

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

EL SILENCIO DE WITTGENSTEIN

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Santander, Jesús Rodolfo
Publisher	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-22 18:41:34
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172540

la lámpara de Diógenes

Año 1 Número 1 Enero-Junio 2000
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Xavier Zubiri	5
La Denuncia de Soren Kierkegaard	9
El Silencio de Wittgenstein	13
Resumen de Tesis Una investigación histórica orientada por la Nueva Hermenéutica	16
Reseñas	19
Crónicas	21
Publicaciones	22
Espacio del lector	23



VIDA Y OBRA DE XAVIER ZUBIRI

Carmen Romano Rodríguez

Miembro del Seminario de Filosofía del SES, BUAP

Investigar sobre la filosofía de Xavier Zubiri me ha permitido avanzar “acompañada” en el estudio de algunos de los problemas fundamentales de la filosofía. Excelente experiencia la de recorrer el intrincado camino de la filosofía bajo la guía de un experto de esta talla. Experiencia que pretendo compartir con ustedes periódicamente a través de este espacio de difusión.

¿A qué me refiero cuando señalo que algunos de los problemas que caracterizan la producción filosófica son fundamentales? No digo que todos los demás en gran medida no lo sean. Pero sí afirmo que algunos tienen un nivel fundante de mayor envergadura. Esto es, si bien, de manera general la filosofía se caracteriza por esa búsqueda razonada y sistemática sobre los por qué que dan sentido y razón de ser a nuestra praxis vital, no obstante, al interior del propio trabajo filosófico existen disciplinas filosóficas determinadas de acuerdo con los ámbitos de teorización a los que se circunscriben. Así, por ejemplo, si nos preguntamos por la justificación de nuestras acciones valorativas, la disciplina filosófica desde la que tradicionalmente se aborda la temática es la axiología; sin embargo, siguiendo con el ejemplo, si preguntamos de manera más radical, ¿qué son los valores?, entonces nos encontramos inmersos en el ámbito ontológico y/o metafísico -no aludiremos por el momento las dificultades que atañen a su diferenciación-. En este sentido, se trata de cuestiones de mayor fundamentalidad en tanto atañen a la ultimidad radical de la manera con la que nos hacemos cargo de lo real.

Ahora bien, Zubiri fue un reconocido metafísico, entre otras razones, porque el interés inamovible de todo su filosofar tiene que ver precisamente con el intento de dar cuenta de la ultimidad radical por excelencia: la realidad. Realidad que siempre es sentientemente inteligida, antes que conceptivamente teorizada. Pero vayamos con calma, comencemos por compartir inicialmente algunas notas sobre su vida y su obra, para, en los próximos artículos, reseñar paulatinamente su metafísica y, con ésta, el núcleo de su filosofía.

Xavier Zubiri: reseña sobre su vida y su obra[1]

El filósofo José Francisco Xavier Zubiri Apalategui, nació en la ciudad vasca de San Sebastián en 1898 y murió en Madrid en 1983, antes de cumplir 86 años. Entre 1918 y 1921 realizó estudios de Filosofía y Teología en las Universidades de Lovaina, la Central de Madrid (en donde se doctora en filosofía bajo la dirección de Ortega), y en la Gregoriana de Roma. En 1928 fue a Friburgo a estudiar los últimos cursos de Husserl y los primeros de Heidegger, quien el año anterior -1927- había publicado *Ser y Tiempo*.

Zubiri amaba el saber, y este amor lo llevó a realizar estudios de filología clásica, de matemáticas, biología y física. Conoció personalmente a algunos de los científicos más connotados de su época como Max Planck, W. Heisenberg y Albert Einstein. Dominó varias

lenguas, entre ellas: vasco, castellano, alemán, francés, italiano, latín, griego, hebreo, arameo, sumerio, iranio, acádico y sánscrito.

Fue catedrático de Historia de la Filosofía desde 1927 en la Universidad Central de Madrid. Abandonó en 1942 las aulas universitarias y, a partir de 1945, primero de manera particular y después bajo el auspicio de la Sociedad de Estudios y Publicaciones y de la Fundación Xavier Zubiri, ofreció anualmente uno o dos Seminarios sobre diversas temáticas filosóficas.

En el desarrollo de su obra destacan tres grandes períodos:

El primer período (1921-1928) influido por Ortega y Gasset y por Edmund Husserl.

El segundo (1928-1945) influido por Martin Heidegger, al que correspondería la publicación de *Naturaleza, Historia y Dios*.

El tercero (1945-1983) de madurez, en el que se distinguen dos momentos: el de la publicación de *Sobre la Esencia* (1962), y el de *Inteligencia Sentiente* (1980-83).

En cuanto a su alumnos se plantean tres grandes etapas en su magisterio:

1ª La de *Naturaleza, Historia y Dios* (antes de la Guerra Civil), en la que destacan: Carmen Castro, José Luis Aranguren, Pedro Laín Entralgo, quienes le organizarán el Homenaje de 1953.

2ª La de *Sobre la Esencia*, con I. Ellacuría a la cabeza, A. López Quintás, Diego Gracia, Germán Marquínez Argote, Pintor Ramos, quienes le organizan el Homenaje de 1970.

3ª La de *Inteligencia Sentiente*, con Javier Muguerza, Jesús Conill y Pedro Cerezo Galán, entre otros.

A través la Sociedad de Estudios y Publicaciones (sede del Seminario X. Zubiri), de la Fundación X. Zubiri, con apoyo del Banco Urquijo y en colaboración con Alianza Editorial, se ha hecho la edición póstuma de algunos manuscritos y de cursos transcritos por alumnos, los cuales, sumados a la reedición de las obras publicadas en vida, conformarán las *Obras Completas* planeadas en 22 volúmenes.

Actualmente existen "Seminarios X. Zubiri" con sede en Madrid, España, Estados Unidos, El Salvador y México. El próximo Congreso Internacional sobre la filosofía de X. Zubiri está planeado que se realice en Madrid en este año 2000.

Bibliografía selecta

- 1923 Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio, Madrid, Ediciones de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos (tesis doctoral, Universidad de Madrid, bajo dirección de Ortega).
- 1944 *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, Editora Nacional (aumentada en 1963 y 1987, Alianza)
- 1962 *Sobre la Esencia*, Madrid, Moneda y Crédito (3a. ed., 1963, Alianza).
- 1963 *Cinco Lecciones de Filosofía*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones (3a. ed., 1985, Alianza).
- 1980 *Inteligencia Sentiente: inteligencia y realidad*, Madrid, Alianza.
- 1982 *Inteligencia y Logos*, Madrid, Alianza.
- 1983 *Inteligencia y Razón*, Madrid, Alianza.

Obras póstumas

- 1984 El Hombre y Dios, Madrid, Alianza.
- 1986 Sobre el Hombre, Madrid, Alianza.
- 1989 Estructura Dinámica de la Realidad, Madrid, Alianza.
- 1992 Sobre el Sentimiento y la Volición, Madrid, Alianza.
- 1993 El problema filosófico de la Historia de las Religiones, Madrid, Alianza.
- 1994 Los Problemas Fundamentales de la Metafísica Occidental, Madrid, Alianza.
- 1996 Espacio, Tiempo y Materia, Madrid, Alianza.
- 1997 El Problema Teológico del Hombre: Cristianismo, Madrid, Alianza.

[1] Castro, C. Zubiri. Breve recorrido de una vida. Banco Hispanoamericano, Madrid, 1986. Para mayor información sobre actividades de difusión, listado internacional de investigadores sobre Zubiri, e información afín, consultar en Internet las Páginas Zubiri, X., de la Universidad de Centro América (UCA), y de la Fundación X. Z. de Norte América (www.zubiri.org).

LA DENUNCIA DE SOREN KIERKEGAARD

Célida Godina Herrera

Miembro del Seminario de Filosofía del SES, BUAP

*Yo me niego a ser un párrafo en un sistema
Kierkegaard*

La lectura de Soren Kierkegaard a escasos días de terminar este siglo nos vuelve a la interrogación de nosotros mismos. La admiración que suscita su forma de expresión, la belleza que nos toca en cada uno de sus textos, el carácter excepcional de su persona, pueden, sin embargo, desorientarnos sobre el genuino sentido de su decir. Sobre todo repetir en forma escolar párrafos de sus obras pierde de vista el trasfondo, la sustancia de su pensamiento. Para mejor lograr captar el sentido de su reflexión hace falta contagiarse un poco de la seriedad kierkegaardiana, dejando que el propio filósofo nos abra a los interrogantes que plantea y nos desvele el significado de ellos. Esto pondrá sin duda la existencia del lector sincero frente al espejo de esos análisis tan agudos que el pensador danés realizaba con tan singular sensibilidad y tal poder de persuasión que difícilmente podemos evitar comprender, al igual que él, al mundo en que vivimos como vacío.

La reflexión kierkegaardiana sobre el mundo, que descubre en el hombre moderno una falta de conciencia de su ser espiritual, lo lleva a denunciar en éste una vida centrada en una engañosa búsqueda de seguridad, en una alegría que sólo es aparente, en una satisfacción del saber por medio de una ciencia mundana que ignora la verdad de la existencia. Ahora, para Kierkegaard, la verdad de la existencia está en la desesperación. Todo hombre desespera por algo que no se ha cumplido en su existencia y esto lo afecta como una "enfermedad mortal" ..

Elaborando filosóficamente el concepto de existencia, Kierkegaard pone de lado la objetividad. La existencia no es un objeto, es subjetividad. A ésta última corresponde el más alto valor, muy por encima de los objetos. Al pensador objetivo se contrapondrá el pensador subjetivo, quien con la intensidad de su sentimiento alcanza un conocimiento pleno de la existencia. Es a partir de un concepto así alcanzado que Kierkegaard explicará las posibilidades de la existencia humana, posibilidades descritas en la teoría de los estadios -estético, ético y espiritual- que sintetiza el camino filosófico que su pensamiento ha recorrido. El primer estadio, representado por el hombre estético apegado al mundo de los sentidos, atraído por la inmediatez, es superado en el segundo estadio por el hombre ético que puede verse de manera ejemplar en el hombre que asume el compromiso del matrimonio. En el tercer estadio, el hombre espiritual supera a los anteriores porque ha tomado conciencia pensándose como un yo, como voluntad, y ahora se busca a sí mismo.

Advertiendo al lector el engaño en que vivimos al creer que encontramos la verdad

cuando lo que en realidad hacemos es sofocarla, Kierkegaard nos sorprende con la actualidad de su palabra. Su pensamiento puede iluminar aún hoy nuestro camino. Él mismo había precisado su papel intelectual al decir de sí que era "una boya marina, de la que nos servimos para orientarnos, pero que al pasar evitamos". La frase nos ayuda a comprender lo que el pensador danés quiso ser para nosotros: alguien que llama nuestra atención, alguien que denuncia.

Pero acerquémonos más al contenido preciso de su denuncia. En su obra *La enfermedad mortal*, *Anti-climacus* nos da una respuesta sobre el contenido de su denuncia. Tratemos de precisarla. *Anti-climacus* (pseudónimo de Kierkegaard en esta obra) al puntualizar la categoría de masa, denuncia la masificación de la existencia humana. La masificación es un concepto que le permite referirse y analizar su época plena de confusiones, profundamente marcada por el olvido de la existencia, del carácter ético de la misma, con las consecuencias nihilistas de este olvido. Los síntomas de este nihilismo aparecen de manera elocuente cuando vemos la vida humana trastornada por los efectos de esa masificación.

La categoría de masa

Es bien sabido que la crítica kierkegaardiana está dirigida contra Hegel. Es Hegel quien tiene como fin de su pensamiento la búsqueda de la totalidad -en términos de Kierkegaard, de la "objetividad"- y quien afirma que una gran filosofía es la encarnación del espíritu de una época. Ahora, siendo para Kierkegaard el espíritu de la época ecléctico -porque cae en el historicismo, porque es fatalista, porque es conservador-, la filosofía hegeliana tendrá que ser la filosofía de una generación sin fuerza y sin decisión, la del individuo determinado, convertido en masa, en instrumento de intercambio y de consumo. Por eso, en contraposición al espíritu hegeliano que engloba al individuo en la totalidad, el pensador danés afirmará el derecho de un individuo de su época a existir como individuo separado del espíritu de la época en que vive.

Según nuestro pensador, el destino de la filosofía sistemática es conducir al pensador subjetivo a la alienación de las condiciones reales y, a la vez, a su aislamiento de una relación directa con las cosas y a la privación de la posibilidad de comunicar con los existentes singulares. Considera que la tarea de la filosofía es la meditación reflexiva sobre la propia alma, como ejercicio de sinceridad hacia sí mismo, es decir, como comportamiento activo hacia la verdad de la propia existencia y no el sistema o la especulación. Es la decisión de ser seres humanos auténticos. La voz de Kierkegaard abre a nosotros un mundo luminoso, esencialmente diferente, algo tan fuerte que no nos permite estar en paz cuando hemos comenzado a comprenderlo.

Desde las primeras páginas de *La enfermedad mortal*, el tema de la masificación es tratado de manera singularmente crítica. *Anti-climacus*, figura subjetiva a quien deja la palabra en esta obra, va a hablar de masa al referirse a la existencia del ser humano que se encuentra volcado a una vida que no toma en serio, que es vivida en el engaño, en la hipocresía y en donde la libertad es buscada para ser suprimida, pues teme enfrentarse a la angustia de tener que elegir. El vivir engañados pensando que las cosas marchan bien, cuando en realidad el camino es la catástrofe, es la forma de vida más simple que un ser que no quiere ser sí mismo puede seguir.

El hombre masa vive en la pobreza espiritual. En lo más profundo de su ser vive la

inquietud, el desasosiego, la desarmonía, la angustia como "una enfermedad "sorda" en el cuerpo" y "va caminando con una enfermedad a cuestas, padeciendo una enfermedad del espíritu, la cual, de vez en cuando, en medio de la angustia inextricable que lo domina, suele dar alguna señal clara y repentina de su existencia allá adentro".[1]

La gran mayoría, señala nuestro autor, vive sin tener conciencia clara de ser espíritu. Consecuentemente, todas las seguridades de las que habla el hombre y la supuesta alegría con la que vive son en realidad desesperación. La estrechez de pensamiento es una de sus principales características. Su habla refiere siempre a las necesidades económicas, es un ser mundano. La mundanidad consiste "en que se atribuya un valor infinito a lo indiferente"[2]. Castrado espiritualmente, poseído por la consideración mundana de las cosas, rodeado de gente, ocupado en un sinnúmero de cuestiones totalmente banales y al mismo tiempo queriendo la prudencia en el conocer y en la marcha del mundo, este sujeto, bien visto por todos, aparenta ser un hombre cabal, honrado, que no arriesga nunca. Por eso, haciendo gala de "recursos, amontona dinero, son artistas de la previsión"[3]. Todo esto es la mundanidad.

El hombre mundano prefiere ser como los demás -es decir, "un mono de imitación, un número en medio de la multitud"[4]- que atreverse a ser sí mismo; por eso toma parte de cualquier cosa y se entrega con placer y admiración a las novedades, a la ciencia "hinchada y estéril". Este hombre calla ante lo que representa un peligro a su vida cómoda, lo prudente para él es no arriesgar, lo prudente es sacar partido de las ventajas de este mundo.

El hombre masa es un fantasma de sí mismo, su desgracia, afirma Anti-climacus, es "no haber caído en la cuenta de sí mismo, en no haberse apercibido de que el yo que él es representa algo completamente determinado y, en cuanto tal, una necesidad"[5]. Se ha dedicado únicamente a perderse a sí mismo, dejando su yo a la deriva de la posibilidad y con ella el extravío, sucumbiendo al peso de la existencia cuando cae en la desesperación.

El hombre masa se aleja de la verdad, prevalece en el mundo de lo sensible que es el sótano de su cuerpo. Para comprender lo anterior Anti-climacus pone el siguiente ejemplo: "Comparemos eso de ser hombre, con una casa compuesta de sótano, entresuelo y primer piso, la cual había sido construida así, al menos ésta era la intención, para que sus habitantes ocupasen su respectivo apartamento. Todo hombre es una síntesis de alma y cuerpo, dispuesta naturalmente para ser espíritu. Ésta es nuestra estructura. Sin embargo, los hombres prefieren habitar en el sótano, es decir en las categorías de lo sensible."[6] Si preguntamos por qué deciden quedarse a vivir en el sótano, la respuesta contundente de Kierkegaard es: porque están extraviados. Por ello se entrega a una vida vegetativa, ajetreada, inmediata y sin soportar que le recuerden su ausencia de espíritu.

Nuestro autor dirá también que al hombre masa lo asusta la soledad; para este hombre dicha soledad no es una necesidad vital, ya que dentro de "esa masa chismosa de seres infrahumanos e inseparables"[7] se siente seguro y moriría como pájaro desbandado si se quedara solo, por eso el hombre masa necesita a la sociedad y su "canturreo" para proyectar su vida.

Creo que lo que he expuesto de Kierkegaard representa algunas de sus más importantes afirmaciones hechas en *La enfermedad mortal*, pero que constituyen lo esencial de su denuncia. Quisiera añadir que leer a Kierkegaard significa no solamente un enriquecimiento

para nuestra visión del mundo moderno, sino también una incitación a salir en busca de nuevas posibilidades humanas para enfrentar el nihilismo instalado en la vida del planeta. La exigencia de su pensamiento nos llama a mirar lúcidamente el mundo y frente a él nuestra existencia. La falsedad de aquél nos empuja a buscar la verdad en nosotros mismos. La denuncia del filósofo danés no predetermina sin embargo un camino, puesto que cada cual debe encontrarlo por sí mismo. Si esto ocurre su pensamiento se separa de lo mundano y se recoge frente a Dios, por eso dice Kierkegaard que la fe es el faro luminoso al que no deja de mirar. Ella debe consistir en que "el yo, siendo sí mismo y queriendo ser, se fundamenta lúcido en Dios"[8]

Bibliografía

Cauly, Olivier, *Kierkegaard*, París, Presses Universitaires de France, 1991.

Kierkegaard, Soren, *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, traducción de Demetrio G. Rivero, España, Ed. Sarpe, 1984.

Wahl, Jean, *Historia del existencialismo*, Argentina, Ed. Pléyade, Argentina, 1971.

Jean Wahl, *Kierkegaard*, México, Ed. UAP, 1989.

Sartre, Jean-Paul y otros, *KIERKEGAARD VIVO*, España, Alianza Editorial, 1980.

[1] Kierkegaard, S., *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, pág. 49

[2] *Idem.*, p. 63

[3] *Idem.*, p. 65.

[4] *Idem.*, p. 64.

[5] *Idem.*, p. 67.

[6] *Idem.*, pp. 76-77.

[7] *Idem.*, p. 102.

[8] *Idem.*, p. 125.

EL SILENCIO DE WITTGENSTEIN

Jesús Rodolfo Santander

Coordinador del Seminario de Filosofía SES

*De lo que no se puede hablar, hay que callar.
Ludwig Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 7*

Si por un lado Ludwig Wittgenstein piensa y escribe en su *Tractatus logico-philosophicus* (1921) sobre las cuestiones últimas de la filosofía, por el otro, se da a sí mismo una filosofía que solamente le autoriza a hablar –y esto allí significa también: sólo a pensar- sobre los objetos de la ciencia, pero nunca sobre las cuestiones metafísicas que le interesan y sobre las que de todos modos escribe desoyendo su propia recomendación, pues no pudo serle tan sencillo reprimir el impulso filosófico con una estrecha lógica del entendimiento y menos aún un instinto como el suyo, que se nutría con la lectura de Tolstoi y de Dostoievski, con el estudio de Platón, Agustín, Spinoza, Schopenhauer y Kierkegaard. Así, el silencio que recomienda el filósofo de cara a lo metafísico no podrá dejar de despertar cierto asombro en el lector que aborda la lectura del *Tractatus logico-philosophicus* y no sería de extrañar que se pregunte por el sentido de ese negarse a dar la palabra a las cuestiones filosóficas esenciales. A esa pregunta, quizás podría darse la respuesta que esbozo a continuación.

En el Wittgenstein de la época del *Tractatus* hay una innegable adhesión a la ciencia y a la lógica. La lógica no es allí sino lógica de la ciencia; es lógica del entendimiento (*Verstand*), no de la razón (*Vernunft*) -si pudiera decirlo con términos tomados de Hegel. Wittgenstein no hubiera admitido con Hegel una lógica de la razón y seguramente hubiera estado más cerca de la posición de Kant, a quien la metafísica como ciencia se le presentaba como una transgresión del límite de la experiencia posible por parte de la razón pura. Sin embargo, ni Kant ni Wittgenstein negaron sin más lo metafísico. No hay en el *Tractatus* una declaración de la inexistencia de lo metafísico (y no parece que se nos quiera obligar a admitir que el ser se agote en el ámbito de la ciencia, estrechándose hasta confundirse con el objeto de ésta), pero, si Kant lo tuvo por incognoscible, Wittgenstein no adoptó la misma posición. Lo metafísico se muestra; por lo tanto es de alguna manera “experimentado”; sólo que lo metafísico experimentado en esa experiencia es algo inexpresable, es algo místico. Dice Wittgenstein: “Hay sin duda lo inexpresable. Esto se muestra, es lo místico.” (*Tractatus*, 6.522). Porque se muestra, lo metafísico es de alguna manera cognoscible y puede suponerse que Wittgenstein tiene que haber encontrado -para seguir con la terminología del Idealismo Alemán- sus propias vías no lógicas de acceso a lo “absoluto” (vías de conocimiento quizás comparables a la intuición de Schelling o al sentimiento de los románticos). En suma, lo metafísico se muestra, pero es inefable.

La lógica define el ámbito de lo que puede ser dicho con sentido. Discurso ajustado a

la lógica, la ciencia, especialmente la ciencia de la naturaleza, es también el único discurso posible con sentido. "El método correcto de la filosofía sería éste: no decir nada más que lo que se puede decir, en consecuencia proposiciones de las ciencias de la naturaleza –por ende algo que nada tiene que ver con la filosofía- y luego siempre que alguien quisiera decir algo metafísico habría que mostrarle que él no dio en sus proposiciones ninguna significación a ciertos signos." (6.53) Más allá de la ciencia no parece haber más que estas dos opciones: o un decir sin sentido (unsinnig) o el silencio. ¿Cuál es la alternativa que elige el propio Wittgenstein?

Aparentemente la segunda, pues la última proposición del *Tractatus* dice: "De lo que no se puede hablar, hay que callar"; pero en realidad, esta recomendación no es seguida por Wittgenstein en esa obra, pues él habla en ella justamente de esas cosas sobre las que él recomendaba guardar silencio. Comunicando a lo largo del tratado lo incomunicable, Wittgenstein contraviene la propia regla que se impone y así el *Tractatus* se mueve en una especie de contradicción teórica y práctica con relación a la proposición 7 –proposición fundamental que presupone en su primer miembro que hay cosas de las que no se puede hablar, y que contiene en su segundo miembro, la recomendación de no hablar sobre ellas. Es un hecho que suscita perplejidad. ¿Qué significa que un espíritu tan lógico no se haya atenido a su propia regla y haya desautorizado así, sea a esa regla, sea a todo lo que hace en contradicción con esa regla? El dilema no se atenúa por el hecho de que al final del tratado (6.54) el autor considere a sus proposiciones como una escalera que tenemos que arrojar una vez que hayamos alcanzado la visión correcta del mundo, pues no es tan evidente que el resultado pueda ser disociado sin más del medio que permite alcanzarlo. ¿Acaso ese medio es un simple útil que pueda ser indiferentemente sustituido por cualquier otro, de modo que cualquier otro podría llevar al mismo fin? Si fuera así, ¿porqué, entonces, la escalera que el lector del *Tractatus* ha de usar y que debe arrojar una vez usada, no es, en la recomendación de Wittgenstein, cualquier otra escalera, sino precisamente la que él usó, la suya propia? El dilema no tiene solución dentro del *Tractatus*.

No nos encontramos frente a una simple antinomia lógica. Quiero sugerir que en la antinomia observada en el *Tractatus* puede verse la expresión filosófica de la situación histórica paradójica del pensamiento metafísico en una época saturada de ciencia positiva. La relación de ese pensamiento con su tiempo es antitética, ya que aquél no tiene verdaderamente un lugar en un mundo sometido a un positivismo triunfante que domina el conocimiento y el lenguaje. Ha de guardar silencio, ya que si habla, por no hablar el lenguaje de la ciencia, no será entendido. El filósofo Wittgenstein vive en un místico silencio metafísico sabiendo que no puede, dentro de un mundo totalitariamente dominado por la lógica de los objetos, comunicar acerca de "realidades" no objetivas presentes en su conciencia y, en rigor, sin poder pensar sobre ellas. En estas condiciones, el intento de existir filosóficamente en el mundo es ilusorio y la existencia filosófica puede tornarse una existencia trágica, si es verdad que en una tragedia se verifica una no identidad radical entre la conciencia del héroe trágico y su mundo, esto es, una diferencia que vuelve imposible una comunidad verdadera entre ambos y excluye la posibilidad de una comunicación genuina, de cualquier entendimiento o compromiso. (No es sin relación con lo que trato de decir, la interpretación que hace Lucien Goldmann en *Le Dieu*

caché, Gallimard, París, 1959, sobre el pensamiento trágico en Racine y en Pascal). ¿Escapa Wittgenstein a la paradoja?

Quizás sí. Si es cierto que en el *Tractatus* la filosofía no tiene derecho a existir en el mundo como un discurso entre seres humanos que piensan y hablan de cosas que no pertenecen al campo de la ciencia, también es verdad que hay que tomar en cuenta que posteriormente, particularmente en las últimas obras de Wittgenstein, se registra “su pensar en voz alta” (como lo señaló C. A. van Peursen en *Ludwig Wittgenstein: Introducción a su filosofía*. Ed. Carlos Lohlé. Bs.As. 1973, p. 19), el cual, de manera comparable al de Agustín de Hipona en las *Confesiones*, es el pensar de un alma solitaria dirigiéndose a Dios en la plegaria. En ese pensar en voz alta el mundo podrá percibir como un murmullo, pero éste, si existe en el mundo, es ajeno a él, pues proviene de otra fuente. En esta situación hay, junto al alma y al mundo, un tercero: Dios, que es la fuente de esta palabra metafísica. En este contexto se nos insinúa otro posible sentido del silencio en Wittgenstein: puede, mejor que la palabra, preservar el carácter -tal vez la presencia- de lo divino. Si esto fuera así, entonces la negación del discurso metafísico que tiene lugar en el *Tractatus* no significaría en definitiva un rechazo de todo lo metafísico, como quería el Círculo de Viena (van Peursen, *Idem*. p.13-14), ni habría sido una operación destinada a fortalecer la ciudadela positivista, sino algo comparable a la teología negativa y de esta manera, el silencio recomendado –condición, medio, y elemento de la presencia de lo divino- correspondería más bien al silencio de los místicos.

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN HISTÓRICA ORIENTADO POR LA NUEVA HERMENÉUTICA

María Teresa Bonilla y Fernández

Miembro de Seminario de Filosofía del SES, BUAP

María Teresa Bonilla y Fernández escribe sobre la investigación que realizó en la Maestría de Ciencias del Lenguaje de nuestra universidad para obtener su grado de maestra.

Bases históricas para una biografía de William Oscar Jenkins (1878-1963) y para la definición de su rol en la formación del poder actual en Puebla es una tesis de carácter histórico que le debe mucho a la perspectiva abierta por la Nueva Hermenéutica y que fue realizada con el asesoramiento del Profesor Jesús Rodolfo Santander.

Frente a la imagen conocida de Jenkins como el norteamericano rico que heredó su fortuna a una institución de beneficencia, imagen difundida por miembros de los grupos económico políticos a los que dio origen y por los gobiernos estatales y nacionales que lo protegieron, he tratado de presentar una apreciación más completa sobre la historia de su vida buscando una aproximación diferente a su biografía.

La personalidad de Jenkins despierta una serie de interrogantes que van desde las condiciones en las que llegó a nuestro país, la forma en la que inició su gran fortuna, las influencias que tuvo en las decisiones de la política económica del régimen hasta otras que van surgiendo en la solución de las primeras y que me fue necesario resolver en el curso de mi investigación. Los estudios de hermenéutica en la Maestría me abrieron la perspectiva de mi propia aproximación al tema. De acuerdo con Wilhelm Dilthey, he tenido en cuenta en mi trabajo que en la elaboración de una biografía es preciso conocer el entorno en el cual el personaje formó su carácter, adquirió sus primeros conocimientos, sus objetivos vitales. También el estudio de algunos aspectos del pensamiento de Martin Heidegger, Paul Ricoeur y particularmente el de Hans-Georg Gadamer, me ayudaron a interpretar más a fondo su vida, su relación con la historia, así como a tomar conciencia de lo que yo misma hacía en este trabajo de investigación. Opuesta a la posición negativa de los pensadores de la Ilustración (negativa porque buscaron suprimir todo prejuicio para acceder al conocimiento verdadero), la posición de Gadamer concibe de manera positiva los pre-juicios, ya que estos representan el juicio previo del objeto de estudio que aporta un horizonte cognitivo que hace posible nuestra experiencia general y la científica en particular.

Como en cualquier caso, yo también, estuve bajo la influencia de una serie de opiniones recibidas que formaron en mí, antes de toda conciencia científica, una imagen de Jenkins. Influyeron sobre mí tanto la imagen oficializada de Jenkins como las opiniones adquiridas en el ambiente familiar y universitario. La Nueva Hermenéutica me hizo comprender el hecho de

nuestra historicidad, el hecho de que estamos en la historia antes e independientemente de ocuparnos con la investigación histórica. También me permitió hacerle un lugar a la teoría marxista (desde los aspectos objetivos, materiales para entender su vida, a la apropiación violenta de su riqueza y su incorporación al poder político) y complementarla con la teoría de Max Weber (en lo subjetivo, lo espiritual, aquello que lo hizo ser diferente a los demás inversionistas de su época, su convicción y apego a las tradiciones protestantes de trabajo y austeridad que le llevó, durante toda su vida, a darle prioridad a la acumulación de capital). Llegué así a ciertas conclusiones.

Formado en un ambiente de tradición protestante y de elevado desarrollo capitalista, el norteamericano llega a México en 1901 sin recursos económicos. Trabaja como asalariado y en el curso de 10 años llegó a ser, durante la gesta de la revolución mexicana, el principal empresario textil en el ramo de la calcetería económica en el país. Mientras la población nacional se veía afectada por las duras condiciones económicas imperantes, él prestaba dinero a interés, compraba bienes a propietarios en quiebra y con medios violentos procuraba su acumulación originaria. En complicidad con miembros opositores a Carranza, tramó el autosequestro que puso en riesgo a nuestra nación de sufrir una intervención armada de parte de los Estados Unidos en 1919. Fue entonces cuando Jenkins se relacionó con destacados dirigentes del ala triunfadora de la revolución mexicana que en breve tomaría el mando y le permitiría ascender a la esfera más alta del poder político ayudándole a lograr con los años la fortuna más grande que hubiera estado hasta entonces en manos de una persona en nuestro territorio. En esta nueva etapa del desarrollo de su fortuna utilizó recursos financieros adquiridos por especulación cambiaria, compró funcionarios, robó, falsificó documentos, amenazó de muerte y, como lo sostuvieron también otros de sus biógrafos, asesinó. Con esos métodos ilegales llegó a ser dueño del complejo industrial azucarero más grande del país, monopolizador del cine, copropietario de importantes medios masivos de información, propietario de haciendas, ranchos, bienes raíces, industria automotriz y muchos negocios más.

Para consolidar e incrementar su fortuna, utilizó todos los medios a su alcance, incluso el poder político. Pero Jenkins no fue lo que se llamaría un delincuente común y corriente. Nunca se hubiera conformado con la inmensa fortuna que había acumulado si no hubiera sido reconocido como persona respetable por la mayoría de la población y si no hubiera satisfecho a su manera esa conciencia protestante en la que fue formado en su estado natal norteamericano (Tennessee) pero que en él no fue más que la parodia del personaje altruista, del que da sin estar obligado a ello, del hombre que logra sus metas gracias a su "propio esfuerzo", en suma, del self-made man norteamericano. Y así, la creación de la Fundación Mary Street Jenkins le ayudó a incrementar sus ganancias, pero también le permitió mejorar su imagen. De esta manera pudo lograr esa representación de su persona que a los grupos que han ejercido el mando en nuestro país (y de los que Jenkins formaba parte y en su momento llegó a encabezar), convenía divulgar. Jenkins trabajó concienzudamente para hacer olvidar el verdadero origen de su fortuna que yo, con mi trabajo, trato de restituir a la memoria de nuestra comunidad. Como tantos de mis conciudadanos yo también pienso que el origen violento de una fortuna la vuelve insana y definitivamente ilegítima.

ARTÍCULOS DE INTERÉS FILOSÓFICO Y EPISTEMOLÓGICO EN EL No. 19/20 DE *ESCRITOS*

Escritos, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, Número 19-20, enero-diciembre de 1999.

La revista *Escritos* del Centro de Ciencias del Lenguaje de la BUAP, incluida en el Índice de Revistas Mexicanas de Investigación Científica y Tecnológica del CONACYT, cumple con su número 19/20 trece años de vida. Este número doble contiene algunos trabajos de interés filosófico junto a un material que, aunque interesa principalmente a la semiótica tensiva, al estudio de la cultura mesoamericana, a la estética e historia del arte y a los estudios del discurso, no dejará de invitar a la reflexión filosófica.

Entre los trabajos elaborados en una perspectiva antropológica y semiótica (semiótica tensiva) señalemos el artículo de Patrick Johansson: "Análisis semiológico del nacimiento de los mexicas en la variante pictográfica del Códice Boturini", el de Francisco Serrano sobre "La fiesta de carnaval en la región de Huejotzingo", el de Ligia Rivera Domínguez sobre "Las acciones sancionadoras de los seres sobrenaturales: la Virgen de los Remedios" y el de Ingrid Geist sobre "Canciones de María Clara: análisis semiótico en el ritual hablado". En su trabajo sobre "El universo tensivo del barroco", Luisa Ruiz Moreno considera el concepto de barroco, desde el punto de vista de la semiótica, del de la historia del arte y de la estética, como un lenguaje constituido por un universo de tensiones.

Al discurso le dedican Roberto Flores su trabajo: "Aspecto y orden en la secuencialidad del discurso histórico", Mariluz Domínguez Torres y Lourdes Molero de Cabeza: "La inocencia y culpabilidad como construcciones discursivas" y Cesar González Ochoa: "La complejidad en los estudios del discurso".

De interés epistemológico, el artículo de González Ochoa propone superar los límites del modelo lingüístico seguido en las investigaciones sobre el discurso -modelo tributario de la epistemología clásica que privilegia la simplicidad- introduciendo la noción de complejidad como guía en esos estudios.

En "El presupuesto humanista del moderno desarrollo tecno-científico (algunas implicaciones ontológicas)", ensayo de interés filosófico que invita a una reflexión de carácter epocal sobre nuestro tiempo, Jesús Rodolfo Santander pone de manifiesto el excesivo optimismo de la razón ilustrada respecto de la mejora de las condiciones de la vida humana por la conquista de la naturaleza, optimismo muchas veces sin conciencia de las implicaciones de su proyecto de mundo ni de las grandes consecuencias de su proyecto. No se conforma el autor con una explicación fáctica (sociológica o histórica) de la situación que vivimos, sino que quiere comprenderla partiendo desde ella misma, lo que para él también implica que nos comprendamos en ella. Su tratamiento del tema lleva el sesgo de un método filosófico situado e interrogativo que presta máxima atención a cuestiones que no pueden ser consideradas

arbitrarias porque nacen motivadas por la situación en la que vivimos y sobre la que reflexionamos. "Las preguntas que planteo –dice el autor- se han suscitado en la confrontación del ideal humanista con aspectos efectivos de la situación de la existencia humana en nuestro tiempo". (p. 214)

En fin, este número presenta la ventaja adicional de contener un índice por autor, uno por temas y un sumario de cada uno de los veinte números aparecidos.

José Vázquez Ambrosio