

Gerardo Rodríguez Casas y José Blanco Regueira.
Dos luces ausentes del quehacer filosófico en México



Roberto Andrés González Hinojosa
Laura Elizabeth Pérez Santana



EDITORIAL FHumanidades UAEMEX

*Gerardo Rodríguez Casas y José Blanco Regueira.
Dos luces ausentes del quehacer filosófico en México*



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD
DE HUMANIDADES

Dr. en Ed. Alfredo Barrera Baca
Rector

Dr. en Hum. Fernando Díaz Ortega
Director

Mtra. en Com. Jannet Socorro Valero Vilchis
Secretaría de Rectoría

Dra. en Hum. Beatriz Adriana González Durán
Subdirectora Académica

Mtro. en P. U. y R. Marco Antonio Luna Pichardo
Secretario de Docencia

Mtra. en E. J. Ma. Enriqueta Lecuona Miranda
Subdirectora Administrativa

Dr. en C. I. Amb. Carlos Eduardo Barrera Díaz
Secretario de Investigación y Estudios Avanzados

Mtra. en E. P. D. Raquel Jiménez Valadez
Coordinadora de Investigación

Dr. en A. V. José Edgar Miranda Ortiz
Secretario de Difusión Cultural

Dra. en Hum. María Luisa Bacarlett Pérez
Coordinadora de Estudios Avanzados

Dra. en Ed. Sandra Chávez Marín
Secretaria de Extensión y Vinculación

Mtra. en P. Alejandra Miranda Soto
Coordinadora de Extensión y Vinculación

Mtro. en D. Juan Miguel Reyes Viurquez
Secretario de Administración

Mtro. en Hum. Hugo Alberto Leyva Marín
Coordinador de Difusión Cultural

Mtro. en E. Javier González Martínez
Secretario de Finanzas

Lic. en C. I. D. Begonia Angelina Percastre Rivera
Coordinadora de Planeación

Dr. en C. C. José Raymundo Marcial Romero
Secretario de Planeación y Desarrollo Institucional

Mtra. en Hum. Evelin Cruz Polo
Jefa del Departamento de Control Escolar

Mtra. en L. Apl. María del Pilar Ampudia García
Secretaria de Cooperación Internacional

Mtra. en Doc. Gabriela González Miranda
Jefa del Departamento de Servicio Social

Dr. en C. S. Luis Raúl Ortiz Ramírez
Abogado General

Lic. en D. G. Mónica Edith Morales Olvera
Jefa del Departamento del Programa Editorial

Lic. en C. Gastón Pedraza Muñoz
Director General de Comunicación Universitaria

Departamento Editorial

Mtro. en R. I. Emilio Tovar Pérez
Director General de Centros Universitarios
y Unidades Académicas Profesionales

Lic. en L. L. Enrique Ricardo Garrido Jiménez
Coordinador editorial

Mtro. en A. Ignacio Gutiérrez Padilla
Contralor de la Universidad

Mtra. en H. María Guadalupe Díaz Guerra
Correctora de estilo

Lic. en D. G. Mónica Edith Morales Olvera
Diseñadora

Lic. en D. G. Inda Anais Navarrete Durán
Diseñadora



*Gerardo Rodríguez Casas y José Blanco Regueira.
Dos luces ausentes del quehacer filosófico en México*

1ª edición: febrero 2019

© Derechos reservados
Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario núm. 100 Ote., Centro,
Toluca, México, C.P. 50000.

Departamento Editorial de la Facultad de Humanidades de la Uaemex
fhumanidades_web@uaemex.mx
<http://humanidades.uaemex.mx>

ISBN: 978-607-422-998-1

Hecho en México
Made in Mexico

Este libro ha sido sometido a dictamen y amonestado favorablemente conforme al sistema de pares ciegos externos; según los Lineamientos del Consejo Editorial de la Facultad de Humanidades de la UAEM.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización por escrito del titular de los derechos en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor y en su caso de los tratados internacionales aplicables



*Gerardo Rodríguez Casas y José Blanco Regueira.
Dos luces ausentes del quehacer filosófico en México*

1ª edición: 2019

© Derechos reservados
Universidad Autónoma del Estado de México
Instituto Literario núm. 100 Ote., Centro,
Toluca, México, C.P. 50000.

Departamento Editorial de la Facultad de Humanidades de la Uaemex
fhumanidades_web@uaemex.mx
<http://humanidades.uaemex.mx>

ISBN: 978-607-422-998-1

Hecho en México
Made in Mexico

Este libro ha sido sometido a dictamen y amonestado favorablemente conforme al sistema de pares ciegos externos; según los Lineamientos del Consejo Editorial de la Facultad de Humanidades de la UAEM.

El contenido de esta publicación es responsabilidad de los autores.

Queda prohibida la reproducción parcial o total del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización por escrito del titular de los derechos en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor y en su caso de los tratados internacionales aplicables

A la memoria del Dr. Rodríguez Casas y del Dr. Blanco

*A todas las generaciones de estudiantes
que tuvieron la oportunidad de formarse académicamente
en las clases del Dr. Rodríguez Casas y del Dr. Blanco
en la Facultad de Humanidades de la
Universidad Autónoma del Estado de México*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
------------------------	----

PRIMERA PARTE

*Epistemología e integración humana: aproximación al testamento filosófico
de Gerardo Rodríguez Casas*

PRESENTACIÓN	21
------------------------	----

I. Tras la búsqueda del método para la integración de la persona y la reunión del conocimiento	25
---	----

II. El universo ético o el fenómeno de la intersubjetividad: un diálogo entre Rodríguez Casas y Martin Buber	40
---	----

a) La relación intersubjetiva, o el universo ético, desde la perspectiva de la epistemología integral	42
--	----

b) La relación dialógica en la perspectiva de Martin Buber	48
--	----

BREVE JUICIO, O PARA NO CONCLUIR	54
--	----

PRODUCCIÓN FILOSÓFICA DE RODRÍGUEZ CASAS	59
--	----

SEGUNDA PARTE

Skepsis: evocación de José Blanco Regueiras

PRESENTACIÓN	65
a) La realidad	71
b) La cultura	75
c) Sobre la metafísica	77
d) La conciencia	78
e) Experiencia y meditación	82
f) Implicaciones de la filosofía como meditación de la experiencia	86
g) Relación entre experiencia y discurso	93
PRODUCCIÓN FILOSÓFICA DE BLANCO REGUEIRA	99
BIBLIOGRAFÍA	103
NOTA SOBRE LOS AUTORES	107

INTRODUCCIÓN

Podría decirse que la filosofía nace justo en el momento en que el espíritu experimenta un incremento al reconocer que en su horizonte existe una manera inédita de comulgar con la naturaleza. Esta nueva forma de comunión con lo ajeno se caracteriza por dos matices, a saber, por el desplazamiento de los dioses fuera del centro del universo vital del hombre y por el posicionamiento inédito de la razón en un lugar estratégico para la interpretación y comprensión de los fenómenos naturales. Dicho contraste puede entenderse mejor si recordamos que para los antiguos todo lo que sucedía en la naturaleza obedecía a la voluntad de los dioses; es decir, la divinidad se erigía como la razón fundamental desde donde adquiriría sentido el ser de las cosas. Así, por ejemplo los terremotos y marejadas se explicaban por la ira de Poseidón; un relámpago en el cielo era interpretado como la expresión de la furia de Zeus.

Cabe mencionar que antes de esta nueva forma de interacción con lo ajeno, el hombre, como cualquier otra criatura, también se encontraba supeditado al capricho de los dioses, pues estos últimos decretaban el destino de los mortales: ya sea para arrebatarnos vivos hacia el cielo, o bien para cortarlos de la faz de la tierra mediante una lluvia de fuego o un diluvio. Y para muestra, ahí está la narración que nos refieren los mitos griegos o el diluvio bíblico, ambos nos hablan de la determinación de los dioses a fin de

concretar el destino de los mortales. El hombre vivía, por decirlo de alguna manera, en un espacio que no era el suyo, vivía en una casa prestada; esto es, el hombre vivía sujeto al hado o destino dictado por la divinidad. Él no era dueño de su espacio ni propietario de su ser ni mucho menos responsable pleno de sus actos: su existencia estaba marcada por la intromisión recurrente de los dioses. Su destino estaba sujeto al capricho de una voluntad que sobrepasaba la suya.

En algún momento del tiempo, el hombre comenzó a cuestionar el comportamiento de los dioses. Se da cuenta de que ellos también poseen pasiones, ya sea para recelar entre sí, o para meterse carnalmente con las hijas de los hombres, o para contender entre ellos mismos y agredirse unos a otros. Dicho gesto de apercepción orquestado por el hombre griego es el más claro indicio de que el espíritu se ha encaminado por una vereda que le conduce hacia la posibilidad de su despliegue.

De tal suerte que, junto con la sospecha contra los dioses, comienza a atisbarse otra posibilidad para explicar los fenómenos de la naturaleza, puesto que no todo cuanto es se debe u obedece a algún designio divino. La razón descubre en la naturaleza un orden desde donde le es posible inteligir las cosas y comenzar a preguntar sobre la unidad de lo múltiple; cuestionamiento planteado por primera vez bajo la interrogación del *arjé* o el origen de todo lo que es. Cabe mencionar que la posibilidad de esta interrogación supone el entrecruce de dos factores preminentes; por un lado, se asiste al momento en que se acusa la maduración de la razón en aras de estos primeros esfuerzos espirituales y, por otro, amanece el resplandor del ser¹ ante la perspectiva del logos.

Aquí, deseo subrayar que esta primera interrogante, acerca del origen de las cosas fue planteada por los físicos jonios intentando dar una respuesta a la unidad de la diversidad. Estos primeros intentos adquirieron un

¹ Para ahondar en este punto puede consultarse *La emergencia del hombre en medio del clamor del ser* de Roberto Andrés González (2015: 14ss).

tinte de corte naturalista; es decir, se respondió a la pregunta por el origen mediante el concepto de algún elemento físico. Tales de Mileto, por ejemplo, aseveraba que el origen de las cosas era el agua. Posteriormente, Anaxímenes interpuso otra hipótesis, pues para él, el concepto que mejor respondía a la pregunta era el aire. Aquí puede verse que existen dos respuestas encontradas acerca de una misma pregunta.

Esto es curioso e importante, pues a través de este contraste podemos vislumbrar el origen de la tradición científico-filosófica, ya que la pregunta que cuestiona acerca del origen de la naturaleza se responde apelando precisamente a la misma naturaleza; en otras palabras, la pregunta por la unidad del ser se responde, al fin, apelando al mismo ser. Se trata del origen del diálogo racional caracterizado, entre otras cosas, por la intercalación entre diferentes hipótesis científicas acerca de problemas afines. El concepto del agua, de Tales; y el del aire, de Anaxímenes, ya no son expresiones de un capricho de los dioses sino respuestas racionales argumentadas conforme a una lógica humanamente asequible. El vuelo del despliegue del espíritu puede notarse todavía con mayor ahínco a través del testimonio de Anaximandro, quien manifestó la posibilidad de la experiencia viva del pensamiento. Este último, nos ha legado la sentencia que reza de la siguiente manera: “El principio de los seres es indeterminado. Ahí de donde emergen las cosas que existen, ahí mismo concluyen en su destrucción, de modo necesario; pues se hacen justicia y dan reparación unas a otras de su injusticia según el orden del tiempo” (Nicol, 2001: 467).¹

Los hombres finalmente pudieron entender que la naturaleza debe explicarse racionalmente y desde la inteligibilidad de las cosas acorde a argumentos convincentes. La naturaleza se revela como un orden que acaece conforme al tiempo. Esto es, el tiempo es un orden; es decir, las cosas en el devenir dan cuenta de la existencia de un orden que no ha sido creado por ninguno de los

¹ Anaximandro B 1. Se ha utilizado aquí la traducción de Eduardo Nicol que aparece en *Los principios de la ciencia*; cotejada a su vez con la versión de Conrado Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, p. 129.

dioses, tampoco por ninguno de los hombres, sino que es un atributo del ser. Esto afecta afirmativamente a los mortales, toda vez que los interlocutores (o investigadores de la naturaleza) pudieran estar o no de acuerdo con las hipótesis vertidas por cada uno. No obstante, lo que vale la pena subrayar es que los argumentos podían defenderse y dialogar sobre una realidad común; la cual, por gracia de la filosofía, se ha desvelado como asequible.

Con la filosofía el hombre ingresa en otra etapa de su despliegue histórico. Aquí, la razón experimenta un ensanchamiento de sus capacidades y posibilidades; por primera vez, se cae en la cuenta de que la intelección de los fenómenos naturales no precisa la apelación a los dioses como fuente de su explicación. Con la filosofía, el mito cede el paso a la razón, que comienza a ganar confianza en sí misma; esto se revierte de modo positivo en la configuración de otra visión cosmológica y antropológica del mundo, matizada por la confianza en las capacidades epistémicas y en la responsabilidad del sujeto cognoscente para con lo ajeno y para consigo mismo. El ser humano adquiere otra posición en el cosmos; se trastoca en un ser despierto y le es desvelada su responsabilidad para consigo y para el cuidado del entorno.

Ahora, gracias a su quehacer filosófico, el hombre sabe que no todo lo que le sucede en la vida se debe al designio de los dioses, sino, en gran medida, a lo que hace o ha dejado de hacer. Esto quedó plasmado en las páginas de los presocráticos; pues como puede leerse en Heráclito: “los límites del alma, por más que procedas, no lograrías encontrarlos aun cuando recorrieras todos los caminos: tan hondo tiene su logos” (Mondolfo, 1989: 36).² Es decir, la biografía de cada uno de los mortales no está escrita *a priori* en algún poema divino, por el contrario, el hombre posee la consigna de darse constantemente a la búsqueda de los bordes de sus límites existenciales con la seguridad de que semejantes límites, mientras existan, no podrá hallarlos. Pues, los límites del hombre son flexibles, de tal suerte que tan

² Heráclito B 45. Se ha utilizado aquí la versión de Rodolfo Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*.

pronto cada quien cree haber alcanzado el borde de sus posibilidades, inmediatamente se abren nuevas puertas para poder seguir siendo. El hombre no posee una estatura predeterminada; su destino no ha sido escrito ni por los dioses ni por la necesidad natural sino que se va abriendo camino en medio de sus circunstancias y conforme a sus capacidades y posibilidades en el mundo. En suma, la libertad es el destino del hombre.

Uno de los aportes de la filosofía radica en que abrió otra dimensión visual para los fenómenos naturales y sociales. El filósofo ha sido convocado por el ser para escuchar sus notas y dar cuenta del llamado (a este testimonio la tradición le llama “la verdad”), a fin de que pueda compartir su entusiasmo revirtiendo su experiencia al resto de los mortales que aún se encuentran cautivos en las sombras o en los prejuicios. Cabe afirmar que el filósofo, por antonomasia, necesariamente tiene que concebirse como un educador y un maestro, ya que está inmerso, desde luego, en una comunidad; pero también posee cierta disposición que lo arroja más allá del sujeto común. Su gallardía por el conocimiento y la verdad le siembran la imperiosa necesidad de compartir sus experiencias y sus conocimientos con los otros mortales. Este gesto es una constante en la filosofía, desde los presocráticos hasta nuestros días.

La filosofía es eminentemente patentadora de una vocación pedagógica: siempre se ha propuesto recorrer los límites del conocimiento y provocar la emancipación y el crecimiento de la persona. El ser humano nace en medio de un mundo repleto de prejuicios o verdades a medias; no obstante, también tiene la posibilidad de caminar por el sendero del método buscando una segunda mirada que sea más atinada y acertada, diciendo las cosas tal como son. Dicha posibilidad fue revelada por la filosofía, cuya porfía no se cansa, aun en nuestros días, de instar al hombre a emanciparse y atreverse a ser más.

Considero que la filosofía es una suerte de estructura que permite diferentes posibilidades del pensamiento. Esto es, la filosofía no cohibe las

diferentes maneras de advertir lo dado; por el contrario, marca la pauta para el diálogo racional entre las diferentes maneras de ver e interpretar fenómenos afines desde diferentes perspectivas. La filosofía es una mirada rectificadora, meditada y cribada por el filtro del método. No es arbitraria, en el fondo posee un espíritu de abnegación y sumisión ante lo dado. Por esto, la filosofía es una pedagogía, pues enseña, por un lado, cómo es que debemos ver y, por otro, qué se debe ver. El filósofo es quien es capaz de llevar a su alumno a despertar en sí la inquietud por la verdad y a mostrarle el camino hacia una posible hipótesis acerca de lo que es.

Decía Mounier que el papel del maestro consiste en despertar al científico o explorador que todos llevamos auestas. Los mecanismos para este desvelamiento son, por un lado, el conocimiento poseído por un guía o experto y, por otro, el testimonio del docente. En este sentido, el presente trabajo muestra el quehacer y el testimonio filosófico y pedagógico de dos insignes maestros, cuya obra filosófica fue forjada en la Universidad Autónoma del Estado de México: el Dr. Gerardo Armando Rodríguez Casas y el Dr. José Blanco Regueira. Ambos profesores se encuentran hermanados no solo por su vocación filosófica sino por lo abrupto de su deceso, acaecido en un lapso casi simultáneo y, paradójicamente, en el claro del que podría considerarse el medio día de su producción filosófica.

Gerardo Rodríguez Casas, oriundo del estado de Querétaro, adquirió su formación profesional en Italia, Francia y México. Muere en julio de 2002, recién había dibujado toda la posibilidad de su filosofía, bautizada por él como “epistemología integral”, y dejando apenas en ciernes las vetas abiertas de este inquietante proyecto. La epistemología integral puede ser concebida como una filosofía que enfoca su atención en el fenómeno del conocimiento y, al mismo tiempo, entendida como una metodología, misma que puede ser compatible o aplicable en la investigación de diferentes campos del conocimiento tales como la sociología, la antropología, la ética, entre otros.

Por su parte, José Blanco Regueira, oriundo de La Coruña, España, llega a México en la década de los 70. Su formación la adquirió en España y en País, con estudios en la Sorbona. Muere a principios de 2004, cuando empezaba a columbrar nuevas luces para el pensamiento a partir de temas como el embrutecimiento, la estulticia y la *devoración*³ filosófica. José Blanco en los últimos años de su vida apostó por una imagen del pensamiento más allá de la metafísica (la cual se habría caracterizado por definir *a priori* sus conceptos, tales como “la verdad del ser”, “la inmortalidad del alma” o “la existencia de Dios”) y más allá del escepticismo de Emil Cioran (quien lidió con el pensamiento, pero jugó a fondo perdido). No obstante, puede decirse que Blanco anhelaba la imagen de un pensamiento que no ostentara la definición *a priori* de la verdad, y no apostaba por un pensamiento que se redujera solo a un giro lúdico o, en el mejor de los casos, escéptico como el del filósofo francés mencionado. Apostaba, más bien, por una imagen en donde el pensador debía salir a batirse con lo ajeno en un duelo a muerte. Esto nos habla sobre su idea acerca del compromiso que debía llevar a cuestras el buscador de la verdad, quien habría de emprender su faena bajándose al ruedo, dejando la cómoda butaca de la barrera idealista o escéptica para batirse arriesgando por entero el ser. El filósofo, más allá de un espectador, es un guerrero que compromete su ser en su lidia por el conocimiento y la verdad.

La presente investigación se encuentra estructurada en dos partes. La primera de está dedicada a la exposición de la obra y biografía del profesor Rodríguez Casas, lleva por título: “Epistemología e integración humana: aproximación al testamento filosófico de Gerardo Rodríguez Casas”, y se encuentra subdividida en dos capítulos. El primero, concerniente al método de la epistemología integral y el segundo, al fenómeno de la relación inter-

³ Este término fue acuñado por el mismo Blanco Regueira. Nosotros lo hemos recogido de una conferencia dictada por él en los días previos a su deceso, la ponencia se titulaba: “La lidia del pensamiento”, dictada en 2003 en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, el Dr. Blanco mencionó que tenía listo un texto inédito con el nombre de *La devoración filosófica*, mismo que, por cierto, aún no ha visto la luz.

subjetiva. Al final de estos dos capítulos se ha agregado una investigación acerca de las obras publicadas por y sobre el autor.

La segunda parte, dedicada al pensamiento y biografía del profesor Blanco Regueira, lleva por título: “*Skepsis*: evocación de José Blanco Regueira”; aborda temas como la realidad, la cultura, la idea de la metafísica, la conciencia y la relación entre experiencia y discurso. Se pondera el estilo subversivo y profundo del autor español. Igual que en la primera parte, al final de esta, se presenta una investigación sobre las obras publicadas por y sobre el autor.

Concluyo diciendo que el presente trabajo es un homenaje a la luminosidad de estas dos estrellas resplandecientes, las cuales, en medio del silencio, de la ausencia, evocan aquella frase de Blanco que decía: “las tinieblas también alumbran”. Rodríguez Casas y José Blanco representan, sin duda, hasta nuestros días lo mejor del claustro de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades de Universidad Autónoma del Estado de México.

Roberto Andrés González Hinojosa
Toluca, Estado de México, julio de 2018

PRIMERA PARTE

*Epistemología e integración humana:
aproximación al testamento filosófico de Gerardo Rodríguez Casas*

PRESENTACIÓN

Gerardo Armando Rodríguez Casas fue un insigne profesor de filosofía quien dedicó los mejores años de su vida a la actividad académica. Entregó gran parte de su existencia al servicio del prójimo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, impartiendo su cátedra con amor y con dedicación. Se formó profesional e intelectualmente en Italia, Francia, Alemania y México. La vida le permitió la configuración de una propuesta teórica y, sin duda, original en el claro de la filosofía contemporánea que el mismo autor optó titular como “epistemología integral”.¹ En los últimos años de su vida vislumbró el alba de otra posibilidad para el pensamiento filosófico; no obstante, para sorpresa de todos, fallece abruptamente el 19 de julio de 2002 en la Ciudad de México, víctima de un tumor silencioso.

El decaimiento del profesor Rodríguez Casas viene revestido de cierto tinte trágico y cómico. Esto puede entenderse partiendo de la idea de que el autor invirtió poco más de treinta años de su vida en el diseño y confección de la imagen espiritual de la “epistemología integral”. La cual, en más de un sentido, puede entenderse como un paradigma metodológico aplicable a casi cualquier campo de estudio del ámbito humano, ya que puede

¹ Sobre este concepto ahondaremos más adelante.

emplearse y aplicarse al estudio de la historia de la filosofía; al estudio de ciertos fenómenos sociales: psicológicos, gnoseológicos, políticos, económicos, etc. Digamos que la metodología configurada por el autor da pie a la posibilidad de una nueva interpretación de los distintos problemas clásicos y contemporáneos de la sociedad. La epistemología integral es una propuesta filosófica que en su momento partió de la preocupación por la integración de los estratos del conocimiento, dando como resultado un nuevo paradigma caracterizado justamente por la reunión e integración de los diferentes niveles epistémicos. Esta es la imagen de una gnoseología precisamente integral.

Sin embargo, una vez que nuestro autor planteó las aristas principales del esquema teórico de la epistemología integral, deja inconcluso el magno proyecto de la integración universal del conocimiento y la teoría de la unidad del hombre. Sin duda, la muerte sorprendió al autor en el medio día de su jornada. En verdad, resulta lamentable un deceso como este.

Lo ocurrido con el autor nos hace rememorar al Moisés bíblico, a quien, desde la cima de una cumbre serena, le fue permitido contemplar demasiado cerca y al mismo tiempo demasiado lejos la tierra prometida: la vida le había prohibido cruzar las aguas del río Jordán; es decir, el destino le habría cerrado el paso hacia el continente que estaba recién descubriendo y por el cual había luchado tanto; a Moisés se le permitió contemplar ese continente, pero se le prohibió ingresar en él. Lo mismo sucedió con Rodríguez Casas, quien una vez que construyó la metodología hacia una integración del conocimiento y la unidad del ser humano es interceptado, para sorpresa de todos, por la muerte, negándole la posibilidad de desarrollar todas las consecuencias científicas y filosóficas de su metodología en lo abierto de los diferentes campos susceptibles del conocimiento.

Pese a esta secuencia trágica de su biografía, consideramos que vale la pena recordar a este autor mexiquense quien, con su ejemplo, marcó a varias generaciones de estudiantes en la Escuela Normal y en la Universidad.

Sus clases de lógica, epistemología, ética e historia de la filosofía eran un verdadero deleite; a sus alumnos los impulsaba a documentarse en los temas y a involucrarse activamente en las clases, de tal suerte que ningún alumno salió con las manos vacías de sus conferencias, siempre había un grato sabor de boca, ya sea que compartieran o no los juicios del profesor. En este sentido, Rodríguez Casas es un vivo ejemplo de esfuerzo y lucha permanente por la vida académica. Creyó en sí y pensó que su proyecto era un buen camino por donde podría desplegarse el espíritu del ser humano. Basta recordar que hasta sus últimos días no dejó de acariciar el continente filosófico que recién estaba columbrando. Podemos darnos cuenta de que nadie está preparado para dejar de hacer lo que tanto trabajo le ha costado facturar; pues, a sabiendas de que somos mortales, no estamos listos para dejar de ser, y menos cuando sabemos que hay tanto trabajo por hacer. Este es el lado trágico del deceso de Rodríguez Casas.

El trabajo que a continuación presentamos es un estudio que gira en torno a la obra de Rodríguez Casas y se encuentra articulado en tres partes. En un primer capítulo, nos hemos propuesto ir tras la huella del método para la integración del conocimiento y la unidad de la persona; hemos intentado caminar tomados de la mano del autor mexiquense poniendo en relieve los principales momentos y facetas de su metodología hacia la integración del conocimiento. Esto es importante, ya que el planteamiento del autor ha surgido justo del diagnóstico epistemológico y antropológico contemporáneo, el cual nos presenta un escenario fragmentado desde cualquier parte que se mire. En este sentido, el autor de la epistemología integral se propuso la confección metodológica que permitió la integración de las distintas partes de la, por así decirlo, vasija del conocimiento y la reunión del ser humano en sus elementos y facultades. Podría anticiparse que la propuesta del autor, al respecto, es atrevida y sugerente, pues sin descalificar los otros puntos de vista, intenta superarlos integrándolos a través de un nivel epistemológico

superior. El autor ha intentado superar las visiones reduccionistas mediante un planteamiento de integración. En torno a esto decía que “ante la fragmentación, vale la pena apostar por el diálogo y la integración”.

En un segundo capítulo nos hemos propuesto la dilucidación del fenómeno de la intersubjetividad desde de la perspectiva de la epistemología integral. La posibilidad surgió del reconocimiento de que en la filosofía de nuestro autor se ven claros indicios en torno a esta preocupación y destellos de una salida interesante. Rodríguez Casas trató de explicar este fenómeno a partir de la apercepción de que el conocimiento no se puede facturar de una manera individual o solipsista; antes bien, se precisa el concurso del otro y de lo otro. Esto puede entenderse en virtud de que el ser humano, desde su concepción, se encuentra tendido hacia la complejidad, dado que para el despliegue de sus estructuras mentales ha de requerir el contacto con lo ajeno y con sus semejantes, haciendo posible la ascensión y el crecimiento del espíritu. Cabe agregar que en este capítulo, con el fin de remarcar la especificidad de la epistemología integral, hemos optado por hacer el contraste del pensamiento de nuestro autor con la propuesta de otro ya consagrado: Martin Buber.

En el tercer y último apartado se presenta una investigación en torno a la obra publicada por el autor. Se enumeran en el primer inciso, sus libros; en el segundo, sus artículos aparecidos en revistas diversas y capítulos de libro y, finalmente, en el tercero, los trabajos publicados alrededor de la obra del autor. De esta manera, hemos querido ver en este reconocimiento póstumo el remedio para salvar del olvido a nuestro profesor y amigo. Queremos salvar al filósofo, conservándolo en la memoria, en nuestra memoria académica.

I. Tras la búsqueda del método para la integración de la persona
y la reunión del conocimiento²

El presente ensayo tiene como objetivo la factura de una presentación escueta del legado filosófico del autor mexiquense Gerardo Armando Rodríguez Casas, quien fue sorprendido por la muerte en el verano de 2002, truncando la promesa de un proyecto filosófico original y riguroso.

Bajo el nombre de “epistemología integral”, el autor en cuestión esbozó la posibilidad para una nueva resignificación de los problemas filosóficos y científicos. Es menester subrayar que, desde nuestro punto de vista, la epistemología integral puede funcionar como propuesta filosófica (como una teoría) y como metodología (imagen del pensamiento) para la investigación. No obstante, pensamos que el autor apenas tuvo tiempo de explorar la primera de estas dos posibilidades, dejando en un atisbo la segunda.

La presente investigación se encuentra articulada por tres momentos. Comenzaremos nuestra exposición aludiendo a la gestación de la epistemología integral. Posteriormente, intentaremos extraer una noción compleja de la idea del hombre a partir de la obra de Rodríguez Casas, resaltando

² Una versión preliminar de este ensayo fue publicada en la revista *La Colmena*, revista de la Universidad Autónoma del Estado de México, núm. 51/52, julio-diciembre 2006; bajo el título: “En busca del paradigma donde lo múltiple se reúne a través de la epistemología integral”. El trabajo que ahora presentamos constituye una versión rectificada y ampliada de dicho texto.

la inminente propuesta o tendencia humanista de esta filosofía. Enseguida, reconstruiremos el criterio de verdad que puede extraerse de esta propuesta. Finalmente, daremos algunas razones del porqué a la epistemología integral podría considerársele como una metodología aplicable al estudio científico de distintos relieves de la realidad gestada desde la filosofía.

Una construcción teórica siempre es el resultado de una serie de antecedentes tanto teóricos como históricos. Toda idea está circunscrita tanto a alguna situación histórica como a algún antecedente teórico. Digamos que toda producción teórica encuentra su coordenada en el cruce de dos vectores o de dos historias, a saber, uno que representa la historia de las ideas de donde emergen precisamente las más nuevas y, otro, que señala el contexto social e histórico donde irrumpe cada novedad teórica. Así, toda producción teórica obedece a alguna situación social e histórica; asimismo, responde al conjunto de antecedentes teóricos que le preceden. En la ciencia ninguna idea irrumpe porque sí, toda irrupción posee una razón de ser; obedece a ciertas razones, las cuales en conjunto van hilvanando lo que hemos denominado “historia de las ideas”. No hay ideas producidas por generación espontánea, todas son una suerte de derivación, es decir, de continuación de las ya habidas. Todo pensamiento es producto de lo que ya se pensó, es la renovación, actualización o corrección de las ideas; a su vez, cada actualización sucede en cierto contexto circunstancial: ninguna idea se da fuera de contexto, al menos su validez o aceptación responde a uno específico.

Ahora bien, de acuerdo con Rodríguez Casas, la epistemología es la disciplina filosófica cuyo propósito le incumbe tanto la fundamentación como la validez del conocimiento (2001a). Platón distingue la *episteme* (saber fundado) respecto de la *doxa* (la opinión): la primera forma de estos saberes representa el saber bien fundado, de donde viene la idea de la epistemología como el saber de verdad, mientras que la *doxa* es una opinión sin fundamento. Un problema crucial de la epistemología consiste en averiguar tanto el origen del conocimiento como el criterio de validez del mismo.

La epistemología de Platón y Aristóteles se ha caracterizado por enfatizar la preponderancia de alguna facultad epistémica del ser humano en la construcción y en la validación del conocimiento. Este señalamiento es sumamente importante, toda vez que va a representar uno de los hitos desde donde se va a levantar la esperanza de la epistemología integral de Rodríguez Casas. Digamos que para cada autor o filosofía existe una instancia preeminente para la producción y validación del conocimiento. De esta manera, podemos ver que el decurso de la historia de la epistemología podría traducirse como la de la intercalación de las distintas matrices epistémicas³ que se han vertido a lo largo de la tradición.

Rodríguez Casas piensa que la ruta de la epistemología constituye una vereda prolija para el cultivo de la filosofía; amén de que toda ella, sin excepción, ha facturado alguna suerte de epistemología; es decir, toda filosofía posee alguna postura epistemológica. Nuestro autor, influenciado por Piaget, tanto en su análisis de la filosofía como en su reinterpretación de la epistemología, siguió (por así decirlo) un método *onto* y *filogenético* que le permitió, por un lado, realizar un estudio histórico de las ideas, mientras que por otro, trazar la ruta para una historia de la epistemología a través de sus momentos más sobresalientes y sus principales representantes.

Para ubicar la región de labranza en la que nuestro autor se desarrolló, es menester recordar que la filosofía posee tres grandes horizontes de despliegue: el ser, el hacer y el conocer. Del primero se ocupa la ontología; del segundo, la ética y, del tercero, la epistemología. De esta manera, puede verse que la obra de Rodríguez Casas se encuentra tendida en lo abierto del horizonte del problema del conocimiento; así, el lector es llevado a recorrer la historia filosófica del conocer, desde sus albores hasta nuestros días. Jorge A. Serrano en el prólogo de *Hacia una epistemología integral* de Rodríguez Casas, dice: “el autor ha revisado toda la epistemología, desde sus inicios

³ En general, una “matriz epistémica” se encuentra caracterizada por la ponderación de algún criterio de origen del conocimiento, y por la preeminencia de alguna facultad del sujeto cognoscente para validarlo; por ejemplo, la experiencia sensible (empirismo), o la razón (racionalismo).

hasta las últimas etapas de la epistemología contemporánea en Occidente” (1999: 7). Podría afirmarse que la metodología utilizada por nuestro autor, para el análisis de la problemática de la filosofía del conocer, le permite y a la vez le obliga repasar la historia de la filosofía a través de la epistemología; es decir, lo impulsa a realizar una historia más en torno al devenir de las ideas.

El punto de arranque de la filosofía de nuestro autor en cuestión se encuentra marcado por el concierto amorfo de la fragmentación generalizada en todos los órdenes de la cultura contemporánea. Al respecto dice: “Como nunca, el pensamiento se ha enfrentado a una desfundamentación generalizada” (2013: 9). Se puede afirmar que toda la obra de nuestro autor se encuentra impelida por la preocupación que siembra el divisionismo epistemológico, toda vez que semejante fragmentación genera confusión y encono entre las gentes y los académicos, incitándolos a tomar una especie de postura, unos contra otros. Dice el autor:

[Esto fue] lo que me incentivó a buscar las condiciones primordiales de la escisión gnoseológica: de ahí partió la hipótesis objetiva de que en la experiencia cognoscitiva de la humanidad deben encontrarse las estructuras que habían propiciado aquella escisión, analizar sus causas para superarlas en un movimiento inverso de unificación (Rodríguez, 1999: 12).

Este anhelo de reunificación fue lo que constituyó el motor inicial del proyecto filosófico.

Para Rodríguez Casas, la historia de la epistemología se encuentra eslabonada por la secuencia y relevo de seis matrices epistémicas principales. Este punto es de suma importancia, pues permite avizorar el meollo de la postura filosófica del autor. Las seis matrices epistémicas son:

1° Orgánico mítica, cuya ponderancia es orgánico fantástica y corresponde a una conciencia primitiva, 2° Estéticoromántica, cuya ponderancia es teórico sentimental y corresponde a una conciencia directa, 3° Empírico utilitarista, cuya ponderancia es practico imaginativa y corresponde a una conciencia reflexivo racional, 4° Racionalista, cuya ponderancia es teórico formal e intuitiva y corresponde a una conciencia comprensivo posracional, 5° Voluntarista, cuya ponderancia es practico libertaria y corresponde a una conciencia proyectivo volitiva, 6° Fenomenológico existencial, cuya ponderancia es teórico practico y vital, y corresponde a una conciencia comprensivo realizativo valorativa (2001b: 35, 39).

La secuencia de estas matrices permite explicar, a una vez, la esencial historicidad del conocimiento y del sujeto, al tiempo que permite contemplar el despliegue del espíritu en el relevo de cada una de esas facetas.

El mérito de un cuadro como el que nos muestra el autor consiste en presentar un panorama complejo acerca de la composición de las epistemes en proceso de revisión. Nos da una idea de cómo el hombre ha lidiado en diferentes tiempos con lo ajeno; al tiempo que nos ofrece el testimonio acerca del desarrollo epistémico del hombre a través de la historia. Se diría que cada matriz epistémica ha dado de sí a la subsiguiente, en virtud de que cada cual ha devenido insuficiente.

Esta descripción nos sugiere indudablemente una idea del hombre en constante movimiento y ascensión espiritual. Digamos que uno de los rostros que se asoman a través de la obra de nuestro autor es la cara de un hombre en constante perfeccionamiento de su capacidad y estructuras epistémicas. Cada una de las matrices que el autor destaca están conectadas entre sí; además, cada una reporta un avance respecto de la anterior, lo cual indica un crecimiento del ser del hombre en cada época. Desde luego, para nuestro autor, la idea de este ser como objeto de una antropología no es asunto de su inmediata preocupación; sin embargo, pensamos que, en su obra, resulta

posible una indagación en torno al hombre, siempre y cuando el sujeto epistémico sea, sin excepción, el ser humano.

La obra de Rodríguez Casas representa un legado que puede rastrear cierta idea del hombre a través del hallazgo de sus estructuras epistémicas deviniendo en el tiempo; aquí, el hombre aparece como un ser dinámico, capaz de evolucionar o de crecer en sus capacidades epistémicas. Muestra de ello es que parte de una suerte de estructuras muy rudimentarias que a través de la historia van transitando hacia estructuras más complejas. En este sentido, el hombre sería un ser que se transforma mediante sus actos. Actuar, para nuestro autor, no es constreñirse exclusivamente al aspecto corporal o manual (por medio del cual se transforma a la naturaleza), también es pensar, tal como lo dijera otrora el viejo Platón: ejercitar las capacidades epistémicas es un lujo que solo el hombre puede darse, ya que por medio de este lujo, se transforma a sí mismo importando algo que antes en la naturaleza no existía y que no habría de darse de una manera puramente natural. El hombre se transforma con cada uno de sus actos, ya sea de índole manual o bien de índole intelectual.

Cada matriz epistémica que Rodríguez Casas enfatiza corresponde simultáneamente a una instancia acreditadora o validadora del conocimiento, al tiempo que pondera una cierta función cognitiva preeminente que domina en el ser del hombre definiéndolo en un época determinada. Así, vemos, por ejemplo, que en la episteme “orgánico-mítica” hay un dominio de los sentidos sobre cualquier actividad. Se trata de un predominio de la emotividad y de la fantasía, hay propiamente poca presencia de la actividad racional: el sujeto está dominado por la *sobrepotencia* del ser; existe más ser y menos mundo simbólico. Por contraste, en la episteme “racionalista” hay un eminente predominio de la razón sobre cualquier otra facultad del hombre. La razón se erige tanto en la fuente como en la medida del conocimiento; en esta estructura epistémica abunda lo simbólico sobre lo objetivo, el sujeto ya no está supeditado a lo ajeno, puede existir en mayor libertad,

pues para el despliegue simbólico que realiza no depende ya de lo dado sino de su capacidad creativa. Lo mismo podría decirse acerca de la episteme “empírico-utilitarista”, la cual enfatiza el predominio de la sensibilidad como facultad determinante del ser del hombre y pondera la capacidad sensible como la instancia más viable para el conocimiento.

El contexto histórico en el cual amanece la propuesta teórica de nuestro autor se encuentra signado por el dominio de la dispersión. Cada filosofía cree poseer su porción del ser y su propia idea acerca del hombre que permite definirlo frente a los otros puntos de vista. El mismo panorama domina en el horizonte epistemológico, donde cada escuela cree poseer el criterio para la verdad y cada postura hace énfasis en alguna de las facultades del hombre para sostener su criterio de validez decantando hacia la fragmentación del hombre y el conocimiento, así como orientando las posturas hacia un reduccionismo.

Las consecuencias de las epistemes reduccionistas consisten, precisamente, en que han fragmentado no solo el conocimiento, sino una dislocación del hombre en sus partes, reconociendo la preeminencia de unas sobre otras. El resultado habría sido, por un lado, la fragmentación del conocimiento, ya que al contar con una instancia acreditadora exclusiva quedaban fuera otros tantos fenómenos no perceptibles o irrelevantes para dicha facultad en cuestión, o bien la instancia de convalidación era, como dice el autor, reduccionista. Por otro lado, repercutía directamente en la concepción del ser del hombre, ya que al exaltar alguna de sus facultades por sobre las demás, el ser del hombre quedaba prendido por antonomasia a una episteme reduccionista. El ser del hombre se habría definido por la facultad o parte dominante según el contexto histórico.

Traigamos un ejemplo de esto, en la episteme “empírico-utilitarista” la facultad que domina en el hombre es la sensibilidad. El empirismo proclamaba y exigía la máxima que dice “no hay nada en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos”, la sensibilidad se erigía en la fuente

y en la instancia acreditadora del conocimiento. Asimismo, al hombre se le concebía, sin más, como un haz de sensaciones o percepciones. El hombre era reducido a puras sensaciones (Hume, 1984: 80).

Desde luego, el hombre es un ser que tiene sensaciones; sin embargo, no puede, en absoluto, reducirse a un haz de sensaciones y percepciones. Dirá nuestro autor que cuando se encasilla al hombre en una sola episteme se corre el riesgo de caer en el reduccionismo conduciendo el pensamiento hacia la fragmentación, misma que desde el origen de la tradición se ha atestigüado tanto en la idea de conocimiento como en la ontología del hombre, por así decirlo. Esta imagen dislocada representa la realidad ante la cual se enfrenta el pensamiento de nuestro autor. La versión de la idea del hombre que le sale al paso a nuestro autor es la de un hombre dislocado, fragmentado en sus múltiples partes; esto queda de manifiesto en la diversidad de matrices epistémicas, las cuales no se ponen de acuerdo, y cada cual se pretende la medida de las cosas dislocando también al conocimiento mismo. Esta episteme “carece de una estructura integradora de pensamiento y aparece solo como un mosaico con tendencia común a proclamar como falsa toda imagen del hombre en la que aparezca de algún modo la trascendencia, la libertad, etc.” (Rodríguez, 2001a: 44). Un conocimiento fragmentado es aquel que se cierra al diálogo, pues concibe a su matriz epistémica como la primera, la única y la última instancia de apelación.

Al respecto, Rodríguez Casas dirá que cada una de las epistemes fundamentales, desde cierta perspectiva, tiene razón, pero ninguna puede apropiarse para sí la razón cabal o final del conocimiento. De igual forma, piensa que hoy la epistemología debe avanzar hacia un nivel mediante el cual se pueda apostar por una síntesis; es decir, se tiene que avanzar hacia la configuración de otro nivel epistemológico en el que se puedan resumir e integrar las seis epistemes fundamentales anteriormente mencionadas. Este otro nivel lo denominó “epistemología integral”, caracterizado por la ponderación de una conciencia integral, la cual tendría, entre otros, el propósito de reunir a

todas las epistemes en un nivel posterior, sin negar las anteriores. El camino tanto de la idea del ser del hombre como del conocimiento consiste en la integración, en la reunión, en la reagrupación, no en la separación reduccionista. Se trata de sumar, no restar.

Dicho aporte podría considerarse como un paliativo a la fragmentación dominante en el quehacer epistemológico y filosófico de los últimos años. Indudablemente, la característica principal de la filosofía en todo el siglo xx, incluso en el anterior, ha sido esta. De hecho, la fragmentación no es exclusiva de los últimos siglos, antes bien ya se apuntada desde los griegos clásicos como en Platón y Aristóteles. No obstante, pensamos que una dirección alterna, innegablemente, es esta “integración” que el autor mexiquense avizora. Así, por contraste a la fragmentación habrá que colocar el proyecto de la integración. Rodríguez Casas dice:

[...] la conciencia integral es aquella que une en una estructura integrada en sus funciones los diversos niveles potenciales, dando a cada uno sus funciones propias, sin exclusivismo y preponderancias reductoras, en la búsqueda de un equilibrio y armonía integral, que propicie la realización integral del hombre (2001b: 25).

El análisis de esta situación permite poner en relieve la desarticulación del hombre y del conocimiento, proponiendo, en consecuencia, la reintegración del hombre en la unidad de la totalidad de sus niveles y capacidades. Una epistemología integral es aquella que en una estructura unificada reúne los diferentes niveles y ámbitos del hombre en funciones coherentes y equilibradas que propician la realización trascendente del ser humano.

El punto teórico de partida de nuestro autor es el siguiente: “la ciencia se encuentra encerrada en un sólo ámbito (cuando se radicaliza) se ahoga” (2001b: 11). En el momento en que el conocimiento asume inflexiblemente un criterio exclusivo tiende a radicalizarse y a encerrarse. En este sentido,

la consigna de la epistemología contemporánea consistirá en buscar una estrategia que permita romper ese círculo solipsista, y para esto el autor propone resaltar un común denominador en todo ser humano: “lo importante de esto es que en cada ser humano, quiéralo o no, existe una estructura con un núcleo epistémico fundamental. Núcleos epistémicos fundamentales que permiten explicar, *grosso modo*, las diversas actitudes del ser humano” (Rodríguez, 1999: 27). Digamos que un común denominador entre los seres humanos es la posesión de estructuras epistémicas, reconociendo que cada cual posee un grado o matiz específico de estos dispositivos atencionales: no hay una psique homogénea sino modal, esto en función a la biografía y a los intereses de cada hombre. Por esta razón, nuestro autor dirá que “la hipótesis de fondo es que a cada nivel corresponden estructuras comunes de carácter fundamental que le distinguen de las de otro nivel” (2001b: 19). El propósito de Rodríguez Casas se encuentra fijado en el anhelo por reunir o integrar en el sujeto los distintos niveles epistémicos. Para esto, piensa que puede lograrse planteando un nivel más a los seis ya mencionados; es decir, en un séptimo momento o nivel, el último correspondería propiamente a la epistemología integral.

Para realizar esta tarea, Rodríguez Casas diseña un plan: no juzgar por las diferencias ni por las ideas encontradas, antes bien, por las afirmaciones y las coincidencias. Cada nivel epistémico presenta, de alguna u otra manera, modos coincidentes de pensar, de actuar y de ser. El ser, el actuar y el pensar constituyen una constante en cada nivel epistémico que, por sus tesis radicales, resultaría imposible su reunión; sin embargo, la epistemología integral pretende reunir las coincidencias de todas las epistemes reductivas para dirimir diferencias y evitar incurrir en sus errores. De esta manera, si una epistemología amparada en un criterio de validación imponía un precepto rígido y obligatorio para la aceptación de las inferencias, se constituía por esto en inflexible y cerrada. Cada epistemología posee, en alguna medida, la razón; pero, como ya hemos dicho, no posee la razón cabal ni

final. Lo cierto es que para reafirmar todavía más una inferencia se requiere dar cabida a la discrepancia; la cual, en alguna medida, le confiere distinción a la tesis cuestionable. En otros términos, el encono entre las distintas posturas podría comenzar a dirimirse a partir del diálogo.

Esto último ya nos señala una dirección que conduce a la esencia de la filosofía que, a su vez, nos lleva hasta el claro del diálogo; es decir, a la retroalimentación e interacción entre distintas epistemes como la ruta para suturar los caminos encontrados. Desde luego, de acuerdo con nuestro autor, todo ello puede ser posible si se colocan estas epistemes sobre la estructura de una epistemología integral. El nivel epistémico de la integralidad pretende ser más flexible, no reduccionista y, sobre todo, más abierto; toda vez que en este último nivel se hace ver que las matrices epistémicas concursan, de alguna u otra manera, en el conocimiento y forman parte integrante del ser del hombre. La única observación que se adenda es que ni el hombre ni el conocimiento son reductibles a cualquiera de estos niveles. El hombre es la suma de todos ellos; además, en el conocimiento se encuentran concursando, en mayor o menos medida, cada una de las matrices epistémicas.

La finalidad de una conciencia integral es unir en una estructura también integral todas las funciones y posibilidades del hombre; esto es, pretende reunirlo en sus partes y en sus posibilidades, mismas que la filosofía clásica habría disgregado. Una conciencia integral abre paso al hombre hacia la trascendencia y le obliga, quiéralo o no, a crecer de vistas hacia sus semejantes.

Aquí vale la pena subrayar una pequeña consecuencia extraíble de esta obra, misma que ha quedado manifiesta desde la gestación de la propuesta: hay que decir, sin más, que la epistemología integral es de suyo un humanismo, ya que el centro de gravedad de su interés es el hombre; se preocupa por reintegrar el ser del hombre y por ponderar su lugar céntrico de entre las demás cosas; de hecho, la integración solo es posible en el radio del ser

humano. Digamos que va enderezada hacia él. Se preocupa por reconocer al hombre como un ser digno de todo respeto y atención.

La epistemología integral vuelve su vista hacia el hombre, piensa a gritos que es en él donde pueden encontrarse las grandes respuestas que reclama la actualidad. Rodríguez Casas, a través de su obra, deposita su credibilidad y su esperanza en la buena fe del hombre. Piensa que si él fue capaz de crear una brecha epistemológica dislocándolo en sus partes, ahora le corresponde saldar dicha brecha a través de sus actos, cuyo cometido y sentido habrán de ser la integración del y de los hombres en un diálogo asimilativo y recíproco. Desde luego, esto presupone la equidad como condición de la integralidad humana. Por ello, nos atrevemos a afirmar, una vez más, que la epistemología integral es sin más un humanismo. En torno a esto, Rodríguez Casas afirma:

El nivel integral toma en cuenta la existencia integral del ser humano en su génesis y evolución actual, para valorar la fundamentación de interacción integrada de los principios, pues esta es la realidad humana; ahí intervienen los primeros principios del ser, los primeros principios del conocer, los primeros principios del actuar, donde una epistemología integral busca su génesis interactiva para juzgar de su fundamentación teórico práctico en relación con la realización integral del hombre (1997: 37).

Al hombre hay que verlo en su multidimensionalidad: en el ser, en el actuar y en el conocer, atisbando que no son varios sino uno solo quien al pensar actúa y es para sí y en la comunidad de los otros. De modo que podemos volver a afirmar: la epistemología integral es una filosofía de la relación “esta razón ya no se basta a sí sola, requiere necesariamente del objeto y del otro. Es una razón relacional que se forja solo en relación; es decir, no le cabe la soledad, salvo para saberse relacionada. Ésta es razón dialógica” (González, 2001: 98-99). En el desarrollo de la epistemología integral se transita

de la epistemología a la ontología antropológica y a la ética, reconociendo los puntos de intersección como fases de un mismo proceso. El solipsismo queda superado desde el momento en que se reconoce que el hombre no es reductible a una de sus posibilidades en particular sino que precisa de sus múltiples capacidades y del otro para ser, actuar y conocer.

Por otro lado, en toda propuesta epistemológica, al tiempo que se da alguna explicación acerca del origen del conocimiento, también se sugiere algún criterio para la validación del mismo. ¿Cuál es el criterio que propone la epistemología integral para la validación del conocimiento? ¿Cuál es el criterio de verdad? Nos llama la atención la afirmación que Rodríguez Casas realiza en alguna parte de su producción donde menciona: “la naturaleza es un orden regular, este es un supuesto y un principio que permite acercarse a la complejidad de la naturaleza” (2001b: 10). Otra aseveración igual de admirable es: “la ley, como la captación de un elemento común y estable en el que se reduce lo múltiple a la unidad” (2001b: 10). En ambas citas, el autor alude a un orden regular y estable que existe por sí; asimismo, por vía de la síntesis racional, el buscador del saber puede llegar a establecer la unidad de lo múltiple. Prolongando un poco esta idea, se puede afirmar que la naturaleza de suyo es un orden regular, lo que permite a la razón humana pensar la realidad en sus distintas manifestaciones. La ley natural, más que una invención de la teoría, existiría como un reconocimiento de esa regularidad ordenada, común y estable en todo lo que es. De modo que, este sería el sustento ontológico de la posibilidad del conocimiento, donde la actividad racional respecto a la naturaleza es, en todo caso, un reflejo y un reconocimiento que habrá de partir de la naturaleza dada, la cual daría ocasión para elaborar en la abstracción diferentes rutas para la factura de hipótesis o teorías que tendrían validez solo por la confirmación o apelación con la misma naturaleza y de frente a los demás sujetos cognoscentes. La naturaleza es la condición de posibilidad del conocimiento; su asequibilidad queda garantizada en el reconocimiento de la regularidad u orden que

impera en la realidad: esto es lo que permitiría la inteligibilidad de lo que es y el diálogo entre los parlantes.

Aunado a esto, Rodríguez Casas muestra la imagen del método que ha de seguir la investigación de la naturaleza:

[...] la ciencia debe ir de lo concreto a lo abstracto, y de lo universal a lo particular. En otras palabras, es necesario partir de la naturaleza en la que nos encontramos inmersos y perfeccionarla de acuerdo con la inteligencia. El fundamento y punto de partida es el conocimiento cotidiano y ordinario (1997: 13).

Este apunte es importante, pues nos dice que todo conocimiento parte del sentido común en el cual estamos ya inmersos. El conocimiento vulgar es el punto de partida, es la condición de la ciencia, es la antesala en toda construcción teórica. La ciencia en este sentido sería el perfeccionamiento del conocimiento que va del saber puramente vulgar al saber metódico y sistemático. Por esto, el conocimiento ha de partir siempre de lo concreto y de ahí elevarse hasta lo abstracto, con la esperanza de que revierta de nueva cuenta en lo particular o en lo concreto.

La teoría en este contexto tomaría su validez en la explicación y correlato de los hechos. Exige que toda teoría se levante sobre lo concreto. Esto es, la teoría adquiere su valor y vigencia precisamente en ello. Haciendo una aproximación más efectiva, el criterio de validación que se desprende de la obra del autor se asoma precisamente en el jugueteo que va de lo concreto a lo abstracto y de lo abstracto a lo concreto. La verdad acaece en el marco del jugueteo. En este contexto resulta imposible la separación entre lo concreto y lo abstracto, y viceversa. De ahí, la razón por la cual pensamos que nuestro autor pugne por una suerte de racionalismo realista.

Sin embargo, la verdad no puede ni debe ser absoluta, tal como dijera alguna vez K. Popper, debe ser gradual, provisional y en cierto sentido

relativa; ninguna perspectiva pone en peligro a la verdad. En este sentido, la epistemología integral será el marco donde pueden encontrar cabida todas las posturas. De acuerdo con esta última, en nuestro tiempo, ya no puede albergarse exclusivamente algún paradigma cerrado o reduccionista. Ahora, la marcha del pensar habrá de proseguir por la ruta de la integración, del diálogo, de la apertura a la voz y reconocimiento del otro. Actualmente, la verdad se construye mediante el concurso de los demás y por el reconocimiento de las diferentes formas simbólicas.

Por último, hay que agregar que Rodríguez Casas al proponer la epistemología integral como la instancia en la cual se desvanecen y resuelven los conflictos epistemológicos, estaba con ello heredándonos propiamente una metodología, o si se prefiere una suerte de modelo o de lentes, cuya frescura podría resumirse como una abierta invitación para la reinterpretación renovada de la tradición, o bien para el análisis en otras disciplinas tanto sociales como naturales. Nuestro autor alcanzó a atisbar esto a última hora, pero ya no tuvo la ocasión para desarrollarlo, la muerte repentina vendría a obnubilarle su esperanza.

En la filosofía, la construcción de una metodología representa un aporte mayor. No obstante, la propuesta aquí resumida contiene todos los argumentos para afirmar que la epistemología integral es sin más una metodología desde donde se pueden volver a pensar y a replantear los viejos problemas de la filosofía clásica y contemporánea. Debemos hacer un reconocimiento a nuestro autor por el aparato metodológico que aquí tenemos y que le ocupó buena parte de su vida, aunque no la pudo desarrollar a cabalidad. Podría afirmarse que la aplicación de la metodología integral en el análisis de los fenómenos sociales, filosóficos y científicos está aún por hacerse, o si se prefiere, es todavía una asignatura pendiente.

II. El universo ético o el fenómeno de la intersubjetividad:
un diálogo entre Rodríguez Casas y Martin Buber⁴

En el presente ensayo nos hemos propuesto abordar el problema de la intersubjetividad y relación dialógica entre los seres humanos a través del contraste de dos propuestas contemporáneas: la filosofía de Martin Buber y la propuesta filosófica de la epistemología integral de Rodríguez Casas.

Como se vio en el capítulo anterior, la epistemología integral tiene como punto de partida el dato de la fragmentación epistémica y antropológica que se encuentra extendida en todos los ámbitos de la cultura haciendo ascuas, principalmente, a lo largo del siglo xx. Resulta evidente que el ser del hombre ante la interpretación antropológica contemporánea se encuentra dividido en sus partes. Al mismo tiempo, cada corriente del pensamiento enarbola una matriz epistémica particular como panacea del conocimiento y como definitoria del hombre: a este último se le ha definido como razón, voluntad, libertad o sujeto del inconsciente, etc. Puede verse que la episte-

⁴ Una versión preliminar del trabajo que ahora presentamos apareció publicada en la revista *Ciencia ergo sum*, revista científica multidisciplinaria de la Universidad Autónoma del Estado de México, vol. 19, núm. 2, julio-octubre, 2012; con el título: “Debate en torno al problema de la intersubjetividad: Martín Buber y la epistemología integral”. En aquel trabajo hacíamos una primera aproximación al fenómeno dialéctico de la intersubjetividad en el claro del debate entre la epistemología integral y la propuesta del autor judío. El trabajo que ahora presentamos constituye una versión ampliada y revisada de aquel escrito.

mología integral que propone Rodríguez Casas surge con la consigna de la integración del hombre en sus partes y la de establecer un panorama para la relación dialógica del conocimiento y la comunión con el otro. Este hallazgo realizado en nuestras pesquisas adquiere relevancia toda vez que permite glosar un aporte sumamente importante a la epistemología integral en virtud de que puede cualificarse esta propuesta no solo como un camino del conocer, sino que junto al séptimo nivel epistemológico que propone esta filosofía puede dibujarse la necesidad y la pertinencia de una dimensión dialógica para el decurso del pensamiento. Consideramos que la importancia de una investigación como la presente consiste en que a través de la misma se intenta mostrar la viabilidad y la pertinencia de una propuesta como esta, ya que además de ser epistemológica, es dialógica y ética. El contraste con Martín Buber⁵ es un pretexto para ahondar en el legado de nuestro autor mexiquense.

Para ello, elegimos el problema de la relación intersubjetiva precisamente porque nos parece que existe una preocupación análoga en ambas propuestas. Sin embargo, hay que reconocer en cada una de estas posturas filosóficas, los presupuestos de los que se parte son diferentes. No obstante, hemos de aceptar que la relación con el otro es un común denominador, pues “la epistemología integral inicia invitando al diálogo” (1999: 27); mientras que “Martín Buber establece el principio dialógico como única posibilidad del acceso al ser” (Imaz, 1992: 8). Existir, en ambos autores, de alguna manera, significa estar volcado hacia el otro.

⁵ Martín Buber (1878-1965) es un autor consolidado y traducido a varios idiomas, cuya principal preocupación y aporte a la filosofía contemporánea fue la naturaleza dialógica del ser humano. Ha tenido gran impacto en autores como Mounier, Chardin, Levinas, entre otros.

a) La relación intersubjetiva, o el universo ético, desde la perspectiva de la epistemología integral

La epistemología integral acepta como uno de sus puntos de partida el reconocimiento de la comunidad de la razón, es decir, la idea de una razón relativa, la cual retiene su peculio por contraste y oposición a una razón “absoluta” u homogénea. La comunidad de la razón es el resultado del concurso de las diferentes razones. Esta razón que se reconoce relativa no se jacta de poseer la verdad absoluta, por el contrario, tiene que labrar el conocimiento mediante la participación y el reconocimiento de los diferentes puntos de vista.

Resulta importante mencionar someramente la noción de la otrora razón absoluta, toda vez que la tradición se ha montado en los hombros de esta connotación caracterizada por erigirse en el principio y medida del conocimiento. Por razón absoluta podría entenderse a la razón que se tiene a sí misma como fuente y principio del conocimiento y como criterio también de validación. En esta idea de razón se habrían fincado las posibilidades del conocer y del ser. Para muestra, basta recordar que Platón, montado en el principio de no contradicción, era capaz de prescribir la condición del conocer y del ser. Para el autor ateniense, el conocimiento de verdad precisaba la suspensión del mundo natural, para que en medio de esta suspensión el pensamiento pudiera abstraerse hasta alcanzar el ser en sí. Podemos recordar también a Descartes, quien funda el pensamiento moderno cimentado en la evidencia de la razón frente a sí misma. Esta posee *a priori* el poder para la verdad objetiva. La razón es una, es homogénea, de modo que la verdad, para ser tal, tiene que ser necesaria para todo ser racional.

Por el contrario, una razón que se concibe a sí misma como relativa solo es un medio para la validación generada, en la medida de su desarrollo, en el paulatino progreso de una “verdad en devenir”. La trascendencia de la razón y de su verdad se logra mediante la integración dialógica de esta facultad con

otras potencialidades propias y con las de otras personas en la integración comunitaria y comunicativa. De acuerdo con esto, la “interacción dialógica e integrativa” es el camino de la trascendencia veritativa. Pero la verdad es aquello que permite la realización trascendente del ser humano. Desde el punto de vista de la epistemología integral “ser es saber actuar, como saber es actuar el ser y actuar es saber ser” (Rodríguez, 2001b: 37).

En el desarrollo de la epistemología integral se transita de la epistemología a la ontología antropológica, y de ahí se decanta hacia la ética. Estas, indudablemente son tres facetas de un mismo proceso donde se consideran las relaciones hombre-mundo, persona y hombre-comunidad. Esto es dentro del marco de la epistemología integral la relación que se establece entre el hombre y su mundo “natural” que tiende un lazo de doble vista, por una parte, hacia la experimentación y, por otro, a la coparticipación con los otros sujetos.

El mundo en su totalidad está constituido de cosas; toda cosa en tanto que se nos aparece y nos enfrenta se constituye en objeto. El ente adquiere su sentido en tanto que objeto cuando se nos presenta como lo dado. Esta imagen sugiere un planteamiento semejante al del realismo y puede explicarse a partir de la primera relación irrestricta entre el hombre y el mundo. El hombre se encuentra situado en el mundo y desde ahí arremete su escarpada del conocimiento.

Ahora bien, desde la óptica de Rodríguez Casas, existen dos modos de ser del ente: el ser cognoscente y el ente cognoscible. Son dos polos que configuran la realidad, un sujeto y un objeto. Hasta aquí podría afirmarse que la epistemología integral coincide con la clásica dicotomía y oposición entre el sujeto y el objeto. No obstante, esta propuesta se atreve a dar un paso más al sostener la complementación integradora de ambos polos en la acción cognoscitiva. Objeto y sujeto “se complementan e integran en la acción cognoscente” (1997: 211). La relación entre sujeto y objeto, ciertamente, no es automática ni inmediata, hay entre ambos un puente que sirve a su vez para

conciliar y entrelazar: este puente constituye el elemento que permite dar el paso de la epistemología hacia el campo de la ética.

La “cosa”, o sea el ente, en tanto susceptible de conocimiento, es objeto. Esto quiere decir que el conocimiento no se logra con la moción exclusiva de uno de los polos, hace falta la participación del otro extremo. Sin coparticipación no hay conocimiento. El conocimiento no es producto excluyente ni exclusivo del sujeto, es decir, no es donación del pensamiento ni conquista sino esfuerzo conjunto. Esto puede entenderse en virtud de que la razón que se pregona en la epistemología integral es, por así decirlo, una razón menos pretenciosa respecto a la razón endiosada de la metafísica clásica.

El objeto tiene una participación efectiva en el conocimiento; así, el autor podría catalogarse como realista, pues sin objeto el sujeto no conoce nada. En la interacción sujeto-objeto se lleva a cabo la acción cognoscitiva. El autor, aunque no lo declara abiertamente, ha hecho suya aquella idea platónica que dice: “conocer es actuar”; lo que le permite transitar cómodamente de la epistemología a la ética. La acción cognoscitiva es el puente a través del cual el sujeto y el objeto se integran y se encuentran por el acto del sujeto. Lo que significa que la epistemología integral pretende explicar el conocimiento en la interacción sujeto-objeto mediante el acto del conocer. En este contexto, la ética tendrá como propósito explicar el fenómeno fáctico de la interacción de los actos.

Ahora bien, así como este modelo pretende dar una explicación acerca de la estructura del conocimiento en tanto interacción y relación (hombre-mundo), también se va a proponer una explicación acerca del campo ético, toda vez que para el autor de la epistemología integral tales relaciones se encuentran hilvanadas en un orden secuencial, descubriendo que como un gran océano en el horizonte ético acontecen un sinnúmero de integraciones fácticas. En el claro de este océano ético se dan las condiciones propicias para que los “campos se entrecrucen en variada integración de la pluralidad de campos... que se dan en la humanidad; al que bien podemos llamar

universo ético” (Rodríguez, 1997: 218). En este horizonte donde acontece la interacción mutua de las acciones se pone en marcha un juego infinito de influencias recíprocas. Cada acción del hombre ejerce presión sobre otra y esta a su vez, sobre otra, y a la inversa: en el campo ético, cada acción se encuentra referida recíprocamente a otra: “La persona es un ser dinámico social” (Rodríguez, 1999: 226) que no puede ser sino en la comunidad. Su condición natural de ser social le impone irrestrictamente la necesidad de estar relacionado en todo momento con su semejante en un universo epistémico y ético.

Indudablemente un aspecto sustancial del ser ético es la libertad que, de acuerdo con Rodríguez Casas, se pone en marcha y se actualiza en cada acto. Esta libertad se ejerce como la donación del ser de uno al otro (1999: 218); la libertad de acción (libertad de expresión) consistiría en el hecho de ofrecer el ser a los otros, y a la vez, asimilando la respuesta, léase acto del otro cobijándola en el ser propio. El ejercicio ético nos dibuja una imagen de ida y de vuelta configurando el modo social del entrelazamiento o relación entre los seres humanos.

El hombre, dirá Rodríguez Casas, es “ser de relación”: “se transforma mediante sus actos, pensar también es actuar” (Nicol, 1978: 11). La trascendencia de cada ser humano se logra en el concierto dinámico de la relación: primero, de cada uno con el mundo y, posteriormente, aunque de manera simultánea, en la relación entre el sujeto con la comunidad, incluso con el ser que trasciende las posibilidades mismas de la naturaleza humana, o sea, la divinidad. El hombre se relaciona con el otro, con la naturaleza y con los dioses, con cada uno de sus actos determina su posición y su singularidad en el mundo.

Para la epistemología integral el punto de encuentro intersubjetivo en la relación, cualquiera que esta sea, se halla ubicado en la conciencia (Rodríguez, 1999: 219). Esta es el punto de unión entre el yo y lo otro; solo en la conciencia reposa mi ser en cuanto tiempo como síntesis del pasado,

presente y futuro, síntesis del camino que va de la pasión a la razón, voluntad y realización integral del ser humano. Esa ponderación en la conciencia obedece al énfasis puesto en la capacidad gnoseológica del hombre. Él es un ser que se encuentra en pleno despliegue en el mundo distinguiéndose, ante todo, por su ritmo y nivel de crecimiento epistemológico. De cierta manera, actuar también consiste en poner en marcha alguna fortaleza epistémica que distingue al humano respecto del resto del ser.

Por otra parte, la posibilidad para poder llevar a efecto un modelo integral tanto en el horizonte epistemológico como en el universo ético, tal como lo sustenta el autor en cuestión, descansa en la posibilidad de una relación fáctica singularísima: la *integración* de las facultades y del equilibrio de los distintos niveles epistémicos en el hombre, además de la integración de la persona en lo abierto con la comunidad. En torno a esto, Rodríguez Casas afirma: “El fundamento de este principio es el ser real en la totalidad que es abarcable por la integridad cognoscitiva del hombre” (2001b: 36). Los niveles epistémicos a los que se refiere el autor son seis: orgánico-mítica; estético-romántica; empírico-utilitarista; racionalista; voluntarista; fenomenológico-existencial (2001b: 39). El autor piensa que en estas seis variantes y niveles epistémicos se encuentra expresado todo el decurso del espíritu. Ahora bien, una vez que se han enumerado las epistemes, el autor se propone la factura de un juicio sintético intentando unificar a todas estas en un séptimo nivel; el cual tendría como propósito integrar todo el ser del hombre y, al mismo tiempo, conectarlo con lo ajeno y con el otro ser humano. El aporte del autor se traza justo en el paso de la conciencia fragmentada a la conciencia integral:

La conciencia integral es aquella que une en una estructura integrada en sus funciones los diversos niveles potenciales, dando a cada uno sus funciones propias, sin exclusivismo y preponderancias reductoras, en la búsqueda de un equilibrio y armonía integral, que propicie la realización del hombre (2001b: 25).

La posibilidad de una ética y antropología integral depende del equilibrio e integración de las distintas facultades potenciables en el ser humano, pues de este equilibrio se deriva una adecuada relación con el mundo; esta integración daría de sí una aceptable interacción de corte ético entre los humanos, toda vez que se trate de una sociabilización entre sujetos “íntegros”. Podría decirse que la posibilidad ontológica de un hombre con estas características descansa en la “integración” potencial de los niveles epistémicos mencionados que decantaría hacia el ser y hacia la comunidad. Sin embargo, hay que reconocer que no todo hombre por ser tal es de suyo íntegro, “el ser íntegro” es un proyecto, es una faena permanente que precisa el esfuerzo. Este es el ideal antropológico que se esboza a partir del autor. Se diría que esta posibilidad es latente y factible en cuanto que el hombre es ya una apertura al ser y al tiempo. Se afana en cada momento por abrirse en el tiempo en pos de más ser. No obstante, tiene que reconocerse que el hombre desarrolla semejante empeño de su ser solo a través del contraste, o sea, mediante la interrelación con lo ajeno y con sus semejantes.

Por último, digamos que el hombre al acaecer en la existencia trae en ciernes sus posibilidades y capacidades, estas no se recrean de un modo natural, sino cultural; por ello tiene que empeñarse en construir permanentemente su ser; y el ideal que se desprende de nuestro autor es que el hombre pueda desarrollar sus capacidades de un modo complejo e integral, tomando siempre en cuenta lo ajeno y su semejante en una relación dialógica. No obstante, esta relación es el elemento que se esboza, pero que no se encuentra cabalmente desarrollada en esta propuesta epistemológica. Consideramos que esta relación puede conceptuarse como el octavo nivel que la epistemología integral sugiere e, incluso, espera para darle sentido a la integración completa del hombre en un universo propiamente ético. Reiteramos que el despliegue temático de este octavo nivel (la relación dialógica), la epistemología integral no lo excluye, apenas lo sugiere; esto puede entenderse a partir de lo abrupto del deceso del autor y a la falta de tiempo para la maduración

de la propuesta vertida. En este sentido, y siendo honestos, la relación dialógica, aun cuando se esboza en la epistemología integral, también continúa siendo una asignatura pendiente. Es una demanda temática que la teoría de la epistemología integral en su momento se encargará de complementar.

b) La relación dialógica en la perspectiva de Martin Buber

El pensamiento de Martin Buber podría tipificarse como una filosofía del encuentro, más que un pensamiento de la relación. El hombre se sitúa en el centro del ser cuya develación depende de su encuentro con su semejante; cada hombre llega a saber de sí mismo solo a través del otro. Buber encuentra en Feuerbach el primer antecedente filosófico que concibe al hombre como un ser que se construye en la relación con los otros hombres: “[él] no alude con el hombre... al hombre como individuo; alude al hombre con el hombre, al enlace de yo y tú” (1992: 58).

Sin embargo, cabe aclarar que el hombre se encuentra en interrelación también con el mundo y con lo divino. Son tres los extremos relacionados con los que puede comerciar cada persona (y de hecho interactúa, en mayor o menor medida con estos): el otro, lo ajeno y la divinidad.

Hay que reconocer que para el autor oriundo de Viena, el ser humano posee una preeminencia ontológica, pues depende exclusivamente de la manera de interactuar con su semejante y con lo otro, en cómo habrá de devenir cualitativamente su mundo, toda vez que este no es una donación de la naturaleza, sino una construcción estrictamente humana. El tipo de mundo en el que ha habitado cada generación ha obedecido al tipo de relaciones que históricamente el hombre es capaz de establecer con sus semejantes y con las cosas.

En Buber se rinden cuentas acerca de las tres relaciones posibles en las que se desenvuelve el hombre, es decir, el ser humano puede transitar en la vida en medio de tres imágenes de relación. El hombre puede relacionarse

consigo mismo solo porque presupone la relación con la comunidad. Solo en la comunidad puede haber intersubjetividad y, aquella a su vez, es posible por la relación. La relación intersubjetiva hace posible la comunidad, y en esta la persona puede darse el lujo hasta de aislarse, de repensarse en su morada privada, pero la soledad en términos buberianos no existe, no hay abandono de mi relación con lo que me circunda; el aislamiento no anula al yo. El autor vienés dice: “[el hombre] es interlocutor del otro, solo porque lo considera como su igual” (1990: 111). El hombre tiene siempre frente a sí a su semejante; sin embargo, no siempre se ha sabido conducir frente a él de la manera más conveniente y humana posible.

Para entender esto es necesario confeccionar nuestra tematización, podría decirse que el orden de la exposición temática de Buber acerca del fenómeno de la relación va primero del yo al tú, luego del yo a la naturaleza y, finalmente, del yo al Tú eterno. Esto lo refiere en lo que el autor denomina palabras primordiales: yo-ello, yo-tú, yo-Tú eterno.

Comencemos primeramente con la relación yo-ello, o sea, yo-naturaleza. Buber deja entrever que existe una vinculación directa entre la actitud del hacer respecto al conocer. Conocer es hacer, el hacer es actuar y el actuar es crear (1990: 13). Crearse a sí mismo mediante el concurso de lo ajeno es una tarea incesante en la cual concursan todos los seres humanos. Lo ajeno se entiende como lo otro, lo que no es como yo.

Buber piensa que entre el hombre y la cosa (lo ajeno) debe existir un vínculo que permita dignificar al hombre en la cosa misma, es decir, la cosa no debe ser pensada como una empicada hacia la deshumanización. Esta (el ello) debe tratarse como objeto de ansia de saber y conocer pura y filialmente y no como medio ni objeto de dominio, ya que en este afán no solo se pierde la cosa, también el ser digno del hombre. Cuando se concibe a la cosa como objeto de dominio, ambos, sujeto y objeto, son trasplantados al reino de la utilidad ocasionando una suerte de cosificación del sujeto: el ser del objeto cognoscible se repliega bajo la cubierta del valor de uso del ente.

De ahí, afirmamos junto con Buber que existe una vinculación directa entre la actitud que toma el hombre respecto a su entorno, debe dignificarse también a través de las cosas aprendiendo a respetar y a darles su justo sitio más allá del mundo de la mera utilidad. El texto bíblico refiere que desde su creación al hombre se le asignó una función preeminente respecto del resto de las criaturas, a saber, debía cuidar del huerto “poniendo nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo” (Gen. 2:20). Esto es, la función del hombre no consiste en saquear los recursos de la naturaleza ni ver a lo ajeno como objeto de una contienda dando nombre a las cosas, el hombre ocupa su lugar preeminente en medio del ser. Dar nombre es cuidar e iluminar el ente, esta debía ser la función y el rol del hombre en el cosmos. Hay que reconocer que Buber deja abierta una ventana en nuestro tiempo hacia la dignificación del hombre, ya que por medio de nuestra actitud hacia el ser, este (el hombre) puede “salvarse” o bien “hundirse”.

Queremos subrayar que pocas veces el pensamiento filosófico ha apostado por la “salvación” del hombre mediante el cuidado de la naturaleza. De la relación con las cosas surge nuestra relación con el otro, y viceversa, de nuestra relación con el otro emana nuestro modo de relacionarnos con las cosas. Sin embargo, es la relación que cada cual establece con el otro lo que en definitiva determina el tipo de mundo para cada generación. El hombre puede ser considerado o bien como un tú o como un ello; es decir, puede ser tenido como otro yo o un simple medio para fines que sobrepasan a la misma persona: “sólo cuando el yo se dirige al otro ser como tú es posible la comprensión” (Ure, 2001: 16), el diálogo puede entablarse solo entre seres recíprocamente envolventes, o sea, entre los seres con sentido.

En suma, la relación que estructura el análisis temático de Buber es justamente en la que viene anunciada la palabra primordial “yo-tú”. Esta constituye propiamente la relación intersubjetiva, y representa el foco principal de atención. “Buber establece el principio ‘dialógico’ –la presencia

sustancial del prójimo— como única posibilidad humana de acceso al Ser” (Imaz, 1992: 8).

En torno a la palabra primordial “yo-tú”, Buber se remite hasta el sustrato más profundo y primero desde donde se puede explicar ontológicamente el ser del hombre. Buber dirá incluso que el hombre no necesita potencialmente al otro, precisamente porque ya lo trae integrado en su propio ser. La integración no es potencial sino una condición de ser: “entre el yo y el tú no hay intermediarios, la relación es directa” (1990: 13). Esta afirmación es radical y sin concesiones, el hombre se encuentra interrelacionado con los demás; esta idea no es una razón antropológica sino ontológica: “Para Buber, nada —ningún posible enfoque, ni relato, ni conocimiento— puede sustituir la confrontación directa e inmediata con el otro” (Seltzer, 1995: 10).

De lo anterior deriva la idea de la libertad como posibilidad de acción en un horizonte abierto al tiempo. Elegir significa ser elegido porque al elegir uno se elige, y, al mismo tiempo, se elige al otro toda vez que me encuentro constituido por los demás. Existe una relación indestructible entre el hacer y el ser del hombre, es decir, entre el destino (necesidad) y la libertad. El autor judío-vienés hace suya la frase heracliteana que dice: “el ethos es el destino del hombre” (2008: 119), el destino del hombre consiste en ir buscando un sitio para sí en el cosmos. El destino del hombre radica en ejercer modalmente su libertad en medio del concierto de los otros y lo otro. Desde luego, este ejercicio de la libertad precisa un cuidado, una atenta mirada responsable, pues no debe olvidarse que está conectado con los otros, de tal suerte que cada acto se encuentra éticamente enderezado hacia mi semejante. Lo que le hago al otro, en cierta manera, me lo hago a mí mismo, aunque vaya dirigido hacia el otro. Cada quien debe ser responsable de su libertad, pues únicamente mediante este cuidado se encauza el óptimo desarrollo del ser de cada uno.

Pero exclusivamente la comunidad puede ser real si se asienta en las relaciones efectivas entre sus miembros. Para producir efectivamente una

polis no es suficiente la hermandad ontológica entre los hombres, hace falta la promoción de las relaciones y el cuidado de los actos. Buber diría que cada uno puede desplegar su ser en virtud del modo como se encuentre volcado sobre la comunidad. Cada persona está llamada a desplegar su ser, y el claro para este despliegue se finca sobre lo abierto de la comunidad. Para que un hombre transite cualitativamente desde el “individuo” hacia la “persona” se precisa de un empeño y trabajo respecto a los otros. Un individuo es aquel que se cierra a las posibilidades y se niega al diálogo, mientras que una persona es aquella que se ha abierto y se ha entregado fácticamente al otro. Las dos fuentes a través de las cuales el hombre puede ensanchar más sus horizontes existenciales, de acuerdo con el autor vienés, son el amor y la palabra. De ahí que toda vida verdadera y plena deba entenderse como un encuentro. La existencia de principio a fin es una relación, pero el objeto de esta relación es el hombre. La relación es por y para el hombre. Él es un fin en sí mismo.

Por otra parte, la emergencia de lo trascendente en el mundo deviene directamente de la naturaleza humana, pues está volcada hacia el porvenir. La razón se satisface solo en la idea de lo absoluto, o sea, en un Tú-eterno. El autor agrega que ciertamente el hombre puede vivir en la inmanencia, pero quien vive exclusivamente para la inmanencia no es cabalmente hombre; el hombre está abierto, y como muestra de esta posibilidad está lo abierto del Tú-eterno que no se satisface en lo inmediato de la representación o la cosificación del hombre o la naturaleza (Buber, 1990: 30).

Podría decirse que el autor, en esta relación culmen entre el yo y el Tú-eterno, transita muy sutilmente de la filosofía a la teología, y en esto se asemeja tanto a Bonhöffer, de quien indudablemente ha asimilado ideas como la de un Dios en la inmanencia, pero trascendente, o bien la de que a Dios se le halla en el amor al prójimo y en la espera paciente en el mundo.

Lo innovador de Buber es la idea del hombre como la voz y boca de la revelación (1990: 90). Para el autor, el hombre puede comulgar con Dios solo a través de la palabra primordial “yo-tú”. El amor y el respeto que el otro es capaz de generar en mi ser, constituye la llave hacia el Tú-eterno. El absoluto se accede solo a través del tú. Este es un planteamiento que no tenía plenamente revelado el Antiguo Testamento, tuvo que venir a revelarlo el Mesías a los hombres.

BREVE JUICIO, O PARA NO CONCLUIR

Finalmente, podría decirse que en ambas posturas, tanto la epistemología integral así como la filosofía de Martin Buber, explican de alguna u otra manera la dimensión dialógica de la relación, cuando no como condición sí como producto obligado de la acción. En ambas posturas el sujeto es un ente activo, creador y recreador de su ser mediante la acción. El universo ético en ambas posturas está tejido por una compleja red de donaciones y asimilaciones, donde el dar es recibir; y recibir, de cierta forma, es dar; dar es darse al otro; crecer es crecer con el otro.

En ambas propuestas se hace referencia al ser, pero con la plena y tácita intención de no facturar una metafísica u ontología. Buber llama Ser a lo Absoluto (1995: 50); este es lo excelsamente trascendente, el misterio que atrae y que en su llamado aparece al encuentro del ser finito, transformándose en un cohabitante con el hombre alterno en su camino a la filosofía y a la razón más allá de la representación. Solo por fe el Ser Absoluto descubre el velo de su trono para venir a morar entre mortales, a hacer efectiva la esperanza en el más sublime de los sentimientos, vistiendo el ambiente de afán y altruismo en todos los relieves. El Absoluto viene al encuentro de los mortales justo cuando aprenden a amarse entre sí, este ser trascendente puede atender al llamado o a la plegaria de los mortales, y puede también dirigir la atención y la palabra a ellos, pues “los ojos de Dios están sobre los

justos. Y atentos sus oídos al clamor de ellos” (Sal. 34:15). El Absoluto en Buber es, desde luego, un ser dotado de juicio y voluntad, es el Tú-eterno; en una palabra, es Dios, el creador de los cielos y la tierra: “Lo decisivo es que yo establezca una relación con lo divino en cuanto ser situado frente a mí” (Buber, 1995: 50) y consumir la religación entre lo divino y el mortal en la existencia desde el claro del mundo. La espiritualidad aquí llega a ser una totalidad personal. El diálogo con el Verbo eterno se hace efectivo, aunque el equilibrio parece desestabilizarse.

El precio a pagar por el diálogo entre el yo y el Tú-eterno es el justo reconocimiento del otro (mi semejante) como rostro vivo de la misma divinidad: hay que aprender a mirar a Dios en los otros, sin necesidad de entrar en una suerte de *epojé*, tal como lo acometió en su momento Kierkegaard.⁶ Dios habla de diferentes maneras a los hombres, para su escucha se precisa de un estado de despierto y de una disposición filial hacia el semejante. El camino de Dios está dispuesto solo a través de mi semejante. El de la fe constituye solo una vía de comunión con lo sagrado, no es el único; no obstante, ahí puede verse que tal llamado es emitido por parte del Dios verdadero y no por una transfiguración angelical: “¿Es realmente el Absoluto el que a ti se dirige o sólo uno de sus imitadores?” (Buber, 1995: 153). Para Buber, Dios no es una idea, no es una hipótesis, tampoco es un problema, es el ser quien

⁶ En el siglo XIX, en abierto desafío contra Hegel, Kierkegaard cuestiona u objeta que la razón es el medio para el acceso y comunión con el Absoluto, para ello recupera el testimonio de los patriarcas de la Biblia, tales como Abraham, Isaac y Jacob, quienes aprendieron a depender de la promesa de Dios a través de la fe. El autor danés asevera que la vía por excelencia para la comunión con el Absoluto es la fe y no la razón; reavivando y sugiriendo con esto un eminente solipsismo bajo otra nueva modalidad, a saber, la soledad del mortal frente al Absoluto. Dice Kierkegaard que la comunión que un mortal pueda tener para con Dios es solo mediante la fe (completamente a solas), sin la posibilidad del concurso de un tercer agente que sería el prójimo. No obstante, Buber, curiosamente, sin renunciar a su judaísmo, y por contraste de Kierkegaard, va a retomar el mandato de Cristo, vertido en el Nuevo Testamento, cuando dice: “De cierto os digo que en cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis” (Mt. 25:40); para Buber esto significa que el camino por antonomasia hacia el Absoluto es el amor a nuestros semejantes. El autor judío, lejos de rehuir al contacto con los otros mortales, asevera que esa es justamente la ruta hacia Dios.

existe de suyo en sí y por sí. Complementando a Spinoza, Buber va a decir que Dios, además de racional y extenso, también es una voluntad soberana. Sin duda, el Absoluto es el límite de las relaciones, el cual puede llevar a moldear una nueva conciencia para el hombre contemporáneo.

Por otro lado, consideramos que el horizonte por el que se puede esbozar la actualidad de una propuesta como la de Rodríguez Casas puede apreciarse justamente cuando la epistemología integral aborda el asunto del saber, pues lo hace con miras hacia la búsqueda de fundamento; es decir, busca un suelo firme que le permita extender aseguradamente la estructura del edificio epistemológico en construcción. No obstante, la modalidad del ser en el cual encuentra asidero es ciertamente el ser, pero no el transubjetivo sino el ser del hombre, Rodríguez Casas dice: “el fundamento de este principio es el ser real en la totalidad que es abarcable por la integridad cognoscitiva... ahora bien, como el ser más presente y con mayor totalidad entitativa es el hombre mismo, el conocimiento... se dirige al ser humano” (1999:15).

El ser del hombre cumple con el papel de fundamento de este decir; sin embargo, esto lanza una indicación hacia las posibilidades de investigación justo a partir de la epistemología integral. Se trata de una epistemología que gira en torno al ser del hombre; es una epistemología antropológica que estudia no cualquier fase o aspecto de él sino primordialmente el aspecto estructural del proceso y la jerarquización de los estratos cognitivos: “lo importante de esto es que en cada ser humano quiéralo o no, existe una estructura con un núcleo epistémico fundamental. Nuestra hipótesis sustenta que hay una serie de núcleos epistémicos fundamentales que permiten explicar las diversas actitudes del ser humano” (Rodríguez, 1999: 27). La investigación, entonces, asumiría como propósito la ordenación y a su vez la integración de las distintas estructuras epistémicas, con la intención de forjar una síntesis engarzadora de todas ellas mediante la proposición de un séptimo nivel epistémico mediante el cual se integrarían o engarzarían todos los demás peldaños epistémicos del ser del hombre.

Según Rodríguez Casas, el ser humano es por excelencia un ser auto-comprehensivo que tiene la capacidad de autoanálisis y proyección de su ser existencial. De ahí, la razón por la que el ser humano se hace proyecto; también por medio de esta capacidad puede estar presente frente a sí en una autognosis. El conocer es un proceso que requiere el contraste entre el ser y el hombre. Es decir, hay una intercomunicación con lo que nos sale al paso, sobre el cual se puede dar razón de una manera dialógica. La razón solo puede pensar y hablar de aquello que se le presenta. Cuando el ser desaparece del horizonte de la razón, entonces lo que le queda es la introspección, el autoanálisis, la “autocompreensión”, llámese a esta idealista, crítica, romántica o fenomenológica.

En este punto puede apreciarse una limitación de la propuesta del Dr. Rodríguez Casas, pues la epistemología integral, en este sentido, parece ser la versión moderna del idealismo introspectivo que a fuerza de los tiempos quiere abrazar el espíritu holista, pero a nivel y desde la partícula clave del sujeto. Es decir, en esta propuesta se esboza tan solo la esperanza hacia el afuera del sujeto, no obstante, no se vierten los argumentos antropológicos ni ontológicos de semejante propensión, sino tan solo una promesa que no logra materializarse a cabalidad.

La posibilidad del conocimiento, de acuerdo con la epistemología integral, se finca en la de la unidad integradora tanto de las potencias cognitivas como de las estructuras epistémicas en el sujeto, es decir, la auto-integración de sí mismo en el ser propio del sujeto. En torno a esto el autor afirma: “La evolución del hombre a través de la historia implica el progreso de la integración de su ser a través de una mayor autocompreensión de sí con un conocimiento más completo de su esencia” (Rodríguez, 1999: 243). Lo que salva a la epistemología integral de caer en el sueño romántico del idealismo clásico es el énfasis puesto en la dinamicidad y flexibilidad de la psique humana, o sea, en el reconocimiento de la esencial diversidad y singularidad de los dispositivos atencionales en cada sujeto, aun cuando todos,

de alguna u otra manera, presenten en mayor o menor medida las diferentes matrices epistémicas.

Sin embargo, en la epistemología integral el porvenir del conocimiento dependería de un movimiento que apunta a la subjetividad y esta a su vez a reaccionar al entorno circundante. Lo exterior no cancelaría su relación con lo interior, pero al igual que en Kant o Descartes la haría depender. Con esto estamos enfatizando que la propuesta de Rodríguez Casas es, como toda afirmación filosófica, humana, teóricamente asequible y optimista en su acepción práctica. Aquí solo haría falta remarcar que esta subjetividad que esboza el autor mexiquense no está teñida de una razón todopoderosa u homogénea, sino con los tintes de la relatividad. No obstante, este contraste nos deja todavía una tarea por pensar, a saber: ¿de qué manera puede entenderse una fundamentación en una razón que se ha volcado sobre sí misma y que al mismo tiempo se ha reconocido como relativa? Esto es algo que se antoja interesante para la investigación del porvenir.

Insistimos que a los siete niveles que refiere la epistemología integral podría agregársele un octavo, que es el que podría dar salida, y sentido pleno, al solipsismo en el cual ha incurrido. Este octavo nivel sería justo la relación dialógica. La posibilidad suena viable toda vez que Rodríguez Casas no se encuentra ya instalado en la razón omnisciente u omniabarcadora de la ilustración, sino por el contrario, reconoce la relatividad y provisionalidad del conocimiento. Esto significa que la epistemología integral nos habla ya de una razón que precisa de los otros puntos de vista para afianzar su postura. Pensamos que por esta vía suena asequible, y hasta indispensable, avanzar hacia esta octava estructura de la relación dialógica. Pues, solo mediante el concurso del otro es como puedo, yo singular, salir de mi asombro. Esta posibilidad tendría sustento en un horizonte antropológico y epistemológico. La relación dialógica además de proporcionar sentido al ser integral del hombre, también avanzaría por un horizonte ético hacia el estrechamiento de los lazos entre los mortales en el claro de una comunidad política y epistémica.

PRODUCCIÓN FILOSÓFICA DE RODRÍGUEZ CASAS⁷

Libros

- (1997). *Epistemología científica*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1999). *Hacia una epistemología integral*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2001). *Epistemología científica*. 2^a Ed., México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Artículos

- (1994). “Naturaleza y persona”. En *Pensamiento*, Nueva Era, Año 1, núm.1, febrero, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 35-45.
- (1995). “Episteme mítica y racional en la ‘polis’ griega”. En *Pensamiento*, Nueva Era, Año 2, núm.2, febrero, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 12-15.

⁷ Se ha organizado el presente apartado en tres secciones: en el primer inciso hemos enumerado los libros publicados por el autor; en el segundo, hemos hecho un recuento de sus artículos contenidos en diferentes capítulos de libros y revistas; y en un tercer inciso, hemos recabado los trabajos publicados en torno a la obra del autor.

- (1995). “Ciencia y episteme en Galileo Galilei”. En *Ciencia ergo sum*, vol. 2, núm. 2, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 169-174.
- (1995). “Tres epistemes interpretativas de Edipo Rey”. En *La Colmena*, núm. 7, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 27-32.
- (1996) “Hombre y Naturaleza en la perspectiva de una Epistemología Integral”. En *Hombre-Naturaleza, un destino común. Ciencias disciplinas en diálogo*. vol. 1, Toluca: CICSYN/Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 252-264.
- (1996). “Episteme mítico-mágica e inicios de la racionalidad”. En *Pensamiento*, Nueva Era, Año 3, núm. 3, enero, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 10-21.
- (1997). “Razón y ética en B. Spinoza”. En *Pensamiento*, Nueva Era, Año 4, núm. 4, julio, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 75-77.
- (1997). “Razón y matematización en René Descartes”. En *Ciencia ergo sum*, vol. 4, núm. 1, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 51-56.
- (1999). “Episteme eidética de Platón”. En *Pensamiento*, Nueva Era, Año 5, núm. 5, mayo, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 71-84.
- (1999). “En torno a la dimensión ética de la familia mexicana. Búsqueda de una visión integral e integrativa”. En *Ciencia ergo sum*, vol. 6, núm. 1, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 29-38.
- (1999). “La episteme estético-romántica de Helen Keller”. En *La Colmena*, núm. 21, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 91-98.
- (1999). “Revista Pensamiento”. En *La Colmena*, núm. 22/23, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, p. 119.

(2001). “Episteme y anepisteme estructuralista”. En *Pensamiento*, Nueva Era, Año 6, núm. 6, mayo, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 44-48.

Escritos publicados en torno a la obra de Rodríguez Casas

(2001). González, Rush. “El fenómeno integral y la propuesta de Martín Buber”. En *Pensamiento*, núm. 6, mayo, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 98-102.

(2001). Rendón García, Gamaliel. “Hacia una epistemología integral”. En, *Pensamiento*, núm. 6, mayo, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, p. 94.

(2003). Alpízar Muciño, Arturo. “Para un compañero de camino: en recuerdo y agradecimiento”, Encarte 2. En *Contribuciones desde Coatepec*, Nueva Era, Año II, núm. 4, enero-junio, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 10-11.

(2003). Canales Guerrero, Pedro. “Gerardo, amigo tolerante y filósofo humanista que extrañamos”, Encarte 2. En *Contribuciones desde Coatepec*, Nueva Era, Año II, número 4, enero-junio, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 12-13.

(2003). Esquivel Estrada, Noé Héctor. “En memoria del amigo”, Encarte 2. En *Contribuciones desde Coatepec*, Nueva Era, Año II, número 4, enero-junio, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 8-9

(2003). Flores Gutiérrez, Miguel Ángel. “In memoriam”, Encarte 2. En *Contribuciones desde Coatepec*, Nueva Era, Año II, número 4, enero-junio,

- Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 4-5.
- (2003). González, Rush. “Integración humana y epistemología”, Encarte 2. En *Contribuciones desde Coatepec*, Nueva Era, Año II, número 4, enero-junio, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 16-19.
- (2003). Malishev, Mijail. “A Gerardo Rodríguez Casas, mi amigo” Encarte 2. En *Contribuciones desde Coatepec*, Nueva Era, Año II, número 4, enero-junio, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 6-7.
- (2003). Nava de Rodríguez, Maricela. “Pequeña biografía” Encarte 2. En *Contribuciones desde Coatepec*, Nueva Era, Año II, número 4, enero-junio, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 14-15.
- (2006). González, Rush. “En busca del paradigma donde lo múltiple se reúne a través de la epistemología integral”. En *La Colmena*, núm. 51/52, julio-diciembre, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 113-120.
- (2012). González, Roberto Andrés. “Debate en torno al problema de la intersubjetividad: Martín Buber y la epistemología integral”. En *Ciencia ergo sum*, vol. 19, núm. 2, julio-octubre, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 127-133.

SEGUNDA PARTE

Skepsis: *evocación de José Blanco Regueira*

PRESENTACIÓN

El escepticismo filosófico o *skepsis* es la actitud crítica que cuestiona sistemáticamente la idea de que el conocimiento y certidumbre absolutos son posibles. La *skepsis* sostiene la suspensión de todo juicio definitivo frente a la formulación de absolutos y usa, imprescindiblemente de la epoché, un instrumento altamente racional: “suspensión del juicio” ante cualquier doctrina o teoría dada inapreciable para el análisis de formas de pensamiento ajenas al nuestro, pues implica separarse de la propia subjetividad para entrar en subjetividades ajenas y observar sus lógicas internas.

La actitud de José Blanco Regueira fue siempre mirar “desde dentro” las formas de pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía poniendo en evidencia sus puntos débiles para pensar de nuevo la realidad.

El pensamiento del doctor Blanco Regueira es un claro testimonio del estado del pensamiento en Occidente en el siglo xx. Blanco dice lo que otros pensadores ocultan; lleva cada tema de la filosofía hasta sus últimas consecuencias y hace una contraposición de dos modos posibles de relación con lo real: uno violento, forjador y esclavo de ficciones y, otro, que implica la suspensión del juicio y la puesta en cuestión de los absolutos que ha postulado la humanidad, la cual permite el acceso al fondo del ser, que es, desde su perspectiva y al mismo tiempo, ser y nada.

José Blanco Regueira nació el 12 de diciembre de 1947 en La Coruña, España. Doctor en Filosofía por la Sorbona de París, desde mediados de los años 70 hasta su muerte ocurrida el 14 de febrero de 2004, desarrolló una importante labor como profesor de tiempo completo en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Blanco fue mi profesor de filosofía contemporánea y asesor de tesis en la licenciatura. Joven y con apariencia de alguien cansado, fue un ser lúcido, desengañado y marginal. Se le podía ver caminando por la explanada de la Facultad de Humanidades con el cuerpo ligeramente encorvado a causa de una dolencia crónica del nervio ciático; o saliendo de la Dirección con un andar pausado rumbo a la cafetería para después dirigirse a su clase, invariablemente, con un libro bajo el brazo, un café en la mano derecha y un cigarrillo sin filtro encendido en la izquierda. Blanco era un ser solitario, un poco por gusto y otro por destino; habitualmente se le encontraba leyendo en su cubículo o en la cafetería, mordiéndose una uña y fumando. Hay quien dice que el Dr. Blanco Regueira era “mesurado”. Yo creo que no precisamente, si lo parecía era porque simplemente no había en la inmediatez de su contexto general algo que pudiera interesarle lo suficiente, además de la filosofía. Blanco no gustaba de perder el tiempo, carecía de adornos porque odiaba la afectación, y tampoco es que fuera sensato, solo no intervenía en nada que no fuera de su competencia. Blanco detestaba la estupidez.

Una anécdota curiosa fue que años después de mi egreso de la carrera regresé a la Facultad con la intención de saludarlo. Lo encontré en el segundo piso de lo que ahora es el edificio B, en el aula que está frente a la escalera. Estaba fumando en el quicio de la puerta y se notó muy apenado al verme. Estaban poniendo una alfombra afelpada color naranja en el piso de esa aula que habían habilitado como oficina. Me dijo bajito, sonriendo, como quien ofrece una disculpa: “me nombraron ‘Coordinador de Posgrado’: voy a renunciar”. A la semana siguiente ya se le encontraba otra vez en un

cubículo diminuto de dos por un metro cuadrado, con piso de cemento en la planta baja del mismo edificio.

Así era el Dr. Blanco. No transigía con la institucionalidad. Estaba más allá de los calificativos. No es que fuera “modesto”, como alguien comentara alguna vez, solo era que no encajaba en este mundo falaz. Estaba más allá del bien y del mal. Con sus amigos era divertido, alegre, conversador, sarcástico, gustaba de fumar, bromear, comer, mirar durante horas el volcán a través de uno de los dos ventanales de su sala, el más próximo al comedor y pensar sentado sobre un baúl de madera mientras escuchaba a Pink Floyd o a Camarón de la Isla.

El maestro sabía muy bien que la filosofía y la vida no discurrían por caminos opuestos: para él, paradójicamente, el pensar era la forma más digna de existir.

Recuerdo vivamente el segundo día de clases del primer semestre de la Licenciatura en Filosofía, en 1983, nos había gustado mucho la clase de Metafísica del Dr. Gerardo Armando Rodríguez Casas el día anterior y esperábamos su clase con expectación. Pero ese día, en lugar del Mtro. Gerardo, atravesó la puerta del salón de clase el Dr. Blanco Regueira parsimonioso, invariable, con un cigarro encendido y un café en la mano. En ese momento la atmósfera en el pequeño salón de dos cincuenta por cuatro metros cuadrados cambió, y mi ánimo y el de mis seis compañeros no fue más el mismo.

Miré con curiosidad el rostro del nuevo maestro, sus ademanes; el pelo castaño claro y rizado, estilo afro; el vaso de unicel con café y el cigarro entre las manos; me sorprendieron sus cejas, eran extrañas en el conjunto de la cara, semicírculos perfectos, tanto que parecían dibujadas sobre esos ojos verdes con protuberantes, largas y rizadas pestañas; ojos de hondas miradas a través de la ventana que cambiaban de tono según la profundidad del pensamiento; la nariz recta, larga y muy pegada a la cara; los labios delgados y los dientes amarillentos por el efecto de la nicotina, grandes y ligeramente separados que se asomaban siempre que hablaba. En clase, el Dr. Blanco casi

nunca sonreía, y de no ser movido alguna vez por el absurdo o el sarcasmo, no hubiéramos conocido su risa.

Nunca perderé de la memoria esa primera experiencia al escucharlo hablar sobre la ontología aristotélica y encontrar la consonancia de ese pensamiento, de ese poder inédito, radical, de articulación de ideas, de elaboración de símbolos e imágenes. Fue muy importante iniciar el camino de conocimiento necesario para vivir con mayor coherencia al margen de la doble moral, la impostura y la hipocresía del mundo que, hasta ese día, me habían desconcertado tanto.

Ese mismo año, al concluir el primer semestre de la carrera, José, Juan José, Luis Enrique, Esaú y yo estábamos tan sorprendidos de nuestra buena suerte al tenerlo como maestro, tan contentos y agradecidos con lo aprendido, que nos propusimos invitar al Dr. Blanco a una reunión fuera de la escuela, en un café en el centro de Toluca para charlar. Blanco aceptó gentilmente la invitación y la reunión transcurrió (para todos nosotros que nos mirábamos desconcertados sin saber qué decir o hacer, quizá todavía parte del mundo, acostumbrados a la palabra cotidiana y fácil) en un bochornoso silencio sepulcral por parte del maestro que fumaba un cigarro tras otro, mientras tomaba su café con la mirada perdida como siempre en un horizonte imaginario. Nos dimos cuenta de que, aunque había sido nuestro profesor un semestre, todavía no sabíamos qué pensaba y no atinábamos a iniciar y a sostener una plática con él.

Durante la carrera no perdí una sola de sus clases, ni dejé de asistir a sus cursos o conferencias dentro y fuera de la Facultad. Más adelante me honró con su amistad. Con el Dr. Blanco, quien con frecuencia me reclamó el que siempre le recordara su título académico ya que nunca pude tutearlo, los que tuvimos la fortuna de ser sus alumnos, aprendimos a distinguir el bien y el mal en términos vitales; a encontrar la verdad en inmersiones de lucidez aforística; a repensar a los antiguos; a articular cuidadosamente conceptos filosóficos; a entender que los sistemas de pensamiento van dando lugar a

otros en calidad de constructos; a comprender que la ética es origen de toda metafísica y esta, a su vez, de toda lógica; y que en algunas de las versiones del mundo, modernas y contemporáneas, hay un arreglo de inicio llamado historia, con raíces en la sustitución del tiempo cíclico, sustitución llevada a cabo desde un resentimiento con la vida. También aprendimos que la gente no tolera la lucidez y ser desengañada; aprendimos a reconocer la intencionalidad que brota de la impotencia y que invariablemente se disfraza de bondad, rectitud e impecabilidad; a reconocer, a asumir, y hasta reír de la experiencia del desgaste, (el envejecimiento); a condenar a otros al silencio, de ser necesario; y a detectar la intención que siempre carga un discurso-sistema.

En lo personal, nunca conocí a alguien tan extraordinariamente fuerte y honesto en lo intelectual como para dar cuenta de manera tan precisa, solo asequible a mentes abiertas y a ojos y oídos bien dispuestos, del cómo y del porqué de toda la impostura vigente. Antes de escucharlo siempre sospeché que el mundo no podía ser lo que nos presentaban, Blanco confirmaba esta sospecha diciendo: “Te dan un gato negro muerto, putrefacto, y te dicen que es una liebre blanca, inmaculada y preciosa”.

Vivir las aventuras del pensamiento en las que en cada una de sus clases hacía jugar a nuestra memoria, intuición, sentidos e intelecto y nos transportaba a tiempos, espacios y configuraciones conceptuales inéditas y diversas fue una experiencia singular por la que me considero muy afortunada. Un hombre breve y portentoso, algo que no le importaba, un ser excepcional, aunque este calificativo no tuviera para él otro sentido que el de ser un marginal. En efecto, Blanco era excepcional, no por adscribirse a los criterios de la “razón oficial”, más bien por lo contrario. Profundamente generoso, todos sus alumnos tomamos colores de él. Blanco fue un profesor que inscribió en la carne y en la sangre de sus alumnos la dificultad de ser humano, nos enseñó a perder la esperanza y a recuperar y atesorar el valor vital del momento presente y el poder fecundo de la muerte.

Recurrentemente en clase José Blanco decía que en filosofía era importante aprender a pensar aquello que otros antes habían pensado en el contexto en el que lo habían pensado; pero que también era importante abordar su estudio desde preguntas fundamentales propiamente filosóficas acerca del sentido. Blanco solía repetir que en esta esfera las preguntas eran más importantes que las respuestas, y que plantearlas no era fácil, que la aparente inanidad de las respuestas paradójicamente mantiene vivas las preguntas.

No redacté este texto como se hubiera podido redactar un artículo sobre un distinguido académico, más bien intenté describir, en la medida de lo posible, cuanto experimenté estando en contacto con el Dr. Blanco Regueira durante sus clases en la Licenciatura de Filosofía, de 1983 a 1989, y con el fin de conservar memoria de su pensamiento y su franqueza; también, de los autores abordados en clase por Blanco¹ con apego a las significativas consonancias y disonancias de los mismos respecto a su propio pensamiento, sobre todo, por la fuerza con las que fueron analizados.

José Blanco al pronunciar sus discursos no esperaba otra cosa que no fuera mover para mejorar el intelecto y el espíritu de sus oyentes. Cada vez que él los dictaba, quienes le oímos experimentábamos lo que quería transmitir.

Los autores seleccionados reflejaban algunas de las influencias, afinidades y fobias del español; por ejemplo, Parménides nos permitió reflexionar con Blanco acerca del carácter del *poema*, anterior a la categorización aristotélica que distingue a la poesía de la filosofía y, con ello, penetrar en el carácter originario de la *philos-sophia*. El ocultamiento sistemático de la impecable ética de Spinoza, allende la distinción de la *res cogitans* y la *res extensa* cartesiana, nos permitió cuestionar la naturaleza del *cogito sum*; sobre Sartre, compartimos la crítica del Dr. Blanco al francés por el uso abusivo y gratuito, a inicios del siglo xx, de categorías de la metafísica tradicional ya superadas;

¹ Parménides, Nietzsche, Hegel, Descartes, Kant (dos cursos), Bergson, Heidegger, Sartre, Marx, Spinoza, Leibniz, Cioran, y Foucault.

el pensamiento de Heidegger, uno de los filósofos más apreciados por el maestro, por su pregunta acerca de aquello que da qué *pensar* y la propuesta de la necesidad de retornar al origen; los diversos tópicos en torno al pensamiento de Nietzsche, con cuyo pensamiento, a mi modo de ver, tenía mayor afinidad: el perspectivismo, la genealogía de la moral, los valores, el espíritu de la pesadez, el eterno retorno, la muerte libre; una perspectiva no convencional del pensamiento de Marx desde Feuerbach; y el abordaje de Kant y los elementos del conocimiento, etc.

Algunos de los temas más importantes en la obra del Dr. Blanco fueron la crítica a la metafísica y el acabamiento de la filosofía con Hegel; la imposibilidad de la conciencia y la vacuidad, por lo tanto, de las nociones de subjetividad y objetividad: la cultura, la historia, el lenguaje como forjador de la cultura y el pensar heideggeriano, la experiencia y la diferencia.

A continuación, tocaremos algunos de esos temas desde la perspectiva de Blanco Regueira.

a) *La realidad*

A principios de los 90, José Blanco Regueira me compartió que quería escribir un libro sobre la estupidez en todos sus sentidos, como necedad y estupefacción. Movidado por la necesidad de hacer visible el estado de cosas institucionalizado por lo que él llamaba la “razón oficial”, que la gran mayoría asume y no cuestiona, escribió *Estulticia y terror*, libro publicado en 2002.

Blanco subsume a los imbéciles en la categoría de los necios que alimentan el aparato que resulta de su asunción acrítica de la *realidad*, que conservan esperanzas, que creen ser o tener una conciencia y que creen en el futuro. Los necios creen en la ciencia, en la propiedad. Ante este panorama Blanco se pregunta ¿en qué medida el lenguaje es lo que permite que las cosas sean y, entonces, lo que se sabe que existe es únicamente lenguaje?:

[...] el mundo que ahora se nos va es precisamente el que nunca ha venido, un mundo que sólo por fraude cobra el derecho de hacerse añorar por la conciencia. Fraude irrisorio de nuestros paraísos, almohada empapada en sangre sobre la cual los necios hacemos reposar nuestras cabezas, mundo mullido a horcajadas entre el Terror y la Representación, feble hipóstasis de un vil acomodo. Lo que llamamos nuestro mundo no es más que el fruto de una voluntad acomodaticia inseparable de los jadeos de una especie desahuciada (Blanco, 2003: 11).

El mundo en que se habla, donde se señala, originalmente carece de cosas nombradas: es un mundo cuyo sentido consiste solo en estar ahí. Influido por la obra de Agustín García Calvo, para José Blanco lo que se asume como común e, incluso, *científicamente* como *realidad* es una especie de artilugio en lo que se entiende por cosa real, algo que está ahí en la medida en que puede ser señalado por el terror para asegurar su existencia de manera oficial. La *realidad* aparece como la legitimación de un compromiso falaz entre el mundo desde el que se habla y el mundo del que se habla. La *realidad* misma es no verdadera para la razón: “La transformación de cualquier devenir en un hecho de lenguaje es la violencia institucionalizadora a la que recurre la inteligencia para librarse del terror que inspiran los estados de estupidez desnuda... *El lenguaje no es más que el espejo del terror*” (Blanco, 2002: 26).

Según Blanco Regueira, la evidencia de la imposibilidad de configurar la *realidad* de esta manera y darla por buena se percibe no solo en la vida cotidiana, también es evidente el mismo esquema en el ámbito científico, en la esfera jurídica, en la historiografía, en la filosofía. El arreglo debe ocultarse, la mentira que consiste en ese arreglo fundamental ha de maquillarse:

[...] según parece, propio es de toda civilización el verse imposibilitada para pensarse a sí misma. Al que no acepte esta tesis, habría que preguntarle cómo se explica el hecho de que cualquier civilización se haya visto precisada siempre, para facilitar su despliegue, de recurrir a una

masa ingente de impensantes. En cualquier etapa de su desarrollo (en sus comienzos, en su apogeo, o en su decadencia) las civilizaciones han vivido a condición de que la mayoría de los humanos que las sufren se abstenga de cuestionar sus fundamentos (Blanco, 2003: 12).

La construcción de la *realidad* se renueva de continuo, de modo que la razón siempre trabaja en el descubrimiento de esas falsificaciones. El lenguaje es el que constituye esta falsificación a la que llamamos *realidad* porque dispone de un amplio vocabulario que trata de definir estáticamente las cosas.

Y aunque el lenguaje de la ciencia es, desde siempre, distinto del cotidiano, la ciencia ha rehuido siempre, en su lenguaje, a la referencia del mundo en que habla:

[...] nadie podrá negar que bárbaros y civilizados, bárbaros civilizados y civilizados barbarizados, han comulgado siempre con ese común delirio que consiste en querer “transformar el mundo”. Hay en los hombres una voluntad delirante que precede y atraviesa cualquier construcción civilizadora. Sería precisamente la operación de ese delirio lo que convendría examinar (Blanco, 2003: 11).

Es inherente a la ciencia el intentar explicar a los demás el mundo; si bien, esa pretensión no se formula expresamente dentro del propio lenguaje científico, sí en el ámbito social de la misma ciencia, pues se tiene la idea de que los científicos trabajan el mundo y saben qué es lo que ocurre en él, como cualquiera, pero mejor.

El constructo de la *realidad* obtenido así es ilimitado, por lo que cualquier lenguaje en la medida en que se perfecciona y es riguroso se vuelve incapaz de explicarlo. Es necesario abrirlo más. En el lenguaje jurídico, sobre todo en la formulación de leyes u otras disposiciones normativas generales aplicables a cualquier individuo y para cualquier momento, queda disimulado

tal constructo, y con ello se crea un espacio futuro en que las cosas suceden recurrentemente de ese modo y deben obedecer siempre a los mismos imperativos. Se consigue que el futuro quede configurado como *realidad* y, con ello, se configura el tiempo como un espacio imprescindible a la física como ámbito en el que los procesos se producen y en el que se puedan formular leyes sobre el desarrollo de tales procesos. El constructo llamado *realidad* es funcional para un individuo en cuanto que se lo constituye como persona real y jurídica, virtual objeto de formulaciones relativamente objetivas de un lenguaje que, si bien, no impone sus designios sobre él, en lo inmediatamente vivo, los refiere al mismo como ente abstracto, o sea, real.

Recordemos que la labor de la ciencia no es tan inocente como *descubrir*. Su labor es la de constituir *positivamente*, en el sentido antes señalado:

Lo “positivo” –hijo hipertrofiado de una metáfora matemática– es aquello a lo que se aferran nuestras manos temblorosas todos los días, como desesperado recurso ante la extenuación. Todos sabemos bien que, si no estuviéramos extenuados, a nadie le hubiese pasado por las mentes pergeñar tal concepto. La “positividad” es el clavo siempre ardiente al que echan mano –gracias a Dios, a los periódicos y a la televisión– unas uñitas negras, negativas, hijas como son de unos dedos macilentos y ansiosos: manos sin alma de un mundo que se va (Blanco, 2003: 11).

El operar de la ciencia con los entes supuestamente objetivos se regula por una ley jurídica sobre individuos subordinados, por ejemplo, al Estado. Esa operación, en el caso de la física, tiene fundamento en el establecimiento de un tiempo ideal (es decir, espacial), que se consigue por reducción a formulaciones pretendidamente objetivas.

Del mismo modo, la historia nace como instrumento para la implantación de un tiempo lineal. Sus relaciones con el lenguaje jurídico y con el lenguaje científico, al que la historia en su progreso continuamente aspira, son muy claras. Se instituye la cultura.

b) *La cultura*

El concepto de cultura es de uso común: nos remite a poner algo en *cultivo*. En un sentido geórgico, perteneciente o relativo al campo, nos hace pensar en la sumisión de una naturaleza a una serie de pautas.

Actualmente, se piensa que la “cultura” *es la acción de los hombres cultos*; pero para Blanco Regueira no son los “hombres cultos” los que hacen la cultura, sino al revés, el “hombre culto” es el resultado de un proceso que este no es capaz de pensar en sus orígenes. La cultura implica la modificación del comportamiento humano. Y hay cultura desde que el comportamiento de una colectividad se encuentra sometido a una modificación premeditada y sistemática.

El carácter premeditado de todo proyecto cultural se da en un ideal. La materia prima es el “hombre natural”, a partir del cual concebimos un ideal de hombre. Esa naturaleza *premeditada* es sistémica. Alrededor del “ideal cultural” se desarrolla un conjunto de procedimientos que se articulan sistémicamente. Así, un *sistema* es un conjunto de procedimientos culturales destinado a realizar al hombre.

Si la cultura es la civilización y los “cultos” son hechos por la cultura ¿quiénes son los que hacen la cultura? Si la cultura es un conjunto de operaciones es necesario que “alguien” la haga.

Con evidente influencia nietzscheana, Blanco considera que la cultura es hecha por aquellos hombres que son capaces de tratar la vida humana como un experimento; por aquellos que experimentan con la vida de una colectividad y reducen esa vida al grado de materia prima; inventores, hombres capaces de concebir perspectivas nuevas, diferentes, para esa vida espontánea. La invención de un lenguaje es la invención de una identidad. Los lenguajes que inventan son encarnados, son símbolos vivientes que reglamentan la vida de muchos.

La vida cotidiana se desarrolla dentro de un entramado simbólico, decía José Blanco. Desde antes de nacer estamos integrados a una cultura, es decir, a esa trama de articulaciones simbólicas que determinan la vida de la colectividad. Desde su aspecto “positivo” la cultura nos aparece como una “acción desarrolladora”. ¿Qué hace la cultura? Funda un lenguaje y le da cuerpo, y esta fundación se manifiesta como la de una identidad cultural en sentido colectivo o individual.

Toda identidad de un sujeto viviente nos remite a una cultura. Por obra de la cultura el tiempo se transforma en historia. De esta manera, el tiempo es el devenir natural. Pero es perfectamente concebible un tiempo sin historia. En la vida animal no hay historia porque no hay identidades. La historia es de alguien que puede reconocer un devenir, de alguien que dice *yo* o *nosotros*.

Si la cultura es una invención, entonces, la historia es una derivación de esta invención, y si vivimos una historia es solo porque la acción cultural ha mudado el tiempo en historia.

La naturaleza humana está regida por instintos, la vida se despliega por ellos, ¿qué relación guarda el hombre civilizado con el hombre instintivo? ¿A partir de qué naturaleza de instintos surge la cultura?

La institucionalización de toda cultura presupone reglamentar la vida instintiva, implica restricciones, represión. Toda cultura también implica la represión de instintos. No se trata del exterminio de los mismos, sino de su regulación, de la imposición de un régimen, del establecimiento de un código que limite el desarrollo de los instintos eróticos y de destrucción, ambos innatos e inextirpables de la naturaleza humana.

Se trata siempre de la renovación del artificio explicativo. Las cuestiones históricas presentan también un defecto de la noción de causa. Como una historia, parte necesariamente de ciertos presupuestos respecto a la entidad de las instituciones y a la del individuo mismo, y como las circunstancias de la historia revelan la falta de fundamento de aquello que en un estadio

anterior se presentaba como estático y seguro, esos fallos de las concepciones de relaciones causales para los hechos fundados sobre ellas, permiten nuevos intentos de renovar la explicación causal, aun mudando la creencia en la entidad de las instituciones o individuos. Los cambios de la historia en lo referente a la explicación de los hechos corresponden fielmente a los cambios en la *realidad* misma.

c) *Sobre la metafísica*

Según Blanco Regueira, sobre la crisis de la metafísica o el fin de la filosofía se pueden marcar dos etapas: una que trata de la superación de la metafísica en nombre de otros discursos, especialmente en el de la ciencia y, otra, que se plantea el regreso a los orígenes mismos de la metafísica.

En la primera etapa podemos encontrar a los pensadores que dan a la metafísica por algo superado o por algo que debe ser superado, pero la idea misma de *superación* es una idea metafísica que contradice su mismo propósito y, en la medida en que en el siglo xx el pensamiento percibe lo anterior y se da cuenta de que la ciencia no supera nada, se desemboca sobre un vacío, se revela una circunstancia histórica: el fin de la filosofía o el acabamiento de las tareas que se planteó la metafísica desde Platón a Hegel. Pero este hecho no se puede pensar a partir de una historiografía porque el fin no es cronológico, se refiere al agotamiento de las posibilidades de la metafísica: se debe tomar como un hecho la existencia del círculo hegeliano que encierra lo que circunda y que no tiene salida.

El fin de la filosofía no significa la interrupción de la misma, pues no se ha dejado de hacer filosofía, esta solo reproduce lo que ya se ha presentado en un discurso cerrado. La filosofía posthegeliana es una reproducción inconsciente de la que el sujeto no tiene conciencia de estar reproduciendo: lo que lo liga a ese círculo es el lenguaje, que es el peso que acarrea la tradición metafísica. Los sentidos que viven en el lenguaje han sido depositados

en él por la tradición metafísica. No hay lenguaje que no esté emparentado con esa misma tradición: la lógica implícita en las palabras es una especie de gramática del pensamiento, es como un código que fija relaciones típicas o paradigmáticas entre los conceptos.

Los griegos fijaron ese código. La mayor parte de la obra aristotélica tiene por objeto la distinción de los usos lícitos y válidos o ilícitos y no válidos del lenguaje de acuerdo con los que se permite pensar algo o nada. El principio de contradicción es la norma más arcaica de este código, la que sienta las bases en la medida en que prohíbe la construcción con proposiciones contradictorias. Parece que el que las enuncia lo piensa, pero la forma de su proposición las prohíbe. Blanco Regueira hace hincapié en este punto cuando deslinda la obra de Parménides de la visión del mundo que inaugura Aristóteles.

d) La conciencia

En una conferencia del 6 de febrero de 1990, Blanco trató de demostrar que la filosofía surge para plantear el sentido de la vida a modo de problema. La filosofía es una reflexión teórica con vistas a una aplicación práctica. Un discurso filosófico establece este problema, su planteamiento implica la apertura de vías de solución.

Blanco aborda el concepto de “vida”, pues considera que en el foso de la modernidad se abismaron muchas cosas, entre otras el propio sentido originario de la filosofía.

Las tesis acerca de este sentido original de la filosofía y del concepto de la vida y su evolución se ligan a través de una interrogación. Bien pensar es igual a bien preguntar. Existe un aprendizaje de la interrogación como tal, no para clausurarla sino para abrirla y sostenerse por el pensamiento en esa apertura. La filosofía se sostiene en la interrogación y aprende a permanecer en ella, las soluciones prontas deben ser desechadas. La interrogación exige

paciencia, desecha el culto por los resultados. Hay que aprender la paciencia, la calma, no sacrificarlo todo por la prontitud.

¿Cómo llega la vida a transformarse en vida cotidiana? La interrogación sobre la vida se ha desplegado al margen de la cotidianidad. La filosofía no es solo una investigación acerca de los primeros principios, tendría que apuntar hacia la vida en tanto cotidiana: *nuestra vida*. La interrogación acerca de la vida cotidiana ha desembocado en una metafísica. Así, toda la estructura de la metafísica griega está involucrada: se trata de remitir los fenómenos a los principios, remitir la vida a sus fuentes, saltando de lo aparente hacia un principio trascendente.

Lo cotidiano es lo irreal, lo irrelevante es el orden de las apariencias desprovistas de realidad. Si por vida cotidiana se entiende un orden de vivencias determinado y ligado al “mundo sensible”, entonces esta se tiene que pensar como algo insustancial e ilusorio (Platón). A lo largo de los *Diálogos* se abre paso a la idea de que el sentido de la vida cotidiana está más allá de ella. Esta vida es solo un espectro, un sueño e ilusión. La vida verdadera está más allá y acceder a ella implica morir.

La sabiduría del sabio platónico se reduce al bien morir, la vida cotidiana en este mundo de apariencias es *únicamente* un espejismo, un sitio oscuro que el alma tiene que atravesar para ir tras esa idea de vida.

Esta idea pervive en Schopenhauer mucho después de la revolución de la modernidad que apoya esa tesis en el pensamiento de la mística cristiana y en *La vida es sueño* de Calderón de la Barca, del Siglo de Oro español. Schopenhauer consideraba que el principio de la vida estaba más allá de las apariencias, en la voluntad de vivir.

Hay una coherencia entre esa tesis y el desprecio de la conciencia. Los antiguos pensaron la vida como alma sustancial, lo cual implica que los fenómenos ante mi conciencia sean simples irrealidades.

Cuando se produce la promoción de la conciencia vemos aparecer en primer plano una concepción de la vida en cuanto conciencia que opone

la despierta a la onírica. Descartes, en *Las meditaciones metafísicas*, despliega una reflexión tendiente a separar el sueño de la vigilia. Descartes piensa contra el sueño, opone lo que aparece en una conciencia vigilante a la conciencia confusa que es la de la ilusión, de lo *irreal*. Descartes atribuye la revelación de su método a un sueño. Se le revela la forma de desprenderse de las amenazas de un mundo de sueños. ¿Cómo saber que estoy despierto? ¿No podría ser que sueño que estoy despierto? ¿No será mi vida un sueño tal vez soñado por otro?

Esto es negado por el movimiento del *cogito* que establece la evidencia más allá de la insidia de los sueños: “Soy en consecuencia, una cosa cierta, y a ciencia cierta existente. Pero, ¿qué cosa? Ya lo he dicho, una cosa que piensa” (Descartes, 1995: 81), de modo que la realidad de los fenómenos, de las apariencias, se afirma.

En la filosofía de la conciencia culmina la tradición del racionalismo (desde Platón) que consiste en reducir la vida a la razón. Remata en una filosofía de la conciencia que extiende el imperio de la razón al mundo de las apariencias reducidas a la razón, misma que es interpretada como el sentido mismo de la realidad.

Este movimiento desemboca en el racionalismo hegeliano, una filosofía que pretende reducir la dicotomía entre los que piensan el mundo como sustancia y los que lo piensan como conciencia. En Hegel, el mundo de las apariencias se presenta como la realidad misma a diferencia de los antiguos griegos que consideraron que la vida cotidiana tenía solo realidad prestada. Lo intemporal, lo eterno, es la realidad verdadera. Cuando se recupera el sentido de fenómeno y el valor de la conciencia, el tiempo es considerado como LA realidad absoluta.

En la trayectoria del platonismo, la vida verdadera es lo eterno. La modernidad invierte esto: Husserl y Bergson consideran que el tiempo mismo, y lo que en él se da, es la realidad. Lo que está fuera de él es un espejismo. En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, dice

Husserl: “En el caso de la duración sin variación tenemos una conciencia constante de identidad que, conforme progresa, sigue siendo todo el rato conciencia homogénea de unidad” (Husserl, 2002: 105). La conciencia husserliana se piensa como flujo fundador: el tiempo es, como tal, lo real. No es una afección de ciertas cosas. Lo real es el tiempo que es en sí mismo un flujo. Lo más real es el flujo de las vivencias que se dan para una conciencia.

Pensar el principio de cualquier cosa es pensar el principio de soberanía, aquello que impera soberanamente sobre algo. Según los antiguos, lo soberano no dura; ahora, al revés, lo que antes era irreal ahora es real. El principio soberano de la vida es la duración. Para el hombre *durar* es ser cotidiano ¿qué es ser cotidiano? Tener el hábito de contraer hábitos. No todo dura en la dimensión de lo cotidiano, solo dura un ente que vive en el elemento del hábito o de lo habitual. Gracias a esto la duración se da en el modo de lo cotidiano. Existe analogía entre actos repetitivos, se fundan en la repetición, pero el hombre no puede definirse en virtud de ella.

El hábito es un esfuerzo que trata de reducir la experiencia a lo previsible que es lo visible. Por medio del hábito se reduce la experiencia a lo visible: el hábito realiza una operación de asimilación de datos empíricos, busca disminuir percepciones de estímulos sensibles a formas que tienen sentido para una conciencia. Estos contenidos de conciencia componen el universo de lo visible. La conciencia se piensa como un ojo. Así como el ojo es un aparato que reduce un número de impresiones a una forma identificable, la conciencia reduce las diversas percepciones a lo visible.

De esta manera, la conciencia tiene su asiento en el hábito. Solo es consciente un ente que tiene el hábito de contraerlos. El hábito es una especie de esquema que reduce y asimila. Tenemos que concebir esta función en la base de toda conciencia.

Decir “yo” implica un trabajo en lo que lo desconocido es reducido a algo conocido en apariencia.

e) *Experiencia y meditación*

A finales de los ochenta, en el curso “Experiencia y meditación”, José Blanco esbozó y escudriñó un único planteamiento capaz de engarzarse con una serie de problemas: ¿qué sentido tiene concebir a la filosofía como una meditación de la experiencia? Y señala: planteamos una concepción de la filosofía como meditación de la experiencia a partir de la modernidad. En la *Crítica de la razón pura*, Kant ya la piensa como meditación de la experiencia: a partir de ese momento la tarea de la filosofía consiste en pensar la experiencia; de ahí y por efecto retrospectivo, nosotros tratamos de pensar y reinterpretar toda la filosofía en esos términos.

En Platón y Aristóteles está expresado el concepto de experiencia. Aristóteles intuyó que el saber en general se piensa en relación con este concepto, pero lo que en esa época le incumbe a la filosofía no es pensarla: se esfuerza por determinar aquello que se debe pensar haciéndola a un lado. Todo saber es oriundo de ella, sin embargo el saber filosófico se sitúa allende la experiencia. En el movimiento por el cual la filosofía griega determina su concepto, la filosofía y la experiencia se escinden.

El concepto de experiencia originariamente sirve para determinar la esencia de arte o *tecné*. El arte ligado a la experiencia. Esta y la filosofía son ajenas entre sí. Ello ilustra que exclusivamente en la modernidad la tarea de la filosofía se piensa como meditación de la experiencia.

En el momento en que la metafísica moderna trata de rehabilitar el concepto de experiencia no dispone de otro concepto más que del antiguo, es decir, el corte entre antigüedad y modernidad habría dejado intacto el concepto de experiencia. Lo que se pudo modificar fue la relación entre filosofía y experiencia.

Es necesario observar esta relación: el concepto de experiencia es un concepto filosófico que cumple una función determinante en el momento en que a su vez se determina el concepto de filosofía; mientras no se determina

en su concepto, tampoco se determina el de experiencia. Se trata de una determinación simultánea.

Este movimiento está metódicamente desarrollado por Aristóteles y por Platón en los *Diálogos*, donde se encara el problema de la filosofía con el del conocimiento sensible. En el *Teeteto* y el *Menón* se determina por vez primera la experiencia en su concepto, y entonces, también, se establece a la filosofía en su concepto; al mismo tiempo, se fija una diferencia radical entre todos los discursos que están alimentándose de eso que se llama experiencia y otros que no dependen de ella sino de la filosofía que domina a todos.

Desde que la filosofía occidental se determinó en su concepto, se determinó por oposición a los saberes empíricos. ¿Cuál es el concepto de experiencia? Ese gesto inaugural de la metafísica de separación del discurso que permanece intocado por la modernidad. En la *Crítica de la razón pura*, una vez más, queda colocado el saber de la metafísica como opuesto a todo saber empírico. La oposición no ha cambiado, lo que ha cambiado es la evaluación de este hecho: el valor que se da a la experiencia y a la filosofía.

La dicotomía está intacta, también lo que la rige. El gran debate moderno del racionalismo y del empirismo es un debate en el cual lo que es la experiencia se piensa por oposición a un concepto o representación; esto, incluso, en los empiristas que se plantean cuestiones de procedencia o de prioridad. Se debatía un orden, pero en ese debate ¿qué es primero, la experiencia o la representación? Esta interrogante se vuelve el elemento de una dicotomía ya dada y la persistencia de una concepción de la verdad como adecuación de términos heterogéneos entre sí, esta codetermina todo el debate. La *Crítica de la razón pura*, escrita en la perspectiva de esta adecuación, presupone la diferenciación entre experiencia y concepto (representación). Se postula, y en esto están de acuerdo empiristas y racionalistas, que hay una diferencia esencial entre experiencia y representación. Aunque la representación, lo sea o no de una experiencia, siempre es discernible respecto a esa experiencia. Esa diferencia se mantiene: ¿cómo puede una representación

ser verdadera (adecuada)? La representación se tiene que pensar como adecuada o inadecuada, no depende de su origen. Kant señala, de una manera general, que el mundo de la representación puede ser adecuado al de la experiencia, si no, no se daría un conocimiento.

Aparece este rasgo (moderno): *la experiencia es tratada como un instrumento de corroboración* de enunciados. Tú formulas un juicio, entonces hay que corroborarlo con base en la experiencia. Se adjudica a la experiencia un papel de confirmadora de enunciados. Presupuestos de lo anterior: se adjudica a la experiencia un papel “servil” con relación al discurso para conferir o quitar a ese discurso su valor de verdad. Sin embargo, no es posible mantenerse en esa esfera, si no nunca vamos a cuestionar el concepto de experiencia.

¿En qué consiste la experiencia? La experiencia ha sido ligada a la sensibilidad y a la intuición sensible (o percepción). Kant usa ambiguamente el concepto de experiencia; en el texto kantiano, es la repercusión de la manera inaugural en que los griegos definieron ese concepto. Por un lado, la experiencia se opone a los saberes empíricos y, filosóficamente, es determinada en él. La experiencia es hija del discurso porque es un concepto. Es un concepto que se opone al concepto.

Cuando Kant considera que la tarea de la filosofía consiste en un análisis de condiciones de posibilidad de la experiencia, dice que eso que llamamos experiencia es algo compuesto. El concepto de experiencia no es como el de intuición que trata de designar un acto simple. La experiencia no es una percepción. Admitamos que el concepto de experiencia es de uso ambiguo, tomado como intuición o sensibilidad. En el caso de Kant se distingue percepción de experiencia. ¿Qué notas le sirven a Kant para esta distinción? Una sola, la repetición y la generalidad ligadas a la necesidad: una experiencia es una percepción que se tiene que repetir necesariamente y que, por tanto, tiene valor de generalidad, luego, de universalidad.

Desde Aristóteles, la filosofía ha dejado de pensar lo singular: “de esto no puede haber ciencia”, solo puede haberla de hechos transformados en

hechos de experiencia. La percepción tiene que ser repetible y necesaria. Si no hubiera este valor, los hechos de experiencia quedarían relegados en la oscuridad.

Cuando Kant se pregunta ¿de dónde le viene a la experiencia el carácter de repetible y necesario? Encuentra que esto le viene del entendimiento del concepto. Para que la ciencia sea objeto de discurso riguroso y verdadero tiene que ser determinada por un concepto.

Volvemos a tropezar con la ambigüedad: la experiencia se determina por oposición al concepto y ahora resulta que debe estar precedida por el concepto. Hay una intromisión de ambos términos. En medio de ese juego se instala el pensamiento, hay una diferencia; en el juego se trata de disiparla, de no hacer distinción. Disipar la diferencia por el mismo movimiento por el que se afirma, puede ser leída por un desfase temporal. La diferencia experiencia-concepto es pensada como diferencia temporal según un antes y un después. La diferenciación *a priori* y *a posteriori* es temporal. La diferencia entre experiencia y concepto ha sido pensada como temporal al preguntar ¿qué es primero y qué lo segundo? No en orden cronológico, el de la sucesión empírica, sino en el del pensamiento. ¿Quién precede a quién? ¿En qué consiste esa precedencia? Antes de Kant, Leibniz y Hume discuten sobre un terreno común, sobre el problema de las ideas innatas: si hay alguna idea que llega a la conciencia antes de la experiencia, entonces hay ideas innatas. La cuestión de la precedencia se plantea como psicológica. En Kant cambia: si bien, todo conocimiento comienza con la experiencia no procede de ella.

Si se trata del origen ¿cuál es la distinción entre comienzo y origen? Kant rechaza el debate sobre el innatismo, el problema es saber en el orden trascendental qué es lo que precede a qué.

Experiencia y concepto son los nombres que delimitan la diferencia que llamamos “pensar”. La experiencia y el concepto nunca coinciden en una adecuación absoluta. Que haya conceptos *a priori* significa que el concepto lleva un paso entero de ventaja. Los empiristas dicen: “el concepto siempre

llega tarde”. Ese desfase mueve a pensar, si es que hay algo que pensar, que esa diferencia se mantiene.

Kant es aquí el autor clave, establece una diferencia entre pensar (juego de esa diferencia) y conocer (cancelación de ese juego) por medio de una adecuación. No hay conocimiento terminal. El ejercicio del pensar es el de esta diferencia: de Platón a Hegel el juego está orientado a la consumación del saber absoluto. El movimiento del pensar está predeterminado por el *telos*, la sabiduría. El juego de la inteligencia no quiere ser eterno. La metafísica siempre ha determinado el juego del pensamiento en relación con ella.

Según Descartes, la diferencia del pensar es mediatizada por la idea de representación verdadera si se obtiene por una representación (la duda como oscilación, meditar dudando). Cree que la experiencia del *cogito sum* muestra que es posible una representación verdadera.

Kant separa concebir y sentir, pero esas fuentes son remitidas a las facultades del sujeto, Fichte sostiene que el movimiento de la diferencia aparece incrustado en la identidad del yo; Hegel, al igual que Schelling, se pregunta ¿cómo identificar el yo con el movimiento de la diferencia?

Hegel resuelve: el sujeto y la sustancia pasan a ser una sola y misma cosa. Hegel introduce el juego de la diferencia dentro de la *idea absoluta*. En Hegel la *idea* es la experiencia, pues esta hace la experiencia. Lo *absoluto* es algo que se coloca fuera de sí y hace la experiencia de sí mismo.

Hegel cancela la diferencia, pero bajo ciertos presupuestos afirma una identidad absoluta que incluye toda diferencia. Es aquí donde la filosofía se presenta a sí misma como experiencia de lo absoluto. El saber filosófico rebasa la distinción entre saber formal y empírico.

f) Implicaciones de la filosofía como meditación de la experiencia

Para resumir esa reivindicación de la experiencia, la filosofía de la modernidad pretende que su discurso sea apegado a la experiencia en el sentido en que la filosofía sea la que dé voz a aquello que ha experimentado.

Husserl es la manifestación más clara de esta tendencia: presenta a la filosofía como pura y simple descripción de la experiencia, de ahí que la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se subtitule “Ciencia de experiencia de la conciencia”. Es tarea de la filosofía hacer que la conciencia hable. Empiristas como Hegel y Husserl conciben así a la filosofía, las diferencias están en la interrogación acerca del cómo debemos concebir la experiencia, objeto de la filosofía.

Este es el punto que marca el límite de la modernidad, la manera cartesiana de pensar: la descripción de la experiencia es una descripción de la conciencia del sujeto, ya no como en Aristóteles, que hace abstracción de la conciencia. En el momento en que la filosofía se propone determinar la tarea de la experiencia, esta se piensa como filosofía de la conciencia.

Después de Hegel, hay que esperar para encontrar una excepción. Descartes consideró que la conciencia de sí era igual a la conciencia de la experiencia de sí. Después de él, no puede haber teoría de la experiencia que no implique una teoría de la conciencia fundadora:

Ya en el instante supuestamente primordial del *cogito* se trataba de establecer un espacio inviolable, espacio de la cópula primordial entre pensar y ser, entre ego cogitans y ego cogitatum reduciendo lo impensado al juego extramuros de las imágenes y los cuerpos (Blanco, 1997: 21).

Si se contempla la esencia del experimentar en los griegos, no se ve lazo de necesidad entre experiencia y conciencia. La filosofía antigua no pensó eso que los modernos llamaron conciencia. En el campo de la experiencia concebida como un simple experimentar no hay un criterio que nos permita separar órdenes de experiencia.

El proyecto moderno exige que se determine un orden de experiencia fundamental que sirva de base a todos los demás. No va a ser de acuerdo

con el objeto, sino con el papel de la experiencia dentro de la conciencia. Si decimos que el *cogito* lo es, este privilegio no le viene del objeto, más bien de aquello que experimenta en el *cogito* y que escapa a todo orden objetivo de experiencia.

La representación de Descartes es la conciencia de sí, que es el punto privilegiado en que coinciden experiencia y representación. Lo experimentado es una representación concebida y experimentada.

En todo orden de representación hay estos elementos:

1. Toda representación es en sí misma algo (imagen).
2. El objeto representado es distinto de la representación.
3. Toda representación es resultado de un sujeto representante.
4. En una representación cualquiera, la actividad del sujeto no es el objeto de la representación.

En el *cogito* esa actividad es el objeto de la representación; es una representación sin objeto; al mismo tiempo que una representación es la experiencia del acto de pensar. El *cogito* es experiencia y representación.

Un discurso idéntico a la experiencia me da una seguridad, una evidencia que no es más que una experiencia. Es la experiencia de “lo evidente”, siendo esta, una experiencia que se revela, se enuncia, se dice inmediatamente.

La evidencia y el ideal de la evidencia es un anhelo de que experiencia y discurso sean lo mismo. Descartes se vanagloria de esto. (Sin duda Husserl ha sido el mejor lector de Descartes, pues ha entendido que la esencia de la meditación cartesiana consiste en descubrir la experiencia de lo evidente: la identificación de la experiencia con el discurso, en un segundo rasgo está incluido el carácter siempre respetable de esta experiencia. Es el *cogito*, la primera disolución de la separación entre experiencia y discurso: en cualquier momento se puede repetir la experiencia del *cogito* (garantía *a priori* para un discurso posterior).

En Husserl es indefinible, también repetible. El filósofo cree con esto haber encontrado un punto fijo al cual remitir su disertación, es una zona de seguridad: en cualquier momento puedo repetir la experiencia fundamental que además está encerrada en cualquier orden de experiencia, la remito a las estructuras trascendentales de la conciencia.

Movimiento de consecuencias fatales para la filosofía, pues postula la imposibilidad de concebir una percepción inconsciente. Postula la identidad de la percepción en general como percepción consciente. De Descartes a Hegel, sin excluir a Kant, Leibniz es el único que ha protestado: la percepción puede serlo sin ser consciente. Una teoría de la conciencia debería envolver una teoría de la percepción consciente y de la percepción inconsciente.

José Blanco señaló en la introducción “Metáfora y fundamento” de *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental* que escribir sobre Kant no es posible sin provocar en su texto un estropicio premeditado, él mismo reconoce que “leer a Kant no es más que desmontar ordenadamente su texto” (1981: 9-10). Blanco se niega a “interpretarlo”, pues considera que la “interpretación” hace que los signos se plieguen sobre lo que les permite constituirse en lo superficial. Reitera su crítica a la metafísica tradicional en su pretensión de suficiencia al identificar el fundamento con el fondo: la metafísica no se da cuenta, aun cuando otro texto desmonta su disposición interna, su orden signifiante, pues carece de sentido cualquier intento de explicar su fundación.

Kant establece a la conciencia de sí, (la unidad de la percepción trascendente) como la principal condición de posibilidad de la experiencia misma. La conciencia es una de las condiciones que la hacen posible: una teoría de la experiencia tiene que ser de la conciencia. Conserva eso de Descartes: la conciencia preside toda experiencia posible. No puede haber ninguna representación inconsciente, la conciencia debe ir “acompañada” de todas mis representaciones. Toda experiencia, en Kant, es necesariamente consciente. Esa conciencia puede ser virtual y no actual. Esta conciencia admite

que yo pueda tener una representación y no tener conciencia explícita de ella ahora, pero el secreto está en lo que yo puedo.

En la modernidad, ¿cuándo fue sacudido el fundamento de la filosofía? ¿Cómo y por qué? Fichte considera que al fundar la filosofía como conciencia de sí hay que fundarla sobre algo, porque tomada como lo hace Descartes es endeble. Para Fichte es un iceberg que despunta en el debate entre Kant y Hegel. El problema de la filosofía, lo plantea Schelling en una carta a Hegel, está en que Kant no ha encontrado el fundamento de la filosofía: ¿cómo pensar las condiciones que hacen posible una conciencia reflexiva?

Fichte está en la línea recta del proyecto kantiano, buscar las condiciones de posibilidad de la experiencia: ¿cómo es posible esta? Es posible porque existe la conciencia de sí que figura como la condición central de la experiencia. Señala que aquí tenemos la experiencia del yo pensándose a sí misma, pero esta experiencia primordial debe ser fundada porque la conciencia reflexiva se pone como conciencia de sí frente a otro u otra cosa que se le escapa. Kant no se planteó esto y asumió el fundamento cartesiano.

El momento en el que la conciencia se pliega sobre sí, el *yo* deja fuera otra cosa, un *no-yo*. Se presupone que el fundamento debe ser de identidad; mientras no se reduzca la diferencia y no se supere el dualismo, no se puede dar por terminada esta empresa.

Fichte hace el intento de fundar la filosofía partiendo de una teoría del *yo*, buscando un punto de identidad que supere esa diferencia. Ninguno de sus intentos lo logra porque la tarea es interminable. Haría falta situarse en una conciencia meta-reflexiva. En Hegel hay dos planos de conciencia: el de esa ingenua conciencia reflexiva y el de la conciencia filosófica. Al término de la *Fenomenología* los dos se unen en uno solo.

El fundamento del drama arquitectónico de la filosofía es la cuestión. Se orienta, a partir de Descartes, a una teoría de la conciencia que la pone en un camino infinito porque o el filósofo ocupa el lugar del yo que se piensa

y necesariamente funda en otra conciencia, o se sitúa en un lugar más allá de la reflexión.

Hegel considera que el movimiento de la reflexión es infinito (se trata de la mala infinitud de la regresión al infinito, que no termina). Cuando la conciencia reflexiva se repliega en sí ¿qué es lo que la hace terminar ese movimiento?

Se tiene que distinguir una conciencia fundada y una conciencia fundante. Kant objeta a Descartes no distinguir entre el yo empírico y lo que lo hace posible. La conciencia empírica para Kant es fundada por otra conciencia, la conciencia trascendental.

Kant fija límite a ese problema: la conciencia de sí es la forma *a priori* que preside mis representaciones, no tiene génesis. Entonces, la conciencia kantiana tomada como pura forma pretende cortar al infinito.

Fichte interroga ¿qué hace posible aquello que Kant toma como condiciones de posibilidad? Hegel denuncia: la conciencia reflexiva como conciencia finita, deja de sí otra cosa y se engarzarán en una regresión ad *infinitum*. El camino de la filosofía es instalarse en una conciencia meta-reflexiva, que es la conciencia del *espíritu absoluto*.

Hegel presenta el camino por el cual la conciencia pasa de ser finita a ser absoluta. Hay una teoría del inconsciente, pero sigue siendo provisional: todo lo inconsciente deviene consciente; el *todo*, también. Pero esta posición implica una concepción general de lo real en cuanto logos. A Hegel no se le hacen objeciones de detalle, en él, la única posible es una objeción global.

El ser es por esencia *logos*, es razón en sí mismo, entonces toda experiencia es experiencia de la razón “en sí”. Todo ser es por esencia razón, no es más que razón. Aquí no se plantea por un lado experiencia y, por otro, la representación o discurso. Hegel dice: la experiencia es razón, es en sí misma discurso. Todo lo real es racional. El problema se ve disuelto de antemano por ese presupuesto reafirmado una y otra vez por Hegel.

Desde el momento en que se admite una diferencia de principios, el hegelianismo es imposible. Hegel borra los límites que enmarca esa diferencia.

Hay un círculo vicioso. Hegel da por supuesto aquello que se trata de demostrar. Así, toda su filosofía consiste en demostrar que la experiencia y la razón son una sola y misma cosa. Este postulado debe funcionar como presupuesto y objetivo en la demostración: “Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en saber completamente lo que él es, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo” (Hegel, 1996: 473). Argumento único para demostrarlo, para enunciar lo que se experimenta es necesario recurrir al lenguaje. Esto aquí y ahora son entes del lenguaje. La experiencia sensible es de estos entes del lenguaje.

Hegel somete a prueba la conciencia: tenemos una conciencia ingenua colocada aquí y ahora, ante una experiencia sensible, sin lenguaje, que no enuncia. Esto ahora no dice nada más. ¿Es solo pre-conceptual? Interroga a esta conciencia y esta responde “sí”. Se vuelve el sujeto hacia sí y dice “yo”. Este “yo” y Hegel dicen: eso sirve para designar todos los “yoes” posibles. El sujeto quiere designar la experiencia de lo singular; Hegel lo reconoce, pero le dice: eso es lo que quieres, no obstante, en realidad designas un universal abstracto. ¿Qué significa el hecho de que cuando un sujeto quiere designar la experiencia singular designa el concepto abstracto aplicado a cualquier experiencia?

Lo singular y lo sensible tienen su verdad en la razón y en el lenguaje. La experiencia de lo singular debe concebirse como experiencia de lo universal inconsciente. Nadie puede enunciar nada acerca de lo singular, no escapa al lenguaje. Nietzsche expresa que esto podría significar que el lenguaje es falaz por esencia. Ese hecho admite dos lecturas antagónicas: la de Hegel y la de Nietzsche.

En la filosofía del lenguaje de Hegel, Nietzsche o Bergson, el hecho es constatado por igual, se detienen en el tránsito que va de lo singular a lo general. Dice Hegel: la experiencia ha estado desde siempre en el *logos*. La lectura contrapuesta deduce lo que pudiéramos llamar “la verdad de la experiencia singular” que escapa a todo lenguaje. La prueba está en que no

hay posibilidad de designación de lo singular que no traicione la singularidad como tal, que no lo transforme en concepto.

Hegel resuelve: su solución es la única válida, pero ¿cuál fue el costo? Fue esa concepción de lo real como razón. Si a esos argumentos se les da la vuelta, la conciencia reflexiva queda abandonada a su triste destino.

Según Hegel, la conciencia desventurada que ve cómo en el repliegue de sí misma se le escapa su verdad en un momento transitorio de su camino, supera su desventura, convirtiéndose en conciencia de lo infinito, conciencia de su propia infinitud.

Hay una divinización progresiva en Hegel. Inviértanse los términos: la conciencia es incapaz de fundarse a sí misma. La conciencia es devuelta a su papel desgraciado por Nietzsche y por Freud. Irremediamente la conciencia es incapaz de pensarse, de pensar su propio fundamento. Para Hegel, una experiencia inefable no es verdadera, solo lo que se dice es universal y únicamente lo universal es verdadero. Según él, el concepto es en sí mismo lo real.

Regreso a la distinción esencial de la que partimos, experiencia y concepto o representación, lo conceptual o lo imaginario.

g) Relación entre experiencia y discurso

Es necesario remitirse al empirismo para ver cuál es el acento de la tendencia empirista: ¿qué lo hace posible?

El asiento del empirismo es el mismo del racionalismo, los presupuestos esenciales son los mismos. Para un discurso empirista se requiere: un movimiento de separación de experiencia y representación, y la reducción de una a la otra (o a la inversa).

La querrela de empirismo y racionalismo cabe dentro de ese mismo movimiento de reducción entre términos previamente diferenciados. Todo intento de reducción presupone un trabajo previo de separación entre

lo representado como tal; por un lado, idea, según Hume y, por otro, el objeto empírico o por lo menos la impresión que causa en nosotros un objeto empírico.

Todas nuestras ideas o representaciones provienen de impresiones sensibles. La idea, de cualquier modo, no es más que una derivación de las impresiones primeras. Es una impresión derivada, transformada en discurso, la idea queda reducida al juego de las impresiones. La no importancia de la verificación de esa tesis es todo el debate en torno a las ideas innatas.

¿En qué reposa la distinción entre representación e impresión? ¿Desde dónde se establece? ¿La distinción entre experiencia y discurso se establece en la experiencia, en el discurso, o en el límite de ambos? La distinción no puede establecerse por vía empírica. La experiencia no se totaliza a sí misma en oposición al discurso. Este, el discurso (todo aquello que se mueve en el ámbito de la representación, incluyendo imagen, figura, etc.) es el que “dice”; por lo tanto, es el que separa. La diferencia es discursiva, solo se da dentro de un discurso, pero es distinto a la experiencia, el discurso funda el concepto de experiencia y lo que designa su propio límite. Se establece a sí mismo en un territorio límite.

El pensamiento de Kant se constituye en una zona que limita con la experiencia muda y el discurso articulado. Kant puede ser considerado el primer filósofo que coloca a la filosofía en esa instancia límite. Se trata de cavilar el límite entre lo que se piensa y lo que se percibe. Para plantear esto se presupone la conciencia del pensamiento como algo que no constituye una percepción.

En Platón y Aristóteles el pensamiento es, en gran medida, un modo de percepción. ¿Cómo debe cavilarse el límite entre lo que se piensa y lo que se percibe? El pensamiento filosófico desde Kant hasta Nietzsche se coloca en ese terreno limítrofe entre el percibir y el pensar. El interés del pensamiento consiste en pensar ese límite para dominarlo. Si la experiencia se limita en

lo referente al pensamiento, el interés del pensamiento es pensar el límite que lo separa de la experiencia.

El ideal que consiste en pensar el límite es la dominación de este, si puede ser pensado, entonces el pensamiento, aunque no sea percibido, puede indirectamente pensar lo que se percibe.

Si una cosa es pensar y otra percibir ¿cómo garantizar que lo que se percibe es pensado? El acto de percibir fue puesto como aquello que exige ser pensado, decía Berkeley: “ser es ser percibido”. La tesis marca el sendero de la filosofía moderna; este giro en donde lo que “es” debe ser pensado como “lo que es percibido”. Ya no es posible remitirse a una ontología fundamental poniendo entre paréntesis el problema de la percepción. El problema del ser es inmediatamente el problema del ser percibido.

Lo que pasa en primer plano es el acto mismo de percibir. Para Aristóteles, el acto de percibir cae dentro de la teoría del alma, pero la ontología hace abstracción de la percepción. En la percepción de los antiguos lo que importa es aquello que se percibe. La pregunta ¿qué es el ente? es una pregunta que la filosofía antigua responde sin tomar en cuenta la percepción. En Platón la teoría de la percepción es una teoría del *logos* o del discurso. La percepción es un *logos*, una lógica que debe dar cuenta de la percepción como tal.

El rasgo más vigoroso de la modernidad es haber trazado un foso entre percepción y pensamiento, entonces, la percepción es interrogada en cuanto tal, y esto constituye la tarea de la filosofía.

Se presenta una paradoja: pensar la percepción significa pensar aquello que difiere del pensamiento. ¿Cómo puede el pensamiento pensar aquello que por esencia difiere de él? ¿Cómo va a pensar aquello que él mismo ha puesto como exterior a él?

Se produce una desviación sutil de Kant a Hegel, en el camino que va sufre una inflexión dudosa que invalida lo de Hegel. Cuando Hegel ve ese problema da la solución siguiente: descubriendo dentro del pensamiento un

poder de desdoblamiento, de enajenación, a través del cual podemos percibir la experiencia misma como resultado de un desgarramiento por el cual el pensamiento se pone fuera de sí, entonces, la diferencia queda reducida a la identidad.

Hay que pasar de Kant a Nietzsche de un salto para descubrir el desliz: una cosa es pensar lo que difiere del pensamiento y otra pensar cómo el pensamiento difiere de sí mismo. Si lo que se trata de pensar es lo que difiere del pensamiento, hay que remitirse a eso y no instalarse de golpe en ese pensamiento para ver cómo arranca de sí esa diferencia. Lo que difiere del pensamiento no puede ser remitido al pensamiento. El problema es que este solo puede pensarse a sí mismo en relación con otro. Si ese otro es radicalmente otro, no puede constituirse a partir del pensar. Hay que pensar en el elemento oscuro de la experiencia que muda las razones que mueven a pensar.

Hegel sugiere que lo otro no es más que una enajenación del pensamiento, es decir:

Hablan de la existencia de los objetos externos, que cabe determinar todavía con mayor precisión como cosas reales, absolutamente singulares, totalmente personales e individuales, cada una de las cuales no tiene ya su igual absoluto, y dicen que esa existencia posee certeza y verdad absolutas...sólo dicen de ellos lo universal; por tanto, lo que se llama lo inexpresable no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto (Hegel, 1996: 70).

Ya no está instalado en el límite, sino en el elemento del pensar. A partir de este trata de agotar las diferencias entre el pensamiento y su otro.

¿Hasta dónde llega el poder de la razón? En Hegel, la razón se concibe como poder. Su poder es de reducción. El imperio de la razón reduce. El poder de lo que sentimos es pensable, dominable por el poder reductivo de la razón. Ese “poder” (subterfugio en Hegel) se las da de infinito en el sentido en

que desafía cualquier contenido irracional. Lo irracional es lo que tropieza con un malentendido. El *logos* cobra una soberanía y un rango de infinito. Es capaz de dominar y reducir cualquier cosa presente, pasada o futura.

En contraste, Kant pone a prueba el poder de la razón. La pone frente a otra cosa y se instala en lo que las separa. No hay génesis racional de lo sensible en la teoría kantiana.

...Sin duda, Blanco fue un profesor que inscribió en la carne y en la sangre de sus alumnos la dificultad de ser humano, nos enseñó a perder la esperanza y recuperar el valor vital del momento presente.

PRODUCCIÓN FILOSÓFICA DE BLANCO REGUEIRA²

En 2006, el Dr. Roberto Andrés González Hinojosa y el Mtro. Noé Epifanio Julián se dieron a la tarea de facturar una investigación acerca de la producción filosófica del Dr. Blanco: *Bibliografía de José Blanco Regueira*, publicada en “Encarte 3” de la revista *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 10 (2006: 35-37), la cual se reproduce a continuación:

Libros

- (1981). *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1983). *Existencia y Verdad (alrededor de Kierkegaard)*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1984). *Antología de Ética*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1987). *Diferir y comenzar*. La Coruña: Ediciós do Castro.
- (1997). *La odisea del liberto*. Colección “Cuadernos de Malinalco”, núm. 24, Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.

² Se ha dividido la presente sección en cuatro apartados: en primer lugar, se mencionan los libros del autor; en segundo lugar, sus artículos; en tercer lugar, sus conferencias video grabadas; por último sus traducciones.

- (1999). *La camisa de Mister Garland*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2002). *Estulticia y terror*. Colección “El corazón y los confines”, Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.

Artículos

- (1975). “Observaciones sobre el ‘aufhebung’ de la diferencia trascendental”. En *Logos*, México, Universidad La Salle.
- (1977). “La inscripción filosófica de ausencia”. En *Revisión filosófica*, t.1, vol. I, Toluca, México.
- (1980). “El papel de la negatividad en la filosofía de Sartre”. En *Revista de la UAEM*, núm. 8, octubre, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1981). “Ortodoxia y disparate”. En *Revista de la UAEM*, núm. 9, marzo, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1982). “Hegel y el pensamiento finito”. En *Revista de la UAEM*, núm. 12, abril-junio, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1984). “De la falta de ser (evocación kierkegaardiana)”. En *Revista de la UAEM*, nueva época, núm. 2, abril-junio, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1986). “Husserl y Bergson: esbozo de un debate imaginario”. En *Revista de filosofía*, año XIX, núm. 55, enero-abril, México, Universidad Iberoamericana.
- (1987). “Notas sobre la concepción platónica del instante y el tiempo en el Parménides”. En *Coatepec*, Revista de la Facultad de Humanidades, año 1, marzo-agosto, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 29-33.
- (1990). “Nariz, martillo y cáliz”. En Ariel Ortega, *Alrededor del juego y el deseo*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México.

- (1994). “Bisagra de falacias (de la razón que impera)”. En *La Colmena*, núm. 4, otoño, Toluca, Universidad Autónoma del estado de México, pp. 19-24.
- (1995). “Merleau-Ponty o la agonía de la subjetividad”. En *Revista de Filosofía*, año xxviii, núm. 84, septiembre-diciembre, México, Universidad Iberoamericana.
- (1996). “De cómo habitan los oscuros en lo claro”. En *Revista de Filosofía*, año xxix, núm. 87, septiembre-diciembre, México, Universidad Iberoamericana.
- (s/f). “Heidegger y el abismo”. En *Coatepec*, Revista de la Facultad de Humanidades, nueva época, año 4, primavera-verano, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 5-9.
- (1996). “Filosofía, necesidad y sabiduría”. En *I Coloquio Ciencia Occidental y Sabiduría Antigua, compilación: Programa de Investigación Cultural*, col. Cuadernos de Cultura Universitaria, núm. 15, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- (1998). “Ensayo de comunicación (y otras proposiciones)”. En *La Colmena*, núm. 17, enero-marzo, Toluca, Universidad Autónoma del estado de México, pp. 41-48.
- (2000). “María Zambrano: exilio y ficción”. En *La jornada semanal*, núm. 282, 30 de julio, México.
- (2002) “García Lorca: la hemorragia sagrada”. En *La jornada semanal*, núm. 379, 9 de junio, México.
- (2002). “Afecciones ante la muerte”. En *Pensamiento*, Revista de la Academia de Filosofía de la UAEM, núm. 1, Toluca, UAEM.
- (2003). “Breve meditación sobre el embrutecimiento”. En Rush González (coord.), *¿Qué es eso de la filosofía? Razón o embrutecimiento, Recuento de las jornadas filosóficas durante 2002*. Toluca: Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México.

- (2003). “Los escombros de Manhattan (o de la positiva ausencia del pensamiento)”. En *La Colmena*, núm. 37, enero-marzo, Toluca, Uaemex, pp. 10-14.
- (2003). “Epilogo”. En Noé Esquivel Estrada, *Hacia una ética consensual*, México, Torres y Asociados.

Conferencias

- (s/f) “Letra, sangre y pensamiento”, dictada en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2003). “La lidia del pensamiento”, dictada en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, noviembre.

Traducciones

- (1998). Brun, Jean. “El estoicismo”, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- (2004). Deleuze, Gilles. “Causas y razones de las islas desiertas”. En *La Colmena*, núm. 41, enero-marzo, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 5-10.

BIBLIOGRAFÍA

1. Anaximandro (2008). En *Los filósofos presocráticos I*, versión castellana de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Julia. Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
2. Blanco Regueira, J. (1981). *Sobre la teoría kantiana de la imaginación trascendental*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
3. Blanco Regueira, J. (1997). *La odisea del liberto*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.
4. Blanco Regueira, J. (2002). *Estulticia y terror*. Toluca: Instituto Mexiquense de Cultura.
5. Blanco Regueira, J. (2003). “Los escombros de Manhattan (o de la positiva ausencia del pensamiento)”. En *La Colmena*, núm. 37, enero-marzo, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 10-14.
6. Buber, M. (1990). *Yo y tú*, Buenos Aires: Nueva Visión.
7. Buber, M. (1992). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica.
8. Buber, M. (1995). *El eclipse de Dios*. México: Fondo de Cultura Económica.
9. Descartes, R. (1995). *Meditaciones metafísicas* [En Línea], Ecuador, Libresa. Disponible en: http://www.holista.es/spip/IMG/pdf/Meditaciones_Metafisicas.pdf [consultado el 28 de junio de 2018].

10. González, R. (2001). “El fenómeno integral y la propuesta de Martín Buber”. En *Pensamiento*, núm. 6, mayo, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 98-102.
11. González, R. (2006). “En busca del paradigma donde lo múltiple se reúne a través de la epistemología integral”. En *La Colmena*, núm. 51/52, julio-diciembre, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 113-120.
12. González, R. A. (2012). “Debate en torno al problema de la intersubjetividad: Martín Buber y la epistemología integral”. En *Ciencia ergo sum*, vol. 19, núm. 2, julio-octubre, Toluca, México, Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 127-133.
13. González, R. A. (2013). *Renovación del humanismo y emancipación antropológica*. México: Fontamara.
14. González, R. A. (2015). *La emergencia del hombre en medio del clamor del ser: Anaximandro, Heráclito y Parménides*. México: Plaza y Valdés.
15. Hegel, W. F. (1996). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
16. Heráclito (1989). En R. Mondolfo. *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.
17. Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Barcelona: Orbis.
18. Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
19. Imaz, E. (1992). “Nota introductoria”. En M. Buber, *¿Qué es el hombre?* (pp. 7-8). México: Fondo de Cultura Económica.
20. Nicol E. (1978). *La primera teoría de la praxis*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
21. Nicol E. (2001). *Los principios de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
22. Reina Valera (2002). *La santa Biblia*. Versión 1960. Florida: Publicaciones Españolas.

23. Rodríguez Casas, G. A. (1997). *Epistemología científica*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
24. Rodríguez Casas, G. A. (1999). *Hacia una epistemología integral*, México: Universidad Autónoma del Estado de México.
25. Rodríguez Casas, G. A. (2001a). “Episteme y anepisteme estructuralista”. En *Pensamiento*, núm. 6, mayo, Toluca, Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, pp. 44-48.
26. Rodríguez Casas, G. A. (2001b). *Epistemología científica*. 2ª Ed., México: Universidad Autónoma del Estado de México.
27. Seltzer, R. M. (1995). “Introducción”. En M. Buber, *Eclipse de Dios* (pp. 7-24). México: Fondo de Cultura Económica.
28. Ure, M. (2001). *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martín Buber*. Buenos Aires: Eudeba.

NOTA SOBRE LOS AUTORES

ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ. Dr. en Filosofía por la UNAM, profesor investigador en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Desarrolla la línea de investigación en Antropología filosófica, Ontología y Epistemología. Ha publicado trece libros; ha sido colaborador (coautor) en diversos libros, y ha publicado diferentes artículos en revistas especializadas. Discípulo en la cátedra de “Metafísica” del Dr. José Blanco Regueira. Así también, discípulo en la cátedra de “Epistemología” del Dr. Gerardo A. Rodríguez Casas, en la Universidad Autónoma del Estado de México.

LAURA ELIZABETH PÉREZ SANTANA. Candidata a doctora en Filosofía Contemporánea; Maestra en Filosofía por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Su línea de investigación es la filosofía antigua y los ejercicios espirituales. Ha publicado diversos artículos de filosofía en revistas especializadas y ha sido coautora en diversos libros especializados. Discípula tanto del Dr. José Blanco Regueira como del Dr. Gerardo A. Rodríguez Casas.

GERARDO RODRÍGUEZ CASAS Y JOSÉ BLANCO REGUEIRA.
DOS LUCES AUSENTES DEL QUEHACER FILOSÓFICO EN MÉXICO
Roberto Andrés González Hinojosa y Laura Elizabeth Pérez Santana



Editado por el Departamento Editorial de la
Facultad de Humanidades de la Uaemex.

El contenido de este libro puede consultarse íntegramente en <http://humanidades.uaemex.mx/>

Este libro ha sido editado en versión digital y puede imprimirse –en papel– bajo demanda,
a través o con autorización del titular de los derechos.

El presente trabajo es un homenaje a la luminosidad de estas dos estrellas resplandecientes, las cuales, en medio del silencio, de la ausencia, evocan aquella frase de Blanco que decía: “las tinieblas también alumbran”. Rodríguez Casas y José Blanco representan, sin duda, hasta nuestros días lo mejor del claustro de la Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Humanidades de Universidad Autónoma del Estado de México.

