a fuerza de buscar claridad y precisión— por hacernos perder las cosas concretas, devolviéndonos en su lugar puras ideas o abstracciones. De lo que se trata es de conservar el mundo tal cual es —múltiple y vario—, cuyas diferencias son esenciales en sí mismas y no han de poder ser remitidas a la unidad conceptual de la idea. Planteado así el asunto y buscando ordenar de alguna manera con sentido la multiplicidad de lo real, el único recurso que ve nuestro filósofo es el de apelar a la síntesis estética que en aras de la belleza del conjunto no está dispuesta a sacrificar ni a anular ninguna parte de lo real por más extraña o ajena que pudiera parecer. Por ello, en términos de identidad y diferencia, Vasconcelos apela a esta última: la diferencia constituye lo real, la identidad remite a lo ideal. Pero, esta disyuntiva tal cual no se presenta como verdadero problema en tanto que para él, entre la existencia viva y real de las cosas en su integridad y el afán de unidad y totalidad, no existe conflicto pues ambos son posibles bajo la configuración de una ontología estética.

Por ello, en la formulación de la filosofía de Vasconcelos —a partir de la crítica al racionalismo idealista de la modernidad— se ve que el acercamiento al espíritu esteta de los pueblos hispanoamericanos contribuye en buena medida a zanjar el asunto ontológico fundamental, pues como nos hace saber nuestro autor:

El problema que la estética resuelve es el de la concepción de lo vario, en una unidad que no lo destruye, le da sentido [...] consumando una síntesis de lo heterogéneo. El caso que la razón resuelve con un artificio desleal —la abstracción que engloba lo particular en lo general, mediante una desnutrición, aniquilación de ambos— el sentido estético lo resuelve concibiendo lo

particular en su esencia propia como parte viva de un conjunto unitario. Las percepciones particulares se subordinan a la percepción del conjunto, pero sin mengua del carácter que a cada una distingue. Es decir, un conocimiento de dioses, en lugar del conocimiento irreal y desmedrado de los idealistas. El Yo propio de las cosas penetra en su integridad dentro del alma humana y se incorpora en el sistema que es cada conciencia. La realización de la unidad lógica nos deja tranquilos en cuanto a la adecuación de un esfuerzo. La consumación de la unidad estética nos produce el goce trascendental de la transfiguración en un conjunto más vivo que el estado de donde procede.²⁰

La larga cita anterior pudiera constituirse en el acta fundacional de este nuevo modo de filosofar que apela a una racionalidad estética en tanto que se configura en una ontología de la creatividad, misma que —como hemos dicho anteriormente—, avala la idea de que a la unidad no se va por la sola vía de la razón sino que ésta se ensancha abriendo paso a la trayectoria de la imaginación y la fantasía; porque el saber que implica apunta a la reconstrucción de la unidad originaria a través de un acto de creación. Por ende, la idea original del proyecto vasconceliano encuentra aquí su sede en tanto que la unidad estética no sólo no anula la diversidad sino que la acrecienta. La unidad estética rechaza la idea de identidad lógica y se presenta entonces como una estrategia que permite recuperar la totalidad sin anular las partes que la constituyen. Queda así resguardado el mundo de las pequeñas cosas dentro de una visión de conjunto en donde encuentran orden y sentido, sin menoscabo de su individualidad y diferencia. El arte —según Vasconcelos— es de suyo transfigurador en tanto que conserva

²⁰ *Ibid.*, p. 210.

transformando; de donde resulta que la unidad es producto de la creatividad que tiende a imaginarla como todo.

Ahora bien, en este integrar las cosas en una síntesis que no destruya la diferencia es igualmente importante integrar los distintos saberes que de ellas nos hablan: coordinar conjuntos depende pues tanto de las cosas que se coordinan como de los conocimientos a través de los cuales son coordinados los heterogéneos. Se trata de hacer entroncar los diferentes modos de conocimiento para que en una especie de recomposición de sentido, configure cada uno de éstos una pieza clave en el desciframiento de la totalidad del ser. Y piezas clave en este rompecabezas serán tanto la ciencia y el arte como la religión y la mística. Visto desde esta perspectiva tenemos que la ciencia o el discurso funcionan como el territorio propio donde se asienta la explicación del mundo físico por vía racional y que este conocimiento no sólo no es excluido sino que configura el *humus* mismo en que se inicia el proceso de la recreación de la totalidad. Así, la metafísica vasconceliana parte de la física y apunta hacia la estética, en donde a través del sentimiento y la intuición, el conocimiento emocional reconoce el parentesco energético²¹ que unifica todas las cosas. Por ello, el filósofo que debe tener un saber físico y lógico tendrá que convertirse en poeta y avanzar después hacia la dimensión religiosa que, a través del dato revelado-místico, en una especie de reconfiguración de la explicación lógico-racional y de la

²¹ No hay que olvidar que en la propuesta filosófica de Vasconcelos existe como telón de fondo la concepción del “monismo estético” que implica la aceptación de una única sustancia energética que configura o constituye toda la realidad. No entramos de momento en el asunto porque implicaría extender este ensayo más allá de los límites propuestos, nos basta con señalar de momento que el parentesco energético conlleva a la noción de intuición o empatía que ahora recuperamos para la reconstrucción de la racionalidad estética.

comprensión patético-emotiva, logrará finalmente formular una interpretación de la totalidad cuyo orden y sentido último es el amor, pues en tanto que la lógica tiende a rechazar lo contradictorio, el amor lo busca como a su complemento. De aquí que a *la razón estética* no le asuste el tener que vérselas con lo irracional; pues el factor irracional –como dice nuestro autor– es algo que asumen todas las concepciones religiosas y “este irracional se revela en la realidad y en su acontecer, así como en la experiencia psíquica, que entre otras evidencias nos da el sistema de las voliciones”.²²

V

A partir de este pequeño bosquejo y de sus tres piezas fundamentales nos es posible ahora recuperar los elementos que componen la *razón estética*. Esta razón –como hemos dicho anteriormente– se constituye inicialmente a partir de una combinatoria entre *logos* y *pathos*, en donde el *logos*, que es razón y palabra, discurso y concepto, queda limitado a dar cuenta de parte de la realidad porque no le es posible acercarse a la totalidad puesto que ésta –como se ha visto– no se da a la pura razón sino a través del sentimiento y la emoción, vía el arte, tiene que ser imaginada. Tendremos así, a partir del binomio *logos-pathos*, las diversas vías del conocimiento: experiencia, razón, emoción y finalmente revelación. Por otro lado, como puede apreciarse, la razón al quedar subordinada a la emoción será la que una y guíe todo el proceso interpretativo del sentido del ser. En efecto, si la intuición y el éxtasis, como apunta nuestro autor, “representan la máxima conquista mental”, su contenido

²² José Vasconcelos, *Estética*, p. 120.

“sólo es captado por sentimiento, es decir, por analogía de su existir con el nuestro”, entonces será la intuición la que posibilita un acceso directo a la realidad:

En todo artista prevalece el poder directo, comúnmente llamado intuitivo, que permite atinar por sentimiento [...] El don estético consiste precisamente en semejante abreviación del trabajo prolijo y graduado necesario a la inteligencia; mediante intuición nos colocamos en comunión directa con la realidad que en cada caso apetece el alma o la conforte. Las reglas de la intuición las da la estética.²³

Bosquejaremos con esto el perfil de la *racionalidad estética*. Las notas determinantes las encontramos fundamentalmente en el arte-poético ya que en él predomina la comprensión de lo real mediante imágenes; y es aquí donde Vasconcelos ve el origen de la filosofía. En efecto, la filosofía no conceptual tiene su origen en la poesía, surge de ella como la necesidad misma de la búsqueda de determinación del ser en algo que está más allá de la pura razón. Así, esta pieza del rompecabezas no abandona del todo la razón sino que la ensancha introduciendo en ella el *pathos* –la pasión emotiva–, con lo cual se transforma en *razón estética*.

Ahora bien, el recurso poético fundamental es la analogía y éste –dice Vasconcelos– más que demostrar muestra: es un instrumento de investigación y de descubrimiento que permite emparentar cosa con cosa; el conocimiento por analogía descubre semejanzas y diferencias; establece parentescos y comunidad pero no identifica como lo hace el saber racional, sino que integra dejando cada cosa en lo que es. Por ende, es

²³ *Ibid.*, p. 119.

imposible encontrar aquí abstracciones o conceptualizaciones: la poesía, como el arte todo, recurre a la metáfora. Así, analogía y metáfora no son aquí meros recursos estéticos en el sentido habitual, sino modos de acercamiento a lo real: el ser latente se hace patente en el pensar poético. La buena poesía es entonces un recurso ontológico donde se devela el ser. Pero además –apunta nuestro filósofo– el buen poeta deberá manejar la imaginación y la fantasía –aspecto que debe entenderse en su justa medida– pues no representan en modo alguno la arbitrariedad ni el desapego con la realidad. Expliquémoslo así: para nuestro autor la imaginación es la fuente por excelencia del conocimiento y la fantasía es la imaginación que se organiza para crear, recurso éste que sólo es factible a partir de la purificación del ejercicio racional y de la especulación crítica, es decir, cuando el filósofo-poeta ha enriquecido ya su acervo espiritual y cuidando de no contradecir al físico y al lógico pues, como se ha dicho, no se trata de negar el conocimiento racional sino de no supeditarse únicamente a él y de ensancharlo con otros tipos o modos de saber. En este sentido es que imaginación y fantasía tienen límites y se reservan para el momento de la síntesis de heterogéneos.

Se entiende ahora la tan manida frase vasconceliana de que *el filósofo es un poeta con sistema y la filosofía una especie de súper-poema*. Ciertamente, el poeta-filósofo es un sabio pues habrá de integrar en su obra el saber todo de su época pero tendrá que hacerlo recurriendo no sólo a la ciencia sino también al mito pues, según nuestro autor, es en el mito donde encontramos la poesía teñida de pensamiento religioso y, por ello, el mito viene a ser una anticipación del saber revelado que proporcionaría la visión real del mundo en su infinita complejidad, sin las reducciones del pensamiento discursivo. Esta línea de pensamiento mítico, que conecta a nuestro autor con la mejor tradición platónica, apunta precisamente a la idea de

que cuando el logos calla tiene la palabra la revelación: la religión se torna entonces en una súper-filosofía.

Por ende, el plan original de constituir una filosofía de la totalidad que armonizara las distintas regiones del ser sin sacrificar ninguna sólo encuentra su cabal cumplimiento a través de una *racionalidad estética*, que ordena y sintetiza sin reducir lo múltiple y vario a unidad e identidad lógico-conceptual, y que –como unidad estética–, lo hace coordinando heterogéneos: armoniza lo plural sin deformarlo. El arte tiene como misión última descubrir individualidades y crear formas apegándose a lo concreto; logra la emoción –a través de la estrategia estética– acercarse a la riqueza dinámica de lo real y ordenarla en conjuntos respetando su variedad: la ciencia organiza a través de generalizaciones, el arte lo hace en combinaciones armónicas. Puede así, la *razón estética*, poner orden en el caos y encaminar el sentido del ser imaginándolo como un todo en donde es posible contemplarlo y gozarlo, pues la belleza de la totalidad es mostrada en un acto de creación artística. Por ende, como reconoce Vasconcelos:

La síntesis de los heterogéneos es creación de una unidad cuyo sentido se halla en plano superior al de las contradicciones sensoriales o ideales representativas de lo múltiple [...] La liga de heterogéneos es la más misteriosa operación del milagro vivo que es la síntesis de nuestro conocimiento [...] Lo que llamamos síntesis emotiva funciona como sensación aclarada, conformada por el concepto o por la forma, pero sin perder su contenido específico sensible [...] Construimos una síntesis leal en la que cada parte conserva su valor específico [...] La síntesis del esteta es como la de la conciencia cuando conoce y además maneja un cuerpo. Así el esteta se informa del mundo, lo conoce en su funcionamiento de órdenes diversos y lo usa para el desarrollo y exaltación de su alma. Engendra una síntesis creadora a diferen-

cia de la síntesis desintegrante del analista y el idealista [...] la síntesis emotiva prescinde, en cierto modo, del concepto género en su significado formal y considera las especies dentro del cuadro de un devenir cósmico y como variedades de un Universo hecho de existencias próximas o remotas de lo Absoluto.²⁴

En efecto, en la reconstrucción de la unidad original los elementos no se reducen por abstracción pero se manejan ordenadamente a través de lo que nuestro autor denomina *el pensar por concierto*: pensar es coordinar conjuntos. Y “Coordinar es hacer contribuir a un propósito a elementos y realidades disímiles, insumables, irreductibles y sin embargo, capaces de colaborar para un fin”.²⁵ Además hay que señalar que esta reconstrucción de la totalidad no implica la suma de sus partes: *la verdad filosófica no es asunto de sumas y restas*. Por ende, ordenar no es poner o quitar piezas en el rompecabezas sino que estriba en que el rompecabezas se organice a partir del movimiento vivo de la realidad y de tal modo que en él todas las piezas –por más heterogéneas o disímiles que sean– aparezcan en su concreta existencia y movilidad. Por ende, el sentido del ser –la totalidad y unidad de lo real, o lo absoluto– estriba en un proceso de integración interpretativo que partiendo de los hechos tiende a imaginar la completud del ser. Se ve entonces por qué pensar el ser no es explicarlo ni conocerlo a través de categorías lógicas, pues no es un proceso que se establezca a partir de los mecanismos de la razón pura; por el contrario, pensar el ser exige su comprensión y, para ello, es preciso recrearle estéticamente, buscar su sentido reconstruyendo artísticamente su trayectoria. Ahora bien, la reconstrucción de la trayectoria del

²⁴ *Ibid.*, pp. 115-116.

²⁵ José Vasconcelos, *Filosofía estética*, p. 61.

ser implica —como ya se ha dicho— que la razón deja de ser pura y se contamina con el sentimiento y la pasión, de donde resulta que pensar el ser encuentra su condición de posibilidad justo cuando el filósofo alcanza a vislumbrarlo poéticamente, es decir cuando el pensador-poeta asume que poner orden en el caos implica la acción creativa de armonizar existencias:

Reconocemos, en consecuencia, un todo que no es caos, sino orden estricto, pero no orden lógico abstracto sino orden existencial de armonía y proporción, como el de los colores o los sonidos, pero inmensamente más vario. Tan complejo, que sólo podemos unificarlo por armonía de afinidad en cuanto al fin último. Y no hay otra manera de concebirlo que por coherencia o coordinación. El centro vivo de todas las coordinaciones es el Creador. [...] El hombre es el módulo que recibe en su seno el Cosmos y lo transfigura en dirección de lo absoluto.²⁶

Podemos pues, siguiendo los lineamientos vasconcelianos, concebir la *razón estética* como un modo de racionalidad que intenta mantener la complejidad de lo real y que por lo mismo se resiste a violentarla imponiéndole modos de ser que no le corresponden, de ahí que se resista a categorizarla o a traducirla a la abstracción de una idea. Ciertamente, pero a la vez es también un modo de racionalidad que no se conforma ante la dispersión y fragmentación del ser y por ello busca su reconstitución como totalidad, constituyéndose así en una racionalidad integradora que busca poner orden en el caos a través de la armonía. Razón pues, que no se mueve en los parámetros del orden lógico o abstracto sino en el orden vital de la existencia cuyo flujo y devenir apelan más a la búsqueda de sentido que a la simple

²⁶ *Ibid.*, p. 60.

explicación o determinación conceptual. En otras palabras, la *racionalidad estética* es en general una razón artística que siguiendo la trayectoria del ser lo recrea y transfigura.

Y, siendo que poética y musicalmente concibió Vasconcelos la dinámica de la realidad, podemos también decir que la *razón estética* es una razón musical que se va desarrollando a partir del ritmo, la melodía, la armonía y el contrapunto; pensar sinfónico en donde la partitura no es un pentagrama fijo y determinado. El pensamiento musical no se somete a ningún canon preestablecido, sino que expresa y desenvuelve su propio canon a medida que recorre la trayectoria del ser mostrándose así flexible al raudal y a la heterogeneidad de lo real. La *racionalidad estética* aparece entonces como una viajera errante que transita en los límites de la presencia y recrea el sentido de la ausencia desde los bordes mismos del misterio intentando acercarse a lo Absoluto. Razón multiforme y camaleónica que se ajusta al fluir de la existencia, que no teme a lo incierto ni a lo diverso, puesto que liberada de la centralidad de la lógica pura, sabe que ha de convertirse en habitante de las periferias desde donde puede ejercer mejor sus recursos: imaginación, analogía, sentido. Y esto porque si se acepta el llamado de una realidad siempre fluyente, confusa e inestable la vía para intentar acercarnos a ella habrá de ser igualmente indeterminada. Esta es la senda a la que apunta la *razón estética* pues ella mira, siente, palpa, gusta y escucha la existencia y, respetando sus diferentes manifestaciones, intenta sólo coordinar y armonizar lo heterogéneo para ir creando sentidos en el caos: “El conocimiento²⁷

²⁷ Hay que entender aquí que esta referencia al conocimiento no remite en Vasconcelos a la epistemología tradicional, sino a su propia y particular concepción, esto es, a lo que él mismo denomina como “conocimiento emocional” y que remite precisamente a la idea de que conocer no es sólo un proceso racional sino también y sobretodo sentimental o emotivo.

—dice Vasconcelos— consiste en esencia en un acto unitivo que de pronto integra lo complejo en un conjunto orgánico que le otorga sentido”.²⁸

VI

Suponemos pues que, con esta reconstrucción, recuperamos otro sentido de la propuesta vasconceliana; sentido que además nos parece el originario y original de su filosofía. En efecto, Vasconcelos pretendía mostrar dos cosas: primero, que el *logos occidental y moderno* no era el único modo en que se pensaba o se hacía filosofía; justo por ello había mostrado sus limitaciones y, en última instancia, su fracaso; todo lo cual conducía al derrumbe de cualquier filosofía que intentase pensar bajo los lineamientos del modelo de ese tipo de razón. Lo segundo, consecuencia de lo anterior, era precisamente el poder mostrar la posibilidad o viabilidad de ensanchar las sendas del pensar con el *pathos* de las culturas no-occidentales y con el propio de la cultura hispana —el humanismo—; camino que habría de funcionar como vía de escape a la crisis de la modernidad. Recuperación inclusiva de toda la tradición filosófica y vía alterna de pensamiento es entonces esta *racionalidad estética* que subyace en la obra del filósofo mexicano.

Atentos a este programa original, asumimos que con el nacimiento de la *racionalidad estética* el filósofo mexicano intentó poner en marcha un modo de pensar que permitiera dar cuenta de una realidad que acepta ser múltiple y variada a pesar de ser una. El *logos estético* aparece entonces como universalista y particularista y todo parece indicar que ni el

²⁸ José Vasconcelos, *Estética*, p. 117.

universalismo tiende a la univocidad total ni el particularismo a la equivocidad absoluta en tanto que la *razón estética* no unifica ni disgrega sino que coordina armonizando heterogéneos. Por tanto, puede ser concebido como pensamiento integrador –poético-musical– que sin sacrificar la variedad y riqueza de lo real apunta por ello no sólo a la visión sino también al tacto, al gusto, al olfato y a la escucha del ser. Y el ser –que es y se dice de muchas maneras– anota sus ritmos en la sinfonía: cada cual a su instrumento y a sus notas pero el resultado es en su conjunto uno: la música. Unidad sin identidad pues se mantiene la diferencia entre cada uno de los elementos que lo constituyen. Así, el ser, como la música, la pintura o la poesía, se estructura bajo la batuta o el pincel que bosqueja o dirige un logos estético –libre y creador– pues *ser es, en todo caso, una coordinación de elementos que poseen concreción y propósito.*²⁹

Y es justo desde esta perspectiva ontológica y hermenéutica que el pensamiento vasconceliano logra efectivamente cobijar en su seno ciencia, mito, poesía, religión y mística aportando a la tradición filosófica el conocimiento emocional que ha de poner en juego el espíritu esteta y sentimental propio de nuestras culturas hispanoamericanas al lado de una espiritualidad que viene de las tradiciones no occidentales, cuyo fin último sería constituir una genuina y original filosofía sinfónica en donde ritmo, melodía y armonía han de constituir los modos de arreglo del ser y la estrategia estética la pauta del conocimiento, que debe entenderse aquí como pensar emocional, en tanto que busca encontrar sentido y orden en el caos, imaginando la totalidad. El ser, la realidad –una y varia– se concentra así en una metafísica artística, creadora e interpretativa que, al abandonar los territorios del paradigma de

²⁹ José Vasconcelos, *Filosofía estética*, p. 61.

la lógica racionalista, abona en su favor la descentralización última que obligaría de suyo a configurar unívocamente el patrón último de lo real.

Se puede quizá ver ahora más claramente el porqué el absoluto vasconceliano como producto de la creatividad imaginativa del filósofo se constituye como una cifra a interpretar y no como una fórmula a explicar; es decir, lo absoluto exige un desciframiento de sentido más que una fundamentación puramente racional o lógica y, por lo mismo, puede leerse más como trayecto que como lugar. Por tanto, si es cierto que partimos de los hechos para imaginar el todo y en tanto que los hechos son siempre fluyentes y varios, la realidad se presenta justamente en trayectoria espiral que no alcanza, o al menos no parece alcanzar definitivamente, una única y definitiva resolución.

En efecto, si asumimos que la espiral, como apertura al movimiento de la conciencia, puede seguir abriendo círculos en torno a ella, entonces creemos que mantenerla tal cual permite justamente conservar abierto el camino de la filosofía vasconceliana. Por ello es que apelamos a una lectura que, desde los márgenes del sistema, recupere fragmentariamente sus elementos para reintegrarlos en una unidad diferente a la estructural en que se concibieron originalmente, por dos motivos fundamentales. El primero porque creemos que el afán sistemático de Vasconcelos acabó por desvirtuar la riqueza de su pensamiento y, en general, porque tiende a opacar lo mejor de su propuesta que es justamente la convicción de la necesaria reforma de la filosofía, misma que había de consistir justo en la recuperación del mundo real, de la existencia vital y humana y para lo cual apuntó las bases de una racionalidad no excluyente que, sin embargo, acabó resolviéndose en lo que parecía un puro irracionalismo o un mero esteticismo. El segundo motivo refiere al hecho de que visto el pensamiento

vasconceliano sin los lastres estructurales del sistema puede abrirse paso a la filosofía del presente. Así, el primer motivo nos condujo a la reconstrucción de la *racionalidad estética* y el segundo a establecer la posibilidad de una perspectiva que mantuviera el carácter de apertura de su propuesta, pues en la medida que la *razón estética* no es conclusiva ni determinante, la obra misma de Vasconcelos puede asumir el carácter inconcluso que permita intentar nuevas lecturas a partir de las cuales sea posible recuperar otras vertientes de su pensamiento. Estamos convencidos de que existe en la filosofía vasconceliana una veta importante de recursos filosóficos que habrían de reintegrarse a nuestra tradición, uno de ellos creemos encontrarlo justo en este modo de racionalidad que nos propuso.

Por todo ello consideramos que la *racionalidad estética* –tal y como aquí la hemos reconstruido– es un modo de pensar que, al permitir bosquejar la trayectoria del sentido del ser sin determinaciones conceptuales, apunta más que a la creación de formas estructurales del pensar, a la habilitación de caminos no transitados, posibilitando con ello la apertura y reinención de nuevas sendas del pensamiento. Por ende, si asumimos que en la propuesta vasconceliana –por más que en su intención primaria subsista la idea del sistema– se dibuja una especie de proyecto alquímico que busca descifrar la combinatoria del Absoluto a partir de la reconstitución de todos sus elementos, resulta que la *racionalidad estética* se muestra entonces como un auténtico modelo para armar u organizar lo real; especie de caleidoscopio que posibilita, a partir del movimiento de sus elementos, articular múltiples y diversas combinaciones para constituir el perfil y la figura de la totalidad. Por ello la vemos como una razón inconclusa que deja abierto el camino del pensamiento; razón estética y alquímica que busca y crea constantemente nuevas combinatorias para

pensar. Nos parece que este sea el legado fundamental que nos deja nuestro filósofo; la combinatoria del pensamiento estético se desarrolla en espiral y no encuentra resolución última. La filosofía, como la espiral vasconceliana, seguirá abriendo su trayectoria y expandiendo su radio de acción.

Bibliografía

REYES, Alfonso. “Pasado inmediato”, Conferencias del Ateneo de la Juventud. UNAM, México, 2000.

VASCONCELOS, José. *Tratado de metafísica*. México Joven, México, 1929.

———. *Estética*. Botas, México, 1945.

———. *Filosofía estética*. Espasa-Calpe, México, 1994.

LAS RAZONES DE ORTEGA O LA FILOSOFÍA DEL VIVIR HUMANO

Leopoldo Santos Báez

...no es posible que una fe muera sino es porque otra fe ha nacido; por el mismo motivo que es imposible caer en la cuenta de un error sin encontrarse *ipso facto* sobre el suelo de una nueva verdad. Se trataría, pues, en nuestro caso, de que la fe en la razón sufre una enfermedad, pero no de que ha muerto. Preparemos la convalecencia.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

El dilema relativismo-racionalismo o el nacimiento de una nueva forma de pensamiento, la *razón histórica*

Tres cuestiones aparecen como preocupación de Ortega en sus escritos. En primer lugar, la necesidad de repensar la razón de forma distinta a como había sido pensada desde la Antigüedad hasta la época moderna; es decir, en términos puramente racionalistas en los que el conocimiento de nuestro mundo, propósito primordial de la filosofía según este filósofo, se atribuía única y exclusivamente a la razón y en los que los aspectos de la vitalidad humana –los que Ortega aglutina bajo el término *razón vital*– no tenían cabida. En segundo lugar, la exhortación a considerar la circunstancia humana dentro de la me-

ditación filosófica¹ y en tercero, la anunciación y la esperanza en el nacimiento de una nueva época, erigida sobre una nueva forma de pensamiento que habría de reivindicar el carácter histórico del ser humano, esperanza que desde 1929 manifestaba en sus cursos: “Yo espero, por razones muy concretas, que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera se articulen y abracen”.²

Mediante la idea de circunstancia, la meditación de esa nueva época habrá de absorber los aspectos de la vitalidad humana que el racionalismo había dejado de lado. A esa nueva forma de pensamiento, como acertadamente apunta Garragori,³ Ortega la llama *razón histórica*. Es así como esta forma de pensamiento se preocupó siempre por considerar a la *razón vital*. *Razón histórica-razón vital* integran las razones de la filosofía de la vida en Ortega, ambas conforman un binomio en el que la una no se explica sin la otra. La vitalidad humana será ubicada en su historicidad a la vez

¹ La meditación, reflexión o ensimismamiento son las formas fundamentales de ejercicio teórico para Ortega; son asimismo las formas propias del ejercicio filosófico. Son sugerentes al respecto los títulos de sus primeros escritos, *Meditaciones del Quijote* (1914) y *El espectador* (1916); en ambos, el filósofo madrileño se abre un espacio para resaltar la importancia del ejercicio intelectual. En las *Meditaciones...* advierte expresamente que la obra se trata de un conjunto de reflexiones de un profesor de filosofía, mientras que el *Espectador* simboliza al filósofo que reivindica su momento para la contemplación en tanto que ejercicio teórico o meditación. Puede afirmarse así que Ortega es ante todo un pensador de su tiempo, un meditador de estilo original que expresó su pensamiento y su sentir como un llamado a integrar los aspectos de la vida humana en la reflexión filosófica, a través de una serie de ensayos, artículos editoriales y cursos universitarios.

² José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de Metafísica*, p. 11.

³ Véase el prólogo a Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, *Revista de Occidente*, 1996.

que no se ocupará de otro asunto más que del de la vitalidad misma. Veamos la conjugación de ese binomio a través de una breve génesis de la *razón histórica*. Para este propósito, debe destacarse la importancia que el filósofo de la vitalidad atribuye a la historicidad, especialmente en sus últimos escritos, cuando ha rebasado en mucho ya sus *Mocedades* (1916). Es tal vez por este motivo, y como ya lo ha hecho notar Fernando Salmerón,⁴ que el tema de la historia en Ortega parece tardío en su meditación, no obstante, el clamor por la vuelta a la circunstancia, idea con la que irrumpe en el panorama filosófico (1914-1916), aparece como el germen de la historicidad, asunto del que ha de ocuparse expresamente en sus últimas obras (1929-1940).

La meditación qui jotista, preocupada por fundar la historicidad en la vitalidad, pasa así por un proceso que evoluciona desde el circunstancialismo hasta el vitalismo y se reafirma expresamente en la etapa conocida como historicista. Cabe aclarar que, en ninguna de esas etapas, es abandonada la idea de circunstancia; tampoco las inquietudes que hemos mencionado como preocupación del filósofo. Esa preocupación se vuelca en ocupación al publicar *El tema de nuestro tiempo* en 1929 así como al impartir los cursos *Qué es filosofía* (1929); *En torno a Galileo* (1933); *Ideas y creencias* (1935); y *Sobre la razón histórica* (1940). En todos estos escritos Ortega se ocupa insistentemente en el tema de la historia así como en exponer una salida ante el dilema racionalismo-relativismo, salida que obviamente ha de seguir la vía de la *razón vital*.

Ahora bien, en el circunstancialismo, el vitalismo y el historicismo aparecen tanto una crítica como un concepto propio de razón. Así, durante el circunstancialismo, la crítica

⁴ Fernando Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*, p. 207.

a la razón moderna se expresa como un llamado a considerar los asuntos del entorno y la individualidad; esto es, se pone énfasis en lo que Ortega llama la vuelta hacia la circunstancia. Aquí la razón es concebida como la meditación, reflexión o ejercicio intelectual que ha de salvar la circunstancia. En la etapa vitalista, la crítica de la razón reclama al racionalismo moderno haber enfrentado la razón a la vida y se expresa aquella como una función vital. Propiamente, en la etapa historicista, la crítica a la razón se expresa como una pugna por la vuelta hacia la historicidad, fundada ésta específicamente en la vida humana. Se concibe aquí a la razón como una reflexión sobre “la estructura del vivir humano”.

Así, la *razón histórica* discurre en medio del dilema relativismo-racionalismo. Con tales corrientes se enfrenta Ortega y ante ellas responde con su *razón histórica*. Razón y acción se ven así conjugadas con tal respuesta —recordemos la convalecencia de la razón a la que el epígrafe hace alusión—. El racionalismo se le presenta como idealismo en tanto el conocimiento del mundo se atribuye prominentemente a principios universales del pensamiento. Destaca de esta corriente su exclusivo interés por lo inmutable, por lo invariable y eterno del pensamiento, por la afirmación de una verdad absoluta; mientras que en oposición, el relativismo le parece escepticismo al refugiarse en los aspectos variables, particulares y relativos del pensamiento; negando toda posibilidad a la verdad al denominarla relativa y limitarla con ello, para usar la expresión de Ortega, “a la condición de cada sujeto”. Ninguna de estas corrientes satisface al vitalista pensador; no le satisfacen porque en el racionalismo no encajan los asuntos de la vida, mientras que en el relativismo la inclusión de esos asuntos orientan más a esta corriente hacia el irracionalismo. Sobre ambas corrientes apunta:

El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo justificado como objeción a toda teoría es una teoría suicida. Inspira, sin duda, la tendencia relativista a un noble ensayo de respetar la admirable volubilidad propia a todo lo vital. Pero es un ensayo fracasado. Como decía Herbart, “todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es sólo un principiante”.

Más hondamente fluye desde el renacimiento por los senos del alma europea la tendencia antagónica: el racionalismo. Siguiendo un procedimiento inverso el racionalismo, para salvar la verdad renuncia a la vida [...] Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuida a nuestras personas, individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llama a ese nuestro fondo común, exento de variaciones y peculiaridades individuales, “la razón”, y Kant, “el ente racional”.

Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntoma de la vitalidad.⁵

A pesar de la crítica a estas corrientes, Ortega busca un punto medio entre ambas, punto que encontrará precisamente en la *razón histórica*. Del relativismo rescatará la atención a lo variable y lo absorberá con el adjetivo “*histórica*”, con él se integrará la vitalidad humana a la reflexión filosófica mediante la idea de circunstancia. Del racionalismo recuperará el término “*razón*”

⁵ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas*, p. 15.

adjetivándolo con el nuevo término acuñado –he aquí la preparación de la convalecencia de la razón a la que se refiere nuestro filósofo. Esa crítica al racionalismo fue siempre abierta y expresa; al referirse Ortega a *El tema de nuestro tiempo*, la obra paladín del sometimiento de la razón a la vida, advertía:

El libro va contra el racionalismo pero no contra la razón, porque la filosofía no acepta más método de conocimiento teórico que el racional, pero cree forzoso situar en el centro mismo del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema.⁶

Sobre la adjetivación del término Razón, señala Rodríguez Huéscar⁷ que es ésta un rasgo distintivo del estilo de Ortega; agregaremos que es además propia de un pensar concreto. Veremos más adelante como con ella, al expresar sustantivos referidos, los conceptos dejan de ser abstracciones. Así, no hay razón absoluta ni abstracta en el planteamiento orteguiano sino razones adjetivadas y por tanto específicas; *razón histórica*, *razón vital* son tan sólo ejemplos de ello. Es así como nace el concepto *razón histórica* del cual he de ocuparme en las páginas siguientes.

Razón histórica-razón vital, la metafísica de la vida humana

Aun cuando en el pensamiento del filósofo español no existe un sistema cerrado –y no podía existir en un planteamiento

⁶ José Ortega y Gasset . “Ni vitalismo ni racionalismo”, citado por Fernando Salmerón en el Prólogo a José Ortega y Gasset. *El tema de nuestro tiempo*, *op. cit.*

⁷ Véase el Prólogo a José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?... op. cit.*

abierto que emerge de la crítica al racionalismo absolutista y que pugna por el pensamiento sobre y desde la vida humana, es decir, en concreto— sí existe una exigencia personal de claridad y sistematicidad por cuestiones de cortesía y honradez.⁸ Si a esto añadimos la preocupación y ocupación de Ortega en los asuntos de la razón y dado que ha declarado que la filosofía no acepta otro método que el racional, podemos hablar entonces de un planteamiento racional en su pensamiento. Al respecto, escribe Rodríguez Huéscar que la filosofía de este pensador resulta de una co-implicación metafísica primaria entre pensamiento y vida, o, lo que es lo mismo, entre razón y vida; constituye en suma ésta, según aquel autor, una filosofía de la vida cuyo método se rige por la *razón vital*.⁹ Esto es cierto, mas debe agregarse que la vida no existe en abstracto en el planteamiento orteguiano; por tanto, su filosofía es más bien una metafísica de la vida humana o del “vivir humano”, para utilizar su adjetivación característica. Quiero decir con ello que nuestro pensador no es un simple filósofo de la vida, pues eso bien podríamos decir de Dilthey; tampoco es un filósofo más de la historia, lo que bien podríamos decir de Hegel o de muchos otros. Ortega es el filósofo de la razón histórica fundada en la razón vital; es decir, es el filósofo de la vida humana. Así, si su planteamiento es ante todo una metafísica de la vida humana, las categorías con las que ésta se aborda reflejarán obviamente su carácter filosófico. Son tres las categorías ontológicas elementales de la razón histórica orteguiana: circunstancia, perspectiva y creencias.

⁸ Respecto a la discusión sobre el Sistema en Ortega, así como a sus declaraciones sobre la cortesía y honradez del filósofo, V. Manuel Granell. “El sistema en Ortega.” *Homenaje a Ortega y Gasset*. Universidad central de Venezuela, Venezuela, 1958; Alejandro Rossi *et al.*, *José Ortega y Gasset*. FCE. Breviarios, México, 1996 y Juan Gavilán. *El legado de Ortega*. Sarriá, España, 1998.

⁹ Véase el prólogo a José Ortega y Gasset *¿Qué es filosofía?... op. cit.*

La circunstancia es considerada desde dos dimensiones: el entorno de las cosas y la individualidad. Bajo la primera dimensión, Ortega define a la circunstancia como “*lo que se halla cerca de nuestra persona*”, mas lo que se halla cerca de nosotros, es decir, lo que nos rodea, son las cosas y las personas, es por ello que esta acepción establece una estrecha relación de la circunstancia con las cosas:

¡La circunstancia! ¡circum-stantia! ¡las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo.¹⁰

Podemos decir entonces que, bajo esta primera concepción, la circunstancia es el entorno, el lugar en el que están las cosas, de ahí la alusión latina en el pasaje; *circum-stantia*, las cosas que están en el entorno. Pero no son sólo las cosas lo que nos rodea, también nosotros formamos parte de esas cosas del entorno, nuestro cuerpo mismo es una cosa y tal situación desde la óptica de la razón vital es tratada a través de la individualidad. En relación con ella, la noción de circunstancia aparece en las *Meditaciones del Quijote* a través de la conocida sentencia “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Desde ese momento esta noción es simultáneamente situada en la ontología y relacionada profundamente con los asuntos de la vida humana mediante la idea de “salvación”. Veamos en qué consiste esta noción en palabras del filósofo madrileño:

¹⁰ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p. 21.

La “salvación” no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ella fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con *los motivos clásicos de la humana preocupación*. Una vez entretreído con ellos queda transfigurado, transustanciado, salvado.¹¹

Así, salvar la circunstancia no es más que relacionarla con los asuntos del vivir humano, pues la vida humana sólo en ella puede transcurrir. Ahora bien, decir que alguien es él y su circunstancia quiere decir que se es “con” y “en” la circunstancia. Lo que implica no sólo que el yo es en circunstancia sino también que la circunstancia es. Así, el ser es en circunstancia pero la circunstancia es también ser. No cabe entonces el ser en abstracto en el planteamiento de Ortega, sino el ser adjetivado, es decir, el ser en circunstancia. Mas ser en circunstancia es transcurrir; es verbo en acción, pues ser en circunstancia sólo se puede ser siendo; y ser siendo no ocurre en abstracto sino en concreto, es decir, viviendo. La circunstancia aparece entonces como el lugar en el que sucede la vida pues abarca tanto el entorno de las cosas como el del ser humano que es la individualidad.

Respecto al Yo de la sentencia orteguiana, bien podemos decir que éste expresa precisamente la individualidad. Sólo a través del Yo podía manifestarse el ser en circunstancia, es decir, el ser vital, en tanto que la individualidad forma parte primordial de la circunstancia. No en vano afirmaba Aristóteles que el alma no puede ser sin el cuerpo, pues la vida humana sólo en la individualidad se manifiesta. Nuestra corporeidad se nos presenta en efecto como la primera condición

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

a enfrentar en la vida; constituye asimismo el primer espacio físico en el que ésta se desarrolla. Es entonces la individualidad la circunstancia más próxima al ser vital. Por ello afirma Ortega que la “Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su logos”.¹² Con esto nace una nueva concepción del logos; aquella que considera a la razón a partir de las “distintas porciones de la vida.” Si vida individual es circunstancia, y de ambas aún no se ha extraído su logos, en adelante ese logos ha de emerger de la circunstancia, es decir, de la vida misma. La razón dejará de ser pura, absoluta y brotará de la acción misma de la vida que es la circunstancia. Razón y acción se conjugarán para resultar en una filosofía de la vida humana, ocupación primordial de la *razón histórica*. Así, la verdad se produce en la circunstancia pues tal como nos lo hace ver Ortega, “cuanto es hoy reconocido como verdad, como belleza ejemplar, como altamente valioso, nació un día en la entraña espiritual de un individuo”,¹³ y si la individualidad es parte primordial de la circunstancia, entonces es la verdad circunstancial. Esto, sin embargo, no conduce a Ortega al relativismo que tanto cuestiona. Sobre este asunto nos advierte que concebir a la circunstancia tal como lo hacían los egipcios de la antigüedad al creer que el Valle del Nilo era todo el mundo, es una monstruosidad que depaupera el verdadero sentido de la circunstancia.¹⁴

Ahora bien, la circunstancia individual adquiere un nombre específico en el vivir cotidiano, este es el de *situación vital*. Con esta noción la circunstancia es trasladada del plano indi-

¹² *Ibid.*, p. 23.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 24.

vidual al plano real en el que la vitalidad humana se desarrolla, y así,

Como el libro se compone de hojas y la materia de átomos, la vida —nuestra vida— se compone de situaciones. Situación —la palabra lo indica— es aquello en que se está. Y donde verdadera y últimamente está siempre el hombre es en alguna situación [...] El verdadero y definitivo suelo en que se está es pues, la situación vital.¹⁵

Notemos que no se *es* sino que se *está* en la situación vital. Se es en la circunstancia porque ella se manifiesta primeramente en la individualidad y en este nivel no se puede aún estar, sólo se puede ser. Pero al trascender de la circunstancia individual a la vitalidad humana, ese ser transfórmase en estar, es decir, estar en situación vital expresa la conjugación del ser en circunstancia, el verbo en acción o el ser humano siendo, transcurriendo, en suma, viviendo.

La tercera categoría ontológica de esa metafísica de la vida humana la conforma la noción de creencia. Esta es importante para la *razón histórica* porque a partir de ella, Ortega trasciende de la circunstancia de la individualidad y de las cosas a la de la circunstancia social. Las ideas son individuales, mientras que las creencias son sociales, y son sociales porque de alguna manera en nuestro pensar reproducimos el pensar de nuestra época; pero la distinción más importante entre unas y otras se establece de acuerdo con un criterio ontológico, ese criterio es conocer y contar con algo. Nuestro meditador utiliza tal criterio para aclararnos ambas nociones: “Darse cuenta de una cosa sin contar con ella eso es, en su

¹⁵ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo. El Hombre y la gente*, p. 60.

forma más típica, una idea; y contar con una cosa sin darse cuenta de ella eso es, en su forma más típica, una creencia”.¹⁶ Se distinguen entonces las creencias de las ideas porque con ellas contamos, es decir, las llevamos independientemente de nuestra voluntad. Se resalta con ello su carácter social, pues las creencias son heredadas, transmitidas de generación en generación, y desde ese punto de vista nos son impuestas y muchas veces no somos conscientes de que dentro de nosotros las llevamos, o como dice Ortega, contamos con ellas sin darnos cuenta de ellas. Es por eso que las creencias forman parte de la realidad de los seres humanos, de su circunstancia. “Porque realidad plena y auténtica no nos es sino aquello en que creemos”.¹⁷ Propiamente, la distinción entre ideas y creencias es llevada por el catedrático universitario a la ontología de la vida humana al afirmar que:

... las ideas las tenemos, pero [...] en las creencias estamos. El hombre está siempre en la creencia de esto o de lo otro, y desde esas creencias —que son para él la realidad misma— existe, se comporta y piensa. El hombre, aún el más escéptico, es crédulo, esencialmente crédulo.¹⁸

Al igual que con la circunstancia individual y la situación vital, cabría preguntarse aquí ¿por qué el hombre es en esencia creencias y por qué en las creencias no se es, sino que se está? Creo que no habría verbo más adecuado que el verbo estar al nivel de las creencias, en tanto que estas son sociales; estar es en efecto ser en un lugar determinado y ser en un lugar determinado, no es más que ser en circunstancia; el transcurrir del

¹⁶ José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, pp. 21-22.

¹⁷ José Ortega y Gasset. *Ideas y creencias*, p. 43.

¹⁸ José Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, p. 23.

ser en la vida humana; ser siendo, verbo en acción, tal como lo hemos señalado. Así, las creencias no son más que la expresión social del ser en circunstancia, lo que viene a agregarse al entorno de la individualidad y de las cosas. Del *Yo soy Yo y mi circunstancia* de las *Meditaciones del Quijote* (1914) se trasciende al *Estamos en las creencias* de *Ideas y creencias* (1935). Resulta entonces que, individualmente, se es en circunstancia y socialmente se está en las creencias. La conjugación de ambos planos habrá de realizarse en la *razón histórica* con las nociones de ensimismamiento y autenticidad, las que más adelante hemos de abordar; por ahora sigamos en el plano individual mediante el cual se expresa el ser en circunstancia en el terreno epistemológico; esto es, la perspectiva.

Con la noción de perspectiva, el meditador del Quijote reivindica la individualidad tanto ontológica como vitalmente. Ya desde las *Meditaciones...* esta noción es situada en la ontología cuando Ortega se interroga “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada sino una perspectiva?”¹⁹ Desde ese momento el ser en circunstancia vuelve a ser adjetivado como ser en perspectiva. Pero, ¿qué es la perspectiva? Dejemos que el mismo Ortega nos la explique:

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en último y queda oscuro y borroso. Además como las cosas puestas unas detrás de otras se

¹⁹ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p. 24.

ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad.* (cursivas del autor) Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.²⁰

Es la perspectiva entonces el punto desde el cual se mira el mundo, ese punto está dado por la circunstancia misma, la que también da al ser humano el lugar que ocupa en él. Tal lugar es individual y sólo nuestro en tanto individuos. “Donde está mi pupila no está otra; lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve la otra”.²¹ Resalta así el carácter ontológico de esta noción, pero a la vez, constituye la perspectiva un concepto vital, no sólo porque deriva ella de nuestros órganos de percepción sino también porque sólo el ser viviente puede tener perspectiva. Concluye Ortega:

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital.²²

²⁰ José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo... op cit.*, p. 48.

²¹ José Ortega y Gasset, *El espectador*, p. 52.

²² *Ibid.*, p. 49.

Si cada vida es un mundo según su percepción, entonces ese mundo no puede ser más que interpretado, construido de acuerdo con la propia perspectiva. Brota de aquí la hermenéutica de Ortega. Ésta no puede ser tratada más que dentro de los parámetros de la ontología y la Razón Vital, o, lo que es lo mismo, de la metafísica de la vida humana. Así, pensar en perspectiva es interpretar y construir el mundo de acuerdo con la circunstancia individual, pero ya hemos destacado que la circunstancia abarca no sólo la individualidad y el entorno de las cosas sino también las relaciones entre los hombres, es decir, el transcurrir del ser vital en sociedad; pues resulta entonces que:

... esa sociedad en que hemos caído al vivir, tiene ya una interpretación de la vida, un repertorio de ideas sobre el universo, de convicciones vigentes. De suerte que lo que podríamos llamar “el pensamiento de nuestra época” entra a formar parte de nuestra circunstancia, nos envuelve, nos penetra y nos lleva.²³

Esa interpretación de la vida, el repertorio de ideas sobre el universo y de convicciones vigentes a las que Ortega hace referencia, son la base de lo que llama hacer mundo. En efecto, el mundo se hace constantemente en el transcurrir del vivir humano y en ese quehacer entra también en juego nuestra circunstancia. Veamos ahora cómo se absorbe la circunstancia y cómo se reflexiona sobre y desde la vida humana en los parámetros de la *razón histórica*. Por principio, debe destacarse la relación que la perspectiva tiene con la circunstancia, aun cuando ya se ha insinuado que entre ambas existe una relación de reciprocidad. Ortega nos aclara este asunto en el pasaje siguiente:

²³ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo. El Hombre y la gente*, p. 11.

Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: *la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.*²⁴

La individualidad ha de reivindicar su lugar dentro de la perspectiva del mundo, más adelante, Ortega llevará a cabo tal reivindicación cuando en base a la noción de creencias distingue dos grandes perspectivas mundiales, la científica o moderna y la vital. Ahora bien, el destino concreto del hombre al que se refiere Ortega no puede ser más que la vida humana, esa vida se compone de dos dimensiones inseparables la una de la otra, ambas son explicadas en la siguiente cita, clave para la comprensión de la conjugación vida-razón en la *razón histórica*:

Vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener más remedio que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión consistente en que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es. En su primera dimensión lo que tenemos al vivir es un puro problema. En la segunda dimensión tenemos un esfuerzo o intento de resolver el problema. Pensamos sobre la circunstancia y este pensamiento nos fabrica una idea, plan o arquitectura del puro problema, del caos que es por sí, primariamente, la circunstancia. A esta arquitectura que el pensamiento pone sobre nuestro contorno, interpretándolo, llamamos mundo o universo.²⁵

24 José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, p. 24. Las cursivas son nuestras

²⁵ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo. El Hombre y la gente*, p. 10.

Es claro que la absorción de la circunstancia no es más que nuestro pensamiento sobre y desde la vida. Nunca pensamos en abstracto sino en algo, y ese algo es parte de nuestro entorno y conforma a la vez nuestra circunstancia. Absorber entonces la circunstancia es pensar nuestro vivir como un imperativo de la vida misma. Pensamos viviendo y viviendo pensamos, lo que significa que nuestro pensamiento emerge con nuestro vivir mismo; no somos en esencia pensantes sino vitales y en el transcurrir de esa vitalidad se sucede a la par nuestro pensamiento. Ese pensamiento no ha de ocurrir en abstracto pues pensamos con las cosas y situaciones que la vida nos impone tal y como nos lo hace ver Ortega,²⁶ pues no tenemos otro remedio que resolver nuestra vida cada instante, eso es pensar, eso es meditar en los parámetros de la *razón histórica*.

Así, *razón histórica* es ese pensamiento sobre nuestra vida que discurre en nuestro vivir mismo. Se nota aquí la conjugación vida y razón a partir de la absorción de la circunstancia humana, pues mediante este ejercicio teórico al que tiende el hombre no por placer sino porque no tiene más remedio que habérselas con ellas, se asume él mismo como histórico. Por algo nos dice Ortega que el hombre no tiene esencias sino historia. Atender y absorber la historicidad del ser humano es absorber la vida misma y ello sólo puede hacerse mediante un ejercicio intelectual, teórico, reflexivo o de meditación que al absorber la circunstancia absorbe la historicidad. Por esta razón nuestro meditador ha irrumpido en la historia de la filosofía abriendo un espacio para la meditación y la contemplación propias de un *Espectador* que contempla pero que también medita desde su circunstancia y su perspectiva con base en la figura del Quijote.

²⁶ Es en el artículo “La filosofía de la historia de Hegel y la historiología” en donde Ortega expresa la afirmación de que pensamos con las cosas. Citado por Manuel Granell, *El sistema de Ortega... op. cit.*, nota 4, p. 28.

Pensar la vida o filosofar sobre ella es un ejercicio que se hace en todos los momentos y situaciones de la misma, por algo afirma nuestro meditador que sólo existe un pensamiento, el filosófico. Por ello, no hay filosofías sino filosofías de; no hay pensamiento sino pensamiento de. La filosofía o razón histórica de Ortega es entonces la filosofía de la vida humana.

Ahora bien, la absorción de la circunstancia conlleva una concepción propia tanto del vivir como del hombre mismo. Para nuestro filósofo vitalista la concepción de vivir tiene un gran toque hermenéutico que, como ya se ha señalado, proviene de su filosofía de la vida en tanto que interpretación-construcción del mundo. Ya se ha destacado que el vivir transcurre en situaciones, así como que éstas conforman el suelo en el que se está; asimismo, se ha señalado que el mundo en el que vivimos se recibe ya interpretado con base en las creencias y convicciones vigentes en una época; es decir, el mundo de las creencias, que también conforma la circunstancia del ser vital, es construido, pues ningún ser viviente inicia la vida en blanco o en una nueva vida; pues bien, la vida constituye así “la faena en la que el hombre anda irremediabilmente metido”.²⁷ No podía la vida humana ser menos que una faena, una tarea, puesto que al vérselas el ser vital con la circunstancia se enfrenta a un gran problema que ha de resolver con un gran esfuerzo. En la filosofía de la vida humana, absorber la circunstancia es entonces enfrentársele; vérselas con ella y resolverla en cada instante del vivir; pero si la vida es una faena y su resolución –la salvación de la circunstancia– un gran esfuerzo, vivir constituye entonces un drama.

El drama no es una cosa que está ahí [...] sino que el drama pasa, acontece, se entiende, es un pasarle algo a alguien, es lo que acon-

²⁷ José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo... op. cit.*, p. 10.

tece al protagonista mientras le acontece [...] Porque todas las demás cosas que nos pasan o acontecen, nos acontecen y pasan porque nos acontece y pasa una única: vivir. Si no viviésemos no nos pasaría nada...²⁸

Se entenderá ahora aquella sentencia orteguiana que señala que al hombre, en rigor, lo único que le pasa es vivir. Pero regresemos ahora al problema de la individualidad que ha sido ya reivindicada en las *Meditaciones del Quijote*. Si la vida transcurre en nuestra individualidad y la absorción de la circunstancia constituye un obligado esfuerzo de resolución de ella; un drama que le acontece al individuo en tanto que protagonista de su vivir, resulta que ese drama transcurre también en soledad, la vida humana es así definida en la *razón histórica* como *soledad radical*:

La vida es la de cada cual: cada cual tiene que irse viviendo la suya por sí solo [...] El problema que tengo, la angustia que siento son los míos, y por lo pronto sólo los míos. Y ya tengo que pensar un pensamiento que me resuelva el problema y cure o dé lenidad a mi angustia. Yo tengo que decidir en todo instante lo que voy a hacer en el siguiente y nadie puede tomar esta decisión por mí, sustituirme en ella. Mas para decidir mi existencia, mi hacer y no hacer, yo tengo que poseer un repertorio de convicciones sobre el mundo de opiniones.²⁹

Es clara la relación de la vida como *soledad radical* con la circunstancia –lo que significa que de raíz es la vida soledad– en tanto que la circunstancia más próxima al ser vital es la indivi-

²⁸ *Ibid.*, p. 15.

²⁹ *Ibid.*, p. 43.

dualidad. El drama de la vida humana y la constante resolución de la circunstancia sólo en la individualidad transcurren. Nacemos y morimos solos aunque vivamos en la alteridad, por ello por principio y fin es la vida *soledad radical*. Pero esa cotidiana resolución de la vida nos lleva a considerar ese otro ingrediente de la circunstancia que hasta aquí sólo hemos venido esbozando, ese mundo de las creencias, marco u horizonte con base en que se realiza la resolución de la circunstancia; ese repertorio de convicciones al que hace alusión nuestro pensador en la última cita apuntada. Pasemos así de la circunstancialidad dada por la individualidad y el entorno de las cosas al de las creencias con base en las que se hace o construye constantemente el mundo, para de ahí ver las dos grandes perspectivas que en el marco del racionalismo-relativismo se enfrentan durante la época moderna: la perspectiva científica y la vital. Finalmente, y con fundamento en esto, accederemos al planteo epistemológico que deriva de la ontología de la vida en Ortega.

Ensimismamiento, autenticidad, hacer mundo y el horizonte vital

De la absorción de la circunstancia por medio de la *razón histórica* podemos concluir, como lo hace Ramón Xirau,³⁰ que en Ortega el pensamiento es vida. Mas lo que es vital es histórico según la *razón histórica*. Ya hemos visto como el ejercicio de la razón, teórico o intelectual emerge de la resolución cotidiana de la circunstancia en nuestro vivir, pues bien, la idea de *ensimismamiento* es clave para entender la resolución de la circunstancia. De acuerdo con Ortega, el ensimismamiento

³⁰ Véase el Prólogo a *En torno a Galileo... op. cit.*

constituye el modo propio del ser, pero dado que el ser es vital, conforma más bien el modo propio del ser vital:

Pensando ese pensamiento, viviendo esa vida, [cursivas nuestras] el hombre está en sí mismo, está ensimismado. Ni hay otro modo de ser el que efectivamente se es que ensimismándose; esto es, antes de actuar, antes de opinar sobre algo, detenerse un instante y en vez de hacer cualquier cosa o de pensar lo primero que viene a las mentes, ponerse rigurosamente de acuerdo consigo mismo, esto es, entrar en sí mismo, quedarse solo y decidir qué acción o qué opinión entre las muchas posibles es de verdad la nuestra.³¹

Así las cosas, resolver la circunstancia equivale a tomar decisiones sobre y desde nuestra vida y ello se lleva a cabo constante y cotidianamente en el transcurrir de ésta y dentro del marco de las opiniones o ideas vigentes. “El conjunto de esas ideas forma nuestro horizonte vital o mundo”.³² Entonces, hacer mundo no es más que resolver la circunstancia con base en ideas u opiniones propias, es decir, convicciones, eso es ensimismarse. Podemos así arribar a la idea de “autenticidad”. Ser auténtico es precisamente poseer esas ideas, opiniones, convicciones propias, es decir, es estar en las creencias propias o individuales que en sí contienen ya las creencias vigentes de una época y a las que Ortega llama la figura del mundo. Parafraseando a este autor, diríamos que vivir es estar en convicción y que el que no vive en convicción está fuera de sí viviendo una falsa vida.

La autenticidad consume así el ensimismamiento pues ser auténtico es ser sí mismo y evitar confundirse entre las

³¹ *Ibid.*, p. 44.

³² *Ibid.*, p. 38.

cosas del entorno o de la circunstancia inmediata. Ello salva a Ortega de la cosificación de la circunstancia a la que erróneamente pudiese conducirnos la exaltación del entorno de las cosas. Mas no olvidemos el papel de la salvación ni su significado en tanto ubicación de la circunstancia dentro de “los motivos clásicos de la humana preocupación”.

Me pierdo en las cosas porque me pierdo a mí. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa. No importa cual sea esta actitud: sabia o inerudita, positiva o negativa. Lo que importa es que el hombre piense en cada caso lo que efectivamente piense.³³

Ahora bien, lo opuesto a la autenticidad es precisamente eso otro que está fuera del sí mismo, lo que absorbido ha sido ya mediante la meditación que en el vivir cotidiano obligadamente sucede. Como bien lo destaca Ortega, lo contrario de ensimismarse es alterarse y la alteridad viene de la palabra latina *alter* que significa otro.³⁴ Así, el meditador de El Escorial abre las puertas al tratamiento de la alteridad al considerarla como parte de la circunstancia, la cual, según se ha visto, incluye no sólo las cosas sino también las creencias y las relaciones entre los seres humanos. Esta alteridad sólo podía ser considerada en una hermenéutica como la de Ortega, que concibe al pensamiento como resultado del vivir pero también da su lugar a la contemplación y al ensimismamiento, permitiendo al ser humano apartarse de la realidad pero llevarla en sí en la meditación mediante la absorción de la circunstancia. Así,

³³ *Ibid.* p. 53.

³⁴ Véase *En torno a Galileo... op. cit.*, p. 48.

la hermenéutica orteguiana significa esencialmente interpretación de y desde la vida, “hermenéutica, que quiere decir interpretación, interpretación que quiere decir inclusión de todo hecho suelto en la estructura orgánica de una vida, de un sistema vital”.³⁵

Estar instalado en las creencias vigentes de una época, mediante el ensimismamiento y la autenticidad, es vivir en una figura del mundo. La figura del mundo contempla ese conjunto de creencias pero conforma también una forma de ver el mundo; esto es, constituye una perspectiva. Esta categoría permite al pensador de la vitalidad humana establecer los límites históricos de las épocas. Así, una época se define por la serie de creencias o por la figura del mundo en las que están los hombres de esa época y un cambio histórico será un cambio de época o un cambio en la figura del mundo. Llegamos así al concepto de crisis histórica; concepto crucial que nos conducirá finalmente a una concepción del hombre, su forma de conocer así como de la filosofía misma según la *razón histórica*.

La crisis histórica no es más que una crisis de creencias, es decir, un cambio en la figura del mundo. Ortega distingue primordialmente dos épocas o dos grandes *perspectivas históricas*; la *perspectiva moderna* y la *perspectiva vital*; a ésta última corresponde la etapa de la razón histórica, la cual nuestro meditador ve apenas alborear, razón por la que alegóricamente la denomina *Aurora de la razón histórica*.³⁶

En la edad moderna la figura del mundo se basa en la creencia en la ciencia, la tecnología y el progreso de ambas,

³⁵ *Ibid.*, p. 7.

³⁶ Se trata éste del título de una obra que Ortega sólo proyectó y nunca llegó a concretar. El libro *Ideas y creencias* fue pensado como el capítulo inicial de ese proyecto.

así como en la razón cartesiana-kantiana; es decir, en la razón pura. Pero esta figura del mundo, para los años treinta, manifestaba ya los síntomas de una crisis; la fe en la ciencia, la tecnología, la razón y el progreso empezaban ya a desvanecerse. Aquí debe tomarse en consideración que por aquellos años el mundo había experimentado ya una primera guerra y se dejaban ver los conflictos que conducirían a la segunda. La gran depresión impactaba no sólo a la economía sino también al ámbito de las ideas y las creencias, y se manifestaba esta época como una etapa de confusión:

... precisamente esta confusión es la Edad Moderna. En ella el hombre hace que la ciencia, la razón pura, sirva de base al sistema de sus convicciones. Se vive de la ciencia [...] Se puede vivir sin razonar geoméricamente, físicamente, económicamente, políticamente. Todo eso es razón pura y la humanidad ha vivido de hecho milenios y milenios sin ella.³⁷

Es, en efecto, la crisis de creencias una confusión. Ella expresa la contradicción entre la perspectiva científica, cuyo paladín, el racionalismo, había opuesto la razón pura a la vital; contradicción que ha de resolverse con la vuelta hacia la *razón histórica*. En esta alboreante etapa Ortega pone toda su esperanza. Aquella vuelta hacia las cosas inmediatas por las que clamaba en las *Meditaciones del Quijote*, encuentra ahora expresión plena a través de la *razón histórica*; ese nuevo pensamiento que rescata la vitalidad como expresión de la historicidad y a ésta como expresión de la vitalidad, de la que al principio del ensayo hablamos, conforma la salida que nuestro meditador da al dilema relativismo-racionalismo. Vitalidad-historicidad-vita-

³⁷ *Ibid.*, p. 40.

lidad constituye así la razón de la filosofía de la vida humana en Ortega.

Como resultado de la crítica al racionalismo, y dado que la etapa moderna ha sido ya caracterizada como época de confusión; de crisis de creencias, el hombre para la *razón histórica* orteguiana dejará de ser la *res cogitans* o la cosa pensante. La individualidad ha sido ya recuperada como parte de la circunstancia ante las cosas del entorno y el pensamiento ha dejado de concebirse en abstracto. El hombre no puede más seguir siendo una cosa, pues las cosas las absorbe al resolver su circunstancia. Pero tampoco puede ser en esencia pensamiento pues ya la *razón histórica* ha llevado esa esencia a la historicidad dada por la circunstancia. Así, el hombre no es más la cosa pensante, sino el individuo que al resolver su circunstancia piensa como resultado de una tarea que su vivir le impone. Por algo se ha insistido ya desde *El tema de nuestro tiempo* que el pensamiento constituye una función vital. Así, en tanto resultado de ese vivir, el hombre no puede poseer la totalidad del conocimiento; pues éste en ese transcurrir ha de ir constante y gradualmente construyéndose. No existe entonces la razón absoluta sino la vital e histórica, y en ese momento histórico que es la edad moderna, el *homo sapiens*, más que el que sabe, aparece como aquel que no sabe; aquel que en la constante resolución de la circunstancia vive en una constante duda; el que no sabe qué hacer, duda que no es metódica sino duda en la que vive y que ha de resultar en las decisiones de su vida, o lo que es lo mismo, en su autenticidad o ensimismamiento. Así, la duda es un modo de la creencia, y si en las creencias se está, entonces el hombre vive en la constante duda.³⁸ Aparece así la duda como parte del vivir cotidiano, de

³⁸ Cfr. *Ideas y creencias*, p. 35.

la constante resolución de la circunstancia. Mas ello no conduce a Ortega a la negación de la verdad; al buscar una salida ante los extremos del racionalismo y el relativismo, la posibilidad de la verdad tenía que existir en su planteamiento. Así, la verdad es, en sus adjetivaciones características, tanto histórica como sobre-histórica; y al ser histórica también es; es decir, la verdad es única pero existe como tal sólo en el momento histórico o según la circunstancia y el individuo tiene la posibilidad de conocerla desde su circunstancia y su perspectiva y en medio de esa constante duda, pues,

... cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas una le parece idealmente más firme, y a eso llama verdad.³⁹

La verdad se produce entonces en el individuo mediante la resolución de la circunstancia. Si habláramos de un criterio de verdad en Ortega no sería otro más que éste. Mediante la resolución de la circunstancia, la verdad producida lleva en sí tanto la perspectiva individual como la del mundo de las creencias; es decir, se conforma con todas las dimensiones que integran la circunstancia. Así, el meditador hispano llega a aclararnos lo que es conocer, afirmando que “es aquello que el hombre hace, porque está en la duda sobre algo, para llegar a estar en lo cierto”.⁴⁰

Pasemos ahora al concepto de realidad que nuestro meditador adjetiva también como realidad radical. La realidad

³⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 62.

radical proviene en su raíz de la vida. Constituye ella la realidad de todas las realidades, es decir, la realidad primaria o inmediata. Con ello quiere decir Ortega que existen diversas realidades, pero que todas ellas tienen que ver con nuestra vida; y si el hombre vive en dos mundos, el circunstancial de la individualidad, de las cosas y del ensimismamiento y el mundo social o de las creencias, entonces constituyen la circunstancia y la perspectiva la verdad y realidad más inmediatas al hombre. Mas ellas son vitales, según lo hemos visto, y si son vitales son históricas. Así, *razón vital-razón histórica* son las verdades-realidades más inmediatas al hombre, son la verdad que Ortega intentó traernos al pensamiento filosófico, la verdad con la que discurrió su reflexión vital a través de sus escritos desde las *Meditaciones...* del catorce hasta las de 1940.

Para concluir, destacaremos la concepción de filosofía que se desprende de la hermenéutica de Ortega en donde el conocimiento y la verdad se producen como resultado de la resolución de la vida o de la circunstancia y en el dudar constante. Ese conocimiento transcurre ya no en el mundo del racionalismo puro, pero tampoco en el del relativismo, pues discurre en el vivir mismo. “Y cómo percatarse de sí mismo y caer en la cuenta de lo que somos y de lo que es en su auténtica y primaria realidad [*sic*] cuanto nos rodea consiste la filosofía...”⁴¹

Mas como ese conocimiento de lo que somos y de lo que nos rodea se desarrolla en el vivir humano; y en tanto se ha destacado ya que en el vivir constantemente se hace mundo, ese mundo entonces se construye, se crea cotidianamente. La acción creativa en la que el hombre inventa de manera cotidiana ese mundo se desarrolla en el ámbito de la fantasía, pues crear es imaginar, fantasear, y en tanto fantasía creativa, la

⁴¹ *Ibid.*, p. 44.

filosofía es poesía. Por poesía entiéndase ese mundo del ensimismamiento al que el hombre lleva su circunstancia cotidiana para recrear su mundo. En él entran la gran tragedia y la gran comedia de las que el hombre es protagonista en cada instante de su vivir.

A manera de conclusión

No tendría sentido haber construido la racionalidad de un pensador hispano como Ortega si esta tarea no se realizara con el propósito de orientar la reflexión hacia nuestro presente y hacia nuestra realidad como hispanoamericanos. A ello me aboco en esta parte del ensayo. Antes que nada, quisiera exponer los motivos que me llevaron a elegir la racionalidad histórico-vital de Ortega. Creo que es importante repensar a este filósofo porque es un precursor de la filosofía en nuestra lengua; un precursor que ha recorrido un buen camino en el pensar filosófico y que se ha abierto paso contra la corriente al navegar en aguas en las que ha imperado la filosofía alemana. Ortega ha traído, en efecto, la tradición crítica del historicismo alemán al mundo hispano y nos ha legado una forma de hacer filosofía que se ocupó siempre de recuperar la circunstancia y, congruente con ello, en nuestra propia lengua.

Salvar la circunstancia se antoja una tarea pertinente de la filosofía en nuestros días. Recorro a otro filósofo hispano, Eduardo Nicol, quien sostiene que existen dos formas de hacer filosofía: la *episteme* y la *meditación sobre el propio ser*.⁴² De ambas tareas creo que se ha preocupado el planteamiento de Ortega y de ambas creo también que ha de partir

⁴² Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*.

nuestro pensar. Es la hispanidad nuestra circunstancia y al igual que en la época de Ortega la crisis de fe en la razón científica moderna, el signo de nuestra época. Meditar nuestra circunstancia es absorber también el camino que nuestros pensadores hispanos han recorrido para así, congruentes con la hermenéutica constructiva que Ortega propone, ir abriendo veredas en la conformación de nuestra propia racionalidad. Es en efecto el hombre razón vital, vida que al vivir razona y que en ese mismo vivir se hace y simultáneamente hace al mundo. En esta época de crisis, cuando se ha anunciado la muerte del sujeto y de la razón, puedo afirmar con Ortega que efectivamente ninguno de ellos ha muerto, sólo están enfermos; preparar su convalecencia implica redimensionar la razón y repensarla desde nuestra realidad presente tal y como él lo ha hecho, a la vez que reivindicar el papel del sujeto como individuo que en su acontecer construye al mundo. Con ello justifico la labor de reconstrucción de una racionalidad hispana como la de Ortega, que forma parte también de nuestra circunstancia. Nuestra racionalidad no puede refugiarse en el relativismo ni orientarse al irracionalismo; no parece ser tal su destino; tiene que buscar ese justo medio que Ortega ha buscado y ha hallado en la razón histórica, y que hemos quizás de encontrar en nuestra realidad circunstancial, realidad que en buena medida ha de iniciar con nuestra lengua, pero que también ha de tomar en consideración otros ámbitos alternos a la ciencia, tales como el arte, la literatura y la poesía misma. Nuestra razón hispana parece haber ganado más terreno en estos ámbitos; quizás ello explica un tanto el particular estilo de hacer filosofía de Ortega, estilo que se mueve en el terreno filosófico pero también en el literario y que en muchos momentos parece entre ellos confundirse.

Bibliografía

- GAVILÁN, Juan. *El legado de Ortega*. Sarriá, España, 1998.
- GRANELL, Manuel. “El sistema en Ortega”, *Homenaje a Ortega y Gasset*. Universidad Central de Venezuela, Venezuela, 1958.
- NICOL, Eduardo. *El problema de la filosofía hispánica*. Tecnos, España, 1961.
- ORTEGA Y GASSET, José. *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*. Col. Sepan Cuántos, núm. 499, Porrúa, México, 1998.
- . *El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas*. Col. Sepan Cuántos, núm. 488, Porrúa, México, 2002.
- . *Meditaciones del Quijote. Revista de Occidente*. Alianza Editorial, España, 1987.
- . *En torno a Galileo. El hombre y la gente*. Col. Sepan Cuántos, núm. 462, Porrúa, México, 1994.
- . *Sobre la razón histórica. Revista de Occidente*, Alianza Editorial, España, 1996.
- . *Ideas y creencias. Revista de Occidente*. Alianza Editorial, España, 1986.
- . *El espectador*. Biblioteca EDAF, España, 2004.
- ROSSI, Alejandro *et al.* *José Ortega y Gasset*, Breviarios. FCE, México, 1996.
- SALMERÓN, Fernando. *Las mocedades de Ortega y Gasset*. El Colegio Nacional, México, 2002.

ARGUMENTANDO SE HACE LA RAZÓN. RACIONALIDAD EN CARLOS PEREDA

Enrique Sánchez Ballesteros

Discurrir sobre el concepto de razón o racionalidad en el pensamiento de un filósofo, en este caso, Carlos Pereda, no es una labor sencilla. Esto implica reconstruir una cadena de eventos históricos y pensamientos que se desarrollan paralelamente en los ambientes filosóficos predecesores y actuales, mismos que sitúan el terreno que da vida a los conceptos de razón o racionalidad, y los elementos que lo articulan.

Establecer la relación entre el tratamiento del concepto de razón y cierto torrente histórico-filosófico que le da soporte teórico es una manera de apropiarnos del sentido de la crítica al concepto de *razón austera* o *arrogante* mediante el concepto de *razón enfática*, ambos tratados por nuestro autor. Lo anterior se debe a que en los textos que revisamos de Pereda no hallamos un marco de referencia explícito que ubique su propuesta de racionalidad más allá del ataque a una razón pretenciosa.

Si es el caso que dicha empresa teórica planteada se lleve a cabo en otro texto del autor, la culpa es nuestra por falta de revisión y no del filósofo, en todo caso, tampoco el filósofo sería culpable de la omisión mencionada, dado que su propuesta de racionalidad es de carácter heurístico-práctico con fuertes repercusiones en todo quehacer discursivo y los efectos que ocasiona en nuestras vidas. Su posición no es una discusión directa con algún pensador o ciertos conceptos deve-

nidos en la historia, antes bien, es una contraargumentación al núcleo problemático que conlleva una razón dogmática. No obstante, la reconstrucción demandada nos pone en sintonía con el proyecto de racionalidades que llevamos a cabo a lo largo del libro.

El concepto perediano de razón se constituye a través de la crítica a los efectos y/o hegemonía que tiene la *razón austera*. Por esta situación, el proyecto explícito del libro, y también, para no dar por supuesto gratuitamente el contexto de la discusión entre modelos de racionalidad y sus rangos de inclusión de fenómenos tanto disciplinarios como cotidianos, articulamos un escenario que nos ayude a internarnos en la propuesta del autor y asimismo, caracterizarla a través de su posición metodológica, sus definiciones, el modelo de racionalidad argumentativa, los argumentos sub-determinados, las virtudes epistémicas y la justificación que la soporta.

Debido a lo anterior, el presente escrito: I. Esboza un escenario respecto al concepto de razón o racionalidad en el periodo moderno y posmoderno de la filosofía, a manera de plantear la biosfera de los conceptos de la propuesta de Pereda; II. Trata sobre la caracterización de los modelos de *razón austera* y *enfática*, metodología de trabajo y el contexto de discusión específico de la postura de nuestro filósofo; III. Contiene la propuesta del concepto de *razón enfática*; y, por último, IV. Presenta el concepto de *razón enfática* en combinación con la *experiencia de la argumentación* que propone nuestro autor, esto es, la razón en movimiento, un modelo de la ejecución del concepto de razón. En resumen, el propósito de este escrito es exponer los tópicos de “razón”, “racionalidad” “argumentación” y “saber”, y los conceptos que los acompañan, en el pensamiento de Carlos Pereda.

I

De manera general, podemos hablar de un desencanto de cierto programa de *razón filosófica* moderna europea, cuyo núcleo metafísico apuesta por una razón con criterios fijos y absolutos; este modelo de racionalidad facilitó el surgimiento de la ciencia, la técnica y cierto conocimiento en tanto que realizaba demostraciones precisas a partir de principios indubitables o comúnmente aceptados, generando una concepción unívoca del saber, y por ende de la realidad.

Esta razón moderna, puesta en práctica bajo dicho programa epistemológico, trajo consigo los intentos de imposiciones autoritarias que sepultaron cualquier argumento de los hombres y llevaron a la muerte en las guerras mundiales, la marginación de las pasiones y la afirmación de las experiencias humanas como ámbitos irracionales, trazando así una jerarquía de legitimación de lo racional sobre lo irracional: lo racional (lo que tiene criterios fijos) es lo que legitima cualquier política, ética o posición disciplinaria, mientras que lo irracional, las experiencias y los sentimientos no son ámbitos legítimos para dar bases al conocimiento o a alguna propuesta con dimensión social.

Los hechos descritos anteriormente causaron el sufrimiento y la marginación entre los hombres en Europa y en los países de habla hispana que, de alguna manera, comenzaron su desarrollo de “civilización” bajo estos cánones europeos del pensamiento.¹ Dicho panorama histórico forzó a los individuos a mirar

¹ De hecho en los primeros estudios antropológicos del *evolucionismo* bajo la tutela de Edward B. Taylor, la apuesta consiste en que la civilización europea es el paradigma de civilización para enjuiciar toda cultura, proceso civilizatorio o establecimiento humano, por esta razón es que los pueblos distintos a Europa Central eran considerados pueblos salvajes. Revisar *La antropología* de Héctor Tejera Gaona, pp. 8 y 9.

hacia su pasado para reflexionar acerca de los pensamientos y las acciones que adoptaron sus congéneres y las consecuencias que se desataron; y es que quizá, desde el Renacimiento, no pudieron optar por otro camino ante el golpe que asestó al pensamiento la caída de la cosmovisión Medieval...

El individuo de la época renacentista tuvo que enfrentar su propia libertad y la infinitud del mundo que postularon Giovanni Pico della Mirandola y Giordano Bruno respectivamente; ante este desamparo, el hombre moderno buscó el centro de gravedad de sus acciones, mismo que encontró en su capacidad para pensar el mundo y organizarlo. De esta forma, la razón lógico-deductiva y la ciencia físico-matemática tuvieron su desarrollo a lo largo del periodo moderno a través de Descartes, Galileo, Newton y Kant.²

La razón deductiva impera en el desarrollo de la modernidad, se establece desde la idea de un sujeto auto-suficiente como centro de lo ente, y desde este fundamento afirma criterios fijos de conocimiento. Ejemplo de ello lo encontramos en el criterio de *claridad y distinción* de las ideas, mismas que se mantienen entrelazadas en deducciones matemáticas para conocer lo ente en tanto que cierto que propuso Rene Descartes.³ Continuando con el desarrollo de la modernidad encontramos la excesiva confianza en el uso de la razón instrumental ilustrada, que en Kant, bajo el imperativo categórico, encuentra una fórmula auto-

² Sobre los inicios de la modernidad y los principios que defiende, así como su metodología, los encontramos en Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*.

³ La posición del sujeto como centro de lo ente y el giro epistemológico criteriológico, lo encontramos en Luis Villoro, *La época de la imagen del mundo. Los caminos del bosque*, Martín Heidegger, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

nomizada para pre-“ver” y legitimar éticamente todas las posibles acciones.⁴

Este poder de determinación de la razón sobre el mundo llega a su máxima expresión en el sistema hegeliano de la Razón Absoluta, que a pesar de haber tenido en cuenta lo exterior o el mundo en bruto como lo opuesto de la determinación subjetiva, el *concepto* devenido en la historia de forma dialéctica tiene la última palabra; dando paso a la reducción del ser al conocer unívoco mediante el programa del Espíritu: *lo real es racional y lo racional es real*.

El desmantelamiento del sistema racional metafísico de Hegel, que realiza el positivismo comteano, retomando el modelo de conocimiento de la ciencia físico-matemática de Newton, propone que la única forma de conocimiento es la ciencia, restringiendo el saber a un rango de principios observables y realizando deducciones a partir de ellos, para el cual no valen otros tipos de argumentos no deductivos y otros principios no observables. Pero el impacto no acaba en el interés epistemológico, también la construcción de la sociedad y las acciones de los hombres deben estar regidas por la *física social*, esto es, una sociedad de hombres de razón positivista para el progreso social industrializado.⁵

El modelo empírico-lógico de trabajo también lo hace suyo el neopositivismo o positivismo lógico, cuyos postulados se centran en el lenguaje; el lenguaje del conocimiento es la lógica y su material de trabajo es el referente perceptual. Desde esta

⁴ Para un concepto de razón pre-“visiva” revisar Ramón Kuri, *¿Por qué mal y no, preferiblemente, bien? Teología negativa y laicismo, escatología y esperanza*, pp. 90-91 y 92.

⁵ Para revisar la reducción del conocimiento y la actividad social a la labor científica que realiza el positivismo, véase Julio Quesada, *Otra historia de la filosofía. Por qué pensamos lo que pensamos*, pp. 261, 262 y 263.

trincheras atacan a los infructíferos tópicos de la metafísica moderna, como *Dios*, el *mundo* y el *sujeto*, que se pierden en la especulación sin solución alguna.⁶ Carnap afirma rotundamente que el sentido de un concepto se agota en su referente empírico y únicamente este tipo de conceptos, ordenados lógicamente, constituye el conocimiento, negando la oportunidad de hablar de conocimiento en ámbitos como la libertad, las pasiones y algunas conductas no argumentativas “lógicamente”.

Siguiendo el desmantelamiento del sistema hegeliano encontramos posturas que no son estrictamente científicas —el positivismo y neopositivismo los incluimos dentro del modelo de razón dogmática o inflexible por pretender captar una realidad última no sujeta a discusión como lo hacen Kant con el aparato trascendental y Descartes con la substancia pensante, extensa y divina—, antes bien, conforman el desencanto de la programática racional moderna mediante la exaltación de la vida y la negación de cualquier posición epistemológica de carácter *claro y distinto*.

Ejemplo de ello lo encontramos en el filósofo alemán Federico Nietzsche, para quien no hay hechos determinados que deban ser aprehendidos por una razón calculadora; el defensor de la fuerza dionisiaca sitúa este panorama como un efecto de la condición de debilidad del hombre: el hombre débil ante el fuerte tiene que desarrollar una razón que calcule su placer y dolor en un mundo ordenado, además de inventar una realidad suprafísica donde será feliz y el hombre fuerte será castigado;

⁶ Sobre el método del positivismo lógico y el tipo de conocimiento, y racionalidad que implícitamente defiende, escribe Bertrand Russell en un ensayo titulado “Positivismo lógico”, lo encontramos en una compilación de Robert Charles Marsh titulada *Lógica y conocimiento*, editada por Taurus en España, en 1985.

de manera que la tendencia general es una negación de la vida terrena y una esperanza en la trascendencia que le dicta su invención del mundo trasfísico.⁷

En esta perspectiva antepuesta a la razón moderna, el pensamiento se presenta como un resultado de las experiencias y las pasiones del hombre en su historia, lo cual lo condena a no tener un programa fijo de conocimiento y a mantenerse en la constante creación de programas o *máscaras* para habitar el mundo. Lo anterior, o bien mata definitivamente toda aspiración de razón filosófico-científica, y exalta las *razones del corazón*,⁸ o bien rompe la marginación sobre las pasiones y las experiencias como no propias del orden de lo racional, en tanto que el pensamiento humano se origina en ellas y también se ocupa de ellas.

Otra postura contemporánea que niega todo cinturón epistemológico y ontológico determinado es el pragmatismo ror-

⁷ Esta génesis del pensamiento racional calculador y la posición de la génesis histórica y pulsional del pensamiento los encontramos en: *La genealogía de la moral*.

⁸ En el pensamiento: “El corazón tiene razones que la razón no entiende”, que pertenece a la filosofía de Blaise Pascal, encontramos el rechazo a la razón fría y calculadora que imperaba en la modernidad. Pascal, al darse cuenta del imperio matemático, antepone las razones de la fe; este personaje quería superar la dicotomía entre las razones del pensamiento y las pasiones, las dos razones se mantenían en regiones distintas y para objetos diferentes. La modernidad no podía concebir una unidad entre pensamiento lógico y las pasiones del alma, no podía comprender que todo pensamiento formal se para sobre ciertas experiencias vitales, y que toda experiencia vital se configura a través del pensamiento formal. Pascal, ajeno a su época, pretende entronizar lo universal de la razón y lo particular de la pasión mediante la *lógica del corazón*, uniendo el cálculo y la fe. A veces el dictum pascaliano es utilizado para anteponer meramente lo pasional sin tener en cuenta que su pensamiento pretendía unificar los dos extremos. En este sentido, el científico de la fe se adelanta al pensamiento contemporáneo, intuye que en el hombre dichos extremos son aparentes: se piensa con los sentimientos y se siente con el pensamiento.

tyano. Richard Rorty cree que hablar de *razón*, *conocimiento* y *realidad*, es resultado del uso de cierto lenguaje, un lenguaje filosófico basado en un *léxico último* que le garantiza su dominio de “referentes”, únicamente que el dominio de “referentes” no es real sino más lenguaje, es decir, hablar de “referentes” significa usar otra palabra más, imposibilitando dar con un objeto verdaderamente real. Así pues, hablar de “razón” o “racionalidad” no tiene un peso, sólo es un tipo de discurso que le atribuye al hombre ciertas características, pero no quiere decir que de *facto* ocurra de esta manera; parece que este pragmatismo, al negar la ontología, niega todo tipo de certidumbre o asidero de nuestras creencias, no más allá de nuestras propias comunidades lingüísticas.⁹

Con los dos pensadores anteriores se puede detectar el desencanto de la razón inflexible que carga Occidente, aunque parece que se destruye cualquier intento de establecer una guía o norma teórica, o práctica que podamos nombrar como *racionalidad*. Situar este desencanto en Hispanoamérica o en el pensamiento de lengua hispana implica hablar de ciertos matices. América hispánica no vive en “carne propia” todo el desarrollo de la razón moderna europea, antes bien, logra mirar desde “fuera” ciertas implicaciones de esta estructura de pensamiento, hecho por el cual en esta región lingüística no ocurre un desencanto de forma directa del proyecto de *las luces de la razón*.

Lo anterior trae consigo cierta postura optimista hispanohablante ante la cerrazón de la razón moderna, ya que Hispanoamérica conoce el desenlace de la modernidad y puede evitar sus consecuencias desde una *renovación radical* de los

⁹ El tema del *léxico último* lo trata Richard Rorty a lo largo de su texto *Contingencia, ironía y solidaridad*. En específico habla de *léxico último* en el capítulo cuatro titulado *Ironía privada y esperanza liberal*.

principios del periodo moderno de la filosofía; por otro lado, los países de lengua hispana no se dejan seducir completamente por las formas difusas de pensamiento que niegan cualquier postulado de algún modelo de razón, puesto que son países cuyo anclaje a la realidad tiene cierto *tradicionalismo*¹⁰ que impide la negación de cualquier principio. Luis Villoro afirma que esta postura intermedia entre el programa de la razón y las formas de pensamiento, sin fundamento desde una reapropiación de cierta modernidad, es lo que caracteriza el pensamiento filosófico de los países de habla hispana; lo hace en su ensayo breve tan afamado: *Filosofía para un fin de época*.

En este contexto está inserto Carlos Pereda, filósofo uruguayo de nacimiento, y mexicano por naturalización, que propone un concepto de razón o racionalidad con su respectivo tipo de saber, que a nuestro parecer media entre los dos extremos de los pensamientos acerca de la *razón* tratados anteriormente. Esta propuesta, bajo el marco de la filosofía de Occidente, se alza como una alternativa de la desmedida racionalidad científico-matemática que trajo consigo los estragos de la técnica en Europa, además arremete contra la ausencia de estructura alguna para ordenar el mundo imposibilitando cualquier forma general de pensamiento y dejándonos en la nulidad de guía de conducta, donde predomina la mera exaltación de la cotidianidad, la mera existencia, el ‘carnaval’ y la ‘fiesta’.

¹⁰ Por “tradicionalismo” entendemos una forma de vida en la que el individuo se conduce mediante principios morales o religiosos pertenecientes a sus antepasados. Esta forma de vida que se adquiere por la tradición del lugar de nacimiento se contrapone a una forma de vida que puede estar basada en modas ideológicas o pensamientos filosóficos no propios de ese lugar.

II

El terreno de trabajo de Pereda se ubica en esta fractura de los principios del pensamiento moderno. El sujeto como sujeto de conocimiento no es autosubsistente en cuanto a su saber, ya sea con principios de carácter conceptual o lógico, o bien, por medio de su propia experiencia; por ello, no es un sujeto ahistórico y ensimismado. Si en algo hace énfasis el pensamiento contemporáneo es en la reflexión sobre la historicidad del individuo y su presencia en una comunidad con la que comparte costumbres y lenguaje, y con la que se encuentra en interacción constante y realiza acuerdos que pueden llegar a negar toda posible propuesta de *razón*, o también, articular posiciones *racionales* en concordancia con un contexto específico.¹¹

Pereda elabora su propuesta de racionalidad sin excluir alguna de las partes, ni el *hiperorto* moderno ni el *pseudoorto*¹² posmoderno, antes bien, a cada parte le otorga el lugar y peso que se merecen. Su *razón enfática* o *razón falible* es un modelo de racionalidad que maneja una vertiente conceptual o lógica bajo la que el individuo dialoga teóricamente y sustenta sus acciones; por otro lado, esta norma de *razón* no excluye el hecho de que su entramado conceptual se mueva dentro de la experiencia propia del individuo, así como también dentro de las normas propias de su comunidad.

¹¹ Tanto esto último como la reconstrucción del apartado anterior no reducen los periodos moderno y posmoderno de la filosofía a esta breve exposición, la caracterización elaborada la hacemos con miras a la coherencia global del texto.

¹² El concepto de *hiperorto* y *pseudoorto* los utilizamos para referirnos a las dos posturas de racionalidad que dibujamos en la caracterización, *hiperorto* o *supernorma* alude al hecho de querer reducir lo que sea la razón a una simple fórmula; en caso contrario, *pseudoorto* o *falsa norma* denota la tentación de imponer la norma de la nulidad de normas.

Toda vez que hemos situado las líneas de pensamiento entre las que ubicamos a nuestro pensador, debemos entrar en materia de su tratamiento del concepto de “razón”. Para cumplir con esta empresa se torna necesario explicar su *política conceptual*, la cual nos brinda el andamiaje teórico sobre el que camina Pereda para sopesar y proponer modelos de racionalidad; esto nos permite realizar la caracterización de las razones debatientes y su concepto de razón como *concepto tenso*.

Carlos Pereda cree firmemente que nuestros problemas respecto a cualquier objeto de estudio –racionalidad en nuestro caso– pueden resolverse desde el tratamiento con el lenguaje, ya que “los conceptos son instrumentos con cuyo auxilio se trata la realidad. Esos tratos dependen tanto del interés de quien usa el concepto como la realidad tratada” (Pereda, 1994: 87). La gama de conceptos que incluyamos en nuestro pensamiento es el tipo de política conceptual que conlleva, ya que delimita las regiones de lo que es permitido hablar y cómo actuar sobre aquello que es desdeñado.

En las palabras anteriores del filósofo alcanzamos a vislumbrar que hay una triada conceptual que delimita algunas regiones que tenemos que conocer para enfrentarnos al propósito de definir la razón. Encontramos una realidad independiente al individuo cuyo interés es conocerla y lo hace mediante conceptos; igualmente se observa una restricción que evita un posible idealismo lingüístico: el tratamiento de un asunto depende de esa realidad y no de los meros intereses y de nuestros conceptos.

El esquema anterior se cumpliría con un objeto de estudio *externo a aquello con lo que conocemos el objeto*, pero no ocurre así con el caso de la razón. Cuando intentamos delimitarla o caracterizarla cualquier intento es una expresión de la misma, mejor dicho, de nosotros mismos, puesto que somos seres razo-

nantes o ¿no? Así, la razón es una expresión de la organización, articulación y problematización de la que somos capaces.

En todo caso, no sólo conocemos con la razón como un aparato puro con el cual aprehendemos la realidad, el acceso a la realidad también ocurre mediante la experiencia y los sentimientos liberados de un programa epistemológico. Por este motivo, debemos comprender las regiones que marcan las políticas conceptuales y revisar qué modelos de definición generan, ya que a través de ellos nos podemos autocomprender y dar con aquello que sea la razón, sin dejar fuera aspecto alguno.

Pereda nos muestra la manera en que funcionan estos factores (realidad y lenguaje) durante la aplicación de un modelo rígido de la definición de cualquier fenómeno:

Por ejemplo, conceptos estipulados –como los conceptos geométricos– o conceptos de clases naturales –como agua, limón y tigre– se construyen en tanto conceptos dependientes de un modelo criterial de reconstrucción, como definiciones criteriosales; instrumentos que permiten, entre otras operaciones decidir, decidir con gran precisión si un caso cae o no bajo el concepto; en situaciones como ésta, respecto a esos conceptos, las funciones que predominan son una inmediata identificación de los casos en cuestión y una no menos inmediata demarcación de otros casos.¹³

Bajo este procedimiento *criterial* podríamos partir de una definición estipulada de racionalidad y confirmarla al captar el acontecimiento de dicha estipulación. Supongamos que la definición del hombre como *animal racional* es establecida ante

¹³ Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre*, p. 87.

su capacidad de conocer el mundo única y exclusivamente mediante un esquema lógico, matemático y referencial, así cuando presentase esta actividad se puede predicar racionalidad de su pensar o actuar.

La desventaja de este modelo de definición es que excluye ciertos rasgos del fenómeno estudiado. En el caso del hombre, el atributo racional no cubre la acción del individuo en la vida ordinaria y margina su capacidad sensitiva y pulsional de toda actividad cognoscitiva, cubriendo como racional una pequeña dimensión de su ser y abandonando casi todo su espectro vital; esto sin tener en cuenta que una definición de este tipo puede alzarse como parámetro incuestionable.

Ante esta situación es preferible tratar con otra política conceptual que si bien no nos permite articular una definición, nos brinda un patrón flexible de “pautas para observar e interrogar, de indicios para sopesar diferencias, de señales para promover argumentos sobre las instancias en cuestión [...] en ningún caso introduce una autoridad final e incontrovertible” (Pereda, 1994: 89). Con este marco conceptual acerca de la indagación sobre cómo hablar de la razón “entremos de lleno” a buscar las manifestaciones de los modelos y sus matices para sopesar sus argumentos y no afirmar algo de forma definitiva sin ser puesto a discusión.

En principio, el filósofo mexicano sitúa el concepto de razón como sustantivo, lo cual responde a un atributo de cierta clase de individuos –en nuestro caso del grupo de seres humanos–. Este *uso sustantivo* determina la identificación del referente, pero no dice nada acerca de la gama de acciones que conlleva esa clase de individuos más allá de las establecidas de antemano; es decir, no permite incluir manifestaciones no previstas.

Por otro lado, al tratar de comprender la razón o lo racional mediante sus acciones o productos encontramos un *uso*

adjetivo de razón. El *adjetivo* lo obtenemos mediante un concepto que concentra la gama de manifestaciones del fenómeno estudiado, tal y como indica el modelo de indicios; dichas manifestaciones no son impuestas de manera *a priori* como en el modelo criterial. Mediante el *uso adjetivo* de razón se tratan el concepto de *razón austera y enfática* con el fin de que el debate entre modelos de racionalidad parta de condiciones iguales, en donde se evita cualquier criterio *a priori* y por ende alguna imposición de carácter dogmático.

Ahora bien, antes de confrontar los modelos de racionalidad y decidir algo sobre alguno de ellos, debemos caracterizarlos. El primer modelo es una *razón arrogante* o un *hiperorto* de racionalidad cuyo funcionamiento y manifestación es la de un algoritmo: todo se reduce a sus pasos determinados. Pereda nos dice al respecto:

... con modelos certeros de construcción y reconstrucción de conceptos, criterios precisos, fijos y generales para argumentar y programas fundamentalistas de justificación, justificaciones según las cuales toda creencia se apoya en otras creencias también justificadas hasta llegar a creencias últimas que se autojustifican...¹⁴

Este modelo de razón manifiesta las ventajas de poseer un concepto de conocimiento sin ambigüedades y de explicitar todos los procedimientos a ejecutar, en términos coloquiales “nos lleva de la mano”, pero, también, manifiesta la desventaja de olvidar la mayor parte de nosotros –similar al modelo de la definición criterial–, cuando actuamos en la vida cotidiana, además de que su cabal seguimiento nos determina a dejar de lado cualquier empresa teórica que no encaje en estos pre-

¹⁴ *Ibid.*, p. 10.

ceptos. En esto radica la *austeridad* de este modelo de razón, abarca un pequeño rango de pensamiento y acción, únicamente funciona con principios evidentes y con deducciones; por otro lado, su arrogancia se encuentra en la pretensión de tener el único concepto de razón y saber.

Continuando con las consecuencias de esta arrogancia, el modelo de la *razón austera* genera, en palabras de Carlos, una *Sofística del todo o nada*, o *Sofística de la irracionalidad*. En ella no hay cabida a la razón o racionalidad si no existe un cumplimiento cabal de los criterios fijados previamente, cualquier otra propuesta que no se realice con los mismos criterios no es racional. Para esta sofística, las experiencias humanas, los sentimientos o los deseos son irracionales, no tienen nada que ver con la actividad racional o saber real.

Ante este modelo, el filósofo uruguayo tiene una contra-propuesta, el modelo de *razón enfática* cuya intención es dibujar la razón como:

... la tarea epistémica de dar argumentos de varias clases y en varios niveles; tarea “incompleta”, en el sentido de “algorítmicamente incompleta”: heterogénea, gradual, antifundamentalista, y con ello evitar la “sofística del todo o nada” y su arrogancia ciegamente desdeñosa, que tarde o temprano empuja a la “sofística de la irracionalidad”. De ahí que defender la incertidumbre de la razón, se convierta en la *mejor defensa de la razón*: la defensa de una razón enfática pero sin ilusiones de seguridad y, por eso mismo, sin desengaños suicidas.¹⁵

Una vez expuestas las manifestaciones de la *razón austera* y las características de la *razón enfática*, Pereda utiliza nueva-

¹⁵ *Ibid.*, p 11.

mente una política conceptual, esta vez apuesta por un modelo *productor* –similar al modelo delimitador de indicios– para desarrollar el concepto de razón y dejar tras de sí, nuevamente, el modelo criterial que desecha por las razones antes expuestas y porque no dista del tratamiento moderno del concepto de razón, es decir, la propuesta de un algoritmo epistémico o la caracterización de una razón rígida e inflexible. No es conveniente andar por ese camino, ya sabemos donde termina.

En cambio, el modelo *productor* tiene en cuenta que “las condiciones enlistadas no son propiedades precisas ni fijas, sino que expresan pautas que hay que tener en cuenta del concepto que se va a examinar” (Pereda, 1994: 27). El uso adjetivo de razón con el patrón flexible y este modelo productor como políticas conceptuales resultan las pautas del concepto que andamos buscando, pautas que producen ideas y argumentaciones a favor de ciertos elementos y atributos que son candidatos para situar la *razón* o la *racionalidad*.

¿Qué caso tiene situar la razón bajo un modelo *productor* y patrón flexible que no nos da cuenta de una vez por todas de lo que sea la razón? Un modelo que nos da pautas de la consistencia de un concepto desde *condiciones difusas o enfáticamente falibles* ofrece un rango mayor de eventos y fenómenos que pueden ser incluidos bajo esa categoría. Sin embargo, esta posición ya nos representa un peligro pues podemos plantear la serie de condiciones para caracterizar la actividad de la razón pero pueden ser condiciones cambiantes o, peor aún, pueden ser condiciones cuyos criterios de cumplimiento son nulos o difusos, por lo que nunca tendremos la certeza de que esas condiciones fueron cumplidas. Desde aquí la razón se nos presenta como un fenómeno que requiere de ciertos principios, aunque sean cambiantes y cuya ejecución no tenga criterios sólidos.

De ahí que un concepto como el de razón debe tratarse entre su *prescripción* y la *descripción* de su ejecución, inclusive

si es en su uso adjetivo. Para tener productos debemos tener su respectivo molde. Hay dos niveles de la definición de los conceptos: una delimitación abstracta y otra práctica. Para comprender la definición abstracta o prescripción basta con eliminar las ambigüedades y que el o los principios que la articulen tengan cierta coherencia, aun cuando estos no sean fijos ni precisos.

El problema ocurre con la ejecución misma de una posible prescripción, ya que en la acción el ejecutante interpreta la puesta en práctica de las condiciones de lo prescrito, y también un posible evaluador tiene que interpretar si existe correspondencia alguna entre las normas y su ejecución. En ambos casos nadie tiene la seguridad de que las condiciones fueron llevadas a cabo en concordancia con la norma.

Un ejemplo de ello puede observarse en la ejecución de los verbos “intentar” o “solucionar”. ¿Cómo sabemos que realmente, que verdaderamente alguien “intentó” o “solucionó” el problema que se le haya impuesto? Tampoco es el caso poner criterios para cubrir estas condiciones porque tendríamos una criteriología infinita: los criterios de los criterios de la aplicación de las condiciones...

Esta distinción de niveles para sentar una posible norma o guía que nos dé pistas de la caracterización de la *razón*, Pereda la nombra: el sentido *límite* y *operativo* del concepto. Ambos conforman un *concepto tenso* o normativamente tenso. Para el caso, el atributo “tenso” a nuestro parecer oscila entre el tratamiento de un posible parámetro *hiperorto reduccionista* y el análisis de un posible *pseudoorto difuso y casuístico*, entre el planteamiento de una regla y los casos, y sus excepciones, en las que se aplica.

Parados en esta encrucijada, ¿cómo tratamos un *concepto tenso*? Antes de enfrentar este tipo de conceptos debemos saber en qué consiste dicha tensión. Pereda afirma que un *concepto tenso* pertenece al *ciclo normativo*, que a su vez se encuentra

dentro de los *ciclos valorativos* concernientes a los *ciclos argumentativos* propuestos por el mismo autor y que aquí explicamos. Por ahora, basta saber que un *concepto tenso* es de tal carácter porque en sí mismo se encuentra entre el *ser* y el *deber ser* del fenómeno que estudiamos, entre su descripción y prescripción. Hablar de la *razón* o lo *racional* implica *prescribir* una serie de condiciones y también *describir* una serie de productos que corresponden en algún sentido con las condiciones.

Pues bien, en primer lugar tenemos que posicionar la tensión en una propuesta *regulativa* o tentativa constituida a partir de un modelo productor de lo que se quiere indagar, misma que debe pasar por *ciclos argumentativos* para revisar si no tiene contra-fácticos. La propuesta regulativa, como se mencionó, corre el riesgo de contener términos ambiguos y, por esta razón, presentar diversas formas de aplicación y varias maneras de detectar cuándo es aplicada. Por lo anterior, el filósofo mexicano, nuestro autor, propone recorrer los posibles *sentidos límite* y *sentidos operativos* del *concepto tenso*; esto remite, respectivamente, a los varios significados que pueda tener el concepto y la fijación de criterios prácticos en los que se detecta que es efectuado uno de esos significados; en otras palabras, los múltiples sentidos y su respectiva operativización.

Para complementar la metodología de Pereda, es importante mencionar que el desarrollo de sus análisis tiene un carácter riguroso y argumentativo, lo cual no quiere decir que utiliza meramente deducciones, más bien analiza conceptos, sus implicaciones teóricas y prácticas y argumenta de acuerdo con el problema que trata. En general, su postura es el reflejo de un tratamiento inserto en la tradición de la filosofía analítica, pero no por ello utiliza una lógica univocista o equivocista, sino que utiliza el rigor que el problema le exige. Las caracterizaciones de *razón austera* y *enfática* así como el tratamiento de la *razón* como *concepto tenso* conforman el

contexto específico de discusión de Carlos Pereda, mismo que soporta su propuesta.

III

Analizar qué es lo que constituye la *racionalidad* o un concepto constitutivo de *razón*, según el modelo *productor* y las características de un *concepto tenso*, nos obliga a discutir las tentativas de un concepto regulativo o punto de partida que podamos someter a contraejemplos, para después dar por sentada la constitución de la racionalidad. Así pues, el concepto regulativo de racionalidad de Carlos Pereda es el siguiente:

Un sujeto S persona o grupo social piensa y obra, esto es, actúa de manera racional si, y sólo si (1) S tuviera perplejidades o conflictos con relación a sus creencias. S los reconocería (2) con los mejores argumentos a su disposición; S convertiría esas perplejidades o conflictos en un problema y (3) S resolvería ese problema con los mejores argumentos a su disposición.¹⁶

Las problemáticas que acarrea esta propuesta son diversas: la condición (1) requiere de circunstancias y no de criterios, es decir, el individuo se encuentra en ciertas circunstancias donde se descubre en conflicto respecto de sus creencias, no tiene criterios absolutos para decidir qué es un conflicto y qué no, simplemente uno se sabe en conflicto. Las condiciones (2) y (3) son ambiguas en el término “mejores argumentos”, a saber, alguien puede reconocer que cierto individuo tiene una serie de argumentos que juzga mejores para sostener una tesis que

¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

resuelva un problema y para la persona que tiene el problema dichos argumentos pueden no ser los mejores y, por último, ¿cómo sabemos cuándo se tienen argumentos suficientes para resolver un problema? O mejor dicho, ¿el problema se resuelve simplemente con nuestros “mejores argumentos”? En general, el problema radica en que es imposible tener certeza del momento en que ocurren las condiciones expuestas.

Operativizar las condiciones no resolvería del todo el problema, dado que formularíamos que “*S intenta reconocer problemas y resolverlos*”, aun así, no sabríamos si de verdad *S* intentó hacer lo que debía hacer. Parece que a final de cuentas reconocer las condiciones implica argumentar que éstas ocurrieron, y este problema formaría parte de nuestra condición epistémica de no poder conocer con certeza sino a través de nuestros argumentos falibles y susceptibles de interpretación.

Ahora bien, ¿en todas las ocasiones en que ocurren estas condiciones se predica racionalidad? o ¿existen casos donde ocurren acciones sin argumentos y estas acciones son irracionales? Pereda no es ingenuo, las condiciones las puede cumplir un loco entre locos y no sería una actividad racional; cierto individuo, ya sea en la locura o en un juego, puede creer que es filósofo y se le pueden presentar problemas que resuelve con sus mejores argumentos.

Antes de proseguir con la disertación sobre este punto de partida y sus problemáticas es conveniente delimitar la actividad argumentativa o qué significa argumentar; Carlos nos dice al respecto:

Argumentar consiste en ofrecer una serie de enunciados para apoyar a otro enunciado que plantea ciertas perplejidades, conflictos, o en general, problemas en torno a nuestras creencias teóricas o prácticas: argumentando procuramos resolver muchas dificultades que tienen que ver con nuestras creencias, inclu-

yendo varias decisivas (aunque no todas las dificultades ni todas las decisivas).¹⁷

Dejando de lado, por el momento, el tipo de apoyos entre los enunciados que funcionan como premisas y el enunciado que representa la conclusión en la argumentación, encontramos que hay situaciones urgentes o de convención social que no requieren de argumentación, y que sin embargo las llamamos *razonables*, como ejemplos tenemos: correr ante la embestida de un auto, correr ante un incendio o huir ante la policía de un estado despótico, los ejemplos muestran que no necesitamos realizar una argumentación profunda para actuar racionalmente tanto en *situaciones socialmente no argumentables* como en *situaciones personalmente no argumentables*.

También podemos pensar otra situación en la que se responde una pregunta, cuyo contenido es de manejo común para cierto grupo de individuos: ¿cuál es la capital de Veracruz? Xalapa es la respuesta y no se exige una argumentación acerca de ese saber; este dato que pudo habernos llegado por algún familiar o un libro de geografía de México es producto de una *fuentes confiable* de saber que aceptamos sin problema alguno; no obstante, de forma general, la racionalidad se ubica en la actividad argumentativa, veamos. Vale la pena ahondar un poco sobre estas fuentes comunes de saber. Es verdad que no todo el tiempo somos máquinas argumentativas, “la gran mayoría de nuestras creencias y acciones no se respalda con argumentos, sino con otras fuentes de saber, como la observación directa, la tradición, la autoridad, el testimonio, las costumbres, los afectos” (Pereda, 1994: 34). La razón de esta carencia argumentativa que presentamos

¹⁷ Carlos Pereda, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, p. 7.

cotidianamente se debe a una serie de *presuposiciones habitualmente sin necesidad de respaldo*. Un ejemplo de ello es que normalmente suponemos que la información recibida en la escuela o dada por algún familiar o la que encontramos en los libros es verdadera. Pese a que esta es la forma general con la que transitamos en nuestra existencia, no quiere decir que la actividad racional no se ubique, en mayor parte, en la argumentación, ya que estas *fuentes confiables* son de tal característica porque encontramos *razones* para mantenerlas, en caso contrario, al dudar de alguna de ellas requerimos *razones o argumentos particulares*.

Regresando al caso regulativo de racionalidad y revisándolo desde sus supuestos, Pereda encuentra que su propuesta parece tener una noción implícita de coherencia entre creencias, las creencias que se tienen y las que solucionan problemas mediante los mejores argumentos disponibles. Esto lo niega, con la discusión entre la coherencia y las virtudes, bajo el ejemplo de un pensador que escribe en el prólogo de su libro que: “pienso que las creencias aquí expresadas son verdaderas aunque muchas pueden ser falsas”, en este caso el individuo sacrifica la coherencia por la honestidad, es una postura razonable, mientras se argumente la razón de esa acción.

Pereda menciona que es mejor vivir con algunas incoherencias a ser arrogante y creer que todas nuestras creencias son verdaderas. Aquí comenzamos a ver que la argumentación puede ser regida por ciertas virtudes, esto corresponde a la realización argumentativa y no a la mera definición de razón como argumentación.

Pero antes de estas reflexiones, determinemos el concepto constitutivo de racionalidad de Carlos Pereda. Cabe mencionar que nuestro autor formula el concepto en su sentido límite y el concepto en su sentido operativo. Preferimos utilizar el concepto en su sentido operativo puesto que es la guía de ejecución

del concepto, esto no implica desechar el concepto en su sentido límite; sin embargo, éste nos muestra la racionalidad en condiciones *ideales* o como *debería ser*.

Una diferencia puntual, la más notable, es el cambio de los verbos, en donde un sujeto determinado en las condiciones ideales “procura” resolver; en cambio, en las condiciones reales o *prácticas* el sujeto “procuraría” resolver, esto soluciona el problema de los criterios para cada acción. El concepto en sentido operativo queda de la siguiente manera:

Un sujeto S individuo o grupo actúa de manera racional si, y sólo si: (1) si S tuviera perplejidades, conflictos o problemas en relación con sus creencias, S procuraría reconocerlos; (2) trataría de distinguir entre las perplejidades, conflictos y problemas solucionables apelando a fuentes de saber o de orientaciones prácticas no puestas en duda y a las perplejidades, conflictos y problemas propiamente dichos sólo solucionables con argumentos; (3) S intentaría distinguir entre situaciones argumentables y situaciones urgentes social y personalmente no argumentables; (4) respecto a los problemas considerados argumentables, en las situaciones consideradas argumentables, con los que S cree son los argumentos a su disposición, S intentaría seleccionar algunas de las dificultades, conflictos o problemas; (5) con respecto a las perplejidades y conflictos considerados argumentables, en las situaciones consideradas argumentables, con los que S cree que son los mejores argumentos a su disposición; S procuraría convertir esas perplejidades y conflictos ya seleccionados en problemas; y (6) S intentaría solucionar los problemas ya seleccionados con los que S cree son los mejores argumentos a disposición.¹⁸

¹⁸ Carlos Pereda, *Razón e incertidumbre*, p. 43.

Como podemos observar las condiciones (1) y (2) son precondiciones de la racionalidad que salvaguarda la falta de criterios para poder decir qué es estar en un problema; en este caso, el individuo intentaría reconocerlos, y también sorteja la problemática de las situaciones no argumentables porque son resueltas con una fuente confiable de saber. Las condiciones (3) a (6) son condiciones de racionalidad que refieren a los actos de seleccionar, articular, solucionar y argumentar, esta última como fin máximo de la actividad de la razón que supone los actos anteriores, por eso Pereda afirma que “argumentamos para ser racionales y en general somos racionales porque argumentamos” (Pereda, 1994:44).

No obstante, analicemos los pasos con mayor detenimiento para observar que si bien es cierto que la actividad culmen de la razón consiste en la actividad argumentativa no significa que la racionalidad no se constituya de otras habilidades previas. En la condición (3) el individuo selecciona si la perplejidad que se le presenta es susceptible de solucionarse mediante argumentación, o bien corresponde a los casos de situaciones no susceptibles de argumentación por el hecho de ser situaciones urgentes, sociales o personales solucionables con alguna conducta razonable. La condición (4) demanda articular los conflictos o problemas de la situación con los mejores argumentos a su disposición, en la circunstancia ya seleccionada como argumentable. En estas dos condiciones detectamos dos habilidades o capacidades propias del orden de la razón como seleccionar y articular, mismas que son necesarias para generar la argumentación y ejercer la razón como la cualidad del hombre que le ayuda a salir del paso con los conflictos y estructurar su mundo. En las condiciones (5) y (6) a pesar de que existe otro proceso de selección y articulación de problemas nos topamos ya con la actividad principal de la racionalidad que consiste en la argumentación.

Ahora bien, el proceso de argumentación que caracteriza nuestra razón no es un proceso cerrado: el individuo dialoga y adquiere experiencias nuevas por lo que, si se mantiene el *ciclo argumentativo* (la elaboración constante de argumentos en distintos niveles sobre algún tema o problema), llegamos a la autocorrección o matización de nuestras creencias. Además, en un momento dado alguna creencia puede ser sustentada por ciertos argumentos, pero en otro tiempo los argumentos ya no valen para defender esas creencias. Parte de la apertura y dinámica del proceso argumentativo consiste en no aceptar una perspectiva o creencia como *punto terminal* de la argumentación, a manera de dar por terminada la actividad argumentativa y tomar las creencias que arrojó la misma argumentación como verdaderas para todos los tiempos y situaciones; este *punto terminal* funciona como un *límite por abajo* de la argumentación, es decir, constituye una “piedra de toque” o *factum* incontrovertible, o *immune* ante la actividad argumentativa. A menos que la argumentación mantenida nos satisfaga en un momento determinado y bajo ciertas circunstancias, la argumentación se recicla y renueva delineando caminos y vetas para indagar sobre alguna posición o problema. Si ocurre que encontramos satisfacción en una argumentación entonces no apremia continuar el ciclo argumentativo, ya que las perplejidades están resueltas; pero tampoco sería cuestión de puro ocio o lujo intelectual seguir buscando sendas argumentativas, pues el enriquecimiento de puntos de vista nunca está de más. Este movimiento nos pone en la constante *incertidumbre*, en la falta de certeza última sobre nuestras creencias o asuntos, *incertidumbre* que también caracteriza esta *razón enfática*.

Una instancia de *puntos terminales* muy recurrente en nuestra actividad cotidiana o teórica son los deseos. Cuando solemos preguntar a alguien la razón de su gusto por alguna

comida o la justificación de cierta preferencia respecto de su conducta, las respuestas no suelen dar argumentos, únicamente responden que les apetece o desean. Ante situaciones como ésta, Pereda recomienda tratar de argumentar la utilidad o beneficio que se obtiene con esa comida o cierta acción. Sin excluir que nos guste el sabor de cierto alimento podemos justificar nuestro gusto en el beneficio, quizá el alimento sea ligero y, por eso, fácil de digerir o nutritivo. Este ejemplo sencillo acerca de la argumentación sobre los deseos no pretende mandar que todos los aspectos vitales sean sustentados en argumentos, quizá no tendría sentido, únicamente recomienda que, en caso de que se requiera una argumentación sobre ellos, ésta sea realizada. Lo anterior persigue la finalidad de disminuir los puntos ciegos a la argumentación, ya que a veces son utilizados para imponer autoridad o dañar *sin razón alguna*. No creo que alguno de nosotros no esté dispuesto a someter a discusión los motivos de un asesino al cometer su crimen más allá de su *simple gusto* por matar.

Al contrario, Pereda defiende la noción de creencias momentáneas y una argumentación sana sin *puntos terminales* desde la capacidad inagotable para crear argumentos, cuyo material radica en nuestras experiencias y creencias que posibilitan habitar el mundo. En este tránsito al interior del mundo, la mayor parte de nuestras acciones y circunstancias no nos demandan argumentos deductivos, antes bien este tipo de apoyo argumentativo es útil para organizar postulados teóricos o la misma experiencia, pero raramente realizamos un razonamiento deductivo cuando resolvemos un problema práctico o tomamos una decisión ética.

Teniendo en cuenta esta condicionante podemos caracterizar nuestra actividad racional, en su mayoría, con apoyos argumentales *subdeterminados*, lo que significa que la mayoría de argumentos que utilizamos para hacer frente a nuestros

problemas son argumentos cuyas premisas no implican con necesidad la conclusión; en cambio, en la deducción la conclusión es necesaria, fija y tajante, los apoyos llevan necesariamente a un enunciado, los argumentos deductivos conforman *argumentos determinados*.

Nuestros argumentos o apoyos argumentales son variados y dependen de nuestra capacidad lingüística, estudios y forma de vida, así como de las diversas circunstancias que enfrentamos, por ello se encuentran lejos de la sistematización, finalidad de los argumentos deductivos. Entre los diferentes apoyos argumentativos encontramos: la abducción, el razonamiento probabilístico, la analogía y la inducción, estas dos últimas trabajadas por nuestro autor. Precisamente se trata de una *razón enfática* con la vida, pues pone el énfasis en la misma, atiende su complejidad y devenir dando apertura a argumentos, cuyas premisas no impliquen con necesidad la conclusión como ocurre con las situaciones que se nos presentan a diario.

Una vez caracterizada la racionalidad del sujeto epistémico surge la pregunta ¿qué produce esa racionalidad? Su producción es saber o conocimiento pero, ¿en qué consiste? Para contestar esto, en el artículo *Del saber y de la servidumbre*, Pereda discute el concepto clásico de conocimiento, cuya consistencia radica en la unidad de creencia verdadera justificada. Sin embargo, para operativizar, y por ende, trazar un camino práctico para el sentido de estos términos de la definición, tanto *creencia* como *verdad* y *justificación* dependen de creencias argumentables, de manera suficiente, en cada condición para tener una posición respecto de esta definición, por lo que *saber* se reduce a creencias respaldadas en buenos argumentos de carácter propio e intersubjetivo. Evidenciando este suelo argumentativo de la definición clásica del conocimiento, no hay una discusión en contra de la misma, puede o no ser verdadera o correcta; también existen otras propuestas

respecto de ello, pero esto siempre es determinado por la actividad argumentativa.

El carácter intersubjetivo del saber nos obliga a una ética de la argumentación, en la cual debemos confiar en lo que nos argumentan, *mientras no se tenga duda para sospechar de ello* y confiar que todos actúan en congruencia con sus creencias. Por otro lado, implica un *deber* para argumentar constantemente lo mejor posible dentro de la comunidad en la que se habita, a manera de justificar nuestros pensamientos y acciones. Precisamente, sobre la constancia y el cambio de creencias trata el texto “Rigor se dice de muchas maneras”. Aquí nuestro autor hace énfasis en la *falibilidad* de nuestras creencias, porque más allá de nuestros mejores argumentos el objeto de estudio o tema tratado puede resultar distinto. Debido a esta posibilidad fáctica y no meramente lógica, Pereda recomienda mantener siempre una *actitud de explorador* para con el objeto tratado; así, se reconocerá cada detalle del mismo y se utilizarán los argumentos pertinentes sin que estén exentos de rigor, puesto que el rigor se obtiene del trato justo del objeto de estudio o asunto tratado.

IV

Una vez que hemos dado con el concepto de razón y el carácter inconcluso otorgado por sus mismas restricciones, pasamos a exponer la guía de una *argumentación sana* que propone nuestro filósofo con la finalidad de practicar la argumentación sin ejercer *violencia interna* en los argumentos. Violencia, en este caso, significa realizar una práctica de la argumentación falaz para engañar a los otros. Si eliminamos las argumentaciones falaces que provocan *violencia interna* no necesariamente eliminamos la *violencia externa*, esta última consistente en

callar las razones del otro con algún ejercicio de poder. La *violencia externa* también se elimina desde que decidimos argumentar en vez de “tirar golpes”.

Poner en acción el concepto de razón o racionalidad como actividad argumentativa requiere de ciertas reglas previas:

- I. Respecto a las perplejidades, conflictos y problemas de creencias, piensa que tratarlos con argumentos conforma el modelo para enfrentar esas dificultades.
- II. Ten cuidado con las palabras.
- III. Evita los vértigos argumentales.
- IV. Atiende que tus argumentos no sucumban a la tentación de la certeza o la tentación de la ignorancia, pero tampoco a la tentación de poder o a la tentación de impotencia.¹⁹

En estas condiciones o reglas guía para la actividad argumentativa podemos encontrar una veta propositiva y una veta restrictiva. Las reglas I y IV nos exhortan a argumentar y a realizarlo de tal forma que nunca cerremos los *ciclos argumentativos* porque es un modelo viable y ético para enfrentar problemas, respetando siempre las razones de los otros. Por otro lado, también nos invitan a evitar ser seducidos por la certeza o vencidos por la nulidad de argumentos.

En cuanto a la veta restrictiva, en la regla II nos advierte que debemos cuidar las palabras ya que:

... una ambigüedad sistemática las recorre: con palabras se transmiten informaciones verdaderas y falsas, sinceras y engañosas, reales e imaginarias; mediante ellas nos relacionamos con nosotros mismos, con los otros, con el mundo, pero también

¹⁹ Carlos Pereda, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, pp. 7-9.

levantamos obstáculos, producimos malentendidos, confundimos y nos confundimos...²⁰

Cuidar las funciones de las palabras es parte de una sana argumentación, de lo contrario o bien aplicamos *violencia interna* o bien nos la aplican. Tal situación nos pone por fuera de la ética de la argumentación, ya que no confiaríamos en los argumentos que recibimos y no confiarían en los que elaboramos, generando rotundamente violencia interna por callar al otro debatiente en la imposición de una, y sólo una razón. Esta función de las palabras nos lleva a la regla III que también nos previene de los vicios epistémicos. Respecto a los *vértigos argumentales*, Pereda nos dice:

Se sucumbe ante un vértigo argumental cuando quien argumenta constantemente prolonga, confirma e inmuniza al punto de vista ya adoptado en la discusión, sin preocuparse de las posibles opciones a ese punto de vista y hasta prohibiéndolas, y todo ello de manera, en general, no intencional.²¹

Para prevenirnos de esta *patología* de la argumentación que constituyen los *vértigos argumentales* debemos conocerlos, no sin antes exponer la breve teoría del filósofo acerca de como entender la argumentación. Toda actividad argumentativa puede entenderse mediante *ciclos*, mismos que se comprenden como las fases que recorre un fenómeno. Tomando la argumentación como un fenómeno unitario, tenemos que ésta se constituye mediante tres ciclos de elaboración de argumentos que conforman una argumentación para defender alguna creencia o solucionar algún conflicto.

²⁰ *Ibid.*, p. 8.

²¹ *Ibid.*, p. 9.

El ciclo con el que solemos iniciar una discusión es un *ciclo reconstructivo*, en el cual se elaboran definiciones previas o se elimina la ambigüedad de los conceptos; realizamos una labor hermenéutica o interpretativa para delimitar el problema o veta de indagación mediante argumentos que apoyen la posición que deseamos adoptar. No obstante éste no es aún un *ciclo argumentativo*, en cuanto que no es parte del argumento central o las implicaciones que genera este último respecto a la perplejidad que causa el comienzo de la argumentación, por lo que el *ciclo reconstructivo* es un *ciclo auxiliar* del *ciclo argumentativo*, tomado en sentido cabal.

El siguiente momento es el *ciclo argumentativo* o la argumentación propiamente dicha que se realiza mediante un *ciclo crítico*. Este ciclo trata de la verdad o falsedad de nuestras premisas y conclusiones respecto del mundo; en otros términos, apunta a la argumentación que se elabora para defender problemas o juicios referentes a la ontología.

Por último, el ciclo argumentativo se cierra —aunque no de forma definitiva— mediante un *ciclo valorativo*, que a su vez se divide en dos ciclos más: el *ciclo evaluativo* y el *ciclo normativo*. Este último consiste en las preguntas o argumentos a favor de normas sobre el fenómeno de estudio o la argumentación a favor de la descripción del acontecer de las cosas. El *ciclo evaluativo* se articula sobre la argumentación por la relevancia o importancia del tema tratado o tesis de tipo axiológico sobre el fenómeno de interés.

Cabe mencionar que, al término de un ciclo argumentativo, puede iniciar otro para acercarse al punto de discusión o cambiar de dirección. También es posible que no mantengan este orden descrito estrictamente, debido a que se pueden tejer argumentaciones en las que respecto de *la interpretación de un concepto* se cuestione su pertinencia y se inicie un *ciclo valorativo* saltando el *ciclo crítico*. Cabe destacar que

se pueden entrelazar de formas inesperadas en función de la situación.

Después de esta breve exposición de la teoría de la argumentación como *ciclos* regresemos a las patologías de la argumentación. Cada uno de estos ciclos argumentativos tiene el peligro de incurrir en dos *vértigos argumentales*: el *ciclo reconstructivo* puede incurrir tanto en el *vértigo simplificador* como en el *vértigo complicador*. Al realizar una interpretación para situar el terreno argumentativo podemos sucumbir ante la reducción a un simple principio o concepto a partir del cual intentamos articular todo, aun existiendo cierta impertinencia, o bien podemos caer en una tentación que complique demasiado la situación de tal forma que ya no podamos tratar el asunto, se diluya el mismo entre una constelación de variables cuyo nexos con el asunto no es de relación directa; en ambos casos no se atiende el asunto tratado. Para ejemplificar lo anterior basta recrear una situación donde hablamos sobre política en México; un oponente sólo quiere hablar del concepto de democracia mientras el otro oponente intenta articular otros conceptos como terrorismo, corrupción y crimen, tanto un punto de vista como el otro constituyen una patología, ya que uno argumenta que hablar de política en México es hablar únicamente de democracia y el otro complica demasiado el asunto, argumenta que no se puede hablar de política en México sin tratar necesariamente una larga cadena de temas, por lo que realmente nunca hablaría de política en México. Ambas perspectivas no han prestado atención ni atienden a la manera en que acontece el fenómeno tratado, han impuesto su punto de vista perdiendo el tema a discutir, reduciendo o complicando.

El *ciclo crítico* —en el que se manifiestan los vértigos referentes a la ontología— tiene la posibilidad de sucumbir ante un *vértigo de la objetividad y otro de la subjetividad*. Los puntos de vista mencionados conforman dos visiones de la realidad:

el primero nos mantiene en posiciones que se alejan de nuestras propias experiencias y nos lleva hacia un parámetro o explicación independiente de toda vivencia o pensamiento, por ejemplo, defender que la experiencia del amor que padecemos los hombres es simplemente un resultado de procesos químicos corporales, el sentimiento del amor es resultado de la producción hormonal del cuerpo. Pero el polo subjetivo también es peligroso, ya que tiene en cuenta únicamente la experiencia y pensamientos propios, no revisa otras razones, como en el mismo ejemplo puede ser la argumentación de un médico respecto de la experiencia que padece el individuo.

Por último, el *ciclo valorativo*, que se divide en un *ciclo normativo* y otro *evaluativo*, presenta cuatro vértigos: dos *normativos* y dos *evaluativos*. Los *vértigos evaluativos* son los de lo *negativo* y *positivo*. Comencemos con estos últimos; en el momento de evaluar una argumentación o punto de vista podemos inclinarnos a argumentar que todo su contenido se carga hacia algún valor ético o estético, o en general se carga hacia lo negativo o positivo, pasando por alto que ninguna cosa puede ser tomada con tal radicalidad, siempre podemos sacar algunas cosas positivas o negativas de cualquier tema argumentado.

En cuanto a los *vértigos normativos* tenemos el *de la descripción* o *prescripción*, que se presenta por la tensión entre *ser* y *deber ser*. En una situación dada argumentamos que las cosas ocurren de cierta manera sin contemplar una forma en la que debieron haber ocurrido y, a la inversa, podemos centrarnos en cómo debieran ocurrir las cosas sin prestar atención a la manera en la que están ocurriendo.

Al hablar sobre la ciencia como quehacer humano podemos plantear idealmente una serie de condiciones de lo que *debería ser* lo científico; bajo estas condiciones podríamos revisar ciertos procesos de investigaciones que no se ciñen a lo estipulado

y denominarlos como procesos no científicos porque les falta cubrir la condición de elaborar hipótesis. Por otro lado, la mera descripción de estos procesos de investigación, la enumeración minuciosa de sus pasos y la cronología de los mismos nos pone en la pena de no poder englobarlos bajo un concepto, en este caso, el concepto de ciencia. El primer caso incurre en la *prescripción* desatendiendo la riqueza del concepto y el segundo caso incurre en la *descripción* imposibilitando la categorización.

Como podemos observar toda patología de la argumentación se conforma por la centralización en algún punto de vista, la forma en la que podemos evitar la infección de la centralización es echando mano de *las virtudes epistémicas* tales como mantener una *integridad epistémica*, *espíritu de rescate* y *rigor* con el tema tratado, así como pasar a revisión *las presunciones* que mantenemos al afirmar una postura mediante *la contrastabilidad empírica*, *la coherencia*, *el poder prospectivo* y el *poder explicativo*. Este repertorio de virtudes evita la razón raquítica, desnutrida por no admitir argumentos no deductivos y virtudes epistémicas y sobrealimentada de formalidad y dogmatismo.

Independientemente de *las reglas constitutivas*²² bajo las que se realice el diálogo o debate sobre algún problema, la gama de herramientas epistémicas nos encaminan al manejo

²² *Las reglas constitutivas* de una argumentación radican en las normas de tiempos e intervenciones que guían el diálogo o la discusión, tales normas pueden variar según los acuerdos o las costumbres que se tengan al discutir. Como ejemplos pensemos en las posibilidades de que alguien emita toda su propuesta y después otro emita toda su réplica, o bien se van lanzando las propuestas teóricas y se van replicando. También pensemos en el tiempo en que se lleva a cabo la discusión, o la presencia de un juez que mide el tiempo y que determina quién gana el debate. En *Vértigos argumentales*, Carlos Pereda utiliza el modelo de la *disputatio* medieval para desarrollar su teoría de los vértigos; sin embargo, el cuidado de una argumentación sana mediante el ejercicio de las virtudes epistémicas puede ocurrir en cualquier modelo de confrontación.

virtuoso de la información con la que elaboramos nuestras premisas y conclusiones al utilizar *argumentos subdeterminados*, estas virtudes conforman las *reglas regulativas de la argumentación* porque ajustan, miden la información, evitándonos formular tesis generales que provoquen *argumentos determinados* que nos alejen del trato justo del asunto: precisamente esta es la definición de rigor que nos propone Carlos. En lo que se refiere a la integridad epistémica, nos invita a mantener nuestras posiciones teóricas mediante argumentos y a no dejarnos llevar por la moda de ideologías o doctrinas filosóficas; el espíritu de rescate atiende a recuperar la información que sea pertinente y nos ayude a sostener tesis o indagar sobre el fenómeno tratado.

Sobre las virtudes que atienden *las presunciones* de nuestras creencias o afirmaciones podemos decir que ellas nos exhortan a contrastar mediante la experiencia los enunciados que manejamos, mantener cierto nivel de coherencia entre las diversas creencias que cargamos para sostener una argumentación o punto de vista, proyectar cierto futuro de las acciones o estados de cosas sobre los que estamos hablando y, por último, trazar una explicación suficiente del asunto que tratamos y de los tópicos o elementos que le rodean, la suficiencia la marca el asunto mismo.²³

Para concluir, me gustaría mencionar que la postura de Carlos Pereda acerca de la racionalidad es modesta, no por eso

²³ Una exposición más detallada de las *virtudes epistémicas* para la labor argumentativa la encontramos en el libro *Vértigos argumentales*, sobre todo en la primera parte, en los apartados de “Las reglas morfológicas y Las reglas de procedimiento o procedimentales”; ambos conjuntos de reglas son parte del *modelo de la argumentación* por el que opta Carlos Pereda. Este *modelo de la argumentación* que mencionamos y el desarrollo de las *virtudes epistémicas* no los exponemos con profundidad ya que excede los propósitos a los que se compromete este trabajo.

exenta de valor; al catalogarla de esta manera no pretendemos ser peyorativos ni pretenciosos, creemos que la propuesta no intenta que la filosofía hable español mexicano, no se encierra en la *postura del misionero* que tiene la verdad y la va a predicar; más bien, es una posición falible y está abierta a la discusión y a la renovación, mismas características de nuestra incierta razón.

La defensa de una razón nómada a través de los puntos de vista acerca de un objeto de estudio o problemática y de los posibles argumentos para sustentarlos constituye una *actitud de explorador* que no intenta sentar sistemas de pensamiento legítimos para todos los objetos de estudio en todo espacio y todo tiempo; mucho menos tiene la intención de que el pensamiento en lengua hispana compita con el pensamiento filosófico europeo, no le interesan las jerarquías; en este sentido la filosofía hispanohablante no es un pensamiento marginal, simplemente es el pensamiento de otra región lingüística con su respectiva forma de ver el mundo y de habitarlo.²⁴

Bibliografía

- CHARLES MARSH, Robert. *Lógica y conocimiento*. Taurus, España, 1985.
HEIDEGGER, Martin. *La época de la imagen del mundo. Los caminos del bosque*. Alianza, Madrid, 1996.

²⁴ Para estudiar el enlace entre lengua, mundo y forma de vida, revisar el texto *Unamuno y la modernidad cuestionada. Proyecto hacia una filosofía hispánica* en sus páginas 134, 136, 138 y 147. La autora es Angélica Salmerón Jiménez y el texto se encuentra editado por la Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, en 2005.

- KURI, Ramón. *¿Por qué mal y no, preferiblemente, bien? Teología negativa y laicismo, escatología y esperanza*. Ediciones Coyoacán, México, 2005.
- NIETZSCHE, Federico. *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, México, 1997.
- PEREDA, Carlos. “Del saber y la certidumbre”, Luis Villoro y Fernando Salmerón, *Filosofía de la cultura*. UNAM, México, 1993.
- . “Rigor se dice de muchas maneras”, y el “Quijotismo de la Razón”, José Rubén Sanabria y Mauricio Beuchot (comp.), *Algunas perspectivas de la filosofía actual en México*. Universidad Iberoamericana. México, 1997.
- . “Racionalidad”, León Olivé (comp.), *Racionalidad. Ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. Siglo Veintiuno, México, 1998.
- . *Razón e incertidumbre*. Siglo Veintiuno-UNAM, México, 1994.
- . “Teorías de la argumentación”, León Olivé (comp.) *Racionalidad epistémica*. Trotta, Madrid, 1995.
- . *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. UAM, Anthropos, España, 1994.
- QUESADA, Julio. *Otra historia de la filosofía. Por qué pensamos lo que pensamos*. Ariel, España, 2003.
- RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, España, 1991.
- SALMERÓN JIMÉNEZ, Angélica. *Unamuno y la modernidad cuestionada. Proyecto hacia una filosofía hispánica*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México, 2005.
- TEJERA GAONA, Héctor. *La antropología*. Conaculta, México, 1999.
- VILLORO, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. FCE-El Colegio Nacional, México, 1994.

ÍNDICE

Introducción7

**Una lectura aristotélica del primero sueño:
indicios de la racionalidad barroca
de Sor Juana Inés de la Cruz**

Viridiana Platas Benítez 17
¿Crítica en la Nueva España? 21
Aristóteles y la lectura ontológica de *Primero sueño* 26
Bibliografía 42

José Vasconcelos y la razón estética

María Angélica Salmerón Jiménez 45
Bibliografía 83

**Las razones de Ortega o la filosofía
del vivir humano**

Leopoldo Santos Báez 85
El dilema relativismo-racionalismo o el nacimiento
de una nueva forma de pensamiento, la razón histórica ... 85
Razón histórica-razón vital, la metafísica
de la vida humana. 90
Ensimismamiento, autenticidad, hacer mundo
y el horizonte vital 104
A manera de conclusión 112
Bibliografía 114

Argumentando se hace la razón.

Racionalidad en Carlos Pereda

Enrique Sánchez Ballesteros.....115

Bibliografía.....150

Siendo rectora de la Universidad Veracruzana
la doctora Sara Ladrón de Guevara,
*Reconstrucción de “razones” hispanoamericanas. Racionalidad y filosofía
en lengua española*, de María Angélica Salmerón Jiménez (coordinadora),
se terminó de imprimir en abril de 2014 en Master Copy S. A. de C. V., av.
Coyoacán núm. 1450, col. Del Valle, del. Benito Juárez, CP 03220,
México, DF, tel. 55242383.

En su edición, impresa en papel cultural de 90 g, se usaron tipos
Century Schoolbook de 8:11, 9:12 y 10:14 puntos.
Formación: Víctor Hugo Ocaña Hernández.
Edición: Jorge Lobillo.