

VOCES DE LA CULTURA

APERTURA Y TRANSGRESIÓN DEL SENTIDO

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
ALBERTO ISAAC HERRERA MARTÍNEZ
(COMPILADORES)

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

VOCES DE LA CULTURA
APERTURA Y TRANSGRESIÓN DEL SENTIDO

VOCES DE LA CULTURA
APERTURA Y TRANSGRESIÓN DEL SENTIDO

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
ALBERTO ISAAC HERRERA MARTÍNEZ
(Compiladores)

Arturo Aguirre Moreno
Ricardo Peter Silva
Juan Manuel Campos Benítez
(Coordinadores)

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

BENEMÉRTITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

José Alfonso Esparza Ortíz

Rector

René Valdiviezo Sandoval

Secretario General

Ygnacio Martínez Laguna

Vicerrector de Investigación y Estudios de Posgrado

María del Carmen Martínez Reyes

Vicerrectora de Docencia

Ángel Xolocotzi Yáñez

Director de la Facultad de Filosofía y Letras

Esta obra es resultado de los trabajos del Cuerpo Académico “Estudios Filosófico-Culturales y su Aplicación en las Áreas de Lógica, Género y Análisis Existencial” (BUAP-CA-260). Integrantes: Dr. Arturo Aguirre Moreno, Dr. Juan Manuel Campos Benítez, Dra. María del Carmen García Aguilar y Dr. Ricardo A. Peter Silva; colaboradores: Dr. Fernando Huesca Ramón, Mtra. Claudia Tame Domínguez, Mtro. Alberto Isaac Herrera Martínez y Dr. Arturo Romero Contreras.

Portada de: Gabriela Aguirre Rodríguez

Primera Edición Impresa: 2016

ISBN: 978-607-525-065-6

Primera Edición Digital: 2016

ISBN: 978-607-525-066-3

© Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

4 Sur 104

Facultad de Filosofía y Letras

Juan de Palafox y Mendoza 229

CP. 72000, Puebla, Pue., México

Ninguna parte de esta obra puede ser reproducida o transmitida mediante ningún sistema o método electrónico o mecánico sin el consentimiento por escrito del autor o autores.

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

ÍNDICE

LA VOZ DE LA FILOSOFÍA. DIVERSIDAD Y CONVERGENCIA	9
<i>María del Carmen García Aguilar</i>	
<i>Alberto Isaac Herrera Martínez</i>	

APERTURA Y DEVENIR DE LAS VOCES DE LA CULTURA

SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL ALMA. ENTRE SAN AGUSTÍN Y CARL JUNG	15
<i>Alberto Isaac Herrera Martínez</i>	
<i>David Estrada Johnson</i>	
APUNTES SOBRE EL PENSAMIENTO ECONÓMICO DE G.W.F. HEGEL	35
<i>Fernando Huesca Ramón</i>	
LA VOZ DE UN CONTINENTE	45
<i>David Hernández y Álvarez</i>	
ZUBIRI Y RICOEUR. DIÁLOGO ENTRE CRISTIANOS ANTE LA CRISIS DE LA CONCIENCIA RELIGIOSA	53
<i>Rodolfo Fernández y Díaz</i>	

VOCES CONTEMPORÁNEAS. TRANSGRESIÓN DE LA CULTURA

LA GINOCRÍTICA. UNA MIRADA DIFERENTE PARA LA LITERATURA	69
<i>María del Carmen García Aguilar</i>	
PERSPECTIVAS Y PROBLEMÁTICAS CONTEMPORÁNEAS DE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO	83
<i>María del Carmen García Aguilar</i>	
<i>Guadalupe Abigail Canseco Alvarado</i>	
LA VOZ Y LA SONORIDAD A CONTRALUZ DE LA VIOLENCIA CONTEMPORÁNEA	91
<i>Arturo Aguirre Moreno</i>	
EL MAL. CUESTIÓN FUNDAMENTAL DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA	105
<i>Alberto Isaac Herrera Martínez</i>	

LA TEORÍA DEL LÍMITE 125
Omar Narciso Hernández Ramos
Paulina Abigail Flores Carzolio

EL NIHILISMO DEL MOMENTO COMO RESITENCIA 131
A LA NOSTALGIA DE INTIMIDAD
Ricardo Peter Silva

LAS VOCES DE LA CULTURA. HACIA LA BÚSQUEDA
DE SENTIDO

LA INTERPRETACIÓN COMO EL PROBLEMA 143
DE LA HERMENÉUTICA
María Inés Jaqueline Juárez Díaz

LENGUAJE Y FILOSOFÍA. EL ÁMBITO DEL DECIR 153
EN LA PROPUESTA LEVINASIANA
David Estrada Johnson

LITERATURA Y FILOSOFÍA. UNA BUSQUEDA 163
DE TRASCENDENCIA
Juan Manuel Campos Benítez

LA VOZ DE LA FILOSOFÍA. DIVERSIDAD Y CONVERGENCIA

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
ALBERTO ISAAC HERRERA MARTÍNEZ

Qué duda cabe de la importancia de la filosofía en nuestro tiempo. La actitud filosófica consiste como nunca antes en despertar una mirada atenta, impulsando la necesidad de cambio a favor de condiciones dignas para el desarrollo humano. Es por ello menester pensar la condición donde todo lo humano es posible en mira de su dignidad. Es el cuestionamiento del ámbito cultural lo que nos posiciona en la posibilidad de pensar el acontecer humano en uno de sus ejes centrales.

El cuestionamiento por la cultura es una manera de acercarnos a lo que nos constituye en la intimidad. Muchas veces es un rodeo necesario para el descubrimiento de lo que nos implica. Resulta más fácil encararla desde la *epojé* que la reflexión acciona cuando posa la mirada en torno a esta. Mirada siempre situada, dada en perspectiva y que desde su lugar intenta reconstruir y reconstituirse a partir de lo mirado. El cuestionamiento de la cultura provoca un ejercicio de interioridad y exterioridad, que se mueve a partir de pensar qué se lleva a cabo entre la cercanía y el alejamiento con su objeto, para reconocerse e impulsarse con su desenvolvimiento: la reflexión sobre la cultura es la reflexión de lo humano.

Si la cuestión de la cultura es uno de los aspectos inherentes a todo acontecer humano, pensar la cultura es, en cierto modo, pensar la libertad. Esa libertad que es inaugurada por el ser humano en cuanto ha escapado del orden de las cosas y de la necesidad –del orden de lo “natural” se hubiera dicho en otros tiempos–, manteniendo la lucha de permanecer en la tensión de este destierro originario. Por ello, la pregunta por la cultura es la pregunta por el ser humano en cuanto tal, en esta distinción fundamental de aquello Otro del cual él se ha proclamado como desgarrado.

La pregunta, como modo manifiesto de la reflexión, juega un papel imperante en la constitución de lo cultural y, así, en su historicidad. La identidad de aquello que el pensamiento mantiene cuando se cuestiona por lo cultural, es una contribución a la identidad de aquello que se mantiene cuando afirmamos que existe algo parecido a una universalidad de lo humano. Pero es precisamente este punto, el de lo “universalizable”, lo que mantiene en vigor y pugna gran parte del pensar lo humano en cuanto cultura, ya que ahí se juega cómo nos entendemos y nos relacio-

namos o, para decirlo de manera más contundente, es en esta que se lleva a cabo lo que somos. La filosofía ha sido un camino privilegiado en cuanto a que, gracias a ella, los modos de entendernos y de renovarnos se han ejecutado de manera histórica y se materializan a lo largo de nuestra vida concreta. Por esto, a cada quien le corresponde luchar, promover la apertura y la transgresión de sentido en situaciones vitales y diarias. Es decir, todas y todos tenemos que buscar y/o construir con urgencia y prontitud un camino a la filosofía, auténtico ejercicio de transformación sobre el mundo y sobre nosotras y nosotros. La creciente preocupación por la celeridad de la vida y el deseo de comprender los complejos avatares sociales exige a cada momento mayor agudeza de pensamiento y claridad en nuestras ideas, una dinámica capacidad crítica. El presente libro, resultado de aquel esfuerzo, contribuye a la búsqueda de responder dichas inquietudes, exponiendo argumentos a favor del cuestionamiento constante que amplíe nuestro criterio, que ponga las cosas sobre la mesa para dialogar con lo que esté al alcance: ciencia, religión, literatura, historia, educación, arte.

En esta obra sus autoras y autores recrean un orden temático sobre las pautas a seguir para penetrar en esa nebulosa de palabras y acciones –pluralidad de visiones– que ha engendrado a la cultura de Occidente. Cuando decimos *pautas*, queremos decir senderos recorridos, aristas avizoradas, métodos, modos, ejercicios filosóficos, que van y vienen desde la historia de la filosofía hasta la hermenéutica, de la ética a la antropología filosófica, de la literatura a las ciencias sociales; todas ellas se insertan en lo que se reconoce hoy en día como *filosofía práctica*. Cómo creer que asumirían tal responsabilidad intelectual las y los que aquí escriben, sin deconstruir la tradición filosófica, hasta la más hermética, adoptando voces renovadas, más libres y, por tanto, polémicas, inauditas para muchas y muchos, justamente ahora que deben erradicarse de raíz las prácticas bárbaras a las que estamos expuestas y expuestos todo el tiempo. Conviene en ocasiones ser fieles a los ideales clásicos del conocimiento, empero, otras veces –por razones históricas, incluso personales– se espera de las filósofas y los filósofos que se inquieten por los prejuicios del pasado aún vigentes en el mundo contemporáneo que se asoman cuando reflexionamos en el mal, la sexualidad, Dios, el poder, la conciencia, el lenguaje, el cuerpo, la violencia, el espíritu, la interpretación, la nostalgia, la trascendencia. Por esto, la filosofía y la memoria histórica son eternas acompañantes una de otra. Así también la filosofía como búsqueda, como pasión que mueve, puede disponer en su acción de la tradición en la medida que esta se apegue o se aleje de lo buscado. La filosofía es por ello también transgresora, pues busca pensar algo que se encuentra más allá de ella, es decir la realidad de la cual se alimenta.

El libro lo ponemos a disposición de *un buen espíritu entendedor*. Muestra de esto son las mujeres escritoras, cuyas voces se escuchan con más fuerza desde la ginocrítica. El mismo espíritu que acompaña a pensadores de diversas generaciones preocupados por la política, la ideología y la mentalidad del costumbrismo mexicano. Se aprecia por igual dicho *esprit de finesse* en las concepciones filosóficas de san Agustín, Hegel, Dilthey, Ricoeur, Nicol, Zubiri o Levinas para analizar los fundamentos permanentes y/o superados de la cultura, cumpliéndose así el buen ánimo de responder a través de la filosofía a cuestionamientos insospechados, atenuados u omitidos por los mismos acontecimientos históricos que han dejado de ser un catálogo de ideas cerradas para convertirse en referentes de cambio, inspiraciones en la elaboración de trabajos filosóficos o de investigaciones cada vez más holistas, multidisciplinarias, de vinculación con otras áreas, pues la filosofía ha ganado más presencia como aparato crítico en las teorías y las prácticas de la economía, la psicología, la teología, el derecho, el periodismo y las ciencias de la comunicación, la pedagogía, la sociología, el civismo. Finalmente, la filosofía misma se ha enriquecido con esta diversidad y convergencia de voces y deseamos que siga haciendo de puente, camino o destino para preservar y enriquecer los bienes de la cultura.

Entendemos que la cultura fue de las cuestiones que ameritó una profunda reflexión desde los albores del pensar clásico pasando por la Edad Media, la modernidad y el Siglo de las Luces. Se esperaba que por medio de esta, se elevara la humanidad por encima de la desigualdad, la injusticia y la opresión. Hoy discutir qué es —y será— la cultura acaba siendo una tarea para quienes aman la libertad y viven defendiéndola. La filosofía debe convertirse en su principal portavoz, la que aliente alternativas éticas al interior de ella, la que muestre que siempre es posible tener mejores condiciones de trato entre la comunidad.

Solo pocas personas desconfiarán de la claridad filosófica cuando se tenga que justificar la razón de por qué adherirse a ciertas propuestas, cuando haya que responder sabiamente a la mentira y la indolencia social. En hora buena, la filosofía dejó de corresponder a la imagen de aquel que divaga indiferente de su realidad. Filosofar es poner en acción el pensamiento para decir abiertamente qué conviene más a la cultura. Mujeres y hombres desempeñan en esto una labor apremiante y digna, protestando contra todo lo que destruye y descompone a la cultura. Ver en la filosofía una cómplice de parte de aquellos que aprecian la reflexión garantiza que no se está luchando en soledad ni en el vacío. Una tradición nos respalda y es nuestro quehacer actualizar el sentido de las verdades que orientaron antiguas formas de vida.

Digamos una cosa más antes de incursionar en la aventura del pensamiento que ofrecen generosamente las autoras y los autores del libro. Creemos que la metáfora, fenómeno o misterio de la voz describe perfectamente aquello que se pretende transmitir como tesis o antítesis acerca de la sobrevivencia cultural –y no solo natural como se ha creído desde el siglo XVIII– del ser humano, hoy que la definición de cultura se ha convertido en un problema eminente de la filosofía. Se trata de las voces que hacen diálogo, que gritan la injusticia o que callan para escuchar lo esencial. Voces que poseen tonos, niveles, coloración y ritmo. La contraposición es bienvenida. La réplica necesaria. La oportunidad de escucharnos a nosotras y a nosotros mismos urgente.

Los fenómenos culturales que estamos presenciando pueden entenderse como una palabra (*logos*) que busca ser escuchada desde su multiplicidad unívoca, es decir, la conjunción de varias voces hacia un mismo sentido. Esta voz tiene ecos añejos que, muchas de las veces, se han tratado de ignorar impidiendo así el diálogo que, además de ser tratado como un concepto meramente filosófico, remite a nuestra vivencia concreta. Vivir es vivir en situación. Toda situación vital, en tanto acción, implica un “aquí y un ahora”, una vivencia de lo común y por esto una afectividad de la comunidad. Es ahí donde yace el germen de aquello que entendemos como cultura. La cultura muestra qué somos con los demás y es el Otro el que de esta manera nos constituye a nivel íntimo.

Por ello la filosofía es memoria y diálogo y, a su vez, comunidad y circunstancia. Como hemos visto, la circunstancia es aquello que conforma tanto a lo externo y lo que está en torno a nosotros, a su vez inmersa en la temporalidad que se ejecuta en el ahora. Este carácter del acontecer nos permite ver la dinámica de situaciones vitales en la que estamos inmersos. La filosofía se muestra como actitud ante la vida y ante los demás, tiene que encarar la esfera de la situación concreta y su responsabilidad que implica el ejercicio filosófico. Pero, ¿cuál ha sido el modo de trascender temporal y situadamente en nuestra cotidianidad? ¿Cómo se ha podido establecer esta comunidad que dialoga consigo, con su pasado y su porvenir? La palabra, por ello, es llevada a su modalidad de lo escrito.

La escritura cumple además su deber de memoria recordándonos las voces discretas de pensadoras y pensadores que tarde o temprano son escuchadas en el salón de clase, en la disertación pública, en el artículo impreso. A todas y a todos los que han inspirado los presentes ensayos les damos las gracias. A todas y a todos los que han participado con sus textos en este libro les compartimos nuestro sentir de llegar a ser una sola voz y un solo espíritu si se trata de apostar por la verdad y la justicia. Una voz que cambia el mundo.

APERTURA Y DEVENIR DE LAS VOCES DE LA CULTURA

SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL ALMA. ENTRE SAN AGUSTÍN Y CARL JUNG

ALBERTO ISAAC HERRERA MARTÍNEZ
DAVID ESTRADA JOHNSON

No hay quien tenga perspicacia alguna, no hay quien busque a Dios.

Ro. 3: 11.

I. El Medioevo más allá de la Iglesia

Para un pensador protestante el estudio de la filosofía medieval es siempre una introducción difícil e interminable. A veces a esta época la mira con desconfianza, porque a diferencia del cristiano católico que se ha beneficiado de su herencia con más de mil años de reflexión sobre verdades últimas, el pensador protestante revive la lucha entre culpa perpetua, penitencia, y adoración interior u oración. No deja de repetirse las palabras de Santiago apóstol: “la fe sin obras está muerta” (*Epístola de Santiago 2: 16*).

Hemos de advertir que el gran tema del Medioevo consistió en aclarar el lugar de la fe y el de la razón. *Credum ut intelligens* (“Creo para entender”). Un diálogo que por cuestiones esenciales para occidente sigue pronunciándose como el encuentro entre Atenas y Jerusalén.

El pensador protestante, quien como cristiano creyente no duda de su fe, se pregunta: ¿de qué sirven las encumbradas especulaciones de los filósofos cristianos si la Palabra de Cristo fue dada a los pequeñuelos (*Evangelio de Lucas 10: 21*), a los que son como las “cosas necias del mundo” (“Sino que Dios escogió las cosas necias del mundo, para avergonzar a los sabios; y Dios escogió las cosas débiles del mundo, para avergonzar las cosas fuertes; y Dios escogió las cosas innobles del mundo, y las cosas menospreciadas, las cosas que no son, para reducir a nada las cosas que son” (1. *Co. 1: 27-28*)?

Hoy que Dios se ha ocultado del hombre, hacemos bien en reflexionar la sentencia paulina: “Porque está escrito: ‘Haré perecer la sabiduría de los sabios, y echaré a un lado la inteligencia de los intelectuales’” (1 *Co. 1: 18*). ¿Cómo penetrar entonces en el sentido último de una época, cuyo fundamento ha dejado de escucharse en el mundo?

La época contemporánea ha recobrado el deseo de conocimiento como el que experimentaron los filósofos de la Antigua Grecia, pero su obtención carece la mayoría de las veces de un fin digno, recuérdese el paso del control de la energía nuclear a la bomba atómica, por citar un ejemplo. En cambio, el devenir histórico que nos mostró la manera de defender su fe en la vida de san Pablo, san Agustín o santo Tomás –cuya meta fue siempre afirmar la necesidad de Dios como principio y fin del conocimiento– resulta a lo mucho algo indeseable y, sin embargo, no desconocido. Contradicción de la razón. Nos vemos herederos de lo clásico y alejados de lo medieval, pero confiamos más en lo que creemos que tuvieron Platón o Aristóteles, un “culto al *logos*” que nos obligaría, si creemos haberlo entendido, a tener una forma de vida que supieron apreciar mejor san Pablo, san Agustín y santo Tomás.

Entonces, ¿qué camino le queda al pensador protestante? ¿Podemos aprehender el sentido de la experiencia intelectual de los medievales a través del acto más íntimo del hombre, es decir, el acto de pensar? ¿Pensar lo Sagrado? Trátese pues del hombre en el sentido que le atribuyeron los medievales: el Hombre universal (la humanidad) y el hombre particular (el existente).

Si la causa de la crisis más profunda del cristianismo en nuestra época es la falta de fe, “crisis de la conciencia religiosa” cuyo acontecer fundante es experimentar una privación irrechazable, la acción de pensar que un protestante vive intensamente en el despertar de su conciencia religiosa lo impulsa necesariamente a la oración para comprender la Palabra de Dios y a la comunicación de su Verdad revelada. En este punto la tradición protestante ve el presente con una doble necesidad espiritual que podemos definir como la urgente espera de la salvación del existente y de la humanidad.

¿No es la salvación lo que adviene con toda seguridad en el porvenir, la eternidad que llena al alma? Llamemos a esta prueba de la fe el momento de plena confianza del hombre ante su Dios y su “secreto sagrado”, ignorado en el pasado (*Col. 1: 26*) pero que hoy es causa de la revelación (“Ahora, al que puede hacerlos firmes de acuerdo con las buenas nuevas que yo declaro y la predicación de Jesucristo, conforme a la revelación del secreto sagrado que ha sido guardado en silencio por tiempos de larga duración” (*1. Co. 16: 25*)).

Sin embargo, la exagerada importancia que le atribuye el criterio neutral de la razón moderna a la fe en el contexto de la Edad Media superó con mucho las dificultades de la conciencia religiosa a las que ha estado atento el protestantismo, como lo estuvo en su momento la teología escolástica. O es que se trata más bien de ver en el desarrollo

de esa introducción difícil e interminable, más como creyente que como pensador, el drama ontológico de poder perdonar con un amor incomprensible o de perdonarse libremente para hacer del amor un poder que supera todo pensamiento. Finalmente, ¿quién ha experimentado lo que es más allá de lo normal, que viene de Dios y no del hombre? (2. Co. 4: 7).

La experiencia de extrañeza del protestante ante la Edad Media, la confianza que tiene todo creyente a su tradición, las demostraciones racionales sobre el fundamento último hechas por los filósofos escolásticos, se resumen muy bien en la hermosa alabanza de san Juan de la Cruz: “Que me quede no sabiendo, toda ciencia trascendiendo”. Lo que digamos sobre la necesidad de acercarse a Dios como la vivieron los hombres en la Edad Media o, incluso en esta, nos enloquecerá porque a Dios no se le busca para probar que existe, sino para alcanzar una verdad sobre nosotros mismos. La Verdad del Verbo no se detiene porque no se identifica con lo limitado. Esta se va y deja su huella para avanzar hacia el camino que redime al hombre ante su profunda falta, huella que está en él.

Pero volvamos al drama del pensador protestante. ¿Cómo puede Dios ser el problema esencial para el hombre y para el mundo? La antropología y la cosmología modernas más completas, las que superaron las especulaciones aristotélicas, devinieron de la idea de una suprema realidad incognoscible. En cambio, el pasado simbólico en el que confía generalmente todo creyente es un tiempo de temas resueltos. Un filósofo verá en este trance la historia de lucha y libertad más que de redención y sumisión y si retrocedemos a los momentos previos de la Reforma, por primera vez el protestante encuentra que Dios es más que el Señor que responde las oraciones. Durante la Edad Media Dios se encuentra en la pregunta de todas las cosas. Es el *mysteryum tremendum*.

Qué tarde llega el filósofo contemporáneo a la pregunta de Dios. Está expuesto y necesitado de una respuesta, de un llamado a la salvación del hombre. Pero en el ámbito espiritual del Medioevo resultó paradójicamente ser el portador de la Verdad revelada. Incluso dudando –actitud que descubrió Descartes como principio de la razón– probó que existe algo más allá del entendimiento. Tenemos pues dos motivaciones metafísicas que guían con igual fuerza la inquietud por entender el sentido de la filosofía medieval.

Como contemporáneos, desatentos a todo posible principio, encontraremos en la Edad Media un lenguaje que nace de otro Orden, porque otra es su Ley, ya que tiene un destino diferente preparado para la humanidad.

Se impone con apremio en los filósofos cristianos la convicción del recorrido del hombre a Dios y de Dios al hombre. ¿Se trata entonces de

un auténtico diálogo con el Tú Eterno (M. Buber, *dixit*) en el que no pongamos en juego nuestros intereses inmediatos, al menos la seguridad que nos da creer en la razón? Recordemos que por medio de la razón la Edad Media salió triunfante al producir una nueva concepción sobre todo lo que el Hombre alcanza a conocer. Inventó la ciencia de las causas últimas ‘perfeccionado’ las especulaciones de Platón y Aristóteles. Ha de llamarse preocupación metafísica a lo que es objeto de estudio de la Teología, y al portador de esa Verdad que desborda a la razón para probar la dependencia a Dios se ha de llamar Creatura hecha a imagen y semejanza de un Padre de nombre impronunciable. Finalmente, es en este despertar espiritual cuando vive el hombre la travesía por la eternidad.

La última pregunta del pensador protestante, a punto de renunciar a sus orígenes, es si aquellos filósofos cristianos del Medioevo experimentaron el encuentro real con lo sagrado, si Dios estuvo presente en su invocación y si fue todo el tiempo la respuesta. San Juan relata su sentir al encuentro con el Verbo:

Y él me mostró un río de agua de vida, claro como el cristal, que fluía desde el trono de Dios y del Cordero, por en medio de su camino ancho. Y de este lado del río, y de aquel lado, había árboles de vida que producían doce cosechas de fruto, y que daban sus frutos cada mes. Y las hojas de los árboles eran para la curación de los hombres. Y ya no había ninguna maldición (*Rev. 22: 1-3*).

¿Cómo debe valorarse a la luz de la comprensión de la que es capaz un creyente, pensador cristiano en su sentir más existencial, como decía Miguel de Unamuno, para señalar la distancia y al mismo tiempo la comunión entre el hombre y su prójimo, y también con su Dios? Asombro para la coherencia del pensar, en el abismo se alcanzó a discernir la Escritura –¿única fuente válida a estas alturas y para estos temas?– su “secreto sagrado”. San Juan de la Cruz lo vivió como un éxtasis en su Cántico espiritual de 1670:

Noche serena. Esta noche es la contemplación en que el alma desea ver estas cosas. Llámala noche, porque la contemplación es oscura; que por eso la llaman por otro nombre mística *theológica*, que quiere decir sabiduría de Dios, secreta o escondida; en la cual, sin ruido de palabras y sin ayuda de algún sentido corporal ni espiritual, como en silencio y quietud, a oscuras de todo lo sensitivo y natural, enseña Dios ocultísima y secretísimamente al alma sin ella saber cómo, lo cual algunos espirituales llaman entender no entendiendo.

En este abismo se encuentra el inicio de todas las cosas para la salvación del hombre.

El silencio del alma

A continuación profundizaremos en el pensamiento de san Agustín y de Carl Jung para reflexionar sobre el alma y su relación con lo sagrado. En un primer momento se trata de comprender al escritor original que fue Agustín, en el contexto histórico de la filosofía medieval, al acceder y describir un orden superior a la razón –el *ordre du cœur* del que hablará después Pascal y Scheler– para probar por medio de la fe que la Verdad –que es Cristo– lleva al camino de la *vita aeternam* y es, antes de alcanzarla, la huella espiritual que posee el alma inconmensurablemente.

¿De dónde le advino al pensador de Tagaste sensibilidad tan ejemplar para ver por medio del amor a Aquel que yace invisible y cuyo reino –el del amor– le pertenece? (*He.* 11, 27). La salvación que tanto necesita esperar la humanidad se le presentó al compositor del Salmo 23 que san Agustín tanto siguió en sus célebres confesiones y comentarios al Antiguo Testamento: “Aunque ande en valle de sombra profunda no temo nada malo, porque tú estás conmigo, tu vara y tu cayado son las cosas que me consuelan” (versículo 4).

Lo que en esta época hemos puesto en juego seguramente hallaría una menor pérdida si vuelve el hombre a sí mismo donde está Dios que “cambia tiempos y sazones, remueve reyes y establece reyes, da sabiduría a los sabios y conocimiento a los que conocen el discernimiento. Revela las cosas profundas y las cosas ocultas, y sabe lo que está en la oscuridad; y con él de veras mora la luz” (*Da.* 2: 21-22).

Finalmente, en la segunda parte del texto hablaremos de la psicología de la religión de Carl Jung para ir más allá del alma desde el alma misma, avizorando la teología negativa de la inefabilidad –ya presente en la teología de Karl Rahner– que busca comprender esta vez la coexistencia fundamental con lo trascendente.

II. San Agustín. Hacia el silencio del alma

La importancia de san Agustín para la cultura es cosa innegable. Uno de sus grandes méritos consiste en haber puesto en marcha un pensamiento en torno a los problemas fundamentales madurados del cristianismo.

(Abbagnano, 2007, p. 142). Sin embargo, la remembranza que a continuación se hará del santo la perfilaremos a partir de la ocasión y la instancia que hoy nos convoca, ponderando ciertos conceptos que nos pueden ayudar a acercarnos a él y a sus meditaciones. “Amor”, “ciencia”, “verdad”, “fe”, “espiritualidad”, son condiciones de suma importancia para escuchar la voz interna que nos permitirá recorrer los senderos de lo que bien podríamos llamar *un conocimiento último del hombre hacia sí mismo y hacia Dios* y, con esto, apuntar las consideraciones del alma y del fundamento de toda verdad posible, donde Dios juega un papel preponderante incluso para alcanzar una construcción epistemológica comprensible sobre el conocimiento de la verdad. Es decir, intentaremos mostrar que en el modo de proceder agustino se encuentra la ejecución fundamental de la ciencia, a saber, el rigor, el método y sobre todo un fundamento garante de la certeza y la verdad. Para lograr conjuntar lo anterior y tener un hilo conductor que nos permita recorrer y perfilar las problemáticas agustinas, es indispensable entender la actitud de búsqueda que caracterizan su meditación, el temple o los temples de ánimo fundamentales que según nuestra presuposición siguen –aunque no necesariamente de manera temática– en las ciencias contemporáneas.

La búsqueda de la Verdad y el Conocimiento son actos de amor, son actos apasionados en la medida que buscan conocer *lo que es* y reconocer la Verdad que habita en el hombre. Dichos problemas son retomados por san Agustín de un modo original que hoy podríamos perfilar desde una perspectiva psicológica dentro de los límites de una antropología filosófica. Esto se debe principalmente a cómo san Agustín asume desde la interioridad las cuestiones del alma, la materia, el mal, etc. (Abbagnano, 2007, p. 142). Es por ello que intentaremos mostrar algunos modos fundamentales de las modificaciones del alma tratando de distinguirlas y jerarquizarlas en dirección a su Fundamento.

Conocimiento, amor y fundamento

¿Cómo es posible conocer y qué es lo propiamente conocido en la acción de conocer? Para Agustín, los cuerpos sensibles existen pues son creados como todas las cosas por Dios; no son tomados como meras apariencias o falsedades, según algunas apropiaciones que se han hecho desde Platón, aunque –como él– Agustín reconoce la diferencia entre alma y cuerpo. Ahora bien, si esto es distinguible entre sí, a saber, *alma* y *cuerpo*, ¿qué consideraciones tenemos que hacer para que se dé lo que llamamos *conocimiento*?

El alma es condición de la verdad y de conocimiento, porque el tipo de verdad que Agustín entiende como totalidad perenne es lo más evidente que tiene el hombre para sí mismo. Dice el filósofo de Tagaste:

[...] nadie duda de que recuerda, de que comprende, de que quiere, de que piensa, de que sabe, de que juzga. Puesto que, aun si duda, vive; si duda, de dónde viene su duda, se acuerda; si duda comprende que duda, quiere llegar a la certidumbre; si duda piensa; si duda sabe que no sabe; si duda sabe que no hay que dar su asentimiento a la ligera. Por tanto, se puede dudar de lo demás, pero de todos estos actos del espíritu, no se debe dudar; si estos actos no existiesen, sería imposible dudar de lo que fuese. (San Agustín citado en Muller, 2013, pp. 127-128).

Agustín señala mucho antes que Descartes la evidencia inmediata e indubitable del alma. El hecho de dudar nos muestra que existimos y, por ende, la verdad de nuestra vida. El que duda no puede dudar de lo evidente, es decir, que él mismo existe (Xirau, 2011, p. 132). La duda se recrea porque Dios es su *posibilidad* como de todas las otras cosas. Las otras cosas del mundo, incluidas las criaturas, son obra de Dios y, por tanto, existen, sin embargo, las cosas dejan de ser, son efímeras.

La Verdad en san Agustín es también certeza, máxima razón por la cual el hombre no puede fiarse de lo que le es dado por los sentidos, porque la verdad obedece a lo permanente. Las cosas en tanto sensibles no son objeto de conocimiento verdadero, así como tampoco objeto de amor en sí mismo. Para san Agustín es a la Verdad a la que se aspira en cuanto conocimiento, pero habría que preguntarnos por la dificultad que existe en nosotros para su acceso, siendo que por Dios estamos volcados a ella. Por un lado, el ser humano posee en su alma la capacidad y, en cierto sentido, la necesidad de elevarse de las cosas pasajeras y mudables a la Verdad, pero a causa del “pecado original”, al mismo tiempo es una inclinación a quedarnos con las cosas creadas en lugar de aspirar al Creador.

La característica de la Verdad para san Agustín es similar a la de Platón en tanto que debe afirmarse sobre todo conocimiento a pesar del cambio evidente, ser universal y eterna. Por esto, la facultad humana que aspira a la luz es la razón, pero la razón –como mostraremos más adelante– es solo un “episodio” en el ámbito del conocimiento. Como se decía en líneas anteriores, los sentidos juegan ante todo un papel inicial en la escalada al conocimiento.

Un sentido interno es capaz de unificar la variedad de las sensaciones sin llegar a ser conocimiento en estricto sentido. Es gracias a este sentido que nos acercamos a la verdad y con esto a la incertidumbre, ámbitos

donde encontramos propiamente a la razón o la intelección. Si bien lo anterior no niega un abordaje de la sensibilidad, avanza para continuar en su camino ascendente a Dios. La razón garantiza el camino pero este será falso sin la iluminación de Dios, por eso la razón debe ir acompañada de la fe, la cual advierte la verdadera senda.

Si la verdad no se encuentra en los sentidos es porque en el alma esta encuentra los conocimientos sobre los tipos de objetos que por una especie de impresión sufre el cuerpo, descartando el empirismo como garante de la verdad. Sólo por la divinidad los conocimientos pueden pasar de la esfera de lo contingente a lo verdaderamente esencial. Lo dicho será evidente en la medida que el alma pueda conocer por una inteligibilidad pura sin necesidad de someter todo el conocimiento a los sentidos. Esta es una muestra del lazo ontológico que nos liga con la divinidad (Mueller, 2013, pp. 132-134).

La [así llamada] ‘teoría del conocimiento’ de San Agustín representa, con ello, la mezcla de dos ingredientes aparentemente en conflicto: por un lado, la afirmación de la realidad del alma como sede de las verdades; por el otro, la afirmación de la realidad de la Verdad suprema como foco y origen de estas verdades. (Ferrater, 2004, p. 75).

La búsqueda de la Verdad es posible en la medida que el ser humano está en una relación ontológica con esta. Dios aparece como fundamento, horizonte de búsqueda y meta, dejando de lado los sentidos porque las cosas que captan solo duran, pero no permanecen de manera esencial, condición de la Verdad. La memoria juega un papel preponderante como parte constituyente del alma, ya que gracias a esta podemos mantener el vínculo con la Verdad. Sin embargo, la cuestión de la memoria no se reduce a lo voluntario. Las cuestiones en torno a la memoria, la inteligencia y la voluntad son reflejo en el hombre de la Trinidad Divina sin la que el hombre no es propiamente Hombre universal. Nuestra capacidad de vivir, en el sentido propiamente humano, en torno a la Verdad y al Amor a lo eterno no es posible sin la gracia de Dios (Ferrater, 2004, pp. 75-80). En relación con la Verdad Dios deja su huella en el hombre por ese anhelo de conocimientos eternos e inmutables que la razón persigue.

La verdad no puede ser algo puramente teórico, sino que va acompañada de una vivencia de plenitud, condición de felicidad (Ferrater, 2004, p. 76). Es una búsqueda activa del conocimiento que implica fe y amor. *Verdad, conocimiento y felicidad* acompañan las reflexiones de Agustín como una vivencia desbordante. Es gracias a nuestra elección

de vivir conforme a lo anterior que el hombre es propiamente libre. Dice Ferrater Mora (2004):

La fe agustiniana no es una cuestión filosófica, sino aquello dentro de lo cual se hacen inteligibles las cuestiones filosóficas. Por lo demás, la fe está ligada no sólo a la razón, sino también, y sobre todo, a la caridad. La fe hace posible el entendimiento; no se entra en la verdad sino por la caridad. La razón dejada a su propio albedrío es ciega; la luz que tiene, la recibe de la fe (p. 77).

La interioridad, una taxonomía del alma

Agustín camina interiormente ahondando en su alma, buscando acercarse a lo que es fundamento en él, Dios. Es en dicho avanzar y el modo específico en que lo hace donde podemos notar y resaltar algunos aspectos de su legado. Agustín hereda su modo de proceder a la futura modernidad en el modelo cartesiano, solo Descartes añadirá el carácter geométrico para constituir la certeza y validez del pensar. Es de notar que el criterio de validez en el cartesianismo está dado en la interioridad del sujeto que cumple la condición de claridad y distinción del espíritu, de acuerdo con las reglas del espíritu, poniendo en duda todo lo que caiga fuera de dicha condición. Mucho antes, para san Agustín la existencia efectiva de la realidad es evidente por ser Dios quien dentro de la creación de todas las cosas creó de igual manera al hombre.

Las cosas sensibles existen –según hemos mostrado– aunque no cumplen el mandato de eternidad al cual aspira nuestro *canon* de verdad. Aquí es necesario retomar la distinción entre cuerpo y alma. Existe entre ellos diferencias porque en la vida concreta experimentamos, por ejemplo, que el querer y nuestra voluntad, o nuestro cuerpo, *no necesariamente van de la mano con el espíritu en su totalidad*. El cansancio o el tedio se presentan cuando deseamos seguir estudiando o realizando alguna tarea. Este caso particular, como muchos otros, muestra las diferencias, separaciones y hasta las escisiones que experimentamos en la vida. *Hay algo en nosotros que aunque lo deseamos puede entrar en contraposición con algo de nosotros mismos*. Es por esto que no es el mundo en sí mismo el factor de alejamiento o de pecado en nuestro proceder. La huella de ese alejamiento está en el hombre a causa del pecado original que nos aleja y nos hace desear mundanamente.

El Alma es compartida con los vivientes y precisamente en esta radica su especificidad. Es ella la que da unidad al cuerpo y mantiene la propor-

cionalidad en este (Muller, 2013, p. 129); está conectada por medio de los órganos con la exterioridad en relación indiscutible con el *sentido interno*. Los cuerpos sensibles son sentidos por facultades del alma, una vez que los órganos especializados del cuerpo se lo informan. Lo recabado por la relación mencionada, se conduce al alma informando sobre los cuerpos sensibles y esto, a su vez, es llevado a otra facultad que la integra: el sentido interno que es capaz de unificar la variedad de las sensaciones sin llegar a ser un conocimiento en estricto sentido. En este se encuentra una memoria sensible o sensorio-motriz. Es la capacidad que existe en nuestro cuerpo de relacionarse de modo familiar con las cosas.

En este laudable ejercicio de interioridad, san Agustín se encuentra por doquier con la facultad de la memoria, sede tanto del *eros, cupiditas* o concupiscencia, y de la *caritas*, amor o caridad. El amor se da como huella de la unión y el deseo de reintegración o religación que sostiene la vida del hombre. La memoria y su olvido, el deseo de felicidad, como el amor en sus dos variantes (*eros y caritas*) y a lo que aspiran, necesariamente preceden a la existencia y se encuentran *ya siendo* en el alma, de no ser así no es posible buscar lo anhelado en el deseo y con ello, la felicidad. El olvido y el deseo muestran que en la ausencia se encuentra ya presente lo deseado de un modo especial, yace en la memoria bajo la forma del olvido. Dice san Agustín: “También las afecciones de mi espíritu, las contiene la memoria, pero no del mismo modo que están en el espíritu cuando las padece, sino de otro muy diferente, según el poder propio que posee la memoria” (San Agustín, 2001, p. 207).

Como lo mostrará Carl Jung en su psicología contemporánea, el *animus* agustiniano es la parte reflexiva del alma, a diferencia del *anima* que es la parte que vivifica todo lo viviente. El *animus* es lo propio del hombre que le permite llegar al verdadero conocimiento de las cosas inmutables. Las cosas sensibles sirven para estimular el entendimiento de lo eterno, donde yace la Verdad (Beuchot, 2001, pp. 121-122).

Aquí la memoria también participa aunque en un grado más elevado, podríamos decir que interviene en la situación de la cultura, las ciencias y las disciplinas propiamente humanas. Podemos localizar que existe una subdivisión del *animus* de dos distintas formas y para pensar cada una de ellas como ámbitos distintos. La razón inferior es la que se encarga en este proceso del estudio de las cosas sensibles, incluidas las cuestiones del ámbito de la vida del hombre que se dedica a profundizar en algo distinto a Dios. Mientras que la razón superior “[...] cuya mira es la liberación respecto de lo que es dado inmediatamente, [es] una elevación progresiva hacia las ideas eternas” (Muller, 2013, p. 130). Es aquí donde la elevación a la Verdad es palpable y sede de la sabiduría o *sapientia*. En esta

yace la posibilidad de la captación de lo puramente inteligible. En ella se alcanza la iluminación divina (*mens*) o sabiduría que corresponde en la vida práctica al ejercicio de la voluntad, que tanto preocupó en los albores de nuestra época a Hannah Arendt. Es aquí donde Agustín demuestra la participación del alma con las razones eternas y un momento evidente de la ligadura con Dios.

Algo análogo sucede en torno al amor. La distinción entre *cupiditas* y *caritas*, por ejemplo, radica en su orientación; la primera se dirige a la cosa en sí misma, en cambio, la *caritas* hacia el amar a las creaturas *por mor* de su fundamento, de esta manera, trascendiendo el deseo en amor. Es por ello que amor y conocimiento se encuentran relacionados (Scheler, 2009). Es el amor la búsqueda de la Verdad, que comienza como hemos señalado con los cuerpos sensibles y termina en este acto de iluminación de las razones eternas.

El pensamiento agustino nos invita a considerar que más allá del conocimiento objetivo y especializado que tengamos de las cosas, lo esencial se mueve en el modo en que *eso Otro* ahonda en el ser humano y en sus posibilidades no solo de acción, sino también de interioridad, de diálogo con uno mismo o dirigido a algo más que sí mismo, en el que radica gran parte de nuestra vida en cuanto vida humana.

En clave agustiniana, el conocimiento de las cosas perfila el ahondamiento de lo que somos en esta intimidad fundamental con la Verdad que, de alguna manera, está presente en la ciencia en cuanto aspiración a esta. Las ciencias permiten un conocimiento de la realidad y, más allá de esto, el conocimiento de uno mismo en cuanto Hombre hacia Dios. Ahora bien, esta comprensión de lo que somos, por conocimiento de las cosas, pasa a ser más que un saber utilitario o teórico. Al permitir un conocimiento de sí mismo, que también implica que “yo-existo-con-otros”, es decir, con el prójimo, quien al igual que yo busca conocimiento, ama y se enamora y aspira a ser feliz. Es así que el saber adquiere un carácter vital, un carácter eminentemente ético que será recobrado hondamente en la perspectiva de Emmanuel Lévinas (2012). Para san Agustín esto sería el carácter de la Verdadera Ciencia, de la Sabiduría.

III. Carl Jung. El encuentro con lo sagrado en nuestra época

Precisemos las inquietudes que nos mueven en esta segunda parte del recorrido que hemos hecho sobre el alma en el pensamiento de san Agustín, verdadero artífice de la psicología especulativa en la Edad

Media, para profundizar en un gran intérprete de la vida interior de la época contemporánea. Orientémonos con las siguientes cuestiones: ¿Puede ayudarnos la antropología filosófica a comprender el encuentro entre finitud del hombre y eternidad de Dios? Si la filosofía medieval mostró que Dios es fundamento de todo conocimiento, ¿tendrá sentido la preocupación por la muerte? Y finalmente, ¿necesitamos preguntarnos por la relación entre Dios y el hombre estando atados al nihilismo actual, cuyo principio es la muerte de Dios?

Dicho de otro modo, son tres cuestiones relacionadas por la reflexión sobre la experiencia de lo sagrado que guían al alma: 1) una antropología filosófica que nos ayude a comprendernos mejor en la época de crisis, 2) poder interpretar la herencia filosófica del Medioevo para saber cómo fue que llegamos al olvido de lo Sagrado y 3) convencernos de que es urgente mostrar la actual situación del pensar, ineludible quehacer de la filosofía. Comentemos, pues, las respuestas a aquellas cuestiones desde la obra de Carl Jung, pasando brevemente por la teología de la muerte Karl Rahner, para defender la siguiente cuestión esencial: asumir lo propio de la existencia, elegir vivir o morir con Dios o sin él.¹

Este ejercicio lo haremos del mismo modo como en otro momento intentamos confrontar la libertad existencial y la libertad ontológica (Herrera, 2014). Es importante aclarar si lo que entendemos por Sagrado en filosofía es una inclinación subjetiva y trascendente del hombre que acaba determinando su destino personal e histórico (la posición de Jung), o se trata más bien de una inquietud ligada al advenimiento del ser, el ser como porción de la razón divina, que atraviesa todo lo esencial del hombre y lo arroja a una libertad teológica, sentimiento que lo hace mirar hacia Dios con un deseo más fuerte que el de elegir vivir o morir.² Mirar allá donde el ser anunció la aurora.

Para Jung la experiencia de lo Sagrado es una inclinación subjetiva y trascendente que acaba determinando el destino personal e histórico del

¹ En esto, la olvidada posición de Pascal es mística y haríamos bien en recordarla e imitarla. Morir sin Dios no le da al hombre ninguna ganancia, aun si Aquel que llama a los hombres de la muerte no existiera. La inexistencia es atributo negativo de Dios como verá Dionisio Areopagita mucho antes que Pascal en su *Teología negativa*. Creer en Él aunque no exista, le da a la vida una razón para comprender la miseria (Pascal, 2001).

² Esta tesis teológica de Rahner es muy cercana a la filosofía de Kierkegaard. ¿Qué optó el filósofo de la angustia? Es muy difícil responder. Kierkegaard afirma la prioridad de la existencia sobre el mundo objetivo (2007) pero no en el sentido de búsqueda del autoconocimiento como cree Jung. Kierkegaard muestra también con la misma intensidad que el hombre tiene ante sí la posibilidad de ser, pero no como destino último de la libertad ontológica. “Soy mi existencia” es la confesión radical de Kierkegaard, en cambio, para Rahner existir es estar ligado inevitablemente a la objetividad metafísica de Dios y llegar-a-ser-con-Él.

hombre, véase por ejemplo su libro *Respuesta Job* (1964). Por medio de Dios la situación existencial llega a convertirse en una realidad cósmica capaz de integrar armónicamente espíritu y materia, eternidad y finitud, vida psíquica inconsciente, la trascendencia, y vida psíquica consciente, la subjetividad.

Jung entiende la existencia como una preparación que se mantiene en conflicto hasta cierta etapa primitiva de la vida, mientras que Freud creía que duraba para siempre (2012). Después, el hombre descubre³ que está preparado para alcanzar el camino que conduce a lo metapsicológicamente Otro, pero nunca fuera de *sí mismo*, que es lo único verdadero que posee. Lo sagrado no expresa una contemplación de lo desconocido al azar; Sagrado es para Jung una insistencia o persistencia psíquica –un “acto intencional” dicho fenomenológicamente– de ver lo Otro cercano a mí, pues *lo descubro en mí* porque no hay nada más grande que la existencia misma y todo lo que llegamos a sentir desconcertante, incognoscible, inefable, le pertenece a nuestro despertar existencial hacia lo verdadero: Dios, uno de los muchos nombres que pertenecen al universo psíquico del inconsciente colectivo. Simbólicamente, los sueños traducen esta visión de lo inconmensurable del alma como aguas agitadas o sanadoras⁴ en las que creyeron profetas, iluminados, adivinos y alquimistas de todas las épocas.

Jung tuvo una vasta formación filosófica. Erudito de los pueblos y las leguas, atento a los avatares del tiempo natural al que no se le resiste costumbre ni conocimiento, adoptó una posición gnóstica ante el porvenir. Se apartó de Freud cuando el padre del psicoanálisis le negó el derecho de conquistar con su doctrina el terreno del ocultismo y lo paranormal; era inconcebible para Freud preocuparse por el lenguaje

³ Tal vez deba decirse “desoculta” en el sentido hermenéutico más profundo: llega a la verdad por él mismo. La fenomenología filosófica en cambio pone el develamiento en el mundo. Lo de afuera se impone a lo de dentro. Incluso la idea de mundo es solo eso, “idea”.

⁴ Consúltese de Gaston Bachelard *El agua y los sueños*. “Se comprende, pues, que el agua pura, que el agua-sustancia, que el agua en sí pueda tomar, a los ojos de algunas imaginaciones, el lugar de alguna materia primordial. Entonces aparece como una especie de sustancia de las sustancias para la cual todas las demás sustancias son atributos. Así. Paul Claudel [...] está seguro de encontrar en el seno de la Tierra una verdadera agua esencial, un agua sustancialmente religiosa [...] El agua, en su simbolismo, sabe reunir todo. Claudel dice además: “Todo lo que el corazón desea puede reducirse siempre a la figura del agua. El agua, el mayor de los deseos, es el don divino verdaderamente inagotable”. (pp. 226-227). Si en *El aire y los sueños* habíamos observado una fenomenología trágica por la descripción que hace Bachelard de la soledad cósmica (Herrera, 2013), en *El agua y los sueños* podemos encontrar elementos para pensar una fenomenología de lo sagrado. Recordemos que Bachelard fue un seguidor de la psicología jungiana.

hermético de los sabios intérpretes de sueños que carecían de ciencia, mas no le negó haber descubierto una manera original del descifrar su contenido⁵. Flexible al diálogo con las concepciones del mundo, Jung pudo leer la obra de Max Scheler y Martin Buber, contemporáneos suyos que dedicaron su vida a la antropología filosófica y defendieron en el siglo xx la conciencia religiosa en el hombre.

Jung ya había revisado sistemáticamente el espíritu de la literatura medieval, manteniéndose muy cercano al maestro Eckart y a Paracelso. Su obra fundamental, *Símbolos de transformación* (1998), es una gran interpretación del contenido mítico de la teología revelada. Nos legó además una profunda reflexión sobre la situación del hombre contemporáneo, cuyo desenlace es aceptar o rechazar el lazo que une al hombre con Dios, su Dios, reencontrando lo trascendente en el arte, la ciencia, la filosofía y la religión. Descubrió por medio de la psicología analítica un sentido común a todos esos campos del crecimiento espiritual para probar que lo que buscamos en el mundo lo perdimos antes de tener conciencia de haberlo perdido y lo recuperamos mucho antes de creer que no podremos encontrarlo. Siempre somos conscientes de que hay Algo en nosotros, que solo se puede enunciar como misterio, con lo que podemos acceder a las cimas arquetípicas del *Selbst*.

Imaginemos a continuación un diálogo con Jung y veamos qué respondería a la primera pregunta: Después de san Agustín, ¿la antropología filosófica puede ayudarnos a comprender mejor la relación entre la finitud del hombre y la eternidad de Dios?

La muerte empíricamente la entendemos como el término de la vida a diferencia de sabernos finitos. La finitud es una sensación de la duración limitada de nuestro ser y va de la mano de la aceptación pre-ontológica de existir. Por eso nos preocupa todo el tiempo el sentimiento de pertenecer a todo y a nada. El alma es contradictoria. Está compuesta de fuerzas antagónicas como creían los alquimistas medievales, pero reconciliables porque todo deviene de lo mismo: polvo cósmico, materia prima.

El hombre asciende de la muerte a través de su obra (*opus*) que ‘pone’ en el mundo para que los suyos lo preserven y enriquezcan. Su historia es la historia de la humanidad entera. Su preocupación por lo que pasó y pasará es característico de la unidad que nos constituye. Una cosa prevalece: el esfuerzo en tanto existente de encontrar el equilibrio. Inconscientemente advertimos de diversos modos que participamos ya de la armonía, incluso sintiendo que nos falta algo (lo esencial según

⁵ Cf. S. Freud. (2012). La interpretación de los sueños.

la ontología). Nada se da independiente en la realidad pensada, incluso no está aislado lo que no podemos soportar pensar de nosotros mismos.

La luz del *logos* nos hizo hablar de nuestra muerte en una connotación puramente simbólica. Pero tarde o temprano el hombre desciende a la oscuridad, donde descubre que siempre se ha hecho acompañar de *su sombra*; contempla su estar-en-el-mundo, experimenta todo lo que sea mundo *para él* en el momento del desocultamiento. Su infancia cósmica, su pasado mítico, su desarrollo espiritual que afirma que es real y necesario el futuro en el que lo ahí presente se maximiza. Si el hombre está dispuesto a seguir el camino del *logos* verá luz y también tinieblas. Se pondrá delante de sí mismo para interpelar al Dios salvador (en la imagen de *piedra filosofal* o Cristo) o al *Deus absconditus*.

Jung se apoya de la afirmación de Scheler: el hombre es *homo religiosus* (2007), pero se guarda de atribuirle a esta determinación el carácter de metafísicamente esencial como Scheler en *Lo eterno en el hombre* (1968). Lo verdaderamente esencial puedo descubrirlo siendo conciencia activa, volcada al devenir, como cuando despierto y confío absolutamente en que ahí donde estoy se da el mundo. Dios no puede llegar de fuera, sino que se manifiesta al sentir lo infinito desde la profundidad de la vida psíquica generalmente ‘despierta’ y creadora en el terreno inconsciente.

Si la filosofía medieval consistió en demostrar que la existencia de Dios es Fundamento de todo conocimiento, ¿qué sentido tendría la preocupación por la muerte? El conocimiento es una necesidad y un ocio. Aristóteles lo explica con claridad. Por eso el conocimiento no es autoafirmación, lo es cuando fracasa en el intento de reducirlo todo a principio, a método. El alma recorre muchos caminos y tiene muchos modos de nombrar aquello que le interesa, pero prefiere las grandes palabras porque abrazan más sentidos del que el hábito racional podría acceder, así lo vimos con san Agustín.

Dios tiene que ser una realidad experimentable sin reducirse al criterio vulgar de la *empiria* o a pura abstracción mental, forma perfecta e irreductible a idea sensible. El hombre deifica el mundo cuando lo encuentra en completa confianza consigo mismo. El periodo medieval consistió en la historia de los más variados ejercicios espirituales para encontrar la imagen del mundo que mejor se acercara a la suma belleza y al sumo bien que cada hombre fue capaz de compartir por medio de la expresión oral o escrita, donde habla Dios a todos los hombres. Por esto, la cosmología debía corresponder con la visión de los cielos y la tierra del gran libro sagrado. Además, lo que encuentra el hombre al establecer el lazo con Dios es más conocimiento de sí mismo, incluyendo lo propio de su muerte. Morir no es un fin, sino un comienzo en la memoria universal de los

individuos. De este trance no sabemos si la conciencia activa es capaz de traducirlo al reino del *logos*.

Son realidades objetivas las sensaciones existenciales del más allá, tan es así que el alma palpita angustiante ante lo que no ha visto de sí misma. Hemos dejado en manos de la sincronicidad el feliz encuentro con los muertos queridos o el temor hacia los seres espirituales desconocidos. La edad media puede revisarse como una biología de todos estos seres: ángeles, arcángeles, querubines, serafines, buenos o malos, en fin, la dualidad es una etapa arcaica del reconocimiento y crecimiento hacia Aquel Otro que escucha el corazón del hombre. La psicología profunda de Jung enseña los caminos de la realidad divina cuando el *Self* se encuentra en paz o en conflicto. Morir es una verdad para vivir y encontrar a Dios. La demostración de respeto a esa parte sagrada en el hombre se practica de muchos modos y depende del contexto, de la concepción religiosa de un pueblo que es, como podemos entender, una actitud psicológica ante lo que llamaron los medievales –especialmente Agustín– *Fundamento* y que Jung interpreta como “la verdad en mí” (“Yo soy el camino, la verdad y la vida”), *Cristo* que llama a su seguidor para poner en su alma un sentimiento real e irrepetible porque todo deviene entre lo eterno y el hombre finito.

¿Por qué tenemos que preguntarnos hoy por la relación entre Dios y el hombre si estamos atados al nihilismo cuyo principio es la muerte de Dios? La cultura occidental no ha hecho sino generar después de la Ilustración un sentimiento de pena, soledad y vergüenza para el ateo. Ser ateo no significa incrédulo. Solo los muertos no creen en nada. Nuestra tradición milenaria ha llegado al abuso del ocio de conocer. Se ha perdido el camino a los caminos, pues el hombre ya no entiende la metáfora del corazón donde está la llave que abre a la necesidad espiritual de estar-con-Dios como Uno. La existencia particular se ha hecho caótica porque cede a la moda de la unilateralidad. Solo vemos una opción. El sentir religioso se conmueve con todas las expresiones de lo sagrado. Celebra el rito de iniciación, llora con la muerte de los seres queridos porque en todas las culturas significa que lo sagrado deja de estar en el mundo, pero renace con el fuego fundante de la eternidad. ¿Acaso no vio el profeta Elías que Dios desciende de los cielos en un gran carro de fuego? ¿No es después del lavamiento en agua que el refinamiento a través del fuego le permite al hombre conquistar su parte divina? El ateísmo ilustrado niega esencialmente que haya un único principio. Dios se volvió una cuestión del conocimiento y no del sentimiento y eso ha confundido a muchos que, al depositar su confianza en la razón, quieren que la existencia de Dios se afirme o se niegue en alguna de sus demostraciones, pero la

intención misma de esperar un resultado futuro a su ejercicio deductivo es ya para Jung un sentir religioso.

Esto no basta para concluir que la experiencia de lo sagrado sea una experiencia irracional. La inquietud del alma por saber que lo eterno es una promesa la exhorta a reivindicar el lugar de Dios en el plano emocional: éxtasis, redención, arrepentimiento. La falta de lo sagrado en este tiempo es la falta de confianza que vive el hombre atrapado en la esfera del *logos*, expuesto a la necesidad de sentido, justo cuando esto debería entenderse como el gran mito fundador de Occidente que se desbordó con el cristianismo. Este fenómeno histórico es una clara evidencia de que Dios, como expresión profunda de la grandeza del existente, sigue alimentándose de ritos, mitos, celebraciones y costumbres. Nada impide que mañana todos sean ateos y que apostemos por el Dios racional ante el que habremos de desencantarnos, porque no escucha el llanto o la aflicción. Ejecuta técnicamente, instrumentalmente. Predice intentando evitar errores. Estamos describiendo al hombre contemporáneo.

Jung impartió entre 1934 y 1939 un célebre seminario dedicado al *Zarathustra* de Nietzsche. Concluyó que si hoy la *nigredo* u oscurecimiento material (porque todo es materia) afecta las potencias del alma, incluso la que le hace mirar en su interior donde descubre a Dios como estímulo afectivo puro, subjetividad trascendental del *ordo amoris* y no del *ordo rationalis*, sujeta la realidad a un permanente devenir, impulso cósmico hacia la muerte y la vida, otro podría ser el desenlace de la conciencia racional del ateísmo actual. Hará falta una creencia renovadora —ya presente en la interioridad del hombre pero aun no descubierta por él— que nos devuelva al buen Dios de consuelo y amor que necesita el existente para saberse de camino a los caminos del mundo.

El amarillamiento de las almas resplandecerá cuando el fuego interior purifique nuestra ingenuidad ante los ídolos contemporáneos, cuyo poder agotó el deseo consciente de ganar la lucha de contrarios. Más que una relación dialéctica o jerárquica, Dios y hombre comparten desde siempre un origen común, como común será su destino.

Al parecer, Jung eleva a rango de *a priori* el poder material de la psique; esta crea y destruye los paisajes de este mundo que aceptamos tal y como se nos presenta. Ahí donde está el mundo está Dios, mucho antes del sentido de que haya mundo. Es decir, la disposición anímica que constituye fundamentalmente al hombre lo ha preparado escatológicamente. El hombre es ser de porvenir y debe a su espíritu aprehensivo de lo sagrado tomar por verdadero lo que aún no es objeto de la conciencia. Abro los ojos y acepto que estoy en el mundo, inconscientemente me sé en casa con Dios. El mejor ejemplo nos lo siguen dando los sueños.

En ellos se devela la santidad del alma (Otto, *dixit*); en su tiempo y su espacio todo lo material se comprende con dos principios: ascenso y caída infinita, continuidad y discontinuidad eterna. Son las expresiones puras de la hierofanía que Eliade, amigo de Jung, define como el contacto con lo Sagrado más allá del *logos*.

IV. Conclusión. De camino a la teología de Karl Rahner

Para Rahner la experiencia de lo sagrado es una inquietud ligada al advenimiento del ser, el ser como porción de la razón divina, que atraviesa todo lo esencial del hombre arrojándolo a una libertad teológica; esto significa que lo hace mirar hacia Dios con un deseo más fuerte que el de elegir vivir o morir.

Lo sagrado es una objetividad pura esperada y esperanzante. Según esta interpretación, el hombre no sufre ninguna transformación. Se afirma como falto de ser-con-Dios. El ser emana de una fuente eternamente vivificante, por eso en nuestro corazón, que es donde habla Dios con los mortales, añoramos la vida duradera. Pero para *llegar a ser* desde que nacemos —y esto no está en nuestra posibilidad decidirlo, sino que lo decide Algo ajeno a mí— la razón nos enseña que todo pensamiento tiene límites y más allá de estos solo podemos indicar un Afuera real e inabarcable.

A diferencia de Jung, Rahner pone la experiencia de lo sagrado lejos de la necesidad subjetiva de creer. El hombre no trasciende por naturaleza o por el desarrollo mismo de la cultura. Dios que es la Realidad más objetiva accesible al discernimiento de lo espiritual, opuesto absolutamente al orden de la materia, no está condicionado a ningún principio natural.

Por debajo de Dios está el mundo creado, escabel de sus pies, así todo lo compuesto. Llama a su criatura por medio de la razón con la que le enseña a conducirse entre la objetividad de lo creado. Todo está completo para Dios. El sentir del existente es desear llegar a su Padre. Entiende que este impulso no puede definirse como mero amor. Quiere obtener la aprobación ante los ojos de Aquel que ve lo invisible.

Rahner es considerado el gran teólogo católico del siglo xx. Formado en filosofía con Husserl y Heidegger adopta como punto de partida de la experiencia de lo sagrado la tendencia a ser, pero no de cualquier modo. Ser significa en último término conducirse al único camino de salvación que es Cristo, realidad intraducible a lo simbólico, porque lo espera con toda su fuerza la razón que abre al camino de lo verdadero y

esencial. Como podemos advertir, la antropología filosófica-teológica de Karl Rahner habla del hombre que desea ir más allá de ser él mismo para ser verdaderamente con Dios. En oposición a una ontología inmanente, la teología racional de Rahner se basa en el proyecto teológico de llegar a ser hijos de Cristo para conmorir con él. ¿No hay trascendencia para el hombre?

El lenguaje de Dios lo escuchamos en la trascendencia del sentido. No hay una elevación hacia lo desconocido. Hay en el mundo una voz que llama a elegir vivir y morir por Dios, ante Dios y con Dios. Las tres experiencias religiosas que determinaron el rumbo de la Edad Media. Elige la criatura, porque elegir es el regalo de Dios al hombre. Corresponderá a este Bien si vive o muere por Cristo. Así, *por Dios* se compromete el hombre a una vida de contemplación religiosa. *Ante Dios* significa que lo único estimado en el futuro es la presencia de Dios, donde todo será purificado o bendecido con la pura objetividad, continua llamada al amor de Dios, Eterno Creador de Todo.

Bibliografía

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A. (2007). *Historia de la pedagogía*. México: FCE.
- San Agustín. (2001). *Confesiones*. México: Editorial Porrúa.
- Bachelard, G. (2003). *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. México: FCE.
- Beuchot, M. (2001). *Historia de la filosofía griega y medieval*. México: Editorial Torres Asociados.
- Ferrater, J. (2004). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel Filosofía.
- Freud, S. (2012). *El porvenir de una ilusión*. Obras completas en Tres Tomos. México: Siglo XXI y Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (2012). *La interpretación de los sueños*. Obras completas en Tres Tomos. México: Siglo XXI y Biblioteca Nueva.
- Heidegger, M. (2014). *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE.
- Herrera, I. (2013). *Sobre la sonoridad poética en Gaston Bachelard*. Inédito.
- Herrera, I. (2014). Vocación y elección: claves para la construcción de un sentido de vida. *Antología del Seminario-Taller: La motivación de la Escuela de Formación Docente*. México: BUAP.
- Kierkegaard, S. (2007). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.
- Jung, C. (2004). *Psicología y religión*. Barcelona: Paidós.
- Jung, C. (1964). *Respuesta a Job*. México: FCE.

- Jung, C. (1998). *Símbolos de transformación*. Barcelona: Paidós.
- Mueller, F.-L. (2013). *Historia de la psicología*. México: FCE.
- Pascal, B. (2001). *Pensamientos*. Madrid: Valdemar.
- Rahner, K. (2011). *Sentido teológico de la muerte*. Barcelona: Herder.
- Rahner, K. (2009). *Dios, amor que desciende. Escritos espirituales*. Maliaño: Sal Terrae.
- Rahner, K. (2005). *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencia de un teólogo católico*. Barcelona: Herder
- Scheler, M. (2009). *Amor y conocimiento*. Madrid: Ediciones Palabra.
- Scheler, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro.
- Scheler, M. (1968). *El puesto del hombre en el cosmos*. Versión digital.
- Xirau, R. (2011). *Introducción a la historia de la filosofía*. México: UNAM.

APUNTES SOBRE EL PENSAMIENTO ECONÓMICO DE G.W.F. HEGEL

FERNANDO HUESCA RAMÓN

Así, sale de relieve, que en su exceso de riqueza, la sociedad civil no es lo suficientemente rica; esto es, no posee suficiente patrimonio, que le sea propio, como para contrarrestar el exceso de pobreza y de procreación del populacho.

G.W.F. Hegel.

Durante su trayectoria filosófica, Hegel asimiló los conceptos y filones de reflexión de toda una serie de pensadores económico-políticos, desde Aristóteles hasta J. Steuart, A. Smith, D. Ricardo y J.B. Say, quienes de una u otra manera se ocuparon de la relación entre la actividad económica (o sea laboral, mercantil, productiva, consumidora, etc.) y el entorno interpersonal (familiar, social, laboral, comunal, estatal, etc.) del individuo. Nuestro propósito en esta breve exposición será marcar la peculiaridad y la relevancia de la síntesis hegeliana de estas tres tradiciones.

Los temas de la teoría política y la teoría económica ocuparon a Hegel desde los inicios de su vida filosófica. Hegel leyó a Rousseau, Kant, Hobbes, Hume, Locke, Montesquieu (Wiedman, 2003, p. 22) y posteriormente a J. Steuart, A. Smith, D. Ricardo, J.B. Say y a C.H. de Saint-Simon (Priddat, 1990, p. 118). Las ideas que el autor de la *Fenomenología del espíritu* asimiló y desarrolló ulteriormente se encuentran plasmadas en diversos textos, desde *El espíritu del cristianismo y su destino*, hasta *La constitución alemana*, *El sistema de la eticidad*, *Sobre las diferentes maneras de tratar científicamente el derecho natural*, hasta la misma *Fenomenología y la Filosofía del derecho*. Asimismo, el filósofo alemán dictó diversos cursos¹ sobre el tema del derecho natural y la filosofía del derecho desde 1804 hasta 1831 (el año de su muerte).

Es así evidente que los temas del poder político, o sea, la legitimidad y la legalidad (los temas centrales de la filosofía política de acuerdo con

¹ El filósofo alemán Karl Iltting acometió en la segunda mitad del siglo xx la tarea de compilar y editar los manuscritos sobre filosofía del derecho hegeliana conocidos hasta la fecha. En 2015 la editorial Felix Meiner se propone concluir la publicación científica de todos los manuscritos hegelianos sobre filosofía del derecho, incluyendo aquellos ya publicados por Iltting.

N. Bobbio (1985, p. 21) y de la adquisición y consumo de la riqueza (los temas centrales de la economía política (Mill, 2008, p. 42) estuvieron siempre en el centro de interés del autor de la *Fenomenología*.

Ahora bien, las fuentes que poseemos de Hegel, donde se encuentran desarrollados estos temas, comprenden los textos y los cursos mencionados arriba. En cuanto a estos últimos, cabe mencionar que hasta la fecha solo se tiene noticia de dos autores que hayan estudiado, de manera exhaustiva, el desarrollo de las ideas de Hegel, el cual se encuentra plasmado en el contenido (y la evolución del tratamiento de este contenido) de dichos cursos, y que con ese antecedente, se hayan propuesto obtener una mejor imagen de conjunto de las ideas económico-políticas de Hegel. Nos referimos a G. Lukács (*El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*) y a B. Priddat (*Hegel als Ökonom*).

Lukács en su estudio sobre el desarrollo de las ideas políticas y filosóficas de Hegel, *El joven Hegel*, explicita la evolución en el pensamiento del filósofo de Stuttgart, la cual abarca desde la defensa de un punto de vista republicano, igualitario y anti-individualista (influenciado notablemente por Rousseau), hasta la aceptación de un orden social estamental, del valor absoluto de la subjetividad particular, de un gobierno parlamentario y monárquico y, a fin de cuentas, del orden económico (y político) de la sociedad burguesa o capitalista, consolidada sólidamente en Europa después de la conmoción sociopolítica de la Revolución Francesa.

En su estudio de esta evolución filosófica, Lukács utilizó como fuentes los llamados “escritos de juventud” de Hegel como *La positividad de la religión cristiana*, *El espíritu del cristianismo y su destino*, una serie de fragmentos sobre amor y religión, entre otros, así como *La constitución alemana*, los cursos sobre derecho natural (o en términos de Hegel, “filosofía del espíritu objetivo”) dictados en Jena en 1803-1804 y en 1805-1806, el *Sistema de la eticidad*, la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la lógica*, la *Filosofía del derecho* (en la edición de imprenta de 1821) y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Así, la investigación de Lukács se encuentra ampliamente documentada y constituye un testimonio fiel y exhaustivo del desarrollo del pensamiento económico y político de Hegel, desde el período de Berna hasta el período de Berlín (pasando en el ínterin por Frankfurt y Jena).

El legado de Lukács, entonces, en lo tocante a la exposición y estudio de las ideas políticas y económicas de Hegel, nos permite tener una visión del tránsito de Hegel desde una posición republicana-igualitarista hasta una parlamentaria-liberal (si bien, la posición “liberal” de Hegel es sumamente crítica y establece una serie de exigencias fuertes a los órdenes político-económicos en el terreno de la vida ética o eti-

cidad –*Sittlichkeit*). Ahora bien, es necesario mencionar que el estudio de Lukács fue realizado desde el punto de vista del materialismo dialéctico o del marxismo (de cuño leninista, cabe aclarar) y, así, el punto de crítica o de contraste a las ideas económico-políticas de Hegel (desde las de juventud hasta las de madurez) es la teoría económico-política de Marx.

De este modo, el filósofo húngaro considera a Hegel como un cierto punto culminante del pensamiento burgués, empero, dada la limitación ideológica de este horizonte “burgués”, Lukács declara que Hegel no pudo ofrecer una resolución satisfactoria a la serie de contradicciones presentes en el orden social y económico de la sociedad burguesa (que fueron captadas y expuestas cabalmente por Hegel en sus textos y cursos) y, así, permaneció en el terreno de la economía clásica inglesa, la cual, a fin de cuentas, acepta e incluso promueve las relaciones de explotación y subsunción por parte de la clase poseedora de los medios de producción (la capitalista) a la clase trabajadora y privada de medios de producción (la proletaria). Lukács, a fin de cuentas, reconoce que Hegel ofrece una “profunda, si bien contradictoria” (1948, p. 512) crítica al capitalismo, a la par que un tratamiento exhaustivo de categorías económicas fundamentales como trabajo, valor, dinero, intercambio, etc., sin embargo, no pudo ofrecer una alternativa real para fenómenos socioeconómicos inaceptables (desde la perspectiva del materialismo dialéctico) como la subsunción real, la explotación y la alienación.

Por su parte, Priddat, hacia 1990, realizó un estudio detallado y concienzudo del desarrollo de las ideas económicas de Hegel, utilizando como fuente *La constitución alemana*, el *Sistema de la eticidad*, los cursos de filosofía del espíritu de 1803-1804 y 1805-1806, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la *Filosofía del derecho* (en su edición de imprenta de 1821, con la adición de los anexos –*Zusatz*– de Hegel compilados por el alumno Gans), la filosofía de la historia universal (proveniente de la edición compilada por alumnos de Hegel a partir de los cursos de filosofía de la historia dictados por el maestro en Berlín en 1822-1823 y 1830-1831), así como las distintas ediciones de la *Filosofía del derecho* que fueron editadas e impresas por Ilting hacia 1974. Estas últimas fuentes constituyen un testimonio de la historia del desarrollo de las ideas económicas de Hegel y, así, habrán de ser un punto central de materiales de cualquier investigación en el tema a futuro. A continuación nos detendremos a explicitar la relevancia fundamental de los esfuerzos editoriales de Ilting.

Hegel dictó cursos sobre filosofía del derecho o sobre derecho natural y teoría del Estado (*Staatswissenschaft*) en siete ocasiones entre 1817 y 1831 (Becchi, 1990, p. 221). Algunos alumnos y discípulos del maestro tomaron notas o apuntes al dictado, cuya fidelidad filológica actualmente

se encuentra validada y reconocida ampliamente (a partir de los estudios de Ilting y otros, como P. Becchi). Ahora, hacia 1990 se encontraban editados ya, por lo menos, seis de los siete cuadernos de apuntes de las lecciones sobre filosofía del derecho, y se encontraba en vías de publicación² el único que faltaba (el proveniente del curso de 1821-1822) de entregarse a la imprenta y así al mundo de la investigación filosófica. En 2004, la editorial alemana Suhrkamp publicó este último manuscrito, de manera que actualmente poseemos, por lo menos, una edición de cada uno de los cuadernos de apuntes provenientes de cada uno de los ciclos de lecciones que impartió Hegel sobre el tema de la filosofía del derecho entre 1817 y 1831.

De manera esquemática, siguiendo a Becchi, ofrecemos a continuación un cuadro explicativo con los distintos años y lugares donde dictó Hegel dichos cursos:

Rph ³ I	Heidelberg 1817-1818
Rph II	Berlín 1818-1819
Rph III	Berlín 1819-1820
Rph IV	Berlín 1821-1822
Rph V	Berlín 1822-1823
Rph VI	Berlín 1824-1825
Rph VII	Berlín 1831

¿Cuál es, entonces, la relevancia de la existencia y la publicación de distintas versiones de la *Filosofía del derecho*? El propio Ilting es quien ha sentado la pauta para acercarse concienzudamente al contenido de las distintas ediciones de este texto hegeliano fundamental. Una de las razones fundamentales para defender esta postura proviene del contexto biográfico del filósofo alemán hacia 1819. En esta época se vivía un clima de “fuerte represión” en los territorios germanos, después de las llamadas “deliberaciones de Karlsbad” (Becchi, 1991, p. 173), durante la era Metternich y así, con esta atmósfera, era del todo imposible manifestar abiertamente (por lo menos en la imprenta) ideas que tuvieran alguna relación con un programa político liberal, o con una crítica abierta al *statu quo* socio-político de la Restauración en Alemania. R. Dri declara en este sentido: “Ilting [...] sostiene que las críticas que Hegel hacía en sus cursos a la política de la Restauración de la Santa Alianza fueron eliminadas en la publicación de 1821, debido a la política de censura del gobierno

² Véase Becchi. (1990). Hegel y las imágenes de la Revolución Francesa. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), (73), 165-181.

³ *Rechtsphilosophie* (Filosofía del derecho).

prusiano” (2000, p. 244). De este modo, la tesis de Ilting (así como de Dri y Becchi, entre otros) es que Hegel “adaptó” el contenido de su *Filosofía del derecho* en la versión de imprenta (1821) para eludir la incómoda represión ideológica del gobierno prusiano, mientras que en sus cursos (por lo menos los cursos anteriores a 1821) esgrimía y exponía ideas programáticas nada ortodoxas, por lo menos en el terreno político, como por ejemplo: “El principio según el cual el feudalismo debía ser suprimido era del todo justo, pero esto se debía realizar aplicando medidas de resarcimiento”⁴ (Hegel *apud* Becchi, 1991, p. 176).

Así, ahora tenemos evidencia suficiente para considerar, por una parte, que el contenido de los diferentes cursos (de los apuntes ya publicados) sobre filosofía del derecho de Hegel (de 1817 a 1831) difiere, significativamente, del contenido presente en la *Filosofía del derecho* en la versión de imprenta y, por otra, que en cada una de estas colecciones de apuntes se encuentran ideas, enfoques o argumentaciones distintas que, estudiadas en conjunto, pueden ofrecer un mejor panorama sobre las ideas políticas y económicas del filósofo alemán.

Precisamente es este el enfoque metodológico de Priddat en su estudio sobre las ideas económicas de Hegel. En su texto *Hegel als Ökonom* (Hegel como economista), Priddat desarrolla y explica las ideas de Hegel en terrenos como la administración económica, las corporaciones, los bienes públicos, el capital, la propiedad, el patrimonio (*Vermögen*), la riqueza (*Reichtum*), el trabajo, los impuestos, el Estado, la justicia, etc., siempre teniendo en cuenta, en primer lugar, la variación (e incluso podemos decir, evolución) de las ideas de Hegel desde la primera década del siglo XIX hasta el año de su muerte y, en segundo lugar, la posibilidad de remitirse a los contenidos de los distintos cursos (así como a los *Zusätze*) para obtener una mejor visión de conjunto de las ideas de Hegel en torno a un determinado concepto o terreno relevante para la economía política.

Ahora bien, el enfoque de investigación de Priddat, además de esclarecer la evolución de las ideas económicas de Hegel y los aportes de los contenidos de las nuevas ediciones de la *Filosofía del derecho*, evalúa la deuda conceptual que Hegel mantiene con un clásico del pensamiento antiguo como fue Aristóteles (por ejemplo, en torno al concepto de *pleonexia*—exceso), con la tradición “mercantilista” (el concepto adecuado es *Cameralistik* (Priddat, 1990, p. 15)⁵—“Cameralística”) de J. Steuart y J.H.G.

⁴ Esta aseveración proviene del curso de 1817-1818.

⁵ Por *Cameralismus* o *Kameralismus* ha de entenderse una tradición de pensamiento económico de los siglos XVII y XVIII en Alemania que se ocupaba de ofrecer “una investigación

Justi, y con la tradición económica clásica de Smith, Ricardo y Say. De este modo, Priddat, siguiendo y citando a Ilting, demuestra que en gran medida la teoría política de Aristóteles le permite a Hegel “apropiarse de los resultados de las investigaciones de la economía política clásica [*nationalökonomischer Untersuchungen*]” (Ilting *apud* Priddat, 1990, p. 239) y así ofrecer una propuesta económica ética (*sittlich*) que busca mediar los efectos socioeconómicos negativos que imperan en las sociedades modernas y que desde el enfoque de la economía política clásica no pueden obtener una resolución o mediación satisfactoria. Por otra parte, el conocimiento de esta nueva tradición económica le permite superar algunos formalismos o insuficiencias teóricas del discurso económico mercantilista o cameralista y así puede ofrecer pautas o soluciones reales y efectivas en temas como el “bienestar general” o la “felicidad general”. Hegel traducirá estas nociones a términos económicos concretos como “garantía” (Hegel *apud* Priddat, 1990, p. 300) de la ocupación o maximización de las posibilidades de obtención de “integridad” (Hegel *apud* Priddat, 1990, p. 217) o “dignidad” (Hegel *apud* Priddat, 1990, p. 282) a través de la mediación de la pertenencia a un estamento o una corporación.

Puede apreciarse entonces que Hegel funge como un punto de encuentro de tres tradiciones de pensamiento que se ocupan de temas como la riqueza y la pertenencia a un cuerpo político: la antigua, el Cameralismo y la economía política clásica. A partir de la utilización de conceptos provenientes de todas ellas, Hegel fue capaz de producir un discurso económico único en su tiempo y que se proponía “salvar” algo de las exigencias éticas de Aristóteles, en temas como el exceso o la peligrosidad de ciertos comportamientos económicos respecto a la integridad de la comunidad política, a la par que reconocía y estudiaba a detalle los aportes teóricos de la teoría económica de Smith, Ricardo y Say. Por esto, a partir de su estudio de Adam Smith (el cual, según Lukács (1948, p. 186), puede ser constatado por lo menos a partir del periodo de Jena) Hegel no puede sostener más los ideales republicanos de Rousseau, ni las exigencias abstractas o absolutistas (en el sentido de no tomar en cuenta el factor “consciencia” individual, subjetiva o pensante) del Cameralismo en torno a la riqueza nacional o a la felicidad general.

de todas las posibilidades imaginables para el enriquecimiento de la clase noble terrateniente [*landesfürstlich*]” (Authorenkollektiv, *Gundlinien des ökonomisches Denkens in Deutschland, Von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, Akademie Verlag, Berlin, 1977, p. 156). Así, esta tradición se ocupó del estudio de los asuntos de la administración del Estado con dos objetivos centrales: mantener y aumentar la riqueza nacional y promover el bienestar o la felicidad general.

Ahora bien, no debe, de ningún modo, pensarse que Hegel recibe acríticamente las ideas de los economistas clásicos o que se limita a exponer o utilizar sus ideas de un modo directo o sin una elaboración ulterior. Todo lo contrario, en Hegel se encuentra, tan sólo, al igual que en J.C.L. Sismondi y T.R. Malthus una teoría de la sobreproducción (Hirschman, 1984, p. 216), esto es, que la sociedad burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*, en la terminología de Hegel, puede designar tanto a la “sociedad civil” del discurso político-económico moderno como a la “sociedad burguesa” o “sociedad capitalista” que críticamente denuncian Marx y la tradición marxista), al estar determinada por la libre actividad económica del individuo (ya no encadenada a las limitaciones de instancias como señores feudales, gremios, fronteras geográficas, fuertes regulaciones gubernamentales, gravámenes arbitrarios, etc.) puede incurrir en comportamientos del lado de la producción que ocasionen un desequilibrio en la relación dinámica entre los diversos actores de los procesos económicos (productores, consumidores, trabajadores, inversionistas, banqueros, etcétera). En términos propios de Hegel: “se produce más de lo que la nación puede consumir” (Hegel *apud* Priddat, 1990, p. 66), de manera que en el modo “natural” de funcionamiento de la sociedad capitalista las relaciones entre producción-trabajo-consumo pueden operar desequilibrios importantes que tienen consecuencias indeseables para los individuos que conforman dicha sociedad (pobreza, desempleo, marginación, etcétera). Como se puede someramente apreciar, Hegel no acepta los postulados de Adam Smith en lo tocante al funcionamiento efectivo de la sociedad capitalista por sí misma, a través del equilibrio natural de los mercados por medio de la relación entre oferta y demanda y a través del crecimiento continuado de la economía en general (en la producción y en el consumo) y, por ello, propone dos instancias (en el marco de la sociedad civil) que habrían de mediar, salvar o resolver las fallas producidas en el mercado por el comportamiento económico de individuos que persiguen su interés propio (*Eigennutz*, *self-interest*), o sea, el poder administrativo (*Polizei*) y la corporación (*Korporation*). Tan solo la propuesta de estas dos instancias, que tienen poder regulativo, evaluativo y mediador, rebasa el horizonte económico de Adam Smith y Ricardo.

Entonces vemos que, por una parte, Hegel recibe las ideas de la economía política clásica, empero, las analiza críticamente y demuestra sus contradicciones (por ejemplo, una sociedad económica de crecimiento, como la que propone Adam Smith, puede generar mucha riqueza, pero igualmente mucha pobreza y desigualdad económica, de modo que se crea concomitantemente un populacho descontento y pauperizado

que no tiene consideración hacia el orden social o estatal y que puede incluso poner en peligro la existencia de este, destruyendo así, las mismas bases de la sociedad de crecimiento postulada al inicio del argumento) y, por otra, propone salidas efectivas de mediación sobre los efectos negativos del comportamiento natural (es decir, sin regulación alguna) del mercado y de los individuos que participan en este mercado (en la producción, el trabajo, el consumo, la inversión, etcétera).

Finalmente, en el prefacio de *Filosofía del derecho* –versión de imprenta, Hegel declara tajantemente:

Como escrito filosófico [la *Filosofía del derecho*], debe estar muy alejado de proponerse construir un *Estado, como éste debería ser*; la enseñanza que en él puede yacer, no puede consistir en enseñar al Estado cómo debería ser, sino más bien, como él, el universo ético [*sittliche Universum*], debe ser conocido (Hegel, 1976, p. 26).

De este modo, si bien en la intención filosófica de Hegel no se encuentra, de manera inmediata, “construir un Estado, como éste debería ser” o “enseñar al Estado cómo debería ser”, en el transcurso de sus exposiciones y argumentaciones en torno al individuo, la sociedad civil y el Estado, se encuentran apuntes, direcciones y concepciones de gran relevancia para pensar (incluso en nuestro propio tiempo) la manera en que estas instancias interactúan recíprocamente. A fin de cuentas, dadas las exigencias teóricas de Hegel que establecen al Estado como “universo ético (*sittlich*)”, su teoría del derecho o del Estado no puede menos que ser crítica hacia el funcionamiento general de la sociedad capitalista, en lo social y lo económico, dado que en las tendencias fundamentales e intrínsecas de dicho funcionamiento, se encuentran resultados sumamente problemáticos e indeseables que van en contra de la posibilidad de reconocer al Estado (al Estado moderno como concepto, o a un determinado Estado histórico en la realidad concreta) como “universo ético” y, consecuentemente, Hegel ofrece mediaciones y “propuestas” teóricas que permitirían salvar la posibilidad de reconocer al Estado (de nuevo, en su concepto, o en su existencia histórica y concreta) como universo o sustancia ética. Hegel mismo ofrece en sus cursos sobre filosofía del derecho, así como en la versión de imprenta de la *Filosofía del derecho*, numerosas ocasiones para que nosotros podamos plantear, en nuestros días, cuestiones fundamentales y puntos de crítica al funcionamiento de las sociedades y los Estados modernos.

De este modo, los escritos políticos hegelianos se muestran, más que nunca, como relevantes para pensar la problemática relación entre

individuo y sociedad, la cual, en nuestros días, llama, incluso, a una crítica radical de las sociedades y los Estados de nuestro presente. Una crítica que, incluso, pudiera ofrecer una alternativa a las grandes corrientes económico-políticas del siglo xx: el liberalismo y el marxismo.

Bibliografía

- Autorenkollektiv. (1977). *Gundlinien des ökonomischen Denkens in Deutschland, Von den Anfängen bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Akademie Verlag.
- Becchi, P. (1990). Las nuevas fuentes para el estudio de la Filosofía del derecho hegeliana. *Doxa*, (8), 221-239.
- Becchi, P. (julio-septiembre 1991). Hegel y las imágenes de la Revolución Francesa. *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época), (73), 165-181.
- Bobbio, N. y Bovero, M. (1985). *Origen y fundamento del poder político*. México: Grijalbo.
- Dri, R. (2000). La filosofía del Estado ético, la concepción hegeliana del Estado. En Boron, A. (ed.), *La filosofía política moderna*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.
- Hegel, G.W.F. (1979). *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke 7*. Alemania: Suhrkamp.
- Hirschman, A. (1984). *De la economía a la política y más allá*. México: FCE.
- Lukács, G. (1948). *Der junge Hegel*. Zürich: Europa Verlag.
- Mill, J.S. (2008). On the Definition and Method of Political Economy. En Hausman, D. (ed.), *The Philosophy of Economics, an Anthology*. New York: Cambridge University Press.
- Priddat, B. (1990). *Hegel als Ökonom*. Alemania: Duncker & Humblot.
- Wiedmann, F. (2003). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek: Rowohlt.

LA VOZ DE UN CONTINENTE

DAVID HERNÁNDEZ Y ÁLVAREZ

Para los objetivos del presente trabajo consideramos el significado del término “voz”, como “palabra”. La facultad humana de poder comunicarse mediante la emisión de sonidos que son las palabras, las cuales pueden expresarse de manera oral o escrita.

En un primer momento hacemos referencia a la palabra divina a través de los libros sagrados. Es la palabra en su máxima expresión como medio para la creación de la vida. Conjuntamente con la Biblia aludimos también a las cosmogonías náhuatl y maya. En un segundo momento escuchamos la voz de los sabios indígenas sobrevivientes a la conquista de México, con el afán de hacer prevalecer su palabra ante la foránea, la extraña, a través de la cual se impone una nueva cultura. Y, en tercer momento nos referimos a la palabra del poeta, cuya peculiar fuerza creadora y promotora de mundos posibles, muestra a la luz las más profundas fibras de la condición humana.

En el libro del Génesis (1: 26) se muestra la importancia fundamental de la voz de Dios hecha palabra, ciertamente como fundamento de todas las cosas.

Al principio Dios creó el cielo y la tierra. La tierra estaba desierta y sin nada, y las tinieblas cubrían los abismos mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios: ‘Haya luz’, y hubo luz [...] Dijo Dios: ‘Haya un firmamento en medio de las aguas y que separe a unas aguas de otras’ [...] Dijo Dios: ‘Júntense las aguas de debajo de los cielos en un solo lugar y aparezca el suelo seco’ [...] Dijo Dios: ‘Produzca la tierra pasto y hierbas que den semilla y árboles frutales que den sobre la tierra fruto con su semilla adentro’ [...] Dijo Dios: ‘Haya lámparas en el cielo que separen el día de la noche’ [...] ‘Llénense las aguas de seres vivientes y revoloteen aves sobre la tierra y bajo el firmamento’ [...] ‘Produzca la tierra animales vivientes, de diferentes especies, bestias, reptiles y animales salvajes’ [...] Dijo Dios: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza. Que mande a los peces del mar y a las aves del cielo, a las bestias, a las fieras salvajes y a los reptiles que se arrastran por el suelo’.

Así, como en el mismo texto sagrado se señala: “Todo ha salido de la Palabra de Dios, es decir, de su decisión” (1 *Génesis* 1: 26).

En los diversos relatos mítico-cosmogónicos de América, igualmente la voz de los dioses, su palabra, es fundamento de la creación de todos los seres y las cosas. Así, por ejemplo, en el *Popol Vuh* (Antiguas historias de los Mayas Quiches de Guatemala) se dice:

Antes de la Creación no había hombres, ni animales, pájaros, pescados, cangrejos, árboles, piedras, hoyos, barrancos, paja, ni bejucos y no se manifestaba la faz de la tierra; el mar estaba suspenso y en el cielo no había cosa alguna que hiciera ruido. No había cosa en orden, cosa que tuviese ser, si no es el mar y el agua que estaba en calma y así todo estaba en silencio y obscuridad como noche. Solamente estaba el Señor y Creador Gucumatz, Madre y Padre de todo lo que hay en el agua, llamado también Corazón del Cielo porque está en él y en él reside. Vino **su palabra** [negritas nuestras] acompañada de los Señores Tepeu y Gucumatz y, confiriendo, consultando y teniendo consejo entre sí en medio de aquella obscuridad, se crearon todas las criaturas (1978, p. 3).

Luego, en cuanto a la creación de los animales y su función correspondiente, “guardas de los montes: al venado, al pájaro, al león, al tigre, a la culebra, a la víbora y al cantil”, escuchamos también:

Tú, venado, dijeron, habitarás y dormirás en las barrancas y en los caminos del agua, andarás entre la paja y las yerbas, y en el monte te multiplicarás; andarás y te pararás en cuatro pies. Y a los pájaros les fue dicho: Vosotros, pájaros, estaréis y habitaréis sobre los árboles y bejucos, allí haréis casa y habitación y allí os multiplicaréis; os sacudiréis y espulgaréis sobre las ramas de los árboles. Y, tomando cada uno su habitación y morada conforme les había repartido el Creador, habitaron la tierra (1978, pp. 5-7).

En cuanto a la cosmogonía náhuatl, igualmente se dice, “que los cuatro primeros dioses, hijos de *Ometecuhli* y *Omecíhuatl*, habiendo hecho ya el fuego y el Sol: ‘Luego hicieron a un hombre y a una mujer: el hombre dijeron *Uxumuco* y a ella *Cipactónal*, y mandáronles que labrasen la tierra y que ella hilase y tejiese y que de ellos nacerían los macehuales [la gente] y que no holgasen sino que siempre trabajasen...’” (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, que coincide en lo general, señala León-Portilla (1979, p. 181), con lo que gráficamente ilustra el Códice Vaticano A 3738).

Haciendo referencia a los informantes de Sahagún, se dice, en lo que respecta al origen del hombre en la primera edad del mundo, que “*Ometecuhli*, según la opinión de muchos viejos, **generó con su palabra** [negritas nuestras] a *Cipactónal* y a *Uxumuco*” (León-Portilla, 1979, p. 181).

Recordemos brevemente lo correspondiente a las cuatro eras o Soles creados y después destruidos. El primer Sol, su símbolo 4-Agua, perece por inundación de agua (el Diluvio) y tuvo por alimento bellotas de encino. El segundo Sol, 4-Tigre, el Sol no seguía su camino, al llegar el Sol al medio día luego se hacía de noche y cuando ya se oscurecía, los tigres se comían a las gentes; fue la era de los gigantes, cuyo saludo era “no se caiga usted”, porque quien se caía, se caía para siempre, y su alimento fue el “maíz de agua”. El tercer Sol, 4-Lluvia (de fuego), perecieron quemados, llovió arena, y “las piedrezuelas que vemos, y que hirvió la piedra *tezontle* y entonces se enrojecieron los peñascos”; su alimento fue el *cincocopi*, “algo muy semejante al maíz”. El cuarto Sol, 4-Viento, todo fue llevado por el viento, “por los montes se esparcieron, se fueron a vivir los hombres-monos”. El quinto Sol, 4-Movimiento, porque se mueve, sigue su camino: “Y cómo andan diciendo los viejos, en él habrá movimientos de tierra, habrá hambre y así pereceremos” (León-Portilla, 1983, pp. 14-17).

Una vez ya creado el quinto Sol “en el fogón divino de Teotihuacán, los antiguos dioses se preocuparon por plantar una nueva especie humana sobre la tierra. La creación de los nuevos hombres iba a llevarse a cabo, aprovechando los despojos mortales de los seres humanos de épocas anteriores” (León-Portilla, 1983, pp. 17-18).

Así, los dioses se convocan nuevamente para dialogar y concertar lo necesario. “Dijeron: ¿Quién vivirá en la tierra? Porque ha sido ya cimentado el cielo, y ha sido cimentada la tierra ¿quién habitará en la tierra, ho dioses? Estaban afligidos *Citlalinicue, Citlaltónac, Apantecuhтли, Tepanquizqui, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca*” (León-Portilla, 1983, p. 18).

En nuestros antepasados prehispánicos, la voz hecha canto, poesía, medio o vehículo de sabiduría, ocupaba un lugar esencial en su cultura. Respecto al cantor (*Cuicani*), se dice lo siguiente.

El cantor: el que alza la voz,/ de sonido claro y bueno,/ da de sí sonido bajo y tiple [...] / Compone cantos, los crea,/ los forja, los engarza./ El buen cantor, de voz educada,/ recta, limpia es su voz,/ sus palabras firmes/ como redondas columnas de piedra./ Agudo de ingenio,/ todo lo guarda en su corazón./ De todo se acuerda,/ nada se le olvida./ Canta, emite voces, sonidos claros, como redondas columnas de piedra,/ sube y baja con su voz./ Canta sereno,/ tranquiliza a la gente [...] (León-Portilla, 1983, p. 166)

Y como es propio de la sabiduría indígena, se registra también la contraparte del buen cantor: “El mal cantor: suena como campana rota,/ ayuno y seco como una piedra,/ su corazón está muerto,/ está comido por las hormigas,/ nada sabe su corazón” (León-Portilla, 1983, p. 166).

En cuanto al Tlamatini, “el que al menos sabe algo”, a través de “Flor y canto” se plantearán las preguntas fundamentales del mundo y del hombre: el sentido y finalidad de la vida en tlaltipac (la tierra), cómo es una vida virtuosa, cómo será realmente la naturaleza de los dioses y si el hombre podrá alcanzar tal conocimiento, la posibilidad de otra vida después de esta, etc. De Nezahualcóyotl, en su “Canto de primavera”, encontramos lo siguiente.

En la casa de las pinturas, / comienza a cantar / comienza a cantar, / ensaya el canto, / derrama flores, / alegra el canto [...] Libro de pinturas es tu corazón, has venido a cantar, haces resonar tus tambores, tú eres el cantor. / En el interior de la casa de la primavera alegras a las gentes (2016, p. 56).

Del mismo Nezahualcóyotl, la duda respecto a la posibilidad de expresar palabras verdaderas sobre la tierra: “¿Acaso hablamos algo verdadero aquí, Dador de la vida?/ Sólo soñamos, sólo nos levantamos del sueño/ Sólo es como un sueño.../ Nadie habla aquí la verdad...” (León-Portilla, 1983, p. 120)

De otro importante sabio nahua, Ayocuan Cuetzpaltzin, de Tecamachalco, se dice lo siguiente, que bien podemos considerar como su “carta de presentación”: “¡Que permanezca la tierra!/ ¡Que estén en pie los montes!/ Así venía hablando Ayocuan Cuetzpaltzin/ En Tlaxcala, en Huexotzinco/ En vano se reparten olorosas flores de cacao.../ ¡Que permanezca la tierra!” (León-Portilla, 1978, p. 231).

La última aparición pública de los Tlamatinime ocurrió en el coloquio que llevaron a cabo con los primeros doce frailes franciscanos, llegados a México-Tenochtitlán en 1523 para cumplir la misión de evangelizar a los naturales. De ahí en adelante la voz de los pueblos indígenas, aunque sin desaparecer del todo, se va acallando. Incluso la magna obra de Sahagún, la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, en el mismo siglo XVI fue prohibida su difusión, por el peligro que representaba al mantener el contenido vivo de las antiguas creencias, tradiciones y sabiduría indígena. Es decir, que la voz ancestral de sus pueblos en cualquier momento podría hacerse oír a través de dicha obra, realizada por Sahagún y su equipo de jóvenes investigadores, y de ahí el temor de que estuviera a la mano de los sobrevivientes indígenas y su futura descendencia.

Justamente en ese coloquio se percibe con toda claridad el choque traumático que representó enfrentarse a una nueva voz, a una palabra diferente cuyo mensaje no se alcanzaba a comprender, y ante la cual se intentaba angustiosamente hacer prevalecer la propia.

Vosotros dijisteis/ que nosotros no conocemos/ al Señor del cerca y del junto,/ a aquel de quien son los cielos y la tierra./ Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses./ **Nueva palabra es esta,/ la que habláis,/ por ella estamos perturbados,/ por ella estamos molestos./ Porque nuestros progenitores,/ los que han sido, los que han vivido sobre la tierra,/ no solían hablar así** [las negritas son nuestras]./ Ellos nos dieron sus normas de vida,/ ellos tenían por verdaderos,/ daban culto,/ honraban a los dioses./ Ellos nos estuvieron enseñando/ todas sus normas de culto,/ todos sus modos de honrar (a los dioses) [...] Tranquila y amistosamente/ considerad, señores nuestros,/ lo que es necesario./ No podemos estar tranquilos,/ y ciertamente no creemos aún/ no lo tomamos por verdad (aun cuando) os ofendamos (Ibargüengoitia, 1976, pp. 6-8).

Cabe señalar que uno de los más hermosos relatos, muy sugerente para el tema que nos ocupa, en la mitología náhuatl, se refiere al cenxontle, “el pájaro de las 400 voces”. A mi parecer, bien podría decirse que en esta simbólica ave se alude a los cientos de voces de los pueblos o culturas indígenas que se mantienen vivas y aún es posible, si se tiene la voluntad de hacerlo, escuchar su voz. En el relato se dice que el cenxontle es la reencarnación de una hermosa joven. En síntesis, se refiere que un rico mercader de la región de Chalco, Xomecatzin, un día se unió a una expedición de mercaderes mexicas rumbo a Tehuantepec. Al cruzar por el río de las Mariposas (el Papaloapan), escucharon un hermoso canto no identificado hasta entonces. Al llegar al lugar de donde provenía este, asombrados descubrieron a una hermosa doncella y la obligaron a subir a una de sus canoas. De regreso en su palacio Xomecatzin trató de tranquilizar a la joven pero sin lograr que hablara, y le puso el nombre de Cenxontle, que significa “cuatrocientas voces”. Al poco tiempo se casó con ella e hizo fiesta durante tres días. A pesar de rodear a la joven con todo tipo de riquezas y obsequios, ella se mantenía triste y en silencio mirando por las ventanas del palacio. Cierta día, él tuvo que partir hacia Monte Albán para cumplir una misión militar, por lo cual tuvo que dejar a su esposa al cuidado de sus esclavas. Al avanzar la expedición por los bosques cercanos al río Papaloapan, Xomecatzin escuchó un hermoso canto que le pareció conocido. Al llegar al sitio del que provenía la bella melodía, descubrió en la rama de un árbol a un solitario pájaro que, al descubrirlo, huyó muy asustado. Al regresar a su hogar, meses después, fue recibido por las doncellas a su servicio con la terrible noticia de que su joven esposa había muerto.

Una tarde nublada, Cenxontle había fallecido y su alma se convirtió en un hermoso pájaro que emprendió el vuelo hacia la lejanía emitiendo tristes y

desgarradoras notas. Xomecatzin, dolorido, recordó el pájaro que había visto días atrás junto a las aguas del Papaloapan y sufrió mucho al saber que su mujer se había alejado de sus brazos para siempre (VV.AA., 2014, pp. 17-19).

Conforme la dominación europea se consolida durante el virreinato, mediante el traslado de sus instituciones, igualmente acontece con su concepción del mundo en detrimento de las voces de América. Como señala Laura Benítez, los indígenas sometidos y violentados quedan imposibilitados para levantar su voz; los mestizos, insuficientemente preparados no alcanzan a tener conciencia de su realidad. Serán los criollos quienes expresen la voz del continente que los ha visto nacer (1982, p. 128). Arias de Villalobos, Antonio de Villerías y Roelas, Carlos de Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz, Juan José de Eguiara y Eguren, Francisco Xavier Alegre, Francisco Xavier Clavijero, Pablo Castro, Rafael Landivar, entre muchos otros.

En el siglo XIX comenzará a desarrollarse también la inquietud por una filosofía propia de América en pensadores como el argentino Juan Bautista Alberdi, cuya voz sea expresión de su propia circunstancia. Es la palabra en busca de respuestas a los problemas específicos del continente: conquista, colonialismo y neocolonialismo, imperialismo y neoimperialismo, dependencia, independencia, servidumbre, emancipación, liberación, etcétera.

En el campo literario se da también un interesante movimiento a finales del siglo XIX y comienzos del XX. A través del “Modernismo” las letras americanas serán ahora las que influyan sobre la literatura de España. Esta, junto con Portugal, había sido el medio a través del cual América Latina y el Caribe importaban escuelas y movimientos literarios europeos. Los jóvenes escritores del modernismo americano, poco a poco se desprenden de la influencia de autores como Campoamor y Gustavo Adolfo Bécquer. Alemania, Inglaterra, Nueva York, París serán ahora el centro de sus expectativas en busca de nuevas expresiones.

Luego, paulatinamente y cada vez con mayor interés, los críticos españoles comienzan a valorar cuanto llega de América. Y, asimismo, las raíces culturales entre España y los países latinoamericanos no se pierden. El idioma español será la lengua común para unos y otros. Podría decirse, en cierta forma, que si el proyecto unificador propugnado por Simón Bolívar no puede lograrse desde la política, podría lograrse con la literatura. La peculiaridad y diversidad histórica de cada uno de los países latinoamericanos no ha sido obstáculo para el desarrollo de un fenómeno literario común. Los escritores americanos han superado generalmente los nacionalismos para integrarse en una literatura única

y a la vez polivalente. Desde el principio de la modernidad sus fundadores hacen patente el hecho de una literatura americana, íntimamente vinculada, en sus mejores momentos, a la literatura europea (Marco, 1982, pp. 4-5).

Así, la voz nueva de un continente se articula en una lengua europea, nacida del latín, y mediante esta lengua común, el español, la literatura latinoamericana aparecerá conformada de elementos peninsulares. Las instituciones del Viejo Mundo serán trasplantadas al Nuevo Continente y conformarán una sociedad mestiza. Los valores mestizos del fenómeno literario americano darán el signo distintivo de la nueva literatura.

Además, como bien se sabe, la cultura hispánica llega a América con una gran diversidad de orígenes, como son lo africano y lo morisco, entre otros. En sus *Prosas Profanas*, por ejemplo, Rubén Darío reconoce que su postura modernista está conformada por esa diversidad de orígenes culturales y que constituyen, a fin de cuentas, la mayor originalidad de la nueva voz de un continente, de la América moderna (Marco, 1982, pp. 4-5).

El ideal bolivariano de la integración continental, sobre todo en lo político y lo económico, aún no se alcanza, es cierto. Mediante el deporte se da una interesante interrelación entre nuestras naciones, a través de diversas disciplinas y certámenes, sin embargo, su carácter de “competencia” implica un alto grado de rivalidad, particularmente en deportes como el fútbol, se producen fuertes sentimientos de hostilidad muy difíciles de borrar. Es en la cultura humanística, la literatura, la filosofía y las artes en general; así también a través del intercambio de conocimientos entre científicos sociales y de otras disciplinas, donde se tiene mayor posibilidad de abrir espacios cada vez más grandes que favorezcan el tránsito hacia la tan anhelada integración latinoamericana.

Hace falta un apoyo más decidido de los medios de comunicación que contribuya a una mayor difusión y conocimiento de nuestras diversidades culturales, a partir de las raíces indígenas. A este respecto, por ejemplo, son importantes los encuentros entre poetas de lenguas originarias: maya, nahua, otomí, mixteco-zapoteco, purépecha, mapuche, quechua, guaraní, etc., quienes a través de su escritura mantienen vivas sus tradiciones e impulsan el reconocimiento a la pluralidad étnica y lingüística (Bautista G., 1993, p. 15).

El reclamo de Alfonso Reyes, acerca de que la voz de nuestro continente, la voz de la “inteligencia americana”, debe escucharse en el concierto universal de la cultura, mantiene con gran fuerza plena vigencia.

Bibliografía

- Bautista G., Genaro. (28 de febrero de 1993). Se escuchan las voces del silencio. *La Jornada semanal, suplemento cultural del diario La Jornada*.
- Benítez Grobet, Laura. (1982). *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*. México: UNAM.
- Ibargüengoitia, Antonio. (1976). *Coloquio de los doce. Filosofía Mexicana en sus hombres y en sus textos*. Colección “Sepan cuántos...” núm. 78. México: Porrúa.
- La Biblia Latinoamérica. (1989). Madrid: Ediciones Paulinas-Editorial Verbo Divino.
- León-Portillas, Miguel. (1978). *Literatura del México antiguo: Los textos en lengua nahualt*. México: Biblioteca Ayacucho.
- León-Portilla, Miguel. (1979). *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. Prólogo de Ángel Ma. Garibay K. México: UNAM, IIH.
- León-Portilla, Miguel. (1983). *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE.
- Leyendas del México Prehispánico*. (2014). México: Editorial Época.
- Marco, Joaquín. (1982). *La nueva voz de un Continente. Literatura hispanoamericana contemporánea*. Aula Abierta Salvat. Temas Clave núm. 72.
- Nezahualcóyotl. (2016). *Poemas*. Barcelona: Red Ediciones S.L.
- Popol Vuh* (Antiguas Historias de los Mayas Quiches de Guatemala). (1978). Advertencia, versión y vocabulario de Albertina Saravia E. Colección “Sepan Cuántos...” núm. 36. México: Porrúa.
- VV.AA. (2014). *Leyendas del México Prehispánico*. México: Editorial Época.

ZUBIRI Y RICOEUR. DIÁLOGO ENTRE CRISTIANOS ANTE LA CRISIS DE LA CONCIENCIA RELIGIOSA

RODOLFO FERNÁNDEZ Y DÍAZ

I. Introducción al problema

El problema que quiero abordar en esta primera parte es la discusión de la crisis de la conciencia religiosa desde la necesidad de partir de una mítica para la comprensión de lo humano, cuando el desarrollo de la ciencia replantea no solo una nueva comprensión del ser humano, sino un nuevo humanismo.

¿Qué se quiere decir con “la crisis de la conciencia religiosa”? Solo se indica el fin de una etapa del sistema capitalista en donde la legitimación del *sistema* por los sistemas religiosos ha llegado a su fin. Y la crisis de la conciencia religiosa responde a este proceso de deslegitimación en donde la conciencia revisa las relaciones con sus dioses y se encuentra adorando ídolos.

La adoración de los ídolos, por un lado, hace que la conciencia abandone sus dioses buscando en la conciencia secularizada y en la conciencia atea las seguridades clausuradas que los dioses ya no brindan y, por otro lado, la conciencia sigue con sus ídolos a pesar de saber que son ídolos y solo ídolos que nunca responderán al llamado de los dioses.

Sobre este terreno se ha abonado una discusión importante que se ha titulado la crisis de la conciencia religiosa, la cual va desde los fundamentalismos o neo-fundamentalismos, hasta los ateísmos más extraordinarios; desde el ateísmo intelectual hasta el ateísmo práctico, pasando por la religiosidad popular, la religión ilustrada, la religión oficial, el fin de las ideologías, la secularización y cuantas formas de erigir a una pléyade de ídolos y derrumbarlos.

En este contexto de la llamada crisis de la conciencia religiosa, se ha agotado la mítica del humanismo occidental y con ello se ha llegado nuevamente a la pregunta de qué es lo humano, si el ser humano no está formado de alma y cuerpo, si el alma es solo un producto mítico que la racionalidad desconoce y que al mundo contemporáneo ya no le interesa.

Frente a tanta desfachatez del intelecto, ¿cómo podemos pensar lo humano? Recurrimos desorientados buscando respuestas en los discursos

de moda, en lo mediático de las religiones orientales, en las respuestas pseudocientíficas quedando siempre sorprendidos de la ignorancia de lo humano.

Los discursos científicos han fragmentado lo humano, excepto los marxismos del XIX y XX que han propuesto lo humano desde los discursos materialistas que no gustan a los “mundos religiosos”.

Lo cierto es que en voz baja se ha ido entrelazando un discurso humanista de corte científico que no admite el supuesto de que el ser humano está formado de alma y cuerpo, sino que es producto de la evolución, con ello se ha desplazado lo anímico al mundo de los mitos junto con los cielos y los infiernos, los dioses y los demonios.

Junto y paralelo a este discurso de la evolución está el discurso de la psicología del desarrollo humano que trata de comprender el problema desde el supuesto de que todo ser vivo que nace, crece, se reproduce y muere, saltando así las características propias de lo humano: la cultura y la sociedad.

Estos dos ‘soles’ de nuestro tiempo, la biología y la psicología, tienen un ‘sistema planetario’ de disciplinas que configuran sus discursos contribuyendo a la comprensión de lo humano: la paleontología, la etología, la psicología humanista, el psicoanálisis, el estudio de la conciencia, el estudio del cerebro o neurociencia, los estudios del genoma humano, la microbiología de la sinapsis, etcétera.

Y hay otro panorama. El mismo sistema capitalista ha elaborado su discurso sobre lo humano: el *homo faber* que ve lo humano como un productor y consumidor de mercancías.

La reducción de lo humano a un mero *homo faber* a través de las competencias contradice los procesos de investigación y docencia basados en los resultados sobre cómo se desarrolla el cerebro, cómo los seres humanos aprenden a transformar el mundo y a adaptarse.

El humanismo del capital centrado en el discurso de las competencias es un humanismo chato, sin horizontes, gestado para lo inmediato, sin pretensiones de respuesta a las grandes dudas de qué es lo humano, solo para la productividad. Entonces, ¿para qué saber más sobre lo humano?

El humanismo de la ciencia contemporánea está por encima de las productividades (humanismo de visión tecnológica) y va más allá, incluso, de la misma mítica. El humanismo de corte evolutivo examina el desarrollo del cerebro, del ADN, del genoma, de los alelos y sus variaciones por la selección natural, enfrentando todas las posibilidades del fenómeno humano como diversidad cultural, social y de realización intersubjetiva.

El ‘desarrollo humano’ accede por otra vía al ‘fenómeno humano’ encontrando no solo la variedad y la variabilidad de los procesos,

sino que al superar la mítica —o mundo de los mitos— abre las posibilidades del futuro de una utopía ecológica, social, cultural y sustentable, haciendo a lo humano responsable del futuro del universo.

Las míticas se reducen a respuestas religiosas regionales con pretensiones de universalidad, sin respeto a las otras formas religiosas, acusándolas de falsas o de engaños demoniacos, orientadas a fundamentalismos intolerantes. Mientras que la ciencia se abre penosamente paso a formas de un mundo habitable para las diversas formas posibles de lo humano, siendo responsables del planeta y del universo dentro de los espacios diversos todos los campos del conocimiento verificable.

Pero la ciencia abre un espacio al diálogo con las míticas regionales, con las religiones, con las formas de esperanza humana, al plantear a través de las religiones comparadas las reales posibilidades de universalización de la conciencia.

II. La cuestión de lo humano

El materialismo histórico aparece aquí como una posibilidad del diálogo que interroga, que cuestiona, que busca sobre las posibles vías de lo humano desde el ámbito de la mítica y de las religiones en sus más diversas expresiones.

El antiguo antagonismo entre los materialismos históricos y las religiones, ahora se ve superado por un diálogo de cuestionamientos sobre lo humano y los humanismos en sus versiones enajenantes hacia nuevas formas impredecibles de una autocomprensión de lo humano. Es por ello que el diálogo se extiende de forma comprensiva con las diferentes formas de autocomprensión desde la mítica, las religiones, las ciencias y las filosofías.

La ciencia y la mítica se convierten en el proceso necesario de diálogo con la filosofía para la nueva comprensión de lo humano que parte de una profunda crisis de la conciencia religiosa obligada a enfrentar a la conciencia secularizada y a la conciencia atea.

La evolución y el desarrollo humano se interrogan por la realización humana tanto como especie, como —intersubjetivamente— de la conciencia, sea esta religiosa, secularizada o atea.

La conciencia definida como la realización de lo humano dentro de los contextos de nuevos humanismos, se propone alcanzar el centro de los diálogos, de las discusiones, de las discrepancias de las interrelaciones que se autoconstituyen.

Tanto la mítica como las religiones, como las filosofías y las ciencias están dentro de los contextos de evolución y desarrollo humano que

tienen como centro la conciencia que cuestiona y es cuestionada. Por ello, el diálogo con el humanismo del sistema capitalista dentro del contexto sociopolítico y cultural se ve cuestionado por todas las corrientes de pensamiento, incluso, cuando el nuevo humanismo científico se ve ahogado por los intereses del capital, reduciendo al ser humano en una mercancía que produce mercancías: un producto capaz de producir mercancías “bien y rápido”.

La Universidad es nuevamente el espacio en donde se discuten los diversos humanismos, se cuestiona su fundamentalismo y sus pretensiones de universalidad y legitimidad para todos: no puede reducirse al humanismo capitalista basado en competencias que es la nueva religión del sistema.

Por esta razón, para llegar en la segunda parte a un diálogo con las posturas de Xavier Zubiri como de Paul Ricoeur sobre la conciencia religiosa, es necesario abordar el problema de lo humano desde el diálogo con la ciencia y la mítica con vistas a una comprensión de la realización humana que respeta la conciencia religiosa, secularizada o atea.

El humanismo que proponemos surge del diálogo con la ciencia y con la mítica. Es un humanismo holístico, de segundo nivel de abstracción, preocupado por mantener el diálogo con cualquier otro humanismo, aceptando la crítica y la asertividad que invita a la reflexión.

El humanismo aparece –en tanto *fenómeno*– como producto de tres dinamismos en los que cada uno aporta lo humano como totalidad, generando una totalidad sistémica abierta en la historia.

a) *El dinamismo de la evolución.* Entendido en dos direcciones: la primera, desde el punto de vista de lo biológico en donde el proceso del desarrollo humano es en conjunto con toda la naturaleza, es decir, la evolución no es de una sola especie sino de todas las especies en procesos de formación en ecosistemas, por lo que el ser humano es el resultado de procesos que confluyeron hasta dar origen al ser humano pluricausal y en procesos sistémicos.

El ser humano es un proceso diverso y plural en el que la aparición de la cultura va dar origen a la “humanidad”.

El segundo punto de vista del dinamismo de la evolución es la cultura y la sociedad; la cultura en tanto que da a lo humano el distintivo de ya no regirse por lo instintivo de la especie. Y lo social, donde los procesos de jerarquización, generación, género y diferencia étnica trastocan lo cultural imprimiéndole sesgos de enajenación, de ideología y de dominación.

La evolución humana, originada por diversos procesos de hominización y de humanización, llega a procesos complejos de conciencia en el que el consciente, el subconsciente y el inconsciente forman el complejo

sistema del deseo, del poder y del saber que opera en la conciencia, por el cual el proceso evolutivo sigue avanzando.

La teoría de la evolución humana ha seguido un cuerpo de hipótesis, la cual designa al órgano del cerebro como la principal manifestación de esta evolución, estudiando desde ‘dentro’ del cerebro que, por demás del tamaño, es la configuración cualitativa de los sistemas complejos de regiones, células o dendritas y de microfluidos energéticos. Todos ellos dan como resultado la formación de la conciencia: inconsciente, subconsciente y consciente, etapa del proceso alcanzado en los últimos diez mil años.

Desde el *ardipithecus*, de siete y medio millones de años, hasta el *homo hábilis*, de dos millones de años, se inició un procesos de “disgregación del instinto” por los altos grados de especialización de las actividades instintivas hasta la aparición de la cultura como la nueva reguladora de dichas actividades. Desde el *homo hábilis* hasta el *homo erectus*, de un y medio millones de años, el instinto se articuló a la cultura, la cual organizó los procesos de evolución biológica, social y cultural.

De la aparición del *Homo sapiens* de Neanderthal, de Cromagnon y finalmente del *sapiens sapiens*, de hace diez mil años hasta la actualidad, el surgimiento de la conciencia fue el elemento fundamental de lo humano y su estudio es el mayor aporte de la ciencia que invita a iniciar un diálogo de reflexión con la filosofía, la teología y, de manera general, con la mítica.

Dicho diálogo de la ciencia con la filosofía va en dos direcciones: en una *comprensión del sentido de la vida humana* en tanto resultado de la evolución, y en tanto conciencia y sus exigencias en la *autocomprensión de sí*.

Los desgarramientos y las contradicciones, así como los conflictos de los diversos homínidos, *homos* y *sapiens*, en el proceso de selección natural, dieron origen al *homo sapiens sapiens*, cuya conciencia es uno de los principales debates de lo humano.

b) *El dinamismo del desarrollo humano*. El segundo dinamismo es el resultado de las investigaciones sobre el desarrollo de lo humano que combinando su capacidad de adaptación y *su capacidad de transformación del mundo* lleva a un desarrollo que exige un equilibrio de acuerdo con cada etapa del desarrollo y que se identifica con la madurez del individuo como ser social dentro de un ecosistema y una sociedad.

Toda etapa regular sobre el nacer, crecer, reproducirse y morir en los seres humanos, se ha caracterizado como un proceso de maduración biológica, social y cultural. La filosofía añade a sus reflexiones sobre la evolución el desarrollo y madurez de la vida como parte fundamental del fenómeno humano en la historia y en la geografía, construyendo

identidades, lealtades y las formas más variadas de pertenencia a una sociedad humana.

c) *El dinamismo de la realización.* Es la tercera fuerza transformadora de lo humano en un contexto cultural y social. Unido a la evolución y al desarrollo humano este dinamismo aparece con toda su complejidad.

Cada cultura ha desarrollado los modelos de realización humana, muchos de los cuales se han ido construyendo a partir de sus mitos y ritos que siempre llevan el sello de ¿qué piensa el ser humano de sí mismo?, ¿cómo se ubica en el universo? En fin, en esta dimensión persisten todas las preguntas que van a dar origen al pensamiento filosófico en el mundo a partir del siglo VI a. C.

Uno de estos modelos sistémicos es el sistema de creencias que en Oriente medio y en Occidente derivó hacia esquemas religiosos, más en el occidente europeo a una clase sacerdotal mediadora de lo religioso.

La filosofía nos hace reflexionar sobre nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro. Es una reflexión sobre el tiempo y el espacio de la cultura occidental con pretensiones de universalidad. Como toda cultura, pretende ser la única que ha alcanzado la verdad, la bondad, la belleza y la unidad del ser.

Lo cierto es que en el proceso de evolución, de desarrollo y de realización humana en la historia de la humanidad, apenas hace unos 2 500 años, se ha alcanzado el dominio del mundo. Pero esto es relativo y no podemos interpretar el mundo como si los hombres fueran los únicos y los mejores para adaptarse y sobrevivir.

Los imperios, los reinos, las democracias y cualquier forma de gobierno humano son transitorios, así como las religiones que los legitiman o acompañan.

La filosofía que busca la verdad deja de vincularse a sistemas científicos o míticos como si fueran “La Verdad”, antes bien, reflexiona sobre su propio origen y sus pretensiones de comprensión de lo humano en su necesidad de dioses, en su necesidad de dominio del mundo y en su necesidad de erigirse centro del universo. Y así, el diálogo que busca siempre el fundamento, la razón de ser, el orden, el origen, la comprensión de sí o de lo otro, sigue estando presente en el meditar cotidiano, sin pretensión de absoluto o de la verdad única. Frente a esta ubicación de nuestra meditación iniciamos pues un diálogo entre la ciencia y la mítica.

Como demostramos, la ciencia ante la filosofía aparece como una deconstructora de los mitos y ritos en sus formas de sistemas religiosos. Sin embargo, esto es solo la apariencia, ya que ambos sistemas se erigen como detentadores de la verdad. La filosofía que dialoga con la ciencia le

muestra sus límites, sus verdades relativas que hacen pensar, su vinculación con el poder a través del desarrollo tecnológico, la visión limitada del mundo y su concepción reductora del sentido de la vida, incluso su mentalidad rígida como muchas veces la ha desarrollado occidente.

III. Importancia de la mítica

La mítica ante la filosofía desde Tales de Mileto hasta H.G. Gadamer ha reflexionado sobre el mito, unas veces dejándose atrapar, otras distanciándose y formulando una fuerte crítica. Ahora proponemos un camino medurado a partir de la fenomenología hermenéutica.

1. La vivencia de la resurrección de Jesús en la comunidad de creyentes

El contexto de una vivencia primigenia y originaria de donde se desprenda la verdad ha sido la gran tentación del siglo XXI. La verdad es relativa al contexto y se encuentra sometida al mundo de la hermenéutica. La vivencia es la vuelta al sentido de la vida humana, considerada de forma individual o social.

La vivencia de la resurrección de Jesús en el siglo XXI aparece como una vuelta a los orígenes del mito, en donde la mística es superada por la ciencia; la racionalidad humana se ve enfrentada a realidades que trascienden a la razón y, por ende, implican una nueva comprensión de lo humano expuesto a la observación del método científico (tal y como hoy lo propone Edgar Morín).

La fe es revalorada, pero no tiene concesiones frente a una mítica engañosa y legitimadora del Estado. La fe denuncia a través del mito la ilegitimidad del Estado y de las Iglesias sin afán de rupturas y fundaciones de nuevas iglesias, es una crítica radical a la religión de Estado. Incluso llega a proponerse como un camino de liberación de los pueblos del dominio del imperio y de los intereses del Estado, alegando su legitimidad por la vinculación a los orígenes míticos. Este contexto da pie a lo que anteriormente hemos denominado el análisis de la *conciencia sorprendida*, en donde el mito juega un papel fundamental de parámetro que nos permite medir la vivencia de la radicalidad para transformar el mundo. Es una metanoia –o conversión– que transforma el sentido de la vida humana.

2. La experiencia de la resurrección de Jesús

La experiencia de la resurrección de Jesús dista de la vivencia en tanto que aparece de forma racional como un compromiso ante los ritos y los símbolos dentro de una reinterpretación de la mítica. Ésta puede llevar a la vivencia de la mítica en la comunidad o puede reformularse de acuerdo con los parámetros culturales:

- a. En las comunidades. La experiencia es fragmentada y diversa, saltando los límites del dogma y buscando siempre nuevas experiencias de fe, rituales y míticas.
- b. En las Culturas. Se da una reinterpretación simbólica, incorporando nuevos símbolos y nuevos rituales, así como nuevos sistemas de creencias.

3. La simbólica de la resurrección de Jesús

Las formas simbólicas de la fe son muy variadas, pero las podemos aglutinar en dos grandes tendencias para su comprensión: las comunidades y el Estado.

- a. En las comunidades. En la reformulación de la fe buscan nuevas expresiones simbólicas, buscando su legitimidad en el pasado mítico y su compromiso social tal y como se entiende a partir de la interpretación mítica de sus símbolos.
- b. En los Estados hay una reinterpretación de la fe, reafirmando su vinculación con las Iglesias y con el Estado; es “un cambiar para no cambiar”, son las llamadas nuevas místicas cristianas.

4. La mítica de la resurrección de Jesús

Este último y más complejo aspecto de nuestro estudio dará lugar al diálogo ficticio entre dos grandes pensadores de la conciencia religiosa en el siglo xx y que, a decir de Kant, pensaron la mítica dentro de los límites de la mera razón, ya que el análisis tanto de Zubiri como de Ricoeur implicó un paso –por medio de la fenomenología hermenéutica– a la exegesis bíblica, el estudio de las teologías fundamental y dogmática, la revisión de los sincretismos religiosos, así como a una radicalización de

interpretaciones sobre el fenómeno religioso elemental para el desarrollo de lo humano.

Recordemos que la filosofía de la religión dialoga con los aportes de la ciencia para comprender al ser humano religioso y a una renovación de la mítica en una función más amplia dentro del Estado y la sociedad, examinando el sentido de la vida humana. El diálogo con la ciencia y con la mítica caracteriza a la filosofía de la religión que no deja de lado el problema del mal, de la ética y de las formas religiosas de la vida de los seres humanos, en nombre de una hermenéutica mítica, posiblemente más allá de Zubiri y del propio Ricoeur. Este pensamiento asume las contradicciones que surgen entre razón y fe para comprender mejor una metafísica de la religión como ontología del ser humano ante la trascendencia.

IV. Ser humano y Dios

El propósito de esta última parte es sostener nuestras aproximaciones a la reflexión en torno a las ideas de ser humano y Dios, accediendo a un diálogo entre cristianos de diferentes tradiciones que nos proporcionaron un rico estudio para el desarrollo de la filosofía de la religión.

Advertimos que el diálogo es ficticio, mas ayuda pedagógicamente a comprender el acercamiento reflexivo de dos tradiciones cristianas en Europa. Este supuesto es complemento de una serie de supuestos con que se ha construido este diálogo para fijar al final una postura dubitativa sobre el problema enmarcado en la filosofía de la religión que hemos construido y puesto por escrito.

La tradición cristiana del mediterráneo, centrada en la tesis “Dios es el ser” y el hombre y el mundo son los entes (Rahner, 1945), y la tradición cristiana nórdica, en donde Dios y el hombre son los polos de un mismo continuo –el espíritu– que se realiza dialécticamente en la historia (Hegel, 1979), sirven de marco para valorar la importancia de la contribución del profesor Zubiri a las reflexiones filosóficas y entablar un diálogo filosófico-teológico con el profesor Ricoeur. El primero centrado en las preocupaciones ontológico-ónticas y epistémicas (Zubiri, 1984) y el segundo centrado en la problemática del lenguaje y de la ética (Ricoeur, 1981 y 2004).

De esta forma nuestra última reflexión se divide en cuatro aproximaciones: la primera la conforma el trabajo de Zubiri de su último libro *El Hombre y Dios*, la segunda los textos de Ricoeur (1969), una tercera

parte que consideramos es una contribución “dialogal” entre estas dos tradiciones y, finalmente, la cuarta parte se centra en una reflexión sobre una posible vía sobre filosofía y fenomenología de la religión que nos ayude a comprender esa “Realidad” tan compleja vinculada a nuestro sentido de vida (Fernández, 2013).

El hombre experiencia de Dios y Dios experiencia del hombre

El título de este párrafo resume la tesis del Dr. Zubiri, quien centra su atención en las determinaciones del concepto haciendo un análisis de la vinculación entre el “absolutamente absoluto” (fundamento de lo humano y del mundo) y el absoluto relativo (de lo humano) (1984, p. 311).

La “y” además de ser cópula es determinación de vinculación de lo real, poniendo así en la realidad del absoluto relativo manifestación del absolutamente absoluto (poder de lo real) (Zubiri, 1984, p. 312).

De esta manera, la experiencia de Dios determina a lo absoluto relativo y la experiencia de lo humano determina la trascendencia de Dios en la experiencia fundante de las cosas y de lo humano, manifestándose como fundamento fundante de lo humano y las cosas. De ahí que la experiencia de Dios determina (en: fundamento y por: manifestación) a Dios y a la persona y al mundo en la trascendencia de Dios mismo (Zubiri, 1984, p. 315). De ahí la importancia también de la conceptualización de “el hombre es experiencia de Dios” significa que el hombre, en su propia realidad personal, está experimentando la realidad de Dios.

Fundar es un modo de dinamicidad (Zubiri, 1984, p. 315) de la nuda realidad de un modo de dar-de-sí (Dios da-de-sí y no puede no dar) (Zubiri, 1984, p. 318), de esta forma, Dios está en las “cosas” de fundante (Zubiri, 1984, p. 316), constituyendo la realidad humana en una inteligencia que permite afirmar que la realidad es verdadera (p. 316) dando un giro de lo ontológico-óntico (Fernández, 2013) a lo epistemológico (en tanto que dimensiones de la verdad real) como su manifestación, como su firmeza que posibilita la actualización en la inteligencia humana y como su realidad aquí y ahora (donación de Dios como verdad real). En conclusión de Zubiri, el hombre es Dios dándose como fundamento intrínseco y formal de la religación, en el animal de realidades. Es la forma concreta como Dios se nos da: teniendo en cuenta la “experiencia de Dios” (Zubiri, 1984, p. 318), sus modos (Zubiri, 1984, p. 319) y sus dimensiones (Zubiri, 1984, pp. 320-324).

Metáforas de la redescipción y de la refiguración

Si para el Dr. Zubiri esta reflexión pasa de una ontología a una óptica y, finalmente, a una epistemología que transita de las tesis tomistas a las tesis hegelianas, para el Dr. Ricoeur pasa por un problema del lenguaje que nos interpela y nos convoca constituyendo una dimensión ética que trasciende la dimensión de la cultura, transitando de una tradición “kantiano-hegeliana” a una tradición neo-tomista de corte marceliano.

El lenguaje parte del simbolismo que remite a la experiencia de la mancha, del pecado y de la culpa, producto de la desproporción humana analizada por Descartes hasta llegar a Kant y Hegel que retoma Ricoeur.

Los símbolos remiten a un lenguaje metafórico que se traspone como horizonte del círculo hermenéutico a la razón misma respecto al entendimiento. Esta distinción supone tres momentos: *a)* límite y totalización de la ética del deber, *b)* un movimiento de universalización y *c)* una reflexión de la religión en los meros límites de la razón.

Es este punto central para el giro de la dialéctica hegeliana de corte protestante hacia Gabriel Marcel y la tradición católica en tanto que examina el problema del mal radical que para Kant es redimible (Ricoeur, 1981, p. 685), enfrentando así Ricoeur el planteamiento de Nietzsche. Pasa de esta manera del sentido del ser, al del valor y al de la verdad.

Al buscar el sentido de cada texto se pone en claro la referencia, tanto en el enunciado como en la enunciación. Aquí la ontología es del lenguaje y no de la realidad de lo real.

La desproporción de lo humano es la desproporción de lo divino que culmina en un Dios mortal que abre a una nueva experiencia hacia el otro y hacia el mundo. La reflexión filosófica de estos presupuestos diferentes hace necesaria nuevas categorías desde la razón y desde la misma epistemología para que una filosofía de la religión dé cuenta de la razón como diálogo con la fe.

Hombre y Dios

Luego de nuestro análisis de la crisis de la conciencia religiosa en un primer diálogo con la ciencia que supone la configuración de un nuevo humanismo en los albores de la conciencia occidental, este segundo diálogo entre los autores considerados se convierte en un acercamiento de dos posturas radicales: la tradición católica que enfatiza la diferencia entre Dios y el ser humano y la tradición protestante que lo aborda como un *continuum*

dialéctico realizado en la historia. Zubiri al final de su argumento concluye que el ser humano es Dios y, por otro lado, en el análisis de la palabra Ricoeur concluye que Dios se hace ser humano. Estas dos aproximaciones nos obligan a una nueva consideración de lo humano y de Dios, por lo que resulta interesante un nuevo enfoque del problema planteado.

Conclusión. El Dios hambriento, sediento, desnudo y mortal

La tradición del Dios Hombre, aunque es central en la fe cristiana, desapareció de forma temprana en el ámbito filosófico desde el siglo tercero, al convertirse el cristianismo en religión del Imperio. Y solo en el ámbito de la fe se mantuvo el problema de la trinidad y el problema del Dios-hombre; por esta razón y partiendo del principio kantiano estableceremos como punto de partida el *dictum*: “el Mito da qué pensar”.

El punto de partida es el “kerigma” y su explicación escatológica del Evangelio de Mateo 24 y 25 como fundamento de la fe cristiana y sin abordar el camino teológico iniciaremos los trabajos exegéticos hacia una fenomenología de la religión que transite hacia una filosofía de la religión que tiene como supuesto de posibilidad el principio kantiano.

De hecho, existen de forma paralela el trabajo de la razón y el trabajo de la fe, el primero aborda el Dios que se hace hombre en las investigaciones de Ricoeur, y el hombre que se hace Dios en los trabajos de Zubiri, y por la vía de la fe el mejor tratamiento es el Himno de Philipenses.

El segundo camino, el del hombre que se hace Dios por la vía de la fe, es la doctrina de que por el bautismo nos hacemos hijos de Dios. Ambos caminos, el de la fe y el de la razón, se topan con la religión del Imperio que ha insistido durante más de diecisiete siglos en la diferencia entre la deidad y lo humano.

Una filosofía de la religión partiría de una nueva consideración ontológica-óntica a través del lenguaje con su dimensión ética que origina una nueva epistemología basada en la intersubjetividad como proceso.

La filosofía de Zubiri abre la reflexión filosófica a nuevas categorías del pensar lo divino y lo humano. De establecer nuevos diálogos con la filosofía y con la teología. Y la apertura finalmente con la fe y la reflexión teológica. Es decir, Zubiri nos permite pensar una nueva antropología desde lo divino y Ricoeur nos permite pensar una nueva teología desde la experiencia humana afectada por el mal, como nos lo plantea el mito primero y posteriormente la teología. Ambas posturas son un excelente material para pensar el problema de lo humano, que esbozamos en la

primera parte de este ensayo, y el problema de lo divino, objeto de reflexión de la filosofía de la religión cuyo *dictum* sobre la crisis de la conciencia religiosa se está desarrollando en la comunidad de creyentes y no creyentes que buscan la verdad.

Bibliografía

- Hegel, F. (1979). *Filosofía de la Religión*. III volúmenes. Barcelona: Ed. Cátedra.
- Fernández, R. (2013). *Filosofía de la Religión*. III volúmenes. México: Editorial BUAP, por publicar.
- Fernández, R. (2013). *Ensayo sobre la ontología de Zubiri*. Mimeografía. México: FFYL, BUAP.
- Ricoeur, P. (1981). *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Ed. Trotta.
- Ricoeur, P. (2004). *Conflicto de las Interpretaciones*. Buenos Aires: FCE.
- Zubiri, X. (1984). *El Hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

VOCES CONTEMPORÁNEAS. TRANSGRESIÓN DE LA CULTURA

LA GINOCRÍTICA. UNA MIRADA DIFERENTE PARA LITERATURA

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR

La osadía de indagar sobre sí misma; la necesidad de hacerse consciente acerca del significado de la propia existencia corporal o la inaudita pretensión de conferirle un significado a la propia existencia espiritual es duramente reprimida y castigada por el aparato social. Éste ha dictaminado, de una vez y para siempre, que la única actitud lícita de la feminidad es la espera.

Rosario Castellanos, *Mujer que sabe latín*, 1973.

La primera consideración respecto al tema de la ginocrítica es su propia conceptualización e interpretación. El término está conformado por las raíces latinas: “gino” mujer y “crítica”, crisis, de ahí que sea interpretada como “el discurso crítico feminista en torno a la literatura”, de manera que su temática se inscribe dentro de la llamada *crítica feminista* como otra forma de análisis dentro de la problemática de la crítica literaria.

Para la comprensión de la ginocrítica es necesario considerar sus relaciones y diferencias con otras formas de la crítica feminista, así como la metodología utilizada hasta ahora por los estudios llamados ginocríticos. De ahí que, en primera instancia, nos referiremos al surgimiento de la *ginocrítica* y su desarrollo para pasar luego a su metodología y aplicación.

El contexto en el cual surge la ginocrítica es la teoría crítica en general y la crítica feminista en particular. Siguiendo a Nancy Fraser (1990), podemos decir que “Una teoría crítica de la sociedad articula su programa de investigación y su entramado conceptual con la vista puesta en las intenciones y actividades de aquellos movimientos sociales de la oposición con quienes mantiene una identificación partidaria aunque no acrítica” (p. 49). De ahí que la crítica feminista genere un corpus conceptual con el cual pueda identificar sus problemáticas y trazar líneas novedosas de investigación encaminadas a darle al feminismo instrumentos teóricos para lograr la visualización de la producción de las mujeres en los diversos campos del quehacer humano. Razón por la cual, la crítica feminista emplea “categorías y modelos explicativos que revelaran en lugar de ocultar las relaciones de dominación masculina y subordinación femeninas” (p. 50).

Dentro de este marco Elaine Showalter, reconocida como una de las críticas feministas más importantes de América, propone en *The new*

feminist criticism (1985) que la crítica literaria feminista debe estudiar a la mujer como escritora, a nivel de creadora más que como lectora y sugiere como modelo de análisis a la *ginocrítica*; a través de esta pretende vincular el trabajo feminista y la crítica literaria en el marco de un proceso histórico que permita estudiar a las escritoras como “grupo aparte”. Para llevar a cabo este proceso se debe de tomar en cuenta las condiciones históricas, sociales y culturales que hayan podido determinar los estilos, los géneros y las estructuras de la literatura femenina, así como, la psicodinámica de la creatividad de las mujeres, ya que si se consideran estos aspectos pueden trazarse las trayectorias de la escritura femenina tanto a nivel individual como colectiva de un periodo determinado, vislumbrándose a través de estos conocimientos el propio desarrollo de la tradición literaria feminista.

Tomando en cuenta estos puntos, la *ginocrítica* puede entenderse como la crítica feminista que tiene como objetivo fundamental la inclusión de puntos de vista de los grupos oprimidos, excluidos e invisibilizados como son los negros, homosexuales, lesbianas e indígenas, pero sin perder de vista el papel de las mujeres en estos grupos. Para lograr hacer visible la escritura de las mujeres se pretende llevar a cabo una propuesta crítica que deleve las mitologías establecidas sobre las mujeres, los estereotipos con los cuales se identifican las relaciones de género que determinan actitudes de la cultura y las normas que rigen una sociedad; de esta forma, la *ginocrítica* examina la especificidad de la escritura de las mujeres no como un producto del sexismo, pero sí como un aspecto fundamental de la realidad de las mujeres.

El inicio de estos estudios se ubica a partir de 1974, cuando Elaine Showalter expone su propuesta en diversos congresos y círculos de mujeres y publica una serie de artículos como los que aparecen en la revista de la *Modern Language Association* (MLA).

Para comprender profundamente esta propuesta de análisis, hay que partir del paralelismo entre el desarrollo del feminismo y la crítica literaria, asimismo retomar el entrecruce de líneas y proposiciones entre el feminismo y la propia crítica literaria feminista. Para este fin, seguimos el análisis que al respecto hiciera Julia Kristeva donde destaca las tres generaciones del feminismo, vistos desde una perspectiva de género, en tanto que argumenta que no es el sexo biológico lo que determina en una persona su potencial revolucionario, sino la posición y el compromiso consciente que esta persona asuma. Propone que la lucha feminista tiene que ser interpretada histórica y políticamente como una batalla que se ha realizado desde tres posiciones que delimitan tres generaciones del feminismo, estas son:

1. Las mujeres reivindican igualdad de acceso al orden simbólico. Feminismo liberal. Igualdad.
2. Rechazo a un orden simbólico masculino en nombre de la diferencia sexual. Feminismo radical. Exaltación de la femineidad.
3. Negación de la dicotomía metafísica entre lo masculino y lo femenino. (citado en Toril Moi, 1988, p. 26).

En la primera fase existe una tendencia de impulsar la igualdad de derechos y condiciones de las mujeres respecto a los hombres; en esta se planteaba un cambio de la perspectiva de los roles socio/sexuales, mismos que son determinados y atribuidos axiológicamente por la cultura, la política o el arte. Dicha etapa identificada como el “feminismo de la igualdad” es de raíces ilustradas; en palabras de Celia Amorós (1994):

El feminismo de la igualdad, tiene sus raíces en las premisas de la Ilustración y, sobre todo, en el concepto de universalidad: son comunes las estructuras racionales de todos los sujetos humanos, [...] El sujeto ilustrado es un sujeto autónomo, [...] La universalidad en términos ilustrados, es un valor y, por lo tanto, la propuesta ilustrada siempre dirá que igualemos (pp. 55-56).

A partir de estas premisas el feminismo de la igualdad ha mantenido como uno de sus reclamos más contundentes el derecho a la educación y el trabajo en igualdad de condiciones para las mujeres. Con este movimiento se intentaba un cambio de perspectiva sobre los roles de los géneros tradicionalmente aceptados, se buscaba la igualdad de los géneros y sus roles.

Si bien este movimiento empezó como uno más de los grupos sociales que desafiaron las estructuras socioculturales, económicas y políticas, se caracterizó como bien apunta Nancy Fraser (2008) por desplegar “Un amplio abanico de formas de dominación masculina” (p. 188). Las feministas, a decir de ella, “proponían una extensa visión de lo político en la medida en que abarcaba también ‘lo personal’”, enarblando la proclama “lo personal también es político”. “Al politizar ‘lo personal’, expandieron los límites de la protesta más allá de la redistribución socioeconómica, para incluir las tareas domésticas, la sexualidad y la reproducción” (Fraser, 2008, p. 191).

En la segunda fase, identificada con el feminismo de la diferencia, se denota una postura en contra de los modelos establecidos respecto a los géneros, en tanto que estos modelos han puesto en desventaja a las mujeres en relación con los hombres. Este tipo de crítica deja ver cómo prevalece la ausencia de las mujeres en los ámbitos culturales y sociales debido a la estructura jerárquica entre hombres y mujeres, pues

esta se basa en las relaciones de poder que asegura la dominación de los primeros sobre las segundas.

La estrategia emprendida por las feministas de esta fase y por las estudiosas de su escritura fue, en primera instancia, hacer una revaloración de las características consideradas femeninas, cambiar el orden simbólico y la lógica binaria establecida por el patriarcado con base en la premisa de que este ha generado un pensamiento androcéntrico, donde evidentemente las mujeres no son protagónicas ni de la cultura ni de la historia. Una de las tácticas emprendidas para este fin fue hacer visible la producción de las mujeres en los diversos ámbitos del conocimiento como el de la literatura. Tal práctica trajo consigo una gran producción bibliográfica sobre las mujeres en el arte, la ciencia, la historia y en otras áreas afines. Para Fraser (2008) este feminismo cautivado por el imaginario culturalista “se reinventó como política de reconocimiento. En esta segunda fase, por tanto, el feminismo se preocupó de la cultura y entró en la órbita de la política de la identidad” (p. 188).

Será precisamente en esta fase donde la reivindicación de los valores, los saberes y las tradiciones femeninas tendrán un impulso, mismo que llevará a una producción amplia de textos sobre las mujeres. Según Linda Nicholson (1992) este feminismo “es una práctica constituida como un mapa heterogéneo de alianzas, ninguna de las cuales puede circunscribir una definición esencial” (p. 27), aseverándose que “Desde las diferencias que nos constituyen como mujeres, tendremos que construir políticamente un sujeto diferencial capaz de pactos y transacciones a la vez que cuestionar el modelo.” (Sendón, 2002, p. 33) Esta visión marcó un enfoque muy importante tanto para la escritura de las mujeres como para su interpretación.

La tercera fase supera la oposición de los géneros, puesto que considera las características de los seres humanos como productos de una construcción cultural dominante. Precisamente es ahí donde hay que apuntar la intención de cambio, más allá del esencialismo con el que se ha presentado a cada uno de los géneros.

Al respecto, Toril Moi (1988) señala que:

La tercera posición es la que destruye la oposición entre la masculinidad y la femineidad y que, por tanto, pone en duda la misma noción de identidad. Escribe Kristeva (*Women's time*, 33-4): “En la tercera posición, la que yo defino –¿la que yo imagino?– la misma dicotomía hombre/mujer como oposición entre dos entidades rivales puede analizarse como perteneciente a la metafísica. ¿Qué sentido puede tener el término identidad o incluso identidad sexual en un espacio teórico y científico nuevo en el que la misma noción de identidad está amenazada?” (p. 26).

Entonces, se puede decir que el feminismo de la diferencia y el de la igualdad no son opuestos, aunque durante mucho tiempo hayan parecido antagónicos. En realidad son dos posturas que discuten entre sí, que se modifican y que abren polémicas, ya que proponen metodologías de lectura e interpretación muy sugerentes e innovadoras. Ambos feminismos están implicados en la lucha por la ampliación de horizontes de posibilidades para todas las mujeres y los dos tienen el propósito de contribuir a la continua elaboración de la teoría feminista.

Incluso, en esta línea, el llamado posfeminismo tiene como significado no un después, sino un más allá en el sentido de la continuidad en una voluntad de cambio social y crítica cultural, un empeño renovado en una conciencia crítica, en una práctica que, en tanto crítica, no puede ser sino política.

Al trazarse este paralelismo entre la crítica feminista en torno a la literatura y estas tres generaciones propuestas por Julia Kristeva, se puede decir que la primera generación inscrita en el feminismo de la igualdad sería afín a la llamada “lectura feminista”, misma que se identifica, como se señaló anteriormente, por tratar de develar los sesgos sexistas implícitos y explícitos en la literatura, sobre todo por autores con un prestigio altamente reconocido. La lectura feminista es una lectura política, de denuncia y de desestructuración de los estereotipos femeninos.

La segunda generación, identificada con el feminismo de la diferencia, se encuentra en correspondencia con la “crítica literaria feminista”, particularmente representada por la escritura femenina, en la cual el objetivo fundamental es el develamiento de los rasgos distintivos de la escritura de las mujeres. En palabras de Rosa María Rodríguez Magda (1994):

Se trataba de recuperar una palabra y una imagen que por tanto tiempo nos habían sido usurpadas. Hablar desde el lugar preciso para reconstruir una geografía propia, este es acaso el común punto de partida. Luego esa geografía se llenó de nombres y lugares diversos (p. 141).

La *ginocrítica* se inscribe en la tercera generación, aunque Showalter surge en el contexto de la segunda, no obstante, por los objetivos y argumentos que propone se le ubica en esta generación, ya que si bien parte de la separación genérica de las mujeres como “grupo aparte”, rebasa el esencialismo al plantear que ese grupo debe después incorporarse a la cultura general, la de la humanidad.

Showalter también realiza una clasificación del desarrollo de la crítica feminista y propone en *Towards a feminist poetics* (1979) y en “Feminist

Criticism in the Wilderness” (1981), una distinción entre dos tipos de crítica feminista.

El primero es el que trata de la mujer como lectora, el que Showalter denomina “crítica feminista” abarcando la lectura feminista y la escritura femenina. La crítica feminista es considerada por Showalter como “ideológica” por ocuparse de la lectora ideológicamente feminista. Para ella este tipo de crítica se encarga del estudio y análisis tanto de las imágenes y estereotipos de mujeres en la literatura, como de las omisiones o concepciones equivocadas de la crítica y de los sistemas semióticos, pero se basa fundamentalmente en textos escritos por hombres. El ejemplo más palpable de este tipo de crítica lo encontramos en *Política sexual* de Kate Millett, quien para develar la política sexual que rige y norma las relaciones heterosexuales entre los géneros hace un minucioso análisis de las obras de Henry Miller, Norman Mailer, D.H. Lawrence y Jean Genet.

El segundo tipo de crítica a la que alude se encarga del estudio de la mujer como escritora y esta es la *ginocrítica*. Showalter hace hincapié en que el siglo xx se caracterizó por una disputa continua entre la narración “femenina” de la experiencia que permite expresar la subjetividad y desarrollarla al margen de la narración masculina tradicional, lo que ha mantenido en su forma rígida la distinción entre lo público y lo privado que no forman parte del grupo privilegiado (masculino tradicional), y por lo cual estarán en situación de clara desventaja ante la imposibilidad de decir, desde su propio lenguaje, con otro tipo de crítica que intenta no esencializar, sino incorporar las experiencias de las mujeres a la cultura universal. Es decir, identificar particularizando la escritura de las mujeres para integrar después una visión lo más incluyente posible.

La propuesta que la autora sugiere a la que llama *ginocrítica* se preocupa por las mujeres como “escritoras” no como entes abstractos y transhistóricos. Se ocupa de la historia, los estilos, los géneros y las estructuras de la literatura femenina, así como, de la psicodinámica de la creatividad femenina, la trayectoria de la carrera femenina tanto individual como colectiva y la evolución de la tradición literaria femenina, problemática que trató de resolver al formular como alternativa esta nueva forma de crítica.

En su libro *A Literature of their Own*, Showalter (1977) plantea la posibilidad de la existencia de tres etapas fundamentales del desarrollo histórico que pueden ser comunes a las subculturas literarias. Para Showalter estas fases se dan en el siguiente orden:

Primero, hay una fase prolongada de imitación de los modos preponderantes de la tradición dominante y una internalización de sus prototipos

de arte y sus recepciones sobre los roles sociales. Segundo, hay una fase de protesta contra estos prototipos y valores, asimismo de declaración de los derechos y valores de las minorías, incluyendo una demanda de autonomía. Finalmente, hay una fase de autodescubrimiento, un ver dentro de ellas mismas liberadas de la dependencia y una búsqueda de una identidad. En una terminología correcta, apropiada a la escritura femenina, es nombrar estas escenas como: Femenina, Feminista y de la Mujer (p. 13).¹

En el estudio que realizó Showalter sobre la literatura femenina inglesa, del siglo XIX, señaló tres generaciones de novelistas femeninas. La primera incluye a las escritoras nacidas entre 1800 y 1820, la segunda comprende a las escritoras nacidas entre 1820 y 1840 y la tercera abarca a las escritoras nacidas entre 1840 y 1860.

En la primera generación (1800-1820) las escritoras fueron innovadoras del papel femenino, abriendo paso y creando nuevas posibilidades para la escritura de las mujeres, dicha etapa es considerada como “La edad de oro de las escritoras victorianas”. Ellas se negaban a tratar con el papel profesional de escritoras y aceptaban las condiciones que se presentaban para publicar sus escritos. Estas escritoras no vieron su escritura como una expresión de la experiencia femenina, aunque sí revelaron un sentido de lo que era la novela femenina en términos de género, en tanto se pueden encontrar en estas obras ciertos rasgos identitarios de las mujeres.

Este primer grupo de escritoras se encontraba con un doble problema: por un lado, se sentían humilladas por las severas críticas masculinas, pero al mismo tiempo no querían un trato especial, más bien les preocupaba la posibilidad de aparecer como “mujeres” y que ese hecho desvalorizara sus textos. En esta época encontramos a escritoras como Elizabeth Barrett, Harriet Martineau, Mary Carpenter y George Eliot.

Siguiendo la investigación de Showalter, la segunda generación (1820-1840) no fue tan grande, aquí las mujeres que escribieron no tenían como profesión el escribir, pero sí son las seguidoras de la primera generación y fueron consolidando, con su escritura, los logros de sus antecesoras, aunque de manera menos original. En esta generación aparecen Charlotte Yonge, Dinah Mulock, Margaret Oliphant y Elizabeth Lynn.

¹ First, there is a prolonged phase of **imitation** of the prevailing modes of the dominant tradition, and **internalization** of its standards of art and its views on social roles. Second, there is a phase of **protest** against these standards and values, and **advocacy** of minority rights and values, including a demand for autonomy. Finally, there is a phase of **self-discovery**, a turning inward freed from some of the dependency of opposition, a search for identity. An appropriate terminology for women writer is to call these stages, **Feminine**, **Feminist**, and **Female**.

La tercera generación (1840-1860) incluye a las novelistas sensacionistas y escritoras de libros para niños y niñas. Estas escritoras se caracterizaron por llevar a cuestras, sin rebelarse, una doble jornada, como mujeres y como escritoras profesionales. Lejos de lamentarse por el doble trabajo, aparecían disfrutando el cumplimiento de su rol sexual y el éxito literario. En su literatura abordaron los temas de la vida, la alta sociedad, la moda, la religión y la comunidad. Sin embargo, sí destaca que para 1860, las novelistas defendían sus derechos y trabajaban exigiendo una comisión por sus publicaciones y comenzaron a editar sus propias revistas.

Estas nuevas formas de escritura propiciaron el cambio en el desarrollo de la literatura femenina, por lo que Showalter planteó nuevamente tres fases que identifican el desarrollo de la literatura inglesa del siglo XIX. La primera fase, llamada “femenina”, se inicia con la aparición de las novelas escritas por mujeres que escriben bajo algún seudónimo masculino para lograr, primero, que sus obras fuesen publicadas y, segundo, conseguir la aceptación en el ámbito público de la cultura; esta primera fase se ubica de 1840 a 1880 y termina con la muerte de George Eliot. Esta etapa también se caracteriza por la adaptación de la tradición cultural y aceptan el papel de la mujer tal y como existía en esa época.

Para Showalter esta es una fase de prolongada “imitación” de los modos que prevalecen en la tradición dominante, de sus estándares de arte y los puntos de vista acerca de los roles socio-sexuales.

A la segunda fase la considera “feminista”, se inicia en 1880 y durará hasta 1920; esta es una etapa de “protesta” en la cual las escritoras se rebelaron contra los estándares y valores de la cultura, el arte y exigieron su autonomía como mujeres y escritoras, al mismo tiempo que abogaron por los derechos de las minorías, en dicha autonomía las mujeres se declararon en rebeldía y polemizan.

La tercera, a la que Showalter llama “de la mujer”, se desarrolla a partir de los años sesenta con el nuevo auge del feminismo. Este es un periodo de “autodescubrimiento”, de introspección profunda, pero al mismo tiempo liberador de algunas de las dependencias “propias” de las mujeres. Estas escritoras llevaron a cabo una búsqueda intensa y rigurosa de su identidad, lo que propició un incremento en la producción de libros escritos por mujeres.

En el análisis propuesto, Showalter hace hincapié en el redescubrimiento de escritoras olvidadas o rechazadas y se puede decir que este fue, como destaca Toril Moi (1988),

Su mayor contribución a la Historia de la literatura en general, y a la crítica feminista en particular [...]. Gracias a los esfuerzos de Showalter, muchas

escritoras hasta ahora ignoradas han empezado a tener el reconocimiento que merecían: *A literature of their Own* es una verdadera mina de información sobre las escritoras menos conocidas de ese período (p. 67).

Otro punto que se destaca de la ginocrítica es el rigor teórico que se sugiere, puesto que Showalter hace hincapié en que debemos tener claridad en lo qué deseamos saber y en dónde buscar las respuestas, ya que la literatura en general está inmersa en un sistema patriarcal y por ello hay que auxiliarse de la teoría feminista internacional, porque si no se consideran estos dos puntos, la crítica feminista, como tal, poco ayuda. La teoría feminista contribuye y refuerza la búsqueda de nuestro propio sujeto de lo femenino, la construcción de nuestra propia teoría y la expresión de nuestra propia voz; para lograrlo se propone definir “lo femenino” de la literatura de mujeres a través del método ginocrítico. De esta forma lograremos no solo el acercamiento a la escritura de las mujeres, sino a la posibilidad de acceder a ella de una forma diversa, con otros parámetros de interpretación; aunque con ello se transgredan los criterios institucionales establecidos por la cultura y la academia. A decir de Alicia Olivares (2013):

una literatura femenina además de su calidad estética, puede ser valorada por la reivindicación de la mujer escritora en una sociedad donde se le había conferido a la mujer la idea de la madre y la esposa perfecta, lejos de ser un ser social (p. 119).

Entre los intereses principales de la ginocrítica están la historia, estilos, temas, géneros y estructura de la escritura de las mujeres, según Showlater (1985):

[...] no existe un término en inglés para tal discurso crítico especializado, por eso he inventado el término de “ginocrítica” a diferencia de la crítica feminista, la ginocrítica ofrece muchas oportunidades teóricas. Ver los escritos femeninos como nuestro sujeto principal obligándonos a saltar hacia un nuevo punto de vista conceptual y redefinir la naturaleza del problema teórico entre nosotras (p. 248).

La necesidad de propuestas diferentes para el análisis literario debe ubicar a la crítica en una dimensión distinta a la crítica tradicional, este tipo de crítica literaria feminista tiene que tratar a las mujeres como escritoras pero sin posturas compasivas, ni victimizándolas; por el contrario, se tiene que hacer el esfuerzo de conferir de identidad a las escritoras, asimismo

determinar cuáles son los elementos que las identifican y con ello ir delineando la escritura femenina.

Es decir, esta crítica tiene que desarrollar una “hermenéutica de la sospecha” que le permita encontrar en los textos contradicciones, conflictos, pero también los silencios voluntarios o impuestos, preguntarse incluso el papel que juegan las mujeres en su propia escritura. Hay que buscar en primera instancia las divergencias cruciales que han marcado a la escritura femenina, sin embargo, para hacerlo hay que rescatarla del olvido, lo que significa la propuesta fundamental para la ginocrítica, ya que a través de este proceso adquirimos un conocimiento sólido, real y duradero de la relación entre las mujeres y la cultura literaria. En otras palabras, la crítica feminista da cuenta de que el texto de una mujer ocupa un estatus completamente distinto al de un hombre.

Showalter considera que el estudio literario de las mujeres debe hacerse como grupo aparte y no es porque todas sean iguales, ni porque desarrollen un estilo de escritura similar que pueda llamarse femenino, sino porque al separar un grupo de escritoras para su estudio, debemos tomar en cuenta que estas tienen una historia especial que puede ser analizada. En ella intervienen factores como la economía y su relación con el mercado literario, así como los efectos de los cambios sociales y políticos según la posición que ocupan las autoras en su comunidad; además de las implicaciones de los estereotipos de la escritora, de la misma forma las restricciones de su independencia artística.

El análisis de todos estos elementos tiene que hacerse con rigurosidad teórica, pero sin buscar objetividad ni en la literatura, ni en el estudio, puesto que el análisis objetivo tiende a ser una postura ideológica. El análisis ginocrítico debe ser “explicativo” y tan comprensivo como lo permitan los contextos de la escritora y de quien lleva a cabo dicho análisis. En este sentido, podemos decir que para Showalter:

La ginocrítica comienza [...] cuando nos liberamos de los absolutos lineales de la historia literaria masculina, cuando dejamos de intentar hacer encajar a las mujeres entre las líneas de la tradición masculina, y cuando en su lugar nos enfocamos en el mundo recién descubierto de la cultura femenina [...]. La ginocrítica está relacionada con la investigación feminista en historia, antropología, psicología y sociología, todas las cuales han elaborado hipótesis sobre la existencia de una subcultura femenina que incluye no sólo el estatus imputado y las pautas internalizadas de la feminidad, sino también los trabajos, las interacciones y la conciencia de la mujer. (Citada en Toril, 1988, p. 8).

La autora propone como objetivo sustancial la inclusión de los puntos de vista de las voces marginales, las de los grupos minoritarios en los cuales no puede faltar la pregunta por la mujer, es decir, cómo se construyen los mitos, los ritos, las descripciones y las prescripciones con que se determinan los estereotipos de las mujeres.

Un aspecto importante de este tipo de crítica es que no solo es aplicable a la literatura, sino que puede ser utilizado para los análisis históricos de las mujeres en los diversos campos del saber humano. Particularmente el desarrollo del conocimiento de la literatura de las mujeres ha traído como consecuencia el redescubrimiento de las denominadas “escritoras menores”, esto es, de aquellas que no tienen un reconocimiento en la historia de la literatura institucional. De igual forma ha develado los marcos de referencia androcéntricos implícitos y explícitos en la escritura de autores clásicos, realizando con ello una relectura crítica de los mismos.

Podemos incluso aseverar que con este tipo de crítica se han establecido nuevos parámetros para la lectura, interpretación y análisis de la historia y la literatura, logrando con ello una historia y una historia de la literatura incluyente, en tanto que contempla para su análisis todas las voces y todas las escrituras. Pues resulta evidente que las bibliografías empleadas en los círculos académicos y bibliotecas más especializadas son parciales, aspecto fácilmente identificable, ya que si se revisan las historias de la literatura universal clásicas en todos sus géneros, encontramos que las obras de autoras de teatro, poesía y narrativa no se incluyen, por tanto, las obras de las mujeres se convierten en libros difíciles de conseguir. De igual manera, no existen suficientes biografías de sus vidas, pues poco interesa escribirlas, y tampoco no han sido recopiladas sus cartas y trabajos que complementen el análisis literario. Ante este panorama se hacía necesaria una nueva perspectiva de análisis y ese paso lo da la ginocrítica al sacar a la luz la producción de las llamadas “escritoras menores”, de ahí que esta es una de sus mayores aportaciones.

La diversidad teórico-metodológica que propone la ginocrítica hace que su estudio sea poco considerado, además de que el propio término resulta para los críticos e incluso para algunas críticas un término particularizante y un estudio ecléctico; sin embargo, este tipo de crítica es un estudio escrupuloso y novedoso en tanto que trabaja con dos directrices muchas veces difíciles de conciliar. Por una parte, trazar una línea de escritura en un contexto histórico determinado y, por otra, desde este parámetro reconocer los elementos identitarios de la escritura.

Showalter estaba clara en este punto, es más, ella intenta realmente generar una propuesta distinta en tanto que el análisis ginocrítico no

tiene nada que ver con la crítica tradicional, de tal manera que el análisis es ciertamente innovador y revolucionario para las propias feministas.

Sobre esta propuesta, Toril Moi (1988) plantea que

[N]o sólo la feminista debe dedicarse a la “ginocrítica”, al estudio de la literatura de la mujer, precisamente con el fin de aprender “lo que las mujeres han sentido o experimentado”, sino también que esta experiencia la podemos encontrar en los textos escritos por mujeres. En otras palabras, el texto ha desaparecido, o se ha convertido en un medio transparente a través del cual se puede alcanzar la “experiencia” (p. 86).

En ese sentido, la ginocrítica se libera de tener que satisfacer los valores masculinos y busca “poner su foco de atención en [...] el mundo de la cultura de la mujer, que está empezando a salir a la luz”, ir más allá de la inclusión, no es sólo que se haga visible y audible “lo cual en sí mismo ya es un acto de justicia cultural imprescindible” (p. 86).

Hoy en día podemos encontrar un gran acervo de investigaciones y publicaciones de libros feministas, y podemos observar como estos toman cada vez más aceptación y reconocimiento teórico. Estas investigaciones son profundamente significantes y descubren innumerables diferencias temáticas y estéticas que anteriormente habían sido considerados como inferiores, según el canon androcéntrico oficial dominante.

De esta forma, los estudios sobre la escritura de las mujeres, siguiendo a Olivares (2013): “no sólo ayudan a configurar una historia de la literatura hecha por mujeres, sino también enriquecen el goce estético que puede tener una obra entendiendo el contexto en que se desarrolla” (p. 119).

A partir de los estudios y análisis desarrollados con esta línea metodológica e investigativa se han llevado a cabo no solo rastreos de escritoras de diferentes latitudes y épocas, sino que ha permitido la identificación de elementos identitarios entre las mujeres y su escritura, de su experiencia y posición en la cultura correspondiente; es decir, que ni la identidad femenina ni los discursos feministas son previos a la historia y a la cultura, tampoco son un producto estático con un fin único preestablecido. La identidad femenina y el discurso feminista son dos flujos que se constituyen a través de diversos procesos y generan diversas trayectorias.

En ese sentido, la ginocrítica le proporcionó a la crítica literaria una mirada diferente, es decir, le otorgó un modo distinto de análisis e interpretación, cuyo objetivo y aporte central fue y sigue siendo darles voz a las escritoras olvidadas. El método propuesto por Showalter permite

no solo avanzar en la construcción de una teoría literaria feminista, sino conformar una historia de la literatura sin lugar a dudas incluyente.

Bibliografía

- Amorós, C. (1994). *Feminismo. Igualdad y diferencia*. México: PUEG-UNAM.
- Fraser, N. (1990). ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género. *Teoría feminista y teoría crítica*. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim.
- Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- García Aguilar, M. (2002). *Un discurso de la ausencia: teoría y crítica literaria feminista*. Puebla-México: Gobierno del Estado de Puebla.
- Nicholson, L. (Comp.). (1992). *Feminismo/posmodernismo*. Buenos Aires: Feminaria Editora.
- Olivares, A. (2013). De la crítica literaria feminista a los estudios de género. En Palma, A., Martínez, J. y otros, *Cuestiones al Método. Atisbos a la crítica literaria*. Puebla: Afinita Editorial.
- Rodríguez Magda, R. (1994). *Femenino fin de siglo. La seducción de la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Sendón de León, V. (2002). *Marcar las diferencias. Discursos feministas ante un nuevo siglo*. Barcelona: Icaría.
- Showalter, E. (1977). *A Literature of Their Own. British women novelists from Brontë to Lessing*. New Jersey: Princeton University Press.
- Showalter, E. (1979). *Towards a feminist poetics*. London: Virago.
- Showalter, E. (1981). Feminist Criticism in the Wilderness. *Critical Inquiry*, 8(1), 179-205.
- Showalter, E. (1985). *The New Feminist Criticism. Essays on Women, literature and Theory*. Londres: Virago, New York: Pantheon Books.
- Toril, M. (1988). *Teoría literaria feminista*. Madrid: Cátedra, Crítica y Estudios Literarios.

PERSPECTIVAS Y PROBLEMÁTICAS CONTEMPORÁNEAS DE LOS ESTUDIOS DE GÉNERO

MARÍA DEL CARMEN GARCÍA AGUILAR
GUADALUPE ABIGAIL CANSECO ALVARADO

La calidad de la luz con la que observamos nuestras vidas tiene un efecto directo sobre la manera en que vivimos y sobre los cambios que pretendemos lograr con nuestro vivir.

Audre Lordre, *La hermana, la extranjera*.

Existe una propuesta que ha penetrado, hoy por hoy, todos los ámbitos de la cultura humana: la incursión y el uso de la “perspectiva de género”. Esta necesidad vuelta ahora una acción política encuentra su razón más allá de las directrices internacionales dirigidas a los países en vías de desarrollo, a través de los organismos internacionales como la ONU, la UNESCO o la UNIFEM. El antecedente de estas políticas es la desigualdad que prevalece aún hacia las mujeres y que se percibe tanto en la vida cotidiana, en la historia, así como en las relaciones humanas. De ahí se desprende la importancia de reflexionar sobre los nuevos enfoques que han tomado los estudios de género, básicamente porque los ámbitos de su inclusión tienen que ver con la educación y la política.

Tomemos en cuenta que la educación formal es fundamental aunque no determinante en la construcción de nuestras identidades y escalas valorativas; de una u otra manera la escuela refuerza o modifica nuestros sistemas de creencias en los primeros años de vida. De tal manera que un cambio en la enseñanza, necesariamente repercutiría en las actitudes y relaciones entre las personas.

Si analizamos con cuidado este ámbito podemos darnos cuenta que la educación que hemos recibido y la que aún impartimos tiene una acentuada tendencia sexista y androcéntrica, es decir, que el conocimiento está referido a los hombres (varones) como origen y medida de todas las cosas.

En el terreno educativo existe una parcelación de los conocimientos: los planes de estudio, los métodos de aprendizaje, el contenido de las ciencias; los fundamentos de las propias teorías educativas están marcadas por este sesgo pues no reflejan la producción y participación de las mujeres.

Las raíces de esta parcelación son tan remotas como el conocimiento mismo, sin embargo, ahora es cuando de manera consciente se ha

planteado la necesidad de un análisis alternativo del saber. En este sentido, primeramente la crítica al androcentrismo y después la perspectiva de género nos permiten avanzar por este camino alterno.

A tal punto que gracias a la Red de Mujeres en la Ciencia se logró que el Foro Consultivo Científico y Tecnológico, A.C. emitiera, a finales de 2012, la recomendación a CONACYT para que a través de esta instancia se hiciera la sugerencia a las diversas instituciones educativas de nivel superior de “fortalecer la trayectoria de las mujeres investigadoras a través de los diversos programas y convocatorias” y, particularmente, impulsar el programa para jóvenes investigadoras. Dicha sugerencia fue hecha con base en la modificación a la Ley General de Ciencia y Tecnología de junio de 2012, en donde se estipula considerar la perspectiva de género para alcanzar la equidad y las mejores condiciones de participación de las mujeres en estas actividades.

Propuestas como estas se dan con base en la observación de que las mujeres tienen mayores complicaciones para competir en su desarrollo profesional, debido a la reproducción y a los cuidados de sus hijos o hijas recién nacidos durante, al menos, el primer año de sus vidas. Además, en muchas ocasiones asumen mayores responsabilidades en las labores cotidianas del hogar y la familia, situación que se refleja en las bajas por periodos prolongados de sus estudios o desarrollo laboral.

Fue el feminismo, a través de su crítica al androcentrismo, el que sacó a la luz la situación de desventaja y opresión de las mujeres respecto a los hombres, así como, la existencia de una jerarquía de poder en la cual las mujeres no participaban en igual medida, de ahí que el feminismo se convirtió en la expresión de la voluntad de liberación de las mujeres. Aunado a eso tenemos la irrupción de las mujeres en las universidades y su incursión en el mercado laboral, estos tres fenómenos provocaron un cambio generacional.

Sin embargo, aún es largo el camino que hay que recorrer para lograr la equidad, pues aunque algunas mujeres se han convertido en sujetos de la ciencia, de las humanidades o del arte, esto no se ha traducido en que las mujeres como grupo social sean sujeto-objeto de las mismas, es más, tampoco se ha traducido en la incorporación de la visión femenina del mundo a estas áreas del conocimiento.

De tal manera que la posición de las mujeres en tanto intelectuales plantea una serie de dificultades evidentes; pues ya no se busca únicamente la detección de las magnitudes de una ancestral discriminación, sino que se pretende establecer y reencontrar señas de identidad personales y colectivas. Pero más allá de la necesidad de unos planteamientos que surgen de experiencias vividas, el tema de las mujeres es crucial porque permite

poner de manifiesto, tal vez con mayor crudeza que en otros ámbitos, una serie de contradicciones que afectan el crecimiento y empoderamiento de las mujeres.

Hace más de tres décadas, en pleno nacimiento del movimiento feminista de este país, mujeres estudiantes y profesoras de varias universidades empezaron a exigir y a preparar cursos de estudios de mujeres, asimismo pedían una educación orientada en y dirigida a las mujeres. A pesar de las acusaciones inevitables de que este tipo de estudios “no son académicos” son “terapias de grupo” o “moda”, y de los cortes de presupuestos, los “estudios de las mujeres” continúan proliferando y ofrecen a un creciente número de mujeres un nuevo asidero intelectual sobre sus vidas, una nueva comprensión sobre nuestra historia y una visión fresca de la experiencia humana.

También han sido una base crítica para evaluar lo que se escucha y lee en los ámbitos académicos y no académicos, de modo que estas acciones son una experiencia que trata de tomar responsabilidades respecto a las propias mujeres.

Las investigaciones sobre la producción y participación de las mujeres han permitido rescatar del anonimato a muchas mujeres que con su intelecto y trabajo hicieron diversas contribuciones al desarrollo de la humanidad. Tan es así, que este tipo de reflexiones son una crítica al androcentrismo. Las observaciones expuestas a partir de este tipo de crítica han permitido darnos cuenta de que las ciencias también pueden ser sexistas y que la educación que hemos recibido y que todavía impartimos es una educación androcéntrica. Preguntaríamos a las y los docentes ¿contemplan en sus asignaturas a mujeres profesionales de su disciplina? ¿Se preguntan cuál ha sido la participación de las mujeres en el desarrollo de la misma?

Por lo que concierne a los estudios de género, estos han puesto claramente de manifiesto las diferencias entre los hechos biológicos inherentes a nuestra naturaleza y los fenómenos de la cultura por los cuales aprendemos a ser mujeres u hombres, asumiendo una identidad de acuerdo con modelos y parámetros culturales tan fuertes que si no tenemos claridad de esta diferenciación pueden asumirse como naturales.

El uso y aplicación de la perspectiva de género en diversos proyectos ha permitido, por una parte, seguir en la línea abierta por el feminismo en cuanto liberador de la opresión de las mujeres y, por otra, vislumbrar objetivamente que mientras en las sociedades prevalezcan situaciones de inequidad no puede pensarse en países desarrollados. De ahí la insistencia en el uso de esta perspectiva que permite continuar transformando la parcelación que prevalece en el conocimiento.

Para lograr esta continuidad es necesario observar ciertas pautas que nos permitan hacer un análisis del sexismo en el ámbito educativo; para ello no basta con leer un libro, asistir a una conferencia o un curso sobre género o feminismo. Es necesario que cada docente trate de identificar constantemente las formas de sexismo y discriminación que se deslizan en su trabajo, no importando el nivel de que se trate o el estudio que realicen. Hay que observar cuál es el trato que se da a las y los estudiantes, el lenguaje que se utiliza, el material gráfico que empleamos en las aulas, así como, los textos educativos que recomendamos.

Con este tipo de trabajo lograremos modificar los imaginarios femeninos y con ello también un cambio en el orden simbólico cultural que prevalece. Las niñas tendrán referentes de mujeres sabias y podrán, desde estos imaginarios, vislumbrarse como las grandes científicas, artistas, filósofas, médicas, etcétera.

Con base en una visión de equidad de género podemos diferenciar imparcialmente cuáles son realmente los elementos considerados “naturales” y/o “culturales” que nos afectan, las y los docentes, así como, el estudiantado podrán darse cuenta de los elementos sexistas prevalecientes en sus áreas de trabajo y estudio para transformarlos si no nos satisfacen.

Sin embargo, el problema es más complejo, en tanto que hay factores que por sus propias características obstaculizan un desarrollo social equitativo, es decir, que si revisamos los índices del desarrollo social, vamos a encontrar todavía inequidades que ponen en desventaja a las mujeres respecto a los hombres. Entre estos factores tenemos:

- *Los económicos*, como la feminización de la pobreza. Lo que significa que en el universo de extrema pobreza, las mujeres son las más pobres.
- *Los educativos*, como la inasistencia, por razones de género, a los programas de alfabetización, la deserción escolar, los embarazos tempranos, entre otros.
- *Los de salud*, como la desnutrición, los abortos, la violencia ginecóbstrica, el cáncer de mama y cervicouterino, entre otros.
- *Los de violencia*, como puede ser la agresión física, psicoemocional, sexual, patrimonial/económica, institucional o el feminicidio.
- *Los de discriminación* por género, raza, religión, preferencia sexual, edad, entre otros factores que además se interrelacionan.

Mención especial merece el problema de la violencia, ya que este es el factor más determinante que impide el desarrollo emocional, profesional y laboral de las mujeres. Si bien existen instituciones que tienen

entre sus programas la atención y prevención a la violencia, lo cierto es que todavía no se genera una cultura de la denuncia que nos lleve a identificar todos los rasgos y modalidades de la violencia para evidenciarla. Al mismo tiempo, muchas de estas instituciones no han capacitado a su personal en este aspecto y tampoco le dan seguimiento a los procesos de prevención. Debido a estas condiciones, la erradicación de la violencia se vislumbra lejana.

Otro de los factores de mayor fuerza y arraigo que impiden un cambio hacia la equidad es el lenguaje, pues a través de esta no solo nos comunicamos, sino que adquirimos y transmitimos un conjunto de valores y actitudes que nos sirven para organizar e interpretar nuestras experiencias en una sociedad determinada. Por esto es importante poner atención al lenguaje para evitar la abstracción hacia las mujeres, ya que nosotras, a diferencia de los hombres, mostramos dificultad para designar y autorepresentarnos como sujetos de modelos y proyectos científicos (yo misma, nosotras mismas).

Si bien es cierto que el uso de términos sexistas es un hábito común, el cual está integrado en la vida cotidiana y en la educación tradicional, debemos insistir en el uso de un lenguaje no sexista, incluyente y libre de estereotipos que nos permita no solo hacer visibles a las mujeres, sino alcanzar un trato equitativo entre los géneros.

Indudablemente que este fenómeno del uso del lenguaje tiene que ver con la cultura y con el tipo de sociedad en la que se vive, de ahí que si queremos vivir en una sociedad no sexista ni machista tendremos que vigilar estos aspectos. El foco de alerta está puesto en señalar que la discriminación sexual y de género es una de las segregaciones sociales más añeja y extendida, a través de la cual se trata de forma jerarquizada a las mujeres respecto a los hombres. Dicha desigualdad se refleja precisamente en algunos términos del lenguaje, ya que si nos encontramos en una sociedad machista el uso del lenguaje será por consiguiente sexista y androcéntrica, el reto es cambiar esta condición.

Si volvemos al tema central podemos decir que este análisis al androcentrismo y al uso de la perspectiva de género nos lleva no solo a que las mujeres pasen a ser sujetos del pensamiento científico, sino también a vislumbrar la necesidad de que se conviertan en sujetos de estudio; pero lo más importante, desde nuestro punto de vista, es incorporar la perspectiva de las mujeres para enriquecer los conocimientos que nos han transmitido de la realidad.

Consideramos que desde la perspectiva de las mujeres se puede contemplar la historia, la sociedad, la economía, desde otro ángulo; además se pueden dar otras respuestas a los problemas que la humanidad tiene

planteados y que no se han resuelto. Sin embargo, la posibilidad de buscar nuevas soluciones a los viejos problemas que preocupan al mundo seguirá aplazada mientras no se logre la participación colectiva de las mujeres.

El camino es particularmente difícil, pues implica un salto desde nuestra apropiación histórica hasta la exigencia de un trato lingüístico, corporal y real equitativo; para ello habría que:

- Apoyar y fomentar todas aquellas investigaciones que permitan la visibilidad de las mujeres.
- Impulsar la incorporación femenina en todos los ámbitos del conocimiento humano.
- Atender las necesidades y demandas femeninas que propicien su desarrollo.
- Incorporar, en la medida de lo posible, el lenguaje diferenciado para hacer visibles a las mujeres en el habla y el pensamiento.
- Integrar en el material de trabajo imágenes y textos de mujeres que se hayan destacado en el área de conocimiento correspondiente.
- Evitar cualquier tipo de comentario o chiste donde las mujeres sean denigradas, desvalorizadas o discriminadas.

Ignorar la presencia de las mujeres en la historia o en la sociedad, el hecho de no considerar su protagonismo y sus aportaciones a la ciencia, el arte, las humanidades o la vida cotidiana, silenciar sus aptitudes y posibilidades personales, así como utilizar un lenguaje masculino, significa obstaculizar el que las niñas en particular y las mujeres en general puedan sentirse vinculadas e identificadas con el contenido de cualquier ámbito educativo. Si a esto le añadimos no atender los factores de riesgo, como la violencia, no estaremos contribuyendo al cambio, sino a seguir manteniendo los roles y estereotipos de género que tanto perjudican a las mujeres.

De tal manera que si cultural y educativamente logramos que las mujeres asuman y exijan sus propios derechos, tendríamos, como consecuencia, la exigencia de un cierto tipo de educación no discriminatoria como un derecho irreductible e inalienable, con lo cual avanzaríamos por ese camino que hemos estado buscando del saber y del desarrollo alternativo.

Bibliografía

- Bartra, Eli. (1998). *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.
- Beauvoir, Simone. (1981). *El segundo sexo*. Volúmenes I y II. Buenos Aires: Siglo XX.
- Cazés, Daniel. (2000). *La perspectiva de género. Guía para diseñar, poner en marcha, dar seguimiento y evaluar proyectos de investigación y acciones públicas y civiles*. México: Consejo Nacional de Población, Comisión Nacional de la Mujer.
- Fernández, Ana María. (Compiladora). (1992). *Las mujeres en la imaginación colectiva. Una historia de discriminación y resistencias*. Buenos Aires: Paidós.
- Instituto Nacional de las Mujeres. (2006). *Elaboración de proyectos de desarrollo social con perspectiva de género*. México: Instituto Nacional de las Mujeres.
- Instituto Nacional de las Mujeres. (2006). *El reto de la equidad*. México: FCE.
- Lamas, Marta. (Compiladora). (1996). *La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, PUEG.
- Salinas Beristáin, Laura (Coordinadora). (1995). *Los derechos humanos de la mujer en las leyes nacionales mexicanas*. (Colección No. 2 Situación de la mujer en México Aspectos Jurídicos y Políticos). México: CONAPO, FNUAP.
- Valcárcel, Amelia. (1997). *La política de las mujeres*. (Colección: Feminismos, No. 38). Madrid: Cátedra.
- Varela, Julia. (1997). *Nacimiento de la mujer burguesa*. (Colección: Genealogía del poder, No. 30). Madrid: La Piqueta.

LA VOZ Y LA SONORIDAD A CONTRALUZ DE LA VIOLENCIA CONTEMPORÁNEA

ARTURO AGUIRRE MORENO

La voz es sonora, qué duda cabe. En la sonoridad de la voz destaca el complicado sistema de relaciones que la potencia y la velocidad, la magnitud y el volumen, la resonancia y la reverberación acogen. Tal vez el estudio acústico de las longitudes de onda, su frecuencia y su periodo nos bastarían para hacer un extenso análisis de un fenómeno que por natural nos parece dado de suyo (Kreiman y Sidtis, 2011, pp. 45 y ss.).

Pero la voz, ¿qué es una voz? ¿En realidad es algo tan natural, tan dado de suyo por ser *tenencia* nuestra? La voz: flexible, única, elástica, plástica, moldeable... Tan prehistórica como histórica, pues hasta en el sonido no articulado o palabra murmurada tendríamos que reconocer la creatividad de la voz que hace de la lejanía aproximación. Efectivamente la voz tiene velocidad, porque ella se desenvuelve en un espacio alterando sutilmente, la espacialidad en su tránsito: energía sin materia espaciando, ondulando el elemento en que se genera.

Una voz por vez: la tuya, la mía, una voz que no se resuelve en lo que dice ni en cómo lo dice. Porque hay voces, sí, timbres, colores, tonos, duraciones diversas. Pero hay todavía más. Tal vez una aproximación a nuestra voz, a la voz de cada cual, podría revelar la transformación que los años trae consigo (Kreiman y Sidtis, 2011, p. 160); una revelación de impacto más allá de los fotogramas en los cuales nos buscamos y reconocemos. Porque nuestra voz ha sido más aguda de lo que es ahora, quizá una voz menos matizada, menos formada, tal vez, quizá, una voz más fresca –quién lo sabe–, porque definitivamente también ella se transforma con los años.

Pero no hay ella. La voz es *mi voz*... yo estoy, soy en esta voz, lo cual quiere decir que soy en esta sonoridad. *Phoné* decían los griegos. Mi sonido es poli-fónico, porque, al final de las cuentas, la voz, mi sonido es la diversidad de cosas que expreso a cada momento: cuando quiero algo, cuando busco a alguien, cuando pretendo que me vean desde el otro extremo de la calle... Mi voz es entonces en cada sonido y en cada cual distinto, porque hay veces que mi voz resuena no solo cuando quiero, busco o pretendo, sino también cuando digo cosas que no tendría por qué decir: emisiones sonoras aparentemente inútiles que forjan matices

distintos: un poema, una idea, una pregunta. Quizá una idea dicha en un aula, un poema recitado al oído, una canción tarareada en la ducha, alcanzan a indicar esto de que mi voz es polifónica, no porque se dé en diferentes espacios sino porque esa voz hace del espacio algo distinto: lo espacia, lo activa como espacio traído a la acción sonora, pues la voz no es en el espacio, sino que el espacio es otro en la voz.

Cada cual dice su voz. Aunque pocas veces existe la idea de con-vocar a la voz misma, de preguntar por ella a través de ella, de advertirla, de descubrir en nuestro pecho la maravilla de su vibración, el portento del *imago voce*, es decir, del eco mismo en que se extiende y diluye nuestro *fonía*. Siempre entre otros y siempre dada a otros, la voz, cuya acción consiste precisamente en ser expresión, ex-puesta, puesta en el espaciamiento de su enunciación, esta voz se extiende siempre más allá de sí, es decir, más allá de mí. Lo cual quiere decir que la voz no puede in-vocarse a sí y por sí misma, pues la vocación sonora de la voz es el mundo: su vibración longitudinal o transversal nos señala sus posibilidades de hacerse espacio entre los intervalos del ruido y silencio, de crear espacio en su trayecto hasta la resonancia de las otras voces; pero también mundana la voz es en sus limitaciones, pues tan humana como finita la voz es frágil, unidireccional e instantánea en su expresión. Expresar es imprimir voz al mundo. No se trata de decir el mundo sino que el mundo viene a ser otro, impreso, delineado y sonoro, convocado por la voz y hecho sonido en y entre los pliegues, así como por las tесituras de cada expresión: aquí la huella del nombre, la firma del timbre, el alcance de expresado. A la materia, a la tierra y al árbol, a la estrella y a la luz, nuestra voz les da, mejor dicho, las *dona* como sonoridad en su presencia a la escucha del otro.

Sin embargo, amantes de lo eterno, firme y fijo, la voz humana siempre ha sido puesta bajo sospecha por los seres históricos: considerada efímera, etérea e inestable como vehículo de transmisión o como centro de reunión, la voz cedió ante la piedra y el papel, y la sonoridad a la interpretación de lo escrito (McLuhan, 1969, pp. 42 y ss.).

Pensar la voz es vérselas con la vocación problemática. La filosofía, cosa de palabras, obra de palabras declaradas, abiertas y siempre puestas en cuestión por constitución propia. El hombre y la voz, la idea y la sonoridad, hallan aquí el centro de su problema cuando pensamos al ser humano ya no desde el nombre y la sintaxis, sino desde el gemido y el llanto, desde el dolor y el sufrimiento. La pregunta entonces es ¿qué hacemos, mejor, cómo nos habemos (nos tenemos y damos) con la voz que nos exhibe de esta forma el mundo, es decir, que nos hace patente un territorio, una situación, un espacio de dolores infligidos? Si la sonoridad es la huella de la distancia y el espaciamiento, de la velocidad y la

frecuencia, de la longitud y la transversalidad compartida y diversamente común ¿cómo es la comunidad en la voz? ¿Es posible dicha comunidad?

De esta manera, es de tomarse en cuenta que echados por tierra las promesas, los esfuerzos y los sueños entorno a una comunidad plena de sentido y bienestar, de progreso y de inagotables recursos, haya estallado en nuestro tiempo el impulso por cuestionar si estas formas de comunidad que conocemos –que heredamos y activamos– son ineludiblemente las únicas posibles y habrá, o bien, que resignarse ante ellas o precipitarlas hasta el colmo de sí mismas.

Porque lo que gravita de fondo es si será posible pensar otra comunidad. ¿Cómo habrá de delinearse ese pensamiento? ¿Cómo habrá de vivirse en una u otras comunidades posibles? (Agamben, 1990, p. 59).

A este respecto, en la década de 1980, Jean-Luc Nancy abriría una discusión cuya finalidad se visualizaba como la “deconstrucción de la comunidad”, para analizar, de una vez por todas, si esa categoría habría de sostenerse, resistir la rigurosa crítica o definitivamente desecharse. Los elementos de reflexión para la deconstrucción de la comunidad tomarían elementos con y contra Aristóteles, Platón, Hobbes, Heidegger, Blanchot, Bataille y toda una tradición filosófica que asumió como ejes y vectores a la filosofía, la comunidad y la continuidad desde una perspectiva compartida. El resultado, para Nancy, sería la propuesta de atender a la “interrupción” como el des-obramiento de la comunidad. El texto, traducido al español como *La comunidad desobrada* (2001), llegó a ser la apertura de una pequeña vertiente sobre la comunidad, de un estilo de pensamiento o, quizá, mejor, de una perspectiva para cuestionar al presente ante dinámicas globales e inéditas para las que parece no haber una línea directriz trazada y con la cual parece delinearse el futuro cercano. Así Nancy:

Se trata de aproximarnos a partir de ahora a esta cuestión con Bataille, a causa de Bataille, –y de algunos otros–, pero, ya se ha comprendido, este no es el trabajo de un comentario de Bataille, ni del comentario de otro cualquiera: pues la comunidad, sin duda, jamás fue pensada. Tampoco es que pretenda, a la inversa, forjar yo solo el nuevo discurso de la comunidad. Porque no se trata ni de discurso ni de aislamiento. Sino que trato de indicar, en el límite, una experiencia –tal vez no una experiencia que hacemos, sino una *experiencia que nos hace ser*. Decir que la comunidad nunca ha sido pensada, equivale a decir que pone a prueba, en nuestro pensamiento, y que no es un objeto suyo. Y acaso no debe volverse tal (2001, p. 53).

Dado así el estado de la cuestión, para la segunda década del siglo XXI las interrogantes y problemáticas que la *Comunidad desobrada* pondría

sobre la mesa son tan actuales como lo son las metamorfosis que sufre *la comunidad*, los colectivos y los singulares. Es nuestro trabajo tomar cuenta de los registros y sumarse a esa puesta a prueba de nuestro pensamiento por la comunidad con todos los medios posibles que cuenta el filósofo en nuestros días; probablemente, el medio más importante y cada vez más extinto en el filosofar: la innovación y lo inaudito de la pregunta.

Hacia 2015, pasados los humanismos, comunitarismos, teorías de la comunicación por las rupturas del siglo xx, es que hemos arribado así a la pregunta sobre la comunidad, sobre lo que es ser-en-comunidad más allá de *metafísicas comunionales* o de complejas teorías de la transubjetividad, que harían de la comunidad una entidad por la cual queda justificada cualquier sacrificio, y convertirían al singular humano en un individuo atomizado y suprimible ante la implacable marcha de la historia, de los grandes acontecimientos que han nulificado la existencia de los individuos en aras de la gloria y honor de la comunidad hacia un futuro indeterminado pero deseable. La comunidad –quizá lo sabemos ahora después del siglo xx, en que nuestro pensamiento se ha interrumpido con la intrusión de categorías como “masacre sistemática”, “exterminio”, “limpiezas étnicas”, “guerra global”, etcétera–, en fin, la comunidad tan abstracta como inexistente ha exigido la sangre y carne para ser lo que es: un definitivo vacío, un paisaje de dolencias y llantos que delinea guerras civiles, conquistas, colonizaciones, independencias, revoluciones...

Desglorificada la historia, desactivados los dispositivos discursivos y neutralizados los efectos narrativos de un *continuum* lineal de comunidad, de la inagotabilidad de la comunidad a pesar de la mortalidad constituyente de sus miembros singulares: es decir de los individuos y los colectivos, se pone de manifiesto la violencia y el sufrimiento que esa historia ha generado. Porque acallado el *logos* grandilocuente y la logicidad de la partición sonora en la geometría de las relaciones humanas, quizá nos sea posible atender eso que la filosofía a lo largo de la historia no ha podido conceptualizar: la voz (*phoné*) que se ofrece en el grito y el quejido de aquellos que han tenido que sufrir por una comunidad insaciable de futuro por cuanto irrealizable en sus obras.

Tómese esta idea como una proyección conjunta de dos aspectos ante la comunidad: la de una metafísica de la expresión emprendida por la fenomenología de Eduardo Nicol (1957) y los alcances de una antropología política de la realidad sonora en la partición del espacio que traza Rancière en su obra *Desacuerdo* (1996).

Nicol sostiene la legitimidad de una *metafísica de la expresión* sustentada en la condición expresiva de lo humano que no se reduce a los esquemas

predicativos de la realidad, sino que se amplía a la manera de señalar, de habérselas con el Ser (en mayúsculas) y con su ser. Expresar será para Nicol la forma de hacer historia como una cooperación, como una *ópera*, una obra colectiva que no puede comprenderse únicamente como la consolidación de sistemas simbólicos legitimados, sino que ha de ampliarse a todos los órdenes en que lo humano expresa, incluido la voz misma. En el fenómeno de la expresión, esta debe entenderse en la actividad de intrínseca correspondencia ante otro expresivo. Nicol lo muestra bajo la imagen del ser de la expresión como “expresor-impresor”, esto es, que el ser de la expresión es un ser impreso porque todo deja su huella en él, su mismidad es en la alteración de su ser por las expresiones de los otros; pero el ser de la expresión es también impresor, porque

su posición ante el ser no es meramente receptiva. Expresividad no es pasividad; es una actividad en la cual el hombre se exprime a sí mismo, incluso cuando meramente refleja lo recibido. Los actos propios, a su vez, ejercen presión en los demás, dejan su huella impresa y provocan las correlativas expresiones. La expresión no se comprende sino como un fenómeno de correlación. Una esencial correspondencia de actividades. Coexistencia es reciprocidad: conjugación de impresiones y expresión (Nicol, 1980, p. 46).

Pues en sentido estricto, en la obra nicoliana el hombre no solo expresa, sino que es él mismo expresión: ser de la expresión que dispone de una diversidad de formas simbólico-vocacionales para interpretarse y comprenderse en el mundo, para situarse en la proposición de su ser, formando un orden coordinado con los actos *ajenos* del pasado.

El despliegue teórico y el carácter revolucionario que muestra el sistema de la metafísica de la expresión en la obra nicoliana destaca por su claridad y amplio horizonte de problemas categoriales. Por tal motivo, sus aciertos y errores, sus ajustes y avances en cinco décadas de desarrollo deben considerarse desde la idea de una obra inacabada por cuanto fundamentada en un fenómeno marginado por la metafísica de la razón en sus sistemas lógicos:

El programa de esta obra no abarca el desarrollo completo de una ontología del hombre. Tampoco puede incluir los temas de una *filosofía de la expresión*, la cual aunque fundada ontológicamente en los términos presentes –derivaría y será conveniente después esta derivación– hacia los campos especiales de la estética, la ética, la teoría del conocimiento, etcétera. Hemos de confinarnos por ahora en el tema de la expresión desde el punto de vista estrictamente ontológico (Nicol, 1957, pp. 214-215).

Algo permite suponer entre todo esto que la incapacidad nuestra de categorizar el sufrimiento, el dolor o el llanto a lo largo de la historia, se debe al previo sometimiento de estas experiencias a *expresiones indignas* de entrar en los cuadros de la historia, se debe no solo a esa partición y ordenación del espacio político, sino a aquello que señala directamente Nicol: que la filosofía ha soslayado el fenómeno de la expresión cuando este no se consideraba racional bajo los parámetros del principio de identidad, de la fantástica *adecuación entre la cosa y la palabra*, o de una metafísica de la razón que inmovilizó, invisibilizó y eternizó la consistencia ontológica de lo real, ante el fenómeno del movimiento, el cambio y la distancia que implica la sonoridad expresa, como lo implica toda esta realidad. Esa filosofía de la expresión aplazada se evidencia ahora como la necesidad de una filosofía sonora, fonética.

Pues también, hace unos años, en una sorprendente relación argumentativa con Nicol —pero desde la filosofía en su reflexión sobre la política—, Rancière ha dejado en claro que la afirmación del *zoon logón* aristotélico, ha sido el punto de quiebre para decidir la partición del poder. El *logos*, la palabra tiene la posibilidad de deliberar sobre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, es decir, a ello pertenece el marco político y regulador de la existencia; mientras que a animales y a amplios sectores de individuos sin *logos* corresponde únicamente tener voz (*phoné*), que se reduce a la expresión del dolor y el placer (Rancière, 1996, pp. 16-17).

Pensar la comunidad y la voz, implicaría hoy día pensar la singularidad y la memoria, trazar una filosofía sonora que deconstruya los grandes acontecimientos colectivos, que dé volumen a los eventos singulares y muestre los sonidos que no han sido tematizados por ser despreciados al interior de un humanismo racionalista y de una metafísica de la comunidad. ¿Qué posición deberá tener la voz en la metafísica? Podríamos preguntar. No obstante la pregunta debe reconsiderarse, porque la ontología como la conocimos desde Parménides hasta Hegel no puede hacer espacios a la vocación sonora; la metafísica misma deberá replantearse bajo una destrucción de su historia de cara a la *phoné*; pues ante esta no puede tomarse una posición, sino que ha de atenderse como un constituyente de nuestra condición expresiva. Por lo que a la destrucción del cuerpo, del tiempo, del espacio, la comunidad, se suma la deconstrucción de la voz, tarea aplazada o dejada al marco de la reflexión biológica o etnológica.

Puesto así el estado de la cuestión, para la segunda década del siglo XXI, las interrogantes y problemáticas que la *filosofía* pondría sobre la mesa en torno a la comunidad son tan actuales como lo son las metamorfosis que sufre el Estado político, las dinámicas sociales, los colectivos y

los individuos singulares. Ha sido nuestro trabajo tomar cuenta de los registros y sumarse a la pregunta por la comunidad.

Meditemos en esto, desde este aquí: el México actual en el que vivimos los vestigios de infinitos dolores inacabados, excepcionales de lo otro del tiempo, lo otro del lugar, lo otro del espacio de una comunidad que no se enuncia, que no puede sostenerse. La historia habla de cantidades de muertos; la memoria señala lo inadmisibile de la muerte homicida, del dolor infligido que interrumpe la continuidad a una realidad humana, continuidad interminable en su lamento.

Un territorio interrumpido sin cesar en su habitabilidad, ¿qué nombre podría asignársele? Una tierra in-vivible, una tierra no territorializable porque cimbra, sacude y derriba la existencia: de la tierra ahí no queda nada, únicamente queda el a-terrado, el sin-tierra para vivir, el sin-paz que tendrá que mantenerse en permanente huida de sí. Después está la idea del globo, de la globalidad y la aglomeración de flujos financieros, de estándares políticos, de la propagación de normas, técnicas, saberes, de la pretenciosa uniformidad metageofísica (virtual, vertical, galáctica) que contrasta con esta interrupción de lo concreto, singular del espacio-tiempo barrido por el desasosiego, cavada por las fosas, erosionado por las armas.

Reflexionemos que toda violencia en el territorio de encuentro, la violencia en el espacio común acontece como un conjunto de factores, elementos, acciones, actores, víctimas, instrumentos, consecuencias que se dirigen en su empleo o amenaza (latencia de su ejecución) con una fuerza dañina para intervenir, alterar, obligar, controlar, organizar, jerarquizar y/o usar disposiciones y posicionamientos de individuos en el espacio compartido, sea este de reunión o tránsito, que promueve o provoca heridas corporales y dolor en aquellos a quien se dirige la violencia deliberada. Un acto de violencia, por tanto, no se cualifica primeramente por sus razones, sus finalidades o el marco de procesos en el cual se inserta —si bien la inclinación de ciertos teóricos (aun en un ambiente de hostilidad creciente y crueldad intensa, como es México) es hablar de violencias justificadas desde teorías del derecho, la política, la revolución, la liberación (que albergan el tufo tan emancipatorio como mesiánico, propio de intelectuales poscolonizados)—; como tampoco se hace por la consideración de la energía, fuerza, la aceleración del proceso o la materia a la que se aplica; o por medio de la consideración jurídica en la violación de la ley o política en la violación de la regularidad de las relaciones institucionalizadas y legitimadas.

Todos estos criterios suponen procesos, fuerzas o participaciones, pero lo que queda fuera del centro de indagación y del criterio correspondiente es la reconsideración del espacio en el que la violencia tiene, haya o

se hace sitio: no existe la violencia vacía (Bufacchi, 2005, p. 195); es el dolor, el doliente este y no otro, este ser de la expresión el que revela la cualidad concreta, desigual e imposible de intercambio o reemplazo del fenómeno violento.

De ahí que una investigación teórica que aspire a tasar sus límites y alcances entre tanto “a-terramiento” deberá “percibir la violencia en toda su crudeza [...] poner entre paréntesis todas sus vestiduras culturales: Lo que entonces se manifiesta es la pura opresión e inutilidad del dolor” (Sosfky, 2006, p. 68), es decir, en todas sus gravedades, pesos y trayectorias; tendrá que remontarse más allá de cuerpos de sílabas y fonemas (amigo/enemigo, guerra/paz, pulsión/agresión...) para comprender, reiteremos, la fragilidad humana en su singularidad de cuerpos no solo mortales, no solo vulnerables, sino desigualmente dañados, matables, dolientes, por la acción de la alteridad aquella que tanto gustó al siglo XX teorizar.

En este sentido, pregunto, si el paradigma de este espacio sea ahora la fosa común, el encimamiento de la fosa común, cuerpos sobre cuerpos arrojados sin benignidad alguna, o el descuartizamiento y consecuente esparcimiento de partes humanas en las calles, todo lo cual ponen en tela de juicio las relaciones de proximidad, de alteridad, de consideración del otro y de exposición ante los otros. Quizá no hay nada más común que las *fosas comunes*. Porque reclaman la atención de todos, la justicia de todos contra los victimarios, contra los agentes y pacientes en un proceso de exceso a los victimados. No hay nada más común que una fosa común, porque en ese hoyo se abre una deuda de justicia, de humanidad, de compasión. Somos deudos y deudores, dolientes y sobrevivientes de los que reclaman su espacio ante quienes los han encimado y amontonado sin el más mínimo resquicio de humanidad. Y por ello, ante ello, precisamos reescribir de otra forma nuestra realidad. Meditemos esto desde el sinnúmero de expolios y violencias, no solamente *en el* espacio, sino *al* espacio mismo. Porque ahí inciden los más diversos dispositivos que se consolidan en la relación de ejercicios de control, tecnologías del poder e instrumentos de violencia. Lo que puede suponerse es que la ejecución de la violencia se interrumpe con la muerte, con el cumplimiento de la amenaza, con la pluralidad de las singularidades eliminadas. Pero ahora, desde la simpleza o sistematización de los medios de exterminio masivo, sabemos que lo que se interrumpe no es el dispositivo, sino la posibilidad de espaciar que exige cada singular; el dispositivo no se apaga, la violencia no termina cuando se da por eliminada la vida.

Hoy somos testigos de violencias que trascienden su inmediatez: la vejación, “crimen ontológico” sobre el cuerpo inerte, deshonra, falta

de condolencia al doliente y al cuerpo doloroso, sucede más allá del fin vital, con la exposición, el desmembramiento, los ácidos, el fuego, etcétera. Así lo menciona la pensadora italiana Adriana Cavarero:

La *física del horror* no tiene que ver con la reacción instintiva frente a la amenaza de muerte. Más bien tiene que ver con la instintiva repulsión por una violencia que, no contentándose con matar, porque sería demasiado poco, busca destruir la unicidad del cuerpo y se ensaña en su constitutiva vulnerabilidad. Lo que está en juego no es el fin de la vida humana, sino la condición humana misma en cuanto encarnada en la singularidad de cuerpos vulnerables. Carnicerías, masacres, torturas, y otras violencias aún más crudamente sutiles forman parte del cuadro (2009, p. 25).

Así, desde el espacio doliente, aterrador y horroroso que ha generado la violencia en México, nos encontramos ante la posibilidad y la necesidad de cuestionar a la comunidad, ahí en donde se afirmaba lo común; esto de cara al espaciamiento y al terror. Porque hemos entrado en una etapa particularmente bien distintiva en la intrahistoria de la comunidad y la violencia, formas de asociarse y disociarse, de prenderse y desprenderse: conocíamos de la perversión y el sadismo, de su emergencia, intermitencia y censura; pero ahora vemos tal despliegue global como constante de violencias injustificadas, cuya estructura responde única y exclusivamente a la *mostración*, a la exhibición. Ya sea por una sociedad mediaticizada por el consumo de la imagen (recientemente con la Internet) o por ser una aglomeración planetaria del espectáculo en donde la violencia se ha normalizado, nos debe llevar a pensar, subrayo a pensar, la violencia desde otras posiciones y perspectivas en relación con la comunidad.

Pensar la violencia no es simplemente una exigencia de nuestro tiempo, es también una vocación filosófica. Pensar la violencia implica solidarizarse, también, no ceder a la rotura social, a su fragmentación en ascenso, sino crear las bases mínimas de otras relaciones. La constante exhibición y exposición que hemos tenido a la violencia y sus variantes de crueldad ha normalizado, a la par que banalizado, nuestro dispositivo atencional. La nota sangrienta de Michoacán o Veracruz, Tamaulipas o Ciudad Juárez nos es distante porque hay también entre nosotros “una fatiga”¹ moral. Aunque también esto tiene su razón: la violencia se enciema, excede nuestras categorías ontológicas, lógicas, epistemológicas, éticas y estéticas. Sospecho que estas categorías padecen la astringencia constitutiva de una ontología que nos deja imposibilitados para pensar realidades determinadas, como lo afirmaba la metafísica de la expresión

¹ Cf. Vittorio Bufacchi, “Two Concepts of Violence”, p. 195.

nicoliana. Hablar del muerto o de los muertos, de las violencias acometidas en vida a esos muertos, cava un profundo abismo a donde van a dar mínimas posturas reflexivas; abre una oquedad infundada en donde se diluye la voz, la resonancia y reverberación que da consistencia a la violencia misma.

Necesitamos repensar, así, la desmaterialización del cuerpo y la insonoridad doliente convertidas en accidentes o eventos normalizados ante los excepcionales acontecimientos que hacen de masacres, crueldades, y las violencias más diversas banalizadas y convertidas en flujos digitales de ceros y unos, barridas por el vociferío que genera olvidos en la saturación de datos. Pensar la violencia, entonces, en relación con el dolor y el sufrimiento, visibilizar la violencia más allá del discurso que glorifica y esconde tras las relaciones de historia y acontecimientos colectivos. Hacerle también espacio, conceder al espacio que reclaman los violentados y acallados en México: entambados, encobijados, encajuelados, enterrados, dejados en las calles, en los cerros, en el desierto... Oponerse a la banalización y normalización de la violencia que forja historia, requiere que no se le arrebathe su singularidad al acontecimiento: cada violencia opera sobre un singular, un “yo” irremplazable, inconmensurable, así, la violencia acometida a cada singularidad no puede ni debe homogenizarse. Porque

[...] tales somos nosotros, nosotros que suponemos decir *nosotros* como si supiésemos lo que decimos y *quiénes* hablamos. Esta tierra lo es todo, menos un legado de humanidad. Es un mundo que no logra hacer mundo, un mundo enfermo de mundo y de sentido del mundo. Es una enumeración –y de hecho, solo emerge aquí el número, la proliferación de estos polos de atracción y de repulsión. Es una lista interminable –y de hecho todo sucede como si nos limitáramos a formularla, en una contabilidad que no arroja el menor balance. Es una protesta que sale a diario de boca de millones de refugiados, de deportados, de asilados, de mutilados, de hambrientos, de violados, de ejecutados, de excluidos, de exiliados y de expulsados.

Hablo de compasión: pero no se trata de una piedad que se conmoviera a sí misma y que se nutriese de sí. Con-pasión: es el contagio, el contacto de ser los unos con los otros en este tumulto (Nancy, 2006, pp. 11-12).

Ante este sin-mundo, in-mundo, aunado a la conjunción de la violencia, deberemos enfatizar el dato de que el espacio de la comunidad no puede asentarse en la *horizontalidad* del paisaje y la *verticalidad* de los hombres en pie; el territorio común deberá pensarse ahora también hacia la zanja, la barranca, el hoyo, la fosa, en suma, la *oquedad* de este espacio en que reclaman espacio, con-pasión los privados de espacio, los cuerpos; dar

voz a quienes han sido silenciados o cuyo sufrimiento ha sido reducido al gemido sin sentido.

Conclusión

Finalmente, una posible reforma de la filosofía ante el número, el exceso y la furia que vivimos en la actualidad implicaría pensar el fondo –y por ello mismo el límite– de todo acto violento; una desactivación de recursos y discursos que enturbian o reducen nuestra comprensión a abstracciones discursivas; una denuncia, asimismo, de la violencia que mata, desaparece e inflige dolor en el espacio común; llevará ello a pensar no solo la física de la violencia sino también la fenomenología de su acontecer. Estas nos son innovaciones requeridas del pensamiento, se encuentran en la historia de la filosofía misma como medidas para confrontar la razón que *crea* razones frente a actos violentos que *producen* muertos como parte de los procesos sociales, culturales o globales económicas. La reflexión que comienza desde la fragilidad humana (exposición, vulnerabilidad, dolor y sufrimiento) para el estudio de la violencia, asimismo, atiende a la carencia de un pensar que en su centro mismo neutralizó la voz doliente con categorías afenomenológicas como cuerpo, alma, sustancia, comunidad...

De esta manera, una filosofía que piensa la violencia revoluciona, insistimos, teóricamente los presupuestos ontológicos, epistemológicos y éticos desde la reforma de la fragilidad humana. No hay más tiempos de paz ni límites de la historia, se ha roto con la modernidad y sus anhelos artificiales la paz ilustrada como la armonía de las fuerzas o la paz como la neutralización de toda fuerza; vivimos, cómo negarlo, un periodo de violencias inéditas. Pretender un discurso analgésico y anamnético, una enunciación que insonorice las voces, es parte de esos otros marcos de trabajo, *horizontes referenciales* o dispositivos lógicos que crean (a sabiendas o no) complicidades de inconciencia e invisibilidad. De tal manera, ni la filosofía ni el filósofo eligen más temas o problemas con diletantismo refinado con base en lecturas y terminajos en otras lenguas; al menos no si para el oficio de filósofo se pide la manera de vérselas con la realidad y aunque cuesta aceptarlo es esta la realidad que también con sus creaciones, beneficios, facilidades, concreta su *óntos* mismo con la desterritorialización, la interrupción, la amenaza, el pánico, el terror. Esto también podría dar una orientación del porqué cada día adquiere entonación mayor no solo la red social, el mundo global, el espacio

sideral, la virtualidad y su enajenación del dispositivo móvil, las ideologías que replantean en la mixtura indiscriminada la metempsicosis, la ciencia y sus mundos paralelos, así como la evasión temporal (peregrina) de este mundo.

No obstante, fenomenológicamente, vivimos día a día en este mundo que con-voca y este ser-espacio, ante eso la filosofía no podrá claudicar, al mantener la idea que es posible, con todo, reformular la idea, contener la inercia y orientar la acción. Ahora la voz y la filosofía sonora que habla de la violencia, debe llevar también contenidos los llantos y lamentos de los victimados, de la comunidad interrumpida, para escarbar las palabras, una y todas. Esta función de enunciar el llanto señala a la comunidad, a la relación de la deuda (de los deudos y deudores, de los dolientes y los que infligen el dolor) frente a una supuesta comunidad contractual. En esta hay fuerzas, organización de fuerzas; en la de la deuda hay negaciones, privaciones, incapacidades, com-pasiones...

La violencia no termina en la fuerza, la violencia no se puede pensar solo como una tensión de fuerzas y resistencias, no basta con identificar que la violencia es aquella fuerza desmedida ejercida de un agente a un resistente.² Al final, se trata de identificar el lugar ontológico de la violencia; no la simple operación o aplicación de la fuerza, sino su dislocación que provoca la emergencia del dolor y la exhibición absoluta de la fragilidad de cada quien.

En suma, cada violencia homicida es la interrupción de la comunidad, aquella que se supone absoluta e imperecedera, pero es simultáneamente la deuda de nuestra existencia en común. Tal vez por ello también habría que buscar los sonidos y las palabras, para que se muestren los alcances y limitaciones de lo que la filosofía puede y lo que precisa. Nos debemos a ese espacio que reclama nuestra atención: hemos sido exigidos, esta generación, a conformar relaciones expresivas de la deuda y la penuria, no de la idea política del contrato y su juego de fuerzas. Una comunidad que ha de dar razón, entonces, de muerte y el exceso, de la comunidad y la violencia.

Bibliografía

Bufacchi, Vittorio. (2005). Two Concepts of Violence. *Political Studies Review*, 3(2), 193-204.

² Véase Nicol Eduardo. (1972). Meditaciones sobre la violencia. *El porvenir de la filosofía*.

- Agamben, Giorgio. (1990). *La comunità che viene*. Turín: Einaudi Ed.
- Nancy, Jean-Luc. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena.
- Nancy, Jean-Luc. (2006). *Ser singular plural*. Madrid: Arena.
- Kreiman Jody y Sidtis Diana. (2011). *Foundations of Voice Studies. An Interdisciplinary Approach to Voice Production and Perception*. Malden: Willey Blackwell.
- McLuhan, Marshall. (1969). *La galaxia Gutenberg. Génesis del homo typographicus*. Buenos Aires: Aguilar.
- Nicol, Eduardo. (1957). *Metafísica de la expresión*. México: FCE.
- Nicol, Eduardo. (1980). *Crítica de la razón simbólica*. México: FCE.
- Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sosfky, Wolfgang. (2006). *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada.

EL MAL. CUESTIÓN FUNDAMENTAL DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

ALBERTO ISAAC HERRERA MARTÍNEZ

¡Ay, ay, ay de los que moran en la tierra!
Apocalipsis 8: 13.

El conocimiento del mal

¿Se puede tener un conocimiento real del mal? Solo lo podemos saber por mediación, es decir, a través de lo que creamos que es perfecto y que sea capaz de señalar la falta que el hombre no puede ver en sí mismo. Esa es la última prueba, el prejuicio o pretexto para tener un conocimiento sobre el mal. Con esta pregunta estamos siempre ante dos posiciones. Una positiva, que dice que el conocimiento verdadero contrarresta el mal, porque el conocimiento es poder hacia el bien. Otra es la idea que dice que el mal es inaprehensible. El conocimiento del mal se daría solo por analogía y ya hubo un gran intento filosófico de encontrar el equilibrio de las dos posturas durante la Escolástica en la obra de Tomás de Aquino. Mas el problema es grande.

A esta altura podemos reflexionar desde la filosofía sobre:

- *El origen del mal.* Karl Jaspers decía que el mal es parte de la existencia, un límite desde el cual se alcanza el camino del perdón, se accede al sentido y finalmente se comprende la necesidad de trascendencia.
- *La naturaleza del mal.* Empieza bajo esta interpretación el largo recorrido de la religión natural. El mal es una fuerza negativa, es la contradicción encarnada en lo sagrado. No hay mal en el mundo, únicamente en el hombre caído.
- *Las consecuencias del mal.* Este es el gran drama de la cultura occidental y Sigmund Freud intentó explicarlo a través del psicoanálisis. Para Freud, así como la culpa y la frustración, el mal —si posee una naturaleza humana, que no divina— está en el mismo plano que la perversión, resultado de la prohibición del deseo.
- *La lucha contra el mal.* La religión de Estado fracasó al imponer los medios para luchar contra el mal. No es el bien o “dadaiva buena y don perfecto” (*Epístola de Santiago 1: 17*) lo que puede

contra el mal, sino el amor a la vida y a la libertad. Pensemos, como ejemplo, en los escritores malditos a quienes se les llamó “malos” y lo fueron a los ojos de los hombres de su época, pues estaban en una convivencia carnal con el mal: Sade, La Fontaine, Baudelaire, Kafka. Pero, ¿acaso no fueron ellos los grandes escritores del amor, la vida y la libertad?

- *Los modos de ser del mal.* El pecado, la pérdida del sentido de la vida, el olvido de lo esencial, la indolencia, así como toda realidad en la que sea válido hablar de los modos de ser —expresión clásica— de aquello que intentamos conocer, nos es accesible únicamente si llegamos a comprender nuestra condición de hombres contemporáneos.
- *El mal en el mundo.* Una de las más importantes enseñanzas del cristianismo: el mal intenta acabar con lo noble, con lo inocente que hay en el mundo porque lo invade, lo empobrece. Eso significa que el mundo está indefenso ante la realidad metafísica del mal. Nótese que hemos dicho “la realidad metafísica”.

El mal en la historia de la filosofía

Aquí el punto es confuso. Nos obligaría a ver la relación entre el ser y el mal. Según los pitagóricos el mal carece de ser. Sócrates lo atribuye a la falta de conocimiento: “quien hace el mal lo hace no sabiendo”, Platón echa a andar una compleja narración mítica en el *Timeo* para demostrar que el mal es originario del cosmos, que era la fuerza que animaba los deseos de destrucción de los grandes titanes. El mal siempre representó la oposición a la Autoridad.

¿Era para los filósofos clásicos un problema de conocimiento el mal? Socialmente era un problema de convivencia como creyó Aristóteles. Fue una cuestión de desacuerdo, según los fisiólogos. Pero todos ellos atribuían el mal solo al hombre que rompe la regla. El mal es contra el orden pero “es” *imperfectamente*. Esta poderosa afirmación —Plotino *dixit*— será fundamental en Boecio y san Agustín.

Llegando a la Edad Media, poniendo entre grandes paréntesis la respuesta religiosa del cristianismo, relacionamos el mal con la imperfección. Aquello que es malo es predicado de tal estructura material o espiritual que no refleja orden, equilibrio ni composición. ¿A qué se parece esto? Sin duda, al futuro Renacimiento. Mas aquí solo Dios posee la máxima belleza y, por tanto, también es el bien perfecto, “Sumo Bien”

decía Plotino, el gran neoplatónico. Allá, en los próximos tres siglos, el hombre es ser que desea de la belleza y el mal la prueba más difícil para quienes quieran alcanzarla (Eco, 2004).

El mal como problema de la ética

Partamos del diálogo con la tragedia clásica. Ahí advertiremos la denuncia de Sófocles: el mal está justificado por el *logos*. Para el autor de *Antígona* de lo que se trata es de saber exclamar, decir señalando la presencia del mal. El mal, lo aprendemos de Antígona y Edipo, es exclamado, no es casual hablar de los personajes de Sófocles para señalar la cuestión radical de la ética (Steiner, 1996) Desde esta oscura claridad de la tragedia, como le llama Zambrano, los griegos son cercanos al resto de las culturas primeras, especialmente el judaísmo, ahí donde el mal no es pensado sino señalado con un grito de horror, un alarido de dolor. Como la mujer que grita en el parto, así debe pronunciarse el mal.

Los trágicos experimentaron el mal como “el engaño del *logos*” y es muy interesante darse cuenta que ya sabían de lo que era capaz el poder del *logos*. Parece que el mal no está en el hombre, en su naturaleza, sino en su deseo de conocerlo todo, de probarlo todo. Por esto, la única respuesta contra el mal es la muerte. El mal nada puede contra la finitud. Esta verdad ética la adoptará el cristianismo cuando diga que redimir los pecados solo es posible al morir.

Si damos un salto hasta nuestros días, nos queda la posibilidad de *pensar poéticamente* el mal, esto significa desde los hechos mismos, desde las experiencias concretas.

- *Las dimensiones concretas del mal*: vividas a través del abuso de poder y principalmente cuando se toma la libertad del otro para ocuparla en su contra.
- *El mal como realidad histórica del pensamiento occidental*. Primo Levi pondrá como hecho ejemplar Auschwitz donde nació el mal más grande de este mundo.
- *El mal en la inquietud filosófica de otras culturas*. En Oriente el mal es una ilusión, es inexistencia enseña Buda y aparece como vicio y exceso, lo que para los occidentales definiría a la enfermedad.

Mas la dimensión concreta del mal tiene que ver con uno mismo. ¿Cuándo escuchamos por primera vez de la existencia del mal? ¿Por

qué solo podemos pensar el mal desde la acción? (hacer el mal) ¿A qué nos referimos cuando hablamos de los malos pensamientos, las malas palabras? (piénsese en El sermón del monte) ¿Qué significa la banalización del mal? (Hanna Arendt) ¿El mal es una trampa? (como cree el protestantismo). Finalmente, parece que lo único que puede hacer frente al mal, como cree Paul Ricoeur, es el amor (un yo a otro yo), la justicia (el orden que necesitamos) y el perdón (la máxima ética).

El ámbito existencial de la respuesta

Nuestra primera pregunta ha sido si podemos conocer el mal. En la filosofía encontramos dos vías de estudio que al recorrerlas responderíamos sí o no. Lo importante es, sin duda, *la respuesta* (Chretién, 1997). Responder es una exclamación. Demanda la verdad aunque puede ser que en la respuesta no se haga evidente un conocimiento positivo.

Esta respuesta es del orden del espíritu. Toda negación afirma la dimensión espiritual de la vida, del ser viviente. No poder conocer el mal es la salvación del hombre. Si lo pudiera conocer el hombre mismo se autoaniquilaría. O tal vez por creer que lo conoce hasta su raíz, ha sido capaz de tanto daño. Tal vez a esta altura sea ocasión de pensar la distancia que hay entre el espíritu y el mal.

En la filosofía hemos advertido la necesidad de una realidad espiritual. El alma que agoniza necesita de esa “paciencia de ser” (Gilbert, 2008). Aquí estamos tomando la fuerte interpretación de la teología jesuita. Contra el mal el hombre posee el espíritu, no el conocimiento.

En la simbólica judeo-cristiana el mal está asociado al deseo de conocimiento. Así tuvo lugar el pecado original, el pecado del mundo. El hombre vive en su respuesta contra el mal la apertura al espíritu. Nótese que la respuesta es la acción inmediata de oponerse al mal. Así se muestran las tareas urgentes de la ética en este tiempo: la búsqueda de salvación y cura. Ellas están en la respuesta. Pero pensemos con detenimiento el momento espiritual de responder.

Respuesta: el mal no puede ser conocido por el hombre, porque ya ha dado una respuesta antes de ‘corromperse’ con la pretensión de conocerlo. El hombre puede soportar el mal. Puede a través de la respuesta, la respuesta sobre la imposibilidad del conocimiento del mal. De lo contrario para conocer el mal necesitaríamos que existiera aquello que careciera de maldad en sentido absoluto. Ya que la filosofía no es poesía, aunque esta nos conduzca a través del claro del bosque –Zambrano, *dixit*– cami-

namos sobre nuestras intuiciones. Tomamos las ideas por respuestas, Platón sabía muy bien que se trataba de dos acciones vitales diferentes: la posesión de la idea, a la que le dio prioridad junto con toda la gran tradición, y la capacidad de dar la respuesta. Esto fue finalmente un ejercicio acético y poético que llevó a Platón a concluir que el hombre es misterio.

Catolicismo y protestantismo. Interpretaciones sobre el mal

La interpretación del mal se ha mantenido fuera de la tradición y herencia filosófica desde Platón o antes, según dijimos, gracias a la oposición entre católicos y protestantes, oposición que nació desde el siglo XVI.

Al catolicismo lo define una tradición, una herencia, una imposición ideológica, política, económica. El protestantismo en cambio es una reacción, un señalamiento, que responde a una necesidad histórica, como ha observado Jacques Ellul. El nacimiento del protestantismo hizo legítimo un derecho. Movi6 intereses políticos pero el acceso que deseaba obtener alcanz6 las altas esferas de la lucha contra la religi6n de Estado en nuestro tiempo.

Lo cierto es que m6s all6 del conflicto pol6tico est6 –como pens6 Plat6n– el problema de la interpretaci6n de los mitos. Sin mitos no hay seguridad sobre el control del poder. Como en la narraci6n m6tica del pecado original. El mal est6 presente desde el origen del hombre, de la historia del hombre. No puede haber historia de la salvaci6n, si en el principio no hubiera estado el mal en el mundo, espiritual o naturalmente.

Ante la discusi6n filos6fica de la aparici6n del mal en el mundo m6tico, Karl Jaspers y su amigo Rudolf Bultmann subrayaron las contradicciones de la idea hist6rica de la existencia de Cristo: el enviado que quita los pecados del mundo, no hay mal en 6l, eso significa que a pesar de ser hombre no posey6 –a trav6s de la herencia de la imperfecci6n– la esencia de la mancha: ser culpable. El mal, seg6n el cristianismo, nos relaciona con una falta originaria: la debilidad de elegir seg6n nosotros mismos. El mal, seg6n el creyente, est6 representado por un ser espiritual que se opone al creador de toda dadiva buena y todo don perfecto que es el Padre.

¿Cu6l es entonces el origen del mal seg6n la lectura del cristianismo? La respuesta est6 en el mito: Dios todo lo hizo bueno y bello, perfecto. Un 6ngel dese6 ser m6s que su creador. Sedujo a la primera mujer y ella provoc6 que Ad6n pecara (aqu6 conviene recordar el lugar de la mujer respecto al mal tal como lo explic6 Graciela Hierro). El mal es el deseo,

la indecisión, la indiferencia, el señalamiento. El mal es producto de una relación, de un diálogo de interés.

Para el catolicismo el mal debe ser castigado. Para el protestante el mal debe ser superado. Católicos de todo el mundo aceptan el sacrificio –en todas sus manifestaciones– como la demostración de que aceptamos el mal pero lo rechazamos. El mal está en el hombre.

La oración, esa exclamación cuyo contenido simbólico no podríamos precisar, es la manera de decir algo contra el mal.

¿Cómo elimina Dios el mal? Con la penitencia, el ayuno, la aceptación de algo inmodificable que se asume según distintos tipos de creyentes, especialmente en el catolicismo. En nuestra cultura mexicana, las diferencias son muy evidentes: el devoto que todo el tiempo ora se siente culpable, se encomienda, se sabe débil. El creyente laico que acepta que todo está en manos de Dios. El ateo, pues solo los católicos fueron capaces de inventar el lugar del no creyente en el Dios Salvador. Finalmente, el místico y el fanático, cuya diferencia es esencial pero difícil de encontrar. En cada uno de estos personajes, el catolicismo desplegó comportamientos, poses, clichés. ¿Cómo vive el mal cada uno de estos? Para el protestante lo que tiene lugar es la acción, la lucha, la oposición y es justo la oración la que posee una finalidad diferente: unos, los católicos, oran para resistir el mal, los otros para protegerse. Creen que el mal está en el mundo pues como dijo Cristo: “Los dejo como ovejas en medio de lobos”.

Para el protestante el mal debe de combatirse con obras, con los dones del espíritu. El mal no ganará nunca. El Dios de los protestantes es un guía, una fuerza que no puede materializarse en iconos. El católico, en cambio, cuenta con un sinnúmero de mediaciones contra el mal. Posiblemente esto es lo más importante, que para el católico el mal se presenta y se opone uno a este con mediaciones. El protestante tiene una relación más directa e íntima con lo que cree. Solo el católico engendró al asceta, al hombre espiritual puro. El protestante solo vive el ideal de la vida de Cristo y desea vivir como él lo hizo pero no en el sentido de la carencia, sino en el sentido de la caridad. Hermanos y hermanas pasan a ser un grupo más definido. La humanidad entera no puede ser castigada –como concluyeron los concilios vaticanos–, antes bien, los justos –siempre pocos– deben ser premiados.

El mal puede ser ridiculizado por los católicos y no solo temido. El protestante ve en el mal a un enemigo permanentemente. Los protestantes quisieron evidenciar las pruebas históricas de las consecuencias del mal, consecuencias de la desobediencia. Así lo pensaron Hegel y Kant. El creyente protestante se siente servidor, ‘esclavo’ de Dios y no

‘hijo’ como el católico. El esclavo puede ser amado y liberado. El hijo solo puede ser querido.

Como intentamos mostrar, la relación de Dios con los hombres, lo que determina el sentido del mal, es radical entre unos y otros. Aquí el problema se acentúa más cuando caminamos por la vía del misticismo: el mal es un misterio, mas para el protestante siempre se manifiesta como una realidad permanente y definible. De ahí la riqueza de los grandes místicos. El protestante nunca podrá aceptar que el mal es por su naturaleza incognoscible. Hablar del mal para un protestante es muy fácil pues lo asocia al dolor, el sufrimiento y con todo aquello que obligue al hombre a pensar en sí mismo. El mal según la tradición de los grandes místicos es inenunciable.

El drama moderno

Con la consideración mística de Blaise Pascal podemos estructurar ordenadamente la cuestión de mal. Pascal –buen católico moderno– establecerá como mediación ante el mal la persistencia de la razón, pero como creyente, diríamos nosotros místico, afirmará que el mal incognoscible, el mal es misterio.

Nuestra primera pregunta es: ¿Cómo pueden compaginar estas vías opuestas, si no fuera por la marea escolástica (agustiniana o tomista) de privilegiar la creencia o en su lugar la voz del *logos*?

No hay en Pascal indicios de neotomismo y, a diferencia de Descartes, no privilegia la mediación a la revelación y al contenido de lo revelado. La mediación de todos los católicos modernos es sin duda la razón y lo revelado es la verdad. Pascal objeta el contenido de la revelación. No es la verdad a la que accede el entendimiento con el espíritu geométrico, es a la Verdad en tanto Dios, no de Dios. Dios es la verdad y no una extensión de su suprema sapiencia.

La mediación nunca es evidente, siempre está en contradicción. La razón es ante todo necesidad para el corazón. Que Pascal haya ocupado la metáfora del corazón nos hace pensar que camina en el terreno de la mística y no de la religión hecha sistema, como tanto se procuró en el cristianismo católico medieval.

El hombre es, le acaece el ser, pues ‘participa’ del mundo. El ser le es dado completamente al hombre para que desee, se aliente a llegar a ser. El mal, dijimos desde el pensamiento cristiano, está en el mundo, es la calamidad que afecta todas las cosas, impide su realización, impide

mostrar que son completas, sin proyecto. Entonces, según la existencia del mal en el mundo, el hombre es pero no está completo en su ser, aunque el ser le haya sido dado completamente. ¿Cómo experimentamos esta falta, privación, incompletitud de ser?

Recordemos la función ética del mito: acercarnos al Bien, la meta de esa búsqueda que emprende el hombre por la verdad. El Bien no está dado porque se oculta a la falta del hombre. Es en Tomas de Aquino que el conocimiento del mal se vuelve necesario, pues experimentado en un grado menor del conocimiento verdadero eleva al hombre a una visión espiritual más completa sobre lo bello, lo bueno y lo verdadero, ya que Dios siempre está por encima del mal.

Mas el tomismo cae en un problema ontológico: no podemos nombrar el mal objetivamente. El mal rebasa con mucho la realidad del *logos*. Por eso el mal es ante todo un problema ético. ¿Qué nos enseña la consideración sobre el mal desde la ética? Que no todo puede ser pensado desde y por el *logos*.

¿Cómo le es dado el ser al hombre que ya está “presente” entre las cosas como un vaso sin fondo? Piénsese que en este tiempo, para Karl Jaspers decir presente es limitar la manifestación de la existencia del hombre, porque la realidad de lo humano es ante todo —es decir, ante toda posibilidad de pensar racionalmente el ser del hombre— acontecimiento, conciencia histórica capaz de valorar el pasado y el porvenir.

La respuesta de Aristóteles fue estructurar el alma como un conjunto de partes vitales. Dicha idea no estaba en Platón o Sócrates. El alma era para ellos una unidad entre naturaleza y memoria, entre el devenir de la materia y el entendimiento. El mal se formula en tanto una realidad conceptual, una indisposición, incluso una indisciplina. Pero es la tragedia griega la que hará explícito lo propio del hombre. Solo la tragedia responde cómo estaba el hombre antes de recibir el ser en su completitud. El hombre entre las cosas se haya necesitado de ser. Aristóteles no pudo resolverlo con su psicología.

¿Qué relación hay entre el concepto (coparticipación de mundo y alma) y la falta que pone al hombre en la naturaleza como ser singular? A través del pensar trágico podemos ver que los conceptos no son unívocos. Por eso en los *Diálogos* no se llega a respuestas únicas, específicas sobre las grandes preguntas de la filosofía. El alma posee los conceptos pero los produce por medio de su coparticipación con las cosas. Pero el hombre necesita que su ser le sea dado completamente, al modo como las cosas lo reciben (piénsese en la idea de “sustancia” en Aristóteles que en esto sí sigue a Platón). Si el hombre posee el concepto del mal —a pesar de la exigencia socrática de tener claridad y el rigor para alcanzar un

concepto— no lo posee como un saber único. La manera como podrá oponérsele es desde aquello que necesita permanentemente: *ser*. Si el hombre es virtuoso no ignorará los modos como el mal se anuncia a través del *logos*.

El mal más allá de la tragedia

Como hemos visto desde el pensamiento clásico es un problema ver la relación entre el ser y el mal, plantear al ámbito de lo pre-lógico con la concepción judeocristiana sobre el mal (mito de la caída) y finalmente —con la recuperación del pensar trágico— caracterizar el mal de nuestra época.

En el primer caso, hemos heredado la preocupación de “llegar a ser lo que somos”. La concepción judeocristiana del mal nos heredó algo fundamental, incluso que va más allá del valor del mito: si el hombre se haya en falta, en esa dimensión natural-existencial donde necesita el ser, entonces está en él la capacidad del perdón, la mayor virtud del hombre contemporáneo según Paul Ricoeur.

Nuestra época nos enseña que es innegable la presencia del mal, que no tiene un solo sentido y que el hombre no puede conocer todo a pensar de la trampa del *logos*. No podemos soportar pensar el mal (y, por tanto, determinar justamente que eso somos exclusivamente, “seres pensantes”), porque no hay una *imagen* —Buber, *dixit*— real u objetiva de la totalidad del mal o, incluso de su contrario, de la totalidad del bien. El hombre, según nos lo mostró la tragedia griega, está en falta y *no en ella sino ante ella* se le presenta el mal. Por esto es que puede el bien ante los diversos modos de ser del mal ¿Habrá del mismo modo diversas formas de ser del bien? En esta inquietud cayó también en el neotomismo. Al no ser fácil este camino tendríamos que apoyarnos en quienes han recuperado radicalmente el problema, como F. Nietzsche que vuelve al sentido pleno de la tragedia griega. Como sistema de creencias el protestantismo apostó por demostrar que el mal no está en el hombre a pesar de ser su mayor conflicto contra él mismo y contra el mundo. La filosofía subyacente se comprometió a aclarar el sentido propio de la época, donde el mal se ha banalizado como apunta H. Arendt.

Recapitulemos. Todo el ser le es dado al hombre pero el hombre ya estaba entre las cosas. Era devenir viviente. El *logos* lo volvió un ser inacabo, nombró entonces el ser para creer que no necesitaba de nada. Se le presentó la realidad del mal, ese misterio tremendo que no puede

ser nombrado. El hombre reaccionó a una verdad fundamental que no se agota en el *logos* como en el drama de Antígona o Edipo.

El cristianismo –católico o protestante– nos deja ver que la posibilidad de describir el mal –como lo hizo Sócrates o Platón– está al alcance del hombre lúbil, porque ha reinado en este desde que posee el *logos*, no porque el *logos* sea el mal sino porque pudo encontrar el modo de volverlo un concepto. ¿Cómo se le presentó por primera vez el mal al hombre? ¿Cómo miedo a la muerte, cómo incapacidad de convivir con otros, cómo la imposibilidad de saberlo todo aunque poseamos todo nuestro ser? No olvidemos que el mal no es cosa de conocimiento, sino de una respuesta ante la presencia de aquello que le quita al hombre lo que le es propio. El mal que “soporta” o resiste el hombre es esencialmente el de la pérdida de su ser.

Paul Ricoeur intentará demostrar que el mal no está en el hombre, sino ante lo más íntimo del hombre (Ricoeur, 2006). El hombre no es esclavo del mal, sino –por su propia esencia– el que es capaz de perdón y el perdón no nombra el mal. El perdón no se reduce a señalar el mal perdonado. Desde Freud podemos señalar que si el mal está en el mundo es por el hombre. Según el padre del psicoanálisis el hombre desea la destrucción. Inevitablemente la existencia del mal da lugar a la cultura. No puede haber culpa si no hay rompimiento con el mandato y necesidad de satisfacer el deseo.

Si la exclamación, único modo real de oponerse al mal, viene de algo más originario que el *logos*, ¿el mal existió previamente a la donación del ser al hombre? La afirmación originaria, el “sí” que implica y abarca a todo lo que el hombre es, viene a convertirse en nuestro punto de partida. ¡Sí! del alma. Recordemos que Ricoeur hará un tejido hermenéutico de tres momentos fundamentales: 1) el mito de la labilidad del hombre tal como lo expone el trasfondo ético de la tragedia griega, 2) la relación entre el hombre y Dios, según la historia del cristianismo y su pasado espiritual, el judaísmo. Finalmente, 3) la ruptura contemporánea con la racionalidad a través los maestros de la sospecha: Nietzsche, Freud y Marx.

La afirmación originaria, según el Antiguo Testamento, tiene lugar con el pecado original. Por esto hace falta más que una fenomenología de los actos una hermenéutica de los mitos, es decir, de eso que hay en el corazón de los hombres: la convicción y seguridad de que las cosas son. Para este momento hemos aceptado que a nosotros nos constituye una falta primitiva, una precariedad gravada en la existencia. Es verdad que recibimos todo el ser pero en el hombre hay “mala levadura”, de suyo espera recibir lo que no puede contener, almacenar. Somos como

un odre de agua que se ha roto en su fondo. Es la hybris. El silencio de donde nació la seguridad de afirmar al otro... (¿Dios?). Solo la hermenéutica puede comunicar lo insuperable de nuestra miseria, para decirlo como Pascal. Mas la hermenéutica del pecado original no desarrolla la escena del paraíso. No responde a la pregunta cómo pasó. Esta interpretación, cuya meta es la comprensión de la falta, devela lo que hay en el corazón de los hombres. Estamos a punto de expresar la apremiante cuestión del mal.

Consideraciones finales de la mano con Paul Ricoeur

¿Cómo empezamos a cuestionarnos el tema del mal? Como nos propone Gabriel Marcel, la reflexión filosófica surge de lo concreto, por ello no tenemos que minimizar (banalizar) la cuestión del mal que es fundamental en el orden de las preocupaciones metafísicas del hombre. Por esto, nos parece justificable hablar del mal a partir de una experiencia propia. Su sentido rebasa la afirmación de “entre el mal y yo” a menos que hagamos un análisis detallado del único ejemplo en el que ha de verse dicha dimensión: la experiencia de Job, pero es ante todo –y como lo ha mostrado también Carl Jung– para afirmar algo muy propio del hombre, no del mal.

La inquietud sobre el mal debe analizarse desde la pregunta por el origen de mal, inquietud que a la Edad Media le costó la prenda y las premisas.

¿Cuál es el origen del mal? Como ha sido necesario hasta este momento el rigor en la investigación sobre la pregunta del mal, tomamos como modelo el pensamiento Paul Ricoeur por su claridad y objetividad, por su sensibilidad hermenéutica. Tal vez, la hermenéutica es un camino más seguro que el de la fenomenología, aunque sin esta segunda pauta metodológica no se podría tomar y tornar a la pregunta fundamental ¿Acaso la respuesta por ser múltiple solo se ajusta a lo que la hermenéutica puede mostrarnos? La dimensión de la hermenéutica nos acerca a la única solución del mal que con clara reflexión expone Ricoeur abrevando de las ideas de importantes pensadores como Jaspers, Marcel o Rozenzweig. Lo único que puede contra el mal es el perdón, el amor y la justicia. Aquí hay una fuerte correspondencia con Karl Jaspers a quien leyó, y con Jean Laplanche, psicoanalista francés alumno de Merleau-Ponty, a quien conoció Ricoeur. Ante el mal hace falta el perdón de *lo hecho* (aquel pasado que recrea las funciones preconscious, superyóicas del sujeto o, a decir de Kant, solo el pasado puede ser puesto objetivamente como destino

de la crítica). Hace falta amor de lo propio *hic et nunc*. Hace falta contra el mal la justicia para el porvenir.

Nos hemos acercado a varios autores para tomar una orientación, o mejor, para seguir su ejemplo de estudio. Mas en la filosofía debemos hacernos de nuestro propio camino en algún punto. Este punto debe plantearse como una vuelta a la primera cuestión, mas esta vez ya no vamos solos. Cómo abordar el problema del mal, inquietud a la que le antecede el problema del origen del mal pero que nos encausa a un ámbito fundamental, es decir, al ámbito de la metafísica. Es un movimiento continuo el de la reflexión: parto de esta inquietud porque me rebasa, justifico que me abarca por igual pero no puedo avanzar sin claras ideas, veo desde donde partir y si intuí a donde debía llegar —es decir, a la pregunta metafísica— ahora estoy seguro que no podría ser de otro modo— es lo que me lleva del ámbito existencial (una pregunta que nace de mí y al rebasarme me constituye en mis límites como expuso Jaspers) al ámbito de lo fundamental. Posiblemente solo lo fundamental sea lo que nos da luz sobre la pregunta y la cuestión del mal. Lo fundamental está dado en la Palabra. Según M. Blanchot ya existe esa región absolutamente primera que es destino de toda expresión y sin este origen cada una de ellas no tendría sentido.

La cuestión del mal debe contextualizarse, pues no podemos lanzar afirmaciones abstractas sobre esto. El mal no es una cuestión abstracta (basta leer las noticias a diario). A partir del siglo XVI y más tarde, ya con mayor claridad en Kant, la inquietud filosófica —teológica también— sobre el mal se plantea como la recuperó Ricoeur: ¿proviene de la naturaleza humana el mal?, ¿es malo el hombre por naturaleza?, ¿podemos hablar de la naturaleza del mal sin pensar en el hombre? Esta cuestión se plateó problemáticamente en el seno de las discusiones teológicas entre protestantes y católicos. No es ningún secreto que desde san Agustín tenemos el prejuicio de que el mal está en el hombre. Kant vendrá a demostrar que la cuestión debe verse “desde los límites de la mera razón”, orientación que no siguió la tradición filosófica contemporánea más cercana a la visión neotomista. La confrontación entre los dos movimientos cristianos modernos, el del Estado con el catolicismo como la religión oficial y el protestantismo, nos conduce en líneas generales a ubicar el problema del mal en Occidente a través de la recuperación del mundo mítico y en el puente entre Atenas y Jerusalén, que pone el origen del mal en el “mito” del pecado original, la gran falta, o a decir muy profundamente por Ricoeur —base de su tesis sobre la voluntad— el sí *primigenio*.

La tradición protestante insistirá que el mal no está en el hombre sino en el mundo, entonces, se pregunta Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*: ¿cómo es que el mal está inscrito en la naturaleza humana?

Pongamos atención a la idea clásica de naturaleza. Lo que la cosa es, lo propio de algo, eso que le es dado en su ser para poder diferenciarse de lo otro pero que comparte en su singularidad con el resto de los entes (Aristóteles).

Lo propio del hombre es ser siendo, es ser proyecto, tarea para sí mismo. Pero en esta apropiación del ser que lo define en su totalidad queda la marca primigenia de aquel deseo de llegar a ser, algo que antes de acontecerme ‘la tarea ya me pone a disposición de caminar hacia adelante’. Si el mal es una fuerza negativa en el cosmos, destructiva, avasalladora, caos, este mal natural dado en el origen de todo lo que existe es portado por todo aquello que tuvo lugar gracias a la lucha amorosa de contrarios (Empédocles).

Según Aristóteles la *polis* asegura en el orden de la convivencia, el triunfo sobre lo abyecto, la superación de lo desproporcionado. No debe sorprendernos que esta concepción depende de la idea del cuidado de sí, principio de la ética en Occidente. El mal refleja el descuido de sí y, más aún, la ausencia de ser. Esta ausencia será pensada hasta la locura por la Escolástica: la Nada que es contraria o igual a Dios, la Nada del hombre. Para San Agustín quien obra mal no tiene nada, carece de amor, idea claramente de origen paulino.

Al no haber un concepto que pueda unificar todas las manifestaciones del mal (cuya falta de concepto no significa otra cosa para Sócrates que la incomunicación del alma con la verdad) queda entre dicho que el mal nace del centro esencial de los actos humanos o para decirlo más claramente: *no es parte esencial de la condición humana*. Todo lo esencial dado en el hombre se nombra, alcanza una designación y significación gracias a la conquista del concepto. Pero el cristianismo nos pone ante el problema de creer que el hombre hace el mal porque el mal está en él. ¿Qué relación vemos entonces en ideas tan distantes entre Sócrates y san Agustín? En que no importa si el mal es indeterminado, falto de conceptos, ajeno a las tareas del alma o que se trate de una mancha heredada imposible de extirpar, misterio en el hombre; en ambos casos no hay manera de evitar el mal, salvo si se posee conocimiento (Sócrates) o se cree: “creo para entender” (San Agustín). Pasando por alto la tradición judía (la idea de imagen del mal de M. Buber) llegamos al pensamiento protestante: El mal no está en el hombre, no está en Dios, está en el mundo. Afirmación que Ricoeur enunciara atinadamente con un sentido filosófico: “el mal está en la naturaleza del hombre”. Está en la naturaleza

–acaecida– del hombre no en la disposición originaria que le prepara y le deja desear llegar a ser.

Para hacer el mal el hombre necesita estar en el mundo. El mal está en el mundo en tanto el hombre se relaciona con este. Es a partir de dicha relación que damos lugar al mal. La recuperación de la idea clásica de la coexistencia, “el hombre es con la naturaleza” –sin confundir la idea de *naturaleza* (lo que son las cosas en tanto les acaece completamente su ser) y la de mundo (el entre-cosas)– justifica para nosotros la noción metafísica que Ricoeur trabaja desde la hermenéutica: *el hombre participa del mundo*, que por lo demás, esta afirmación es parte esencial del protestantismo. Recordemos que la afirmación de coexistir es importante –tomando en cuenta lo que hemos dicho sobre el mal. La existencia no me acaece, me constituye, está conmigo desde siempre, está antes de la palabra. Acaso esto es propio de la religión: asumir que la existencia la da Dios, no la naturaleza. Lo interesante de esta afirmación metafísica es que para participar con el mundo es necesario Dios como Principio, según la teodicea de Leibniz, incluso así en Descartes, o mejor, como lo demostró Kant, Hegel, Dilthey y sobre todo Kierkegaard después del apogeo de la modernidad.

Tomemos la idea judía de que el *logos* posee límites para enunciar el mal –como ya veíamos venir con la falta de concepto para unificar las manifestaciones del mal. Pascal vio que el mal es incognoscible, está más allá del develamiento logrado por el *don* de la razón. No podemos acceder a la revelación en sí misma, eso es Dios. Sería como la naturaleza de la naturaleza. Pero Pascal no determinará el rumbo del pensamiento moderno sino Descartes, llevando el don de la razón a la conquista de la naturaleza. La razón descubre la verdad en la revelación, lo que esta deja ver, no la revelación misma, que como decía Galileo, ya es asunto teológico. La verdad evita que el hombre cometa el mal. Parece que la modernidad católica debe asumir su herencia escolástica: el mal está en el hombre y al mismo tiempo le ha sido dado el medio para liberarse del mal: la razón, mas para Agustín la razón no libera al hombre del mal.

- El hombre llega ser lo que es, está es su naturaleza. Existencialmente el hombre ya se halla en la disposición de acoger el ser, su ser, todo completo, precisamente porque está en falta de lo completo. Es inevitable pensar en Maurice Blanchot con su idea del encuentro con el sentido absoluto (Blanchot, 2012).
- Puesto que el hombre está en falta, necesitado de ser –por ello existir es ya afirmar una privación– tiene la capacidad de perdón.

- Es innegable la presencia del mal, o sería mejor decir, de la realidad del mal, de ahí la importancia del perdón.
- El mal no posee sentido, no es la privación en sí misma dada en el hombre como tal vez supusieron los clásicos, prejuicio que superamos con el cristianismo aunque introdujera otros más. El mal es indecible, no lo alcanza ningún concepto para definirlo.
- El mal es el suceso más radical y ominoso de nuestra época, aquello que acontece de tal manera que no puede darse de otro modo, digámoslo antitéticamente a las ideas de Ricoeur: el mal se afirma hoy con el predominio de la injusticia, del desamor y de la incapacidad de perdonar.

Del pensamiento clásico a Pascal se da la sobrevivencia de la vía negativa sobre el mal. Pascal tomó distancia del racionalismo no solo al mostrar la diferencia entre la revelación y lo revelado, sino al privilegiar la revelación por sobre la razón. No se trata de un ejercicio de fe, que ni ella puede soportar lo indecible. Es la aceptación legítima de la miseria. Ver eso que hemos identificado como lo existencial, lo que nos pone a disposición del acogimiento del ser, para Pascal se trata por supuesto de Dios. Si Dios se inscribe en el insoportable misterio –insoportable para la naturaleza que dice lo que son las cosas– entonces la verdad no es extensión suya (Spinoza, Leibniz, Descartes). Si la verdad fuera reflejo de Dios, es decir, lo revelado, esta podría quitar el mal del mundo. Si el mal pudiera ser arrancado del hombre Dios sería innecesario para el mundo.

Volviendo a Ricoeur. ¿Cómo el hombre asume su lucha contra el mal? Aunque el ser le es dado tiene que conquistarlo. Para Sócrates y Platón tal conquista es la búsqueda del Bien. La verdad de los griegos no es lo revelado, es más bien el momento del aparecer esencial, la forma más clara del coexistir. La verdad no trae a luz la naturaleza, siempre la supera. Por eso la verdad para los griegos es siempre un acontecimiento trágico de la existencia: la finitud.

Estas convicciones éticas fueron expuestas y analizadas ampliamente por Tomas de Aquino, al menos antes de que se proponga conciliar la vía negativa (no podemos conocer la naturaleza del mal) con una síntesis teológica (si podemos conocer el mal por medio del espíritu divino, aunque el mal sea in-enunciable): Dios es superior al mal como Sumo Bien. Fin de la consideración clásica-escolástica-moderna. La tragedia responde cómo estaba el hombre antes de “obligarse” a recibir su ser. Su indisposición habrá que verla como mal-acontecer. Existe en falta entre las cosas sin acoger el deseo de ser. Desearlo no significa superar la falta.

El hombre no deja de ser existencia aun cuando se proponga conquistar su ser (Blanchot dejó muy claro que además de ser inalcanzable es insoportable como anhelo, pues nadie puede saberlo todo, efecto inmediato de contar con la certeza de ser).

La tragedia nos muestra que anterior al drama humano el orden conquistó el cosmos, dio a luz la naturaleza. Está por ello en la naturaleza del hombre amar la virtud, como ahora la entendemos, siguiendo la cuestión del origen del mal, el Bien es lo conquistado cuando el espíritu busca la verdad. La Verdad deviene del coexistir o copertenecer. Pero la relación pre fundante es de muchos modos. Solo al hombre en copertenencia a las cosas le es dado ahí su ser (Heidegger). El hombre es virtuoso entonces a partir del *logos*, pero la tragedia es para los griegos lo que la revelación para los místicos medievales: hay un trasfondo inconquistable por el *logos* y es importante llegar a este porque es a él al que ataca el mal.

¿Los múltiples modos de ser justifican acaso las múltiples maneras de interpretar el mal? Como señalamos anteriormente, aquí se señala el problema fundamental entre el ser y el mal. El hombre está siempre en falta –para llegar a ser lo que es– por ello le es dado el ser completamente, su tarea consiste en luchar por mantener el ideal de vivir hasta comprender dicho ser donado, hasta donde la vida misma haya experimentado un compromiso y un arraigo. El mal se hace evidente *ante* la falta y no *en* esta. Existir no es causa del mal. Existir es la afirmación del bien (Antígona, Edipo).

El mal por ello nos alcanza como una realidad ante nuestra propia existencia inacabada. No se constituye de nuestra falta, esa desmesura propia, más segura en nosotros que el ser dado y luego conquistado, pero la incompletitud humana no nos orilla a conquistarla como nos obliga la apertura al ser.

Conclusión

El mal se presenta ante la miseria, retomando los términos pascalianos. Aquí la ética tuvo su origen en la afirmación y su conflicto, como vimos, de llegar a ser lo que somos.

El mal no es un conocimiento ni un desconocimiento como cree Sócrates, el mal es lo que nos quita el deseo de alcanzar nuestro ser. Nos limita en el coexistir, nos hace creer que “todo” es alcanzable. Es un poder contra el *logos* pero que viene con este. El mal más aterrador es el que le quita al hombre su ser (recordemos los relatos de Primo Levi)

o le impide que llegue a ser lo que es. El mal es, sencillamente, hacer del proyecto la falta.

Kant avanza muy seguro sobre la vía positiva y gracias a su respuesta sobre el origen del mal en *La religión dentro de los límites de la razón* podemos –dice Ricoeur– traspasar el problema al campo de la hermenéutica de los mitos, a partir del acontecimiento mítico más primigenio en el occidente cristiano: la afirmación originaria, el pecado original. Así, el mito hace comunicable lo insoportable al hombre.

¿Qué es lo que está inscrito en el corazón de todo lo creado? Deberá estar escrito en un lenguaje simbólico, la presencia de signos que hagan pensar. El mal es expresable por un complejo orden de signos primigenios.

Para Jaspers la única manera de soportar la existencia es por medio de la comunicación. El sí existencial que da lugar al mito del pecado original se nos presenta como una realidad indecible pero signada, por esto del mal podemos formarnos un horizonte de sentido según las evidencias del análisis fenomenológico que propusimos al principio (tener la pregunta fundamental).

Ricoeur introduce entonces una dimensión esencial y fundamental del hombre: “ser capaz de”.

¿De qué es capaz el hombre que se halla en falta cuando alcanza su ser? De perdón, de amor y de justicia. Alcanzar el ser significa, no lo olvidemos, una tarea, solo que a veces el *logos* es tomado como un conocimiento total y alcanzable más, como nos lo enseña la tragedia, eso no es posible en tanto existamos.

Nuevamente vuelve el giro protestante: el mal no está en el hombre, sino en el mundo. Por esto se manifiesta ante la falta del hombre. Porque existimos padecemos el mal, pero este padecer se cura con la conquista de lo que somos. El ser nos es dado completamente, pero no puede ser asumido (entendido, soportado) totalmente salvo en el instante metafísico, dirá Kierkegaard. No creamos que tener todo el conocimiento nos hace inmunes al mal. De esta trampa del *logos* ya nos ha prevenido la tragedia clásica.

Se trata del mundo concreto, del entorno espiritual y material con el que me encuentro coexistiendo y donde podré realizarme como lo que llegaré a ser en el mundo. ¿Qué significa *en el mundo*? Esta última gran pregunta nos recuerda muchos pasajes bíblicos: “Cuántas veces quise reunirlos como las gallinas reúnen a sus polluelos y no quisieron” (Mat. 23: 37), “los dejo como ovejas en medio de lobos” (Mat. 10: 16), “Viene la hora en que dos hombres estarán en el campo, uno será llevado, el otro abandonado” (Mat. 24: 40), etcétera.

La expresión *el mal está en el mundo* debe analizarse hermenéuticamente para develar el sentido de la afirmación de Ricoeur: el mal está en la naturaleza del hombre. (Otra vez vemos el problema del ser y el mal, pues solo podemos hablar de la naturaleza cuando el ser ya ha sido dado al hombre. Posiblemente de lo que se trata aquí es de entender que la existencia no alcanza siempre la completitud de ser por ella misma o contra ella misma. Cualquiera de los dos casos es –nos parece– una cuestión de la libertad auténtica, por negarla o porque ha sido quitada).

En este nivel de la discusión Ricoeur nos hace despertar nuevamente dos cuestiones esenciales: la respuesta del hombre ante el mal y la necesidad de lo sagrado.

El mal es indecible, no hay conocimiento que justifique su existencia, por añadidura tal conocimiento sería malo, entonces ¿cómo es que lo soportamos si está en el mundo como lo más concreto por sufrir y temer? La falta del hombre que justifica el deseo de ser, siempre en movimiento, exclama ante el mal. Es un ¡Ay! de dolor y de angustia para usar la idea de san Juan.

Lo Sagrado me inserta en la dimensión de la temporalidad –Eliade, *dixit*–. Experimentamos lo sagrado en el perdón que damos y nos es dado por lo ya vivido y por vivir (como se lee el consuelo de los *Salmos*). Soy capaz de perdonar y recibir el perdón del otro. El presente –recordemos la dimensión mítica que signa el presente como “nuevo nacimiento”– me hace amar las posibilidades de mi existencia (Kierkegaard). Finalmente puedo estar preparado para el porvenir con actos de justicia. La integración de estos éxtasis del tiempo da lugar a la amplitud de lo circunvalante que Jaspers había expuesto en su *Filosofía de la existencia* y que es experimentada en la disposición y encuentro con lo Sagrado. Hacemos esta última anotación con tal de entender la afirmación de Ricoeur: “lo que es de una vez y para siempre”.

El mal es indecible y por ello el hombre puede oponérsele en la exclamación, la queja y el grito de indignación. Grito que llama al otro para ser capaz de amor, de perdón y de justicia.

Bibliografía

- Blanchot, M. (2010). *Una voz que viene de otra parte*. Madrid: Arena libros.
Buber, M. (2005). *Imágenes del bien y del mal*. Buenos Aires: Lilmod.
Camps, V. (2008). *Historia de la ética*. Tres volúmenes. Barcelona: Crítica.
Crhétien, J.L. (1997). *La llamada y la respuesta*. Madrid: Caparrós.

- Eco, U. (2010). *Historia de la belleza*. Barcelona: Debolsillo.
- Eliade, M. (2014). *Lo sagrado y lo profano*. Buenos Aires: Paidós.
- Jaspers, K. (1974). *Filosofía de la existencia*. Buenos Aires: Aguilar.
- Jaspers, K. (1981). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. México: FCE.
- Pascal, B. (2001). *Pensamientos*. Madrid: Valdemar.
- Platón. (2003). *Timeo*. Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P. (2006). *El mal, un desafío a la filosofía y la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ricoeur, P. (1969). *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.
- Safranski, R. (2010). *El mal, o el drama de la libertad*. México: Tusquets editores.
- Sófocles. (2003). *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Steiner, G. (1996). *Antígonas*. Barcelona: Gedisa.

LA TEORÍA DEL LÍMITE

OMAR NARCISO HERNÁNDEZ RAMOS
PAULINA ABIGAIL FLORES CARZOLIO

Hace 24 años el Dr. Ricardo Peter, siendo psicoterapeuta y doctor en Filosofía, comenzó a ocuparse de un trastorno que el manual de psicología norteamericana identificaba como “trastorno obsesivo compulsivo de la personalidad”, el cual se caracteriza por tres rasgos: necesidad de orden, necesidad de control y perfeccionismo. Peter no estaba de acuerdo con esa descripción, puesto que pensaba que la necesidad de orden y la necesidad de control derivan del perfeccionismo, esto originaba una dinámica en el sistema mental que generaba la obsesión por el orden y por el control.

¿Con qué se encontraba Ricardo Peter en el consultorio? Que el sujeto que solicitaba consulta manifestaba, por ejemplo, fobia social. En este sentido los jóvenes son los más afectados por este trastorno, pues la idea de perfeccionismo permea el sentido de vida que los jóvenes adoptan, trayendo como consecuencia trastornos de bulimia nerviosa, anorexia nerviosa, angustia, etc., siendo al final el género femenino el más vulnerable. Todas estas personas que tenían trastornos diferentes se acumulaban en un denominador común que era, desde su punto de vista, el *perfeccionismo*, al cual llamó después *ansia de perfección* y eso fue el inicio de lo que iba a hacer los próximos 24 años su línea de investigación.

Lo que inició desde el punto de vista analítico, psicológico, psicoterapéutico tuvo la necesidad de convocar otras disciplinas como lo filosofía y la ética. Le quedó claro que lo que estaba indagando podía denominarse como “repercusión de la problemática del límite en la realidad humana” y cabe preguntarnos ¿de qué manera la condición limitada repercute, tiene resonancia, en nuestra vida diaria?

La reflexión en torno al concepto del límite se ha desarrollado en tres niveles que podemos analogar a la construcción de un edificio, pues este requiere de fundamentos para sostenerse y en la construcción teórica visualiza que los fundamentos son filosóficos, a esto le llama “antropología del límite”. Los fundamentos en una construcción teórica deben ser avalados por una disciplina filosófica que es la epistemología, pues esta es la que valida cualquier tipo de saber para que este sea coherente y consistente, esto lo llevó a trabajar en una epistemología del límite para respaldar la antropología del límite.

La antropología del límite es una reflexión sobre el hombre desde el concepto de límite y este concepto es exquisitamente filosófico. El obstáculo que Peter encontró entonces es que límite dice precariedad, insuficiencia, carencia y cualquier diccionario describe el concepto de límite en términos negativos, puesto que en la vida cotidiana usamos la palabra límite para significar algo corto, defectuoso, precario; la pregunta que surge es ¿cómo puedo elaborar una antropología del límite si eso me lleva a desbocar en algo negativo?

Aquello que Peter quería era una recuperación y una exaltación de la realidad humana porque es lo único que tenemos, el límite será negativo pero gracias a este estamos aquí, el límite da consistencia, por ello es necesario remontarnos a los orígenes de la primera definición del concepto de límite que Aristóteles presenta en la Metafísica: “la esencia de lo que ‘es’ es el límite”, por tanto, el límite ya comenzaba a revelar una modalidad positiva, ya que aunque algo sea limitado es, en este sentido el límite representa insuficiencia sin dejar de ser concreta.

Surgió entonces esta antropología del límite que lo llevó a formular al hombre como ser “indigente”. Cada antropología filosófica tiene un punto de partida, en este caso es el límite, ya que Peter tiene una concepción del hombre específica que es: *homo indigens* “hombre indigente”, pero ¿qué significa indigencia? El concepto de indigencia es un concepto socioeconómico que aplicamos a aquel que no tiene nada, al menesteroso, al pordiosero. Peter traslada la indigencia al campo ontológico-existencial, pues en la antropología filosófica esas son las dos dimensiones del ser humano.

Ahora, un menesteroso no sabe nada, nada en cuanto a conocimientos “escolares”, pero si se le pregunta por qué pide dinero él podrá responder “porque NECESITO comer, llevar dinero a casa, etc.”, el indigente sabe de sus necesidades y eso es el concepto filosófico de *homo indigens*: “quien sabe de sus necesidades, quien tiene razón y conocimiento de sus necesidades”. Reconocer la indigencia es un conocimiento extraordinario, puesto que gracias a ese saber hay cultura, el hombre sabe de sus necesidades y las necesidades del ser humano son de varios niveles, ya sean fisiológicas, biológicas y psicológicas (conocer, hablar con alguien, tener una pareja, amar, ser considerado). La indigencia hace al hombre un ser voraz, ser necesitados nos hace seres voraces en todos los sentidos.

La antropología del límite parte de esa formulación de hombre y esta antropología, cambiando ya a la parte externa del edificio, se vuelve psicoterapia de la imperfección porque dijimos que el límite provoca en nosotros nuestra condición limitada y provoca nuestra imperfección, así que la realidad humana es esta que todos manejamos, es una realidad

imperfecta y al decir imperfecta hay que mencionar tres características: lo que es imperfecto es *fallible, defectuoso y contingente*.

La terapia de la imperfección es un espacio psicoterapéutico que tiene sus propias técnicas, su propia concepción del trastorno del perfeccionismo o ansia de perfección como un trastorno que genera una sensación de inadecuación. Esta terapia es una aplicación de la antropología del límite en el terreno psicoterapéutico y es justo ahí donde la imperfección se vuelve terapia, los términos se mudan, toda nuestra imperfección es nuestro aprendizaje y es la que provoca nuestras transformaciones, nuestros cambios. Los seres humanos cambiamos a través de crisis, si no hay crisis no hay cambios y seguimos siendo los mismos, pero ¿por qué necesitamos la crisis para cambiar?

La palabra crisis regularmente es utilizada haciendo referencia a la etimología china que significa “riesgo y oportunidad”; Peter prefiere la etimología griega que significa “decidir” y es por esto que una crisis nos cambia. Como somos limitados somos seres inestables, temporalmente estables. *Crisis, todo lo que llamamos errores, fallas, fracasos, es lo mejor que tenemos*. La terapia de la imperfección, que tiene como referencia a la antropología del límite, modificó aquello que antes era nuestra imperfección, es por esto que se vuelve nuestra terapia, terapia en el sentido amplio y no solo psicológico, espiritual también, porque de esta manera yo puedo reconciliarme con los problemas que me he encontrado en la existencia, con los daños, con los fracasos, con los errores, reconciliarme con mi envejecimiento, con mi acercamiento a la muerte, con mi soledad, etcétera.

Otra disciplina se requería, no por gusto o por placer, sino porque el hombre presenta diversas dimensiones, es ética, por tanto, también se elabora una ética del límite y esta tiene como modelo la parábola del hijo pródigo.

Posteriormente hubo un trabajo estético (Peter es profesor en la Maestría en Estética de la BUAP), aquello que llamamos estética está enmarcada dentro de una dimensión socio-económica que plantea un estándar de lo que puede ser lo bello, siendo así, cualquiera que adopte esta dimensión vive una inadecuación entre lo que es el estándar y lo que uno en realidad es, siendo esto un detonante de trastornos como: anorexias nerviosas, bulimia nerviosa, ortorexia, vigorexia. De esta manera, Peter introduce la idea de una *estética de la fragilidad* que intenta combatir los estándares que perjudican nuestra percepción de la propia realidad limitada.

Así vino pues esta construcción teórica, ya en los últimos libros se ocupa de una filosofía de la cultura vista desde la indigencia y desde ahí resulta que el hombre es un ser artificial y que la cultura es también artificial, porque el hombre se aisló de la naturaleza. El hombre crea una “meta

naturaleza” y aquella es su verdadero ambiente, pero ¿qué significa que el hombre es un ser artificial? La dimensión pulsional, la libido, está sometida, puesto que hay un conflicto con la dimensión simbólica y con todos los estándares sociales y morales que subyugaban a esta. El hombre administra desde lo simbólico la dimensión pulsional, aunque hay resistencias, ya que dicha esfera no puede ser totalmente administrada. Este aspecto simbólico muestra un constructo artificial que tiende límites a los aspectos más instintivos del hombre.

La indigencia, en el último libro *Hermenéutica del asunto humano, meditaciones sobre la intimidad*, muestra una dirección que es una apertura. En filosofía existe una distinción cartesiana entre inmanencia y trascendencia, cuando en realidad eso no es separable. Yo, cuando me doy al otro, trasciendo de mí: comunico, amo, me relaciono, etc., voy con mi inmanencia. La indigencia no se colma con nada y Ricardo Peter gusta de definirla como “el deseo infinito de lo infinito”, entonces, esa es la gran complejidad del asunto humano, que refiere a un aspecto de la realidad humana: la ambigüedad; pues el hombre se encuentra en una tensión siendo él finito deseando algo infinito.

Esto ha llevado a Peter a ocuparse de la cuestión “Dios” desde la indigencia y resulta que la problemática para abordar esta cuestión no es racional, sino puramente emocional, porque como decía Humberto Maturana “la emoción es la base de todo el hacer”, incluso nuestras investigaciones tienen un sustrato emocional, el cual va a impulsar dicha investigación.

Hermenéutica del asunto humano se ocupa de la cuestión “Dios”, pues es posible localizar que ha sido mal abordada racionalmente por la filosofía, de hecho, un ateo erudito tiene las de ganar frente a un creyente erudito, porque Dios no es un problema, si lo fuera, entonces, podría ser definido. Algo que es pasado por alto es el aspecto intuitivo respecto a Dios, ahí la razón no puede tejer conjeturas, ya que intuir a Dios implica una vivencia de búsqueda, una nostalgia de intimidad.

A lo largo de nuestra vida nosotros también experimentamos nostalgia de intimidad que se va acentuando con los años y que no la aplaca nada, porque el otro a quien tu amas, con quien tú te relacionas, el compañero de vida, padece la misma nostalgia de intimidad y son dos nostalgias sumadas, por tanto, aspiramos a algo que Peter llama *Realidad incomparable*, porque no se le puede poner nombre, lo que no se puede nombrar (según Wittgenstein) solo se puede alabar, rezar y de hecho la prohibición que hay en la biblia hebraica es no darle nombre.

La nostalgia de intimidad es para Peter la documentación de la existencia de una *Realidad incomparable*, siendo esta un sentido al cual aspiramos todos.

Bibliografía

- Pincheira, Cesar. (4 de mayo). Humberto Maturana: “las emociones son la base de todo el hacer”. Entrevista en el ciclo *Diálogos Creativos*. Recuperado de: <http://www.cognitivocorporal.cl/noticias/maturana-las-emociones-son-el-fundamento-de-todo-hacer/>
- Peter, Ricardo. (2014). *Hermenéutica del asunto humano, meditaciones sobre la intimidad*. México: Fomento Editorial BUAP.
- Peter, Ricardo. (2013). *La desnudes de la existencia y el sentido que la abriga*. México: Fomento Editorial BUAP.
- Peter, Ricardo. (2011). *El escándalo humano, la verdad de la existencia*. México: Fomento Editorial BUAP.
- Peter, Ricardo. (2005). *Límite y sentido*. México: Fomento Editorial BUAP.

EL NIHILISMO DEL MOMENTO COMO RESITENCIA A LA NOSTALGIA DE INTIMIDAD

RICARDO PETER SILVA

No gastes tu poder en babosadas –dijo– Estas tratando con esa inmensidad que está allá afuera... Convertir en razonable esa cosa magnífica que está allá afuera no te sirve de nada. Aquí y alrededor de nosotros está la eternidad misma. Esforzarse en reducirla a una tontería manejable es un acto despreciable y definitivamente desastroso.

Carlos Castaneda, *Relatos de poder*.

Dos términos concurren en el tema de estas reflexiones: nihilismo y nostalgia. Dos términos irreconciliables. El nihilismo es adversario de la nostalgia. Dicho sea de paso, Adversario, es el nombre que Satán recibe en el Nuevo Testamento.

El nihilismo es privación, pero, ¿privación de qué? Dejemos esta pregunta suspendida en el aire para retomarla más adelante. Por el momento, iniciemos abordando la trama de la *nostalgia* y de su inseparable constituyente, la *intimidad*, para finalmente plantear el asunto central: ¿a dónde nos conduce la atmósfera nihilista de hoy en día y de qué manera arremete contra la *nostalgia de intimidad*?

Bien, empecemos por el principio, descomponiendo el término nostalgia. Nostalgia deriva del griego “nostos” que significa *regreso* y de “algia”. Pero aquí el término “algia”, traducido por dolor, confunde porque el nostálgico no siente dolor en ninguna parte del cuerpo. Incluso, puede estar gozando de buena salud. Se trata, en cambio, de un estado de ánimo tocado por una pena y, a causa de ello, el nostálgico experimenta una especie de impaciencia. ¿Qué es lo que lo perturba propiamente? Entendámonos: el nostálgico no es un ser desconsolado, sombrío, un ser conmovido por un sentimiento triste, un acongojado. El nostálgico es un ser afectado, eso sí, y sufre porque experimenta una lejanía sin parangón que resalta la precariedad de su ser.

Justamente, Heidegger destaca que en su lengua, nostalgia significa: “La proximidad a lo lejano, que conmemora lo lejano”. Y también: “La nostalgia es el dolor de la proximidad de lo lejano”. Pero repito, la nostalgia no es dolor, sino una pena. Y consiste en eso: en sentirse separado de una presencia. En desear la presencia de lo que está ausente. O experimentar que lo que está ausente, se impone en el presente, pero no

como una carga, de ninguna manera, sino como un consuelo. Con todo, ¡qué extraña índole de consuelo! No solo no aplaca la pena, sino que la intensifica, ya que ese tipo de presencia es una exigencia de la ausencia.

La nostalgia es una singular y extraña vivencia. Digo singular y extraña vivencia, porque el sentimiento de lejanía suscitado por la nostalgia de intimidad, se vive como una recóndita presencia. La nostalgia testifica una presencia que se cela en la ausencia. O usando otra imagen, es una vuelta, un “nostos”, un *regreso*, que como en el caso del Hijo pródigo, experimentamos todos nosotros porque “nadie está en su casa” (Levinas, 1998, p. 92). Por tanto, ocuparnos de la nostalgia de intimidad es referir una experiencia que encandila la propia vulnerabilidad. Debido a la fragilidad del ser humano, la nostalgia de intimidad ocupa un lugar central en su existencia y esta, a su vez, queda indisolublemente unida a la nostalgia. Digamos que este es el drama de la vida interior del hombre.

De ahí que la expresión “nostalgia de intimidad” es una formulación que pudiéramos calificar de mítico-religiosa. Mítica porque entraña una profunda verdad de la realidad humana y religiosa, además, porque esa verdad apunta a una necesidad de religación que encubre cierta intriga. Entonces, a la nostalgia de intimidad no se accede a través de enunciados científicos, psicológicos o sociales. Y no surge de la reflexión o de la introspección. Todo eso más bien la espanta y la sacude.

La nostalgia de intimidad surge de sentimiento de aislamiento y de vacío probado en nuestro mundo interior y de la consiguiente necesidad de colmarlo y tener compañía. De una ausencia de otro que no está, pero que nunca se ha ido. De aquí que la nostalgia sea inmanente y trascendente al mismo tiempo. Y si bien es nostalgia de un “otro”, no es nostalgia de “cualquier otro”, sino de un otro necesario e irreductible a “cualquier otro” y cuya enigmática presencia no se resume a tenerlo enfrente, cara a cara, sino a sentirlo clandestinamente en los propios pliegos de nuestro ser.

De esta manera, la nostalgia de intimidad no es racionalmente concebible y no podemos estructurarla. Es la totalidad del ser que consiste en ser solo y, por tanto, en perenne añoranza de compañía, porque en sentido estricto, la soledad no es aislamiento, como se suele pensar, sino, por el contrario, es una necesidad de encuentro y de comunicación.

Más allá de la demanda de cariño, de amistad, de relaciones personales, de afecto y de ternura, la vida es una búsqueda que va más lejos de todo eso y mantiene al ser humano en permanente nostalgia. Se trata del drama de la intimidad. En efecto, la experiencia vital que el ser humano tiene de su propio ser solo, lo convierte en un peregrino de la intimidad. En un ser apasionado de la intimidad.

La intimidad es inspiradora de amores y pasiones, de compañía, de comuniones y de intensos sentimientos de apego. Incluso pudiéramos, extremando un poco, considerar la vida social como una realidad humana plasmada por la nostalgia de intimidad.

La búsqueda de intimidad es necesidad de relación, decía, de tener nexos con alguien. Es necesidad de vínculo. El ser humano es fundamentalmente un ser emotivo y no pierde la oportunidad de generar lazos. Esta necesidad de enlazarse, de vincularse, responde, en primera instancia, a la necesidad de encontrar la mirada de un semejante para descubrirse y conocerse en él.

Pero fundamentalmente, la necesidad del otro, como señalé, va más allá de ese “cualquier otro”. La emoción busca al “cualquier otro” no sólo para establecer lazos, para conocerlo, participar en su ser, asumir su mundo y su nomenclatura y entrar en esa proximidad que llamamos “yo-tú”. Sin embargo, la búsqueda del “cualquier otro” es un proceso que me permite reconocer una honda e inmensa necesidad que no se apaga en la relación “yo-tú” y que es destello, irradiación, vislumbre “experimental” de una necesidad de intimidad totalmente radical, que no consiente que apostemos por un lazo de menor valoración (el “cualquier otro”) y que genera una acuciante e imperiosa nostalgia, experimentada como próxima y que, a través de la emoción, nos aleja del encierro en nosotros mismos para acercarnos a la compañía de lo que está lejano. A este punto, nada está más cerca: el nostálgico alcanza una forma de compañía en su propia soledad. De esta manera, el nostálgico está de regreso, “nostos”, a *casa*, aunque advierte que todavía no se encuentra en ella.

La nostalgia de intimidad, a la que ahora me refiero, que desafía y rivaliza con cualquier otra relación humana (esposos, amigos, amantes, padres-hijos) no es una enfermedad, un hecho patológico, como rebuzna la psiquiatría.

El nostálgico de intimidad puede parecer loco a quienes niegan su existencia. Pero parecer loco no es lo mismo que estar loco. Los enamorados parecen locos pero no lo están. Incluso, para el Evangelio la sabiduría de Dios parece locura a los ojos de los hombres, pero no lo es. Tampoco está loco el que pone la otra mejilla, sino quien primero golpeó en la mejilla. Loco es entonces quien sacrifica la nostalgia de intimidad. De hecho, como veremos, el nihilista es un loco. Y, además, un loco que padece de una singular forma de daltonismo existencial. Porque no percibe esa profunda necesidad de intimidad. Y si el hombre no reconoce su necesidad de intimidad podrá saber mucho de la técnica, ser un amante de la técnica, un *tecnófilo*, pero no un amante de sí mismo.

Y esto, como veremos, es el nihilista: uno que ha perdido el sentido de prioridad de lo humano.

Y si la nostalgia de intimidad es causa de estremecimientos del corazón es porque busca un amor singular. En este caso, la nostalgia de intimidad supera la proximidad que enlaza a los seres humanos y que, como consecuencia de ello, irremediamente se atan. Surge así el vínculo entre los que se aman, pero la necesidad esencial de intimidad de los amantes termina asumiendo un semblante de nudo, pues el amor humano es ambivalente: no solo ata afectivamente a dos seres, sino que inevitablemente vuelve la relación amorosa, como sucede con los nudos, enredada y complicada. Las crisis que recorren y envuelven las relaciones afectivas simbolizan el desenlace, la forma de desligarse, la desatadura emocional. La ruptura de la frágil intimidad entre los humanos parece difícilmente eludible. En muchos casos, forzosamente ineludible como la noche que persigue la luz del día.

La otra nostalgia, la que precisamente es el blanco de la puntería del nihilismo de moda, es la huella de una necesidad de intimidad que tiene como objetivo desanudar, desatar, liberar al hombre de todas las ataduras y apegos a cosas transitorias para redirigir su existencia hacia una *Realidad Incomparable* y que, precisamente, la nostalgia de alguna manera anticipa.

Digamos que hay una dimensión no solo política, social y de “business card” en el ser humano, sino también mística, que se mantiene firmemente anudada a la nostalgia de intimidad. Al ocuparnos del yo-afectivo, no del yo-efectivo, localizamos la nostalgia de intimidad domiciliada en la indigencia.

La indigencia, que con sus incalmables necesidades vuelve un ser voraz al hombre, es al mismo tiempo la más tenaz e insistente evocadora de la nostalgia de intimidad. Por ser antropocéntrica, la nostalgia de intimidad llena el espacio de la indigencia, el original epicentro de la existencia humana.

Planteándose a manera de *Pregunta* en el corazón de la indigencia, la *nostalgia de intimidad* cuestiona lo que anuda la existencia del hombre y lo arrastra hacia la búsqueda de poder como forma de disidencia y conflicto con su propia necesidad de intimidad. La Pregunta, que no parece consumirse y que nunca nos abandona, recoge el rumor continuado del Evangelio en una extraña interrogante que se formula así: “¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si en cambio desabriga y arriesga su existencia?”

La nostalgia de intimidad no actúa en la acumulación de bienes, antes bien se inhibe. Actúa en el desprendimiento. En el negocio de la vida que poco a poco se desploma, por ejemplo. En la última retirada de

los seres queridos que se marchan definitivamente. En la infertilidad de quienes anhelan un hijo. En la implacable vejez de quienes somos alcanzados por el tiempo.

Pasemos ahora a ocuparnos del nihilismo. ¿Cómo contempla el nihilismo a su rival, la nostalgia de intimidad? Desde el nihilismo, la nostalgia de intimidad parece el objeto más barato del mercado de las pulgas. En cuanto exaltación de un hombre que intenta liberarse de la emotividad, sin compasión y sin piedad, el nihilismo pretende reducir a cenizas la nostalgia de intimidad.

Cada nihilismo, ya sean los pasados como los contemporáneos, guarda relación con la embriagadora concepción de Protágoras del *Homo mensura*, que se coloca como epicentro por considerarse “la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son”. El nihilismo, desde este punto de vista, es el aprieto del sujeto necesitado de desacondicionarse de su condición limitada.

Para este propósito, sería ignorancia pensar al nihilismo como ausencia de valores. El nihilismo, que pretende acabar con la metafísica, es, a su vez, una metafísica y en cuanto tal propone sus propios valores. Elimina valores para instaurar nuevos valores. Desvaloriza para revalorizar. Suprime una dimensión y levanta otra en su lugar.

En este sentido, el nihilismo tiene una función estimulante de la megalomanía humana. ¿De qué manera? Por un acto el hombre anuncia valores y por otro acto hunde esos mismos valores. El hombre, como señor de los valores, ejecuta el hundimiento y el alzamiento de los valores. Y los nuevos valores tienen su esencia en la “embriaguez del poder”, que es el afrodisíaco, término derivado de la diosa Afrodita, hija del semen de Urano, el más excitante de los estimulantes existentes en el mercado de las ambiciones vivificantes.

Así que para cuando Nietzsche empieza a escribir su tesis fundamental, *La voluntad de poder*, obra que será completada y publicada después de su muerte, ya estaba loco, poco antes había sufrido ataques de locura, pero ciertamente no estaba equivocado.

Pero bien, ¿cuál puede ser el reverso, la esencia o fundamento del deseo apasionado de la voluntad de poder enarbolada por Nietzsche? La mejor respuesta la ofrece Heidegger cuando afirma: “Si, finalmente [...] preguntamos cuál es el fundamento de la voluntad de poder, tendremos que, en su calidad de aspiración hacia eso que todavía no está en su poder, ésta surge evidentemente de un **sentimiento de carencia**” [negritas nuestras] (1996, p. 206). Sentimiento de carencia: que expresión tan rigurosamente certera.

Así, la voluntad de poder de la metafísica nihilista inaugurada explícitamente por Nietzsche resalta, paradójicamente, un incalculable vacío de poder. Y con este vacío empieza su propia consumación, debido a que la voluntad de poder ignora su propio “sentimiento de carencia”, es decir, desconoce la propia (con) *ciencia de sus necesidades*. Y es debido a esta ignorancia que la esencia del poder no puede ser el poder mismo, sino la necesidad de poder debido a la carencia de poder.

La metafísica del nihilismo como voluntad de poder, cuyo significado es “querer siempre más poder de querer”, en realidad es una metafísica de la inestabilidad. La voluntad de poder en su extrema necesidad de desear más poder revela su extrema carestía. Y no estamos desorientados si decimos que lo que en definitiva busca el hombre a través del poder es apoderarse de su propio ser, sanar definitivamente su impotencia y compensarla a través del afán de poder.

La carencia es propia del ser en cuanto ser. Así lo ratifica la autoconciencia. Pues, de hecho, ¿de qué es consciente la autoconciencia? Para la antropología del límite, la autoconciencia es la modalidad suprema de la indigencia o (con) *ciencia de las propias necesidades*. El hombre que desconoce su indigencia, rasgo fundamental de su ser, no aumenta su poder sino que lo reduce. La indigencia no arrincona al ser precario del hombre, sino que lo fundamenta y lo soporta. Y esta condición de indigencia es la que precisamente corrobora la autoconciencia.

El nihilismo de la Ilustración tenía como epicentro el “cogito” cartesiano. Con la herencia de Nietzsche, los nuevos vientos del nihilismo sustituyen el “cogito” por el nihilismo de la *subjetividad*, que es lo que caracteriza, según Heidegger, el inicio de la metafísica moderna que es otra modalidad, otra forma del querer, de la voluntad de poder. De aquí que el nihilismo de Nietzsche tenga necesidad de entronizar a un “superhombre”, porque tiene la cualidad de reconocer en la voluntad de poder su rasgo fundamental. Pero este “superhombre” en realidad no deja de ser otro “cualquier otro”. Su autoconciencia “de sujeto en cuanto sujeto de sí mismo y para sí mismo” (Heidegger) es la autoconciencia de un “cualquier otro”, que de “super” solo cuenta con el aval de su arbitraria voluntad de poder. Pensar a un “superhombre” es la ocupación propia de la productora cinematográfica Marvel que de año en año nos distrae con trilogías de Batman, del Hombre araña, de Hunt, el salvaje y de otros super personajes irreales menos populares.

En el horizonte de esa nueva modalidad llamada superhombre, la autoconciencia puede volverse causa eficiente de su propia subjetividad e incluso, alcanzar “la subjetividad de su esencia”, pero lo que alcanza en definitiva es la esencia de su indigencia que no es otra cosa que una

profunda precariedad. Su honda carestía de ser. Su nueva incondicionada dependencia. Y esto pudiéramos calificarlo como el “eterno retorno” a sí mismo de donde sale para regresar empobrecido nuevamente. La inquietante relación del hombre con su propia indigencia parece tener como distintivo un intermitente terminar y empezar (el mito del eterno retorno) y puede reconocerse como la metafísica que se liquida para volver a renovarse estéticamente a lo largo de la historia.

La propuesta de Nietzsche establecía una nueva modalidad de nihilismo que coincide, en su esencia, con el nihilismo que bajo diversos disfraces, se ha manifestado a lo largo de la historia como la enloquecedora ideología del incesante mito bíblico de “seréis como dioses”. Dado que Nietzsche arremetió contra todo, él mismo consideró su pensamiento cubierto con el distintivo de la Ilustración. Aunque, cabe señalar, que en su caso se trata de una modalidad más dramática y menos superficial que la Ilustración del llamado Siglo de las Luces.

El nihilismo de hoy en día no consiste solo en desconocer la indigencia y bautizarla con el nombre de “voluntad de poder”, que, como ya señaló Heidegger, “surge evidentemente de un sentimiento de carencia”, sino en relegar lo que es la esencia del ser, la indigencia. Y relegar la indigencia es ignorar todo el camino de la especie humana. Borrar su más profunda aspiración a contactar su propio ser y reconocerse en su dimensión verdadera de *Homo Indigens*.

Entonces, a la pregunta que dejamos suspendida en el aire al inicio de estas reflexiones: ¿Qué metafísica se está consumando en nuestra época, en el momento actual? ¿Qué metafísica nos está afectando en la vida cotidiana? La respuesta es: la metafísica que induce todo el tiempo al desatino vinculado a la voluntad de dominio y de control. Los ricos tienen sed de más dominio y los pobres precisamente por carecer de cosas, no se quedan al margen en su respectiva sed de más cosas. Tanto en los unos como en los otros, la pragmática de la metafísica actual no encuentra más sentido que en la acumulación de bienes innecesarios. Pero hay que añadir que la voracidad que manifestamos para llenarnos de cosas no es el asunto esencial del nihilismo actual.

La metafísica que nos está aquejando considera la relación virtual con el otro, a través de la técnica, como genuina cercanía e intimidad afectiva. Pero en este caso, lo que aquí se registra es una caricatura de la nostalgia de intimidad. El usuario de Internet pasa al menos siete horas diarias nutriendo su necesidad de encuentro y de compañía a través de una, como alguien ha señalado, “cercana-lejanía”, que es un remedo o un refrito de nostalgia vacía de intimidad. Pero la pérdida de la genuina nostalgia de intimidad es pérdida de humanidad.

El estribillo de una canción del judío canadiense, Leonard Cohen, nos recuerda que “Todo tiene una grieta y así es como entra la luz”. En el ser humano, la grieta es la indigencia. Por ahí entra la nostalgia de intimidad, pero en el caso que estamos considerando, el nihilismo cierra esa grieta, pero la atora con cemento hidráulico.

No es extraño entonces que en el desencuentro del hombre con su propia condición limitada, la “muerte de Dios” se vuelva un anuncio que tiene la propiedad de repetirse una y otra vez a lo largo de la historia. Matar a Dios ha sido el pasatiempo del hombre siglo tras siglo. Nietzsche no fue el primero. Forma parte de los verdugos divinos, actividad comenzada por Adán y Eva, progenitores de la cadena de asesinatos divinos al pretender vaciar el Edén de su Propietario y asumir su vacío.

Entonces, la respuesta apropiada a qué metafísica se está consumando en el momento actual, no es “Que los valores supremos han perdido su valor”, como Nietzsche anotó tres años antes de volverse desquiciado, para referirse a los valores suprasensibles, como quien dice, sobrenaturales. La verdad es otra, a saber, el valor que de hecho ha perdido su valor no es sobrenatural, sino muy natural y tiene como referencia el *sentido de ser*.

El ser es una presencia significativa constante, pero para el hombre contemporáneo, *el sentido de ser* ha perdido su sentido. No escucha su voz. El sentido que garantiza todos los sentidos, el sentido que proviene del ser mismo, del hecho de existir, ha dejado de experimentarse. Y si lo que determina la existencia se desvalora, solo restan en pie los sustitutos del nihilismo que se autocalifican como los nuevos sentidos supremos de la vida.

El valor que sustenta los valores re-entronizados, el de la negación del *sentido de ser* a favor de sentidos que no tienen referencia con la existencia en cuanto tal, sino con los ornamentos que resaltan la personalidad, su posición social, su juventud, su hermosura de cirugía. El nuevo nihilismo consiste en que el hombre se cubre de adornos para sentir valía, arrinconando, desconociendo y hasta repudiando el valor de ser. Pero este desconocimiento es generador de rebeldía de parte del *sentido de ser*. Y aquí entra la meditación sobre la transgresión propia del *sentido de ser*. Esta es la voz que se ha silenciado reclamando la nostalgia de intimidad.

Decir “Dios ha muerto” significa que el hombre ha acallado la nostalgia de intimidad. No la escucha porque atiende otras voces que como gritos sofocan el frágil susurro de la nostalgia de intimidad. ¿Qué propósito persigue el nihilismo actual? Mantener adormilado al hombre respecto a su más profunda e íntima necesidad. Drogarlo en relación con su propia experiencia de nostalgia de intimidad. El nihilismo actual es contrario

a la nostalgia de intimidad. Para esto, su objetivo es eliminarla y con ello silenciar la Pregunta, pues diríamos, en este caso, que el verdadero asunto es saber si el nihilismo triunfará en el corazón del hombre al punto de impedir que este pueda reconocer en el susurro de la *Pregunta* (que no está de más recordar: ¿De qué le sirve al hombre ganar todo el mundo si en cambio desabriga y arriesga su existencia?) y que traza la verdadera necesidad, dirección y destino del ser humano.

La indigencia es aspiración a la intimidad, pero que al no consumarse se caracteriza como nostalgia. Se trata de una aspiración inadecuada debido a la heterogeneidad de relaciones que mantiene el hombre sediento de existentes. La nostalgia, en este caso, tiende a “escurrirse” en una multiplicidad de objetos y de valores materiales, corporales y psíquicos que rivalizan con la nostalgia, la callan y hasta pueden anularla. El inextinguible apetito del hombre por las cosas (la voluntad de poder) puede excluirla por completo. Solo el aburrimiento, la soledad, el absurdo y el sufrimiento derriten todas las idolatrías, libran al hombre de su entumecimiento y desentierran la nostalgia de intimidad que vuelve nuevamente a experimentarse en la base de la indigencia y, desde ahí mismo, interpela al hombre. La indigencia, entonces, se propone primero como vivencia, es decir, como algo que nos certifica que estamos vivos. Pero en la misma experiencia de existir, nos interpela y tener que responder sea tal vez el precio por estar vivos.

El que está en camino no aspira a otra cosa que a salir de un estado de lejanía de la *casa* para regresar al estado de abrigo, de amparo paterno. La orfandad pertenece al ser humano como algo distintivo y, de igual forma, la búsqueda de amparo. Orfandad y amparo se rematan en una misma unidad o, si queremos, ambas se ensamblan, se añoran mutuamente. Y dado que todos somos hijo prodigo, ¿qué falta, de qué carece el hijo pródigo, estando en un país lejano? Seguramente de muchos bienes: de pan, en primera instancia, y de otros valores materiales: de sandalias y vestido. Al hijo prodigo lo mueve el hambre, pero no solo de pan, sino de proximidad a lo que sentía lejano, al padre. En el fondo, el hijo pródigo se alejó para explorarse a sí mismo. Solo entonces tomó plena conciencia de su indigencia y de la nostalgia de intimidad que brota de esta. Se largó de casa para regresar a *casa*: una dialéctica que funda la nostalgia de intimidad. Lo cual pudiera ser otra versión más profunda del mito del eterno retorno que establece que el ser humano no puede residir en un país “lejano”.

La nostalgia muda en *Pregunta*. Plantea una *Pregunta*. Una Pregunta que no puede ser despejada. Una *Pregunta* exenta de *cifra* y por lo mismo no puede ser des-cifrada. La *Pregunta* oculta en la indigencia se

manifiesta en la nostalgia de intimidad y esta es una experiencia de Algo asombroso, fascinante, que no es la voluntad de poder. La nostalgia de intimidad apunta a algo fuera de sí mismo: a lo *otro*, pero no a “cualquier otro” porque otro “cualquier otro” no satisface la fundamental necesidad de la indigencia.

Aun del hombre más rico, la indigencia forja un individuo tremendamente pobre. Pero esta pobreza revela la inmensa riqueza de la indigencia: la de permanecer abierta al infinito. La tremenda apertura de la indigencia es su justificación, pues el papel de la indigencia es mantener al hijo pródigo, quien es cada uno de nosotros, en marcha hacia el encuentro con el Padre. Y solo el infinito es el punto de llegada a casa.

Ahora sí, para terminar, vale la pena volver a leer el encabezamiento con que inicie estas reflexiones:

No gastes tu poder en babosadas –dijo– Estas tratando con esa inmensidad que está allá afuera... Convertir en razonable esa cosa magnífica que está allá afuera no te sirve de nada. Aquí y alrededor de nosotros está la eternidad misma. Esforzarse en reducirla a una tontería manejable es un acto despreciable y definitivamente desastroso.

Bibliografía

- Castaneda, Carlos. (1976). *Relatos de poder*. México: FCE.
- Heidegger, Martin. (1996). La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. *Caminos de bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.
- Levinas, Emmanuel. (1998). *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós Editores.

LAS VOCES DE LA CULTURA. HACIA LA BÚSQUEDA DE SENTIDO

LA INTERPRETACIÓN COMO EL PROBLEMA DE LA HERMENÉUTICA

MARÍA INÉS JAQUELINE JUÁREZ DÍAZ

Para la presente investigación se ha considerado pertinente abordar el problema de la interpretación en el pensamiento de Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey en la obra de Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*.

Empezaré por exponer el lugar que ocupa la categoría de interpretación en el campo de la disciplina hermenéutica. Dado que la Hermenéutica es la teoría de las operaciones de la comprensión relacionada con la interpretación de los textos, es forzoso hacer una revisión de los problemas que se generan a partir de la complejidad de la interpretación.

Posteriormente, revisaremos el problema de la relación entre las dos formas de interpretación a las cuales se enfrenta Schleiermacher, a saber, el de la interpretación gramatical y el de la interpretación técnica.

De Dilthey retomaremos el esfuerzo que realiza por encontrar el soporte de la interpretación en el campo de las ciencias del espíritu y, de manera especial, para la historia, dándole el carácter de rigurosidad como el que tienen las ciencias de la naturaleza. Dilthey insistirá en encontrar su clave en la epistemología y verá en la psicología la ciencia que le podrá brindar el apoyo necesario para fundamentar su propuesta.

Finalmente, veremos cómo Ricoeur considera de suma importancia apelar a la categoría de distanciamiento para proporcionar una posible solución al problema de la interpretación en el campo de la hermenéutica.

Hermenéutica. La ciencia de la interpretación

La interpretación no es ni una ni múltiple. No es una, porque siempre hay muchas posibilidades de leer el mismo texto; pero tampoco es múltiple en el sentido de un infinito innumerable.

La hermenéutica, más que una cerrada disciplina filosófica, es una actitud fundamental de la filosofía y de las ciencias humanas, que definen su quehacer cultural como interpretación comprensiva de lo real en sus

sentidos. A raíz del giro lingüístico realizado por Hans George Gadamer, quien sustentó sus aportes a la hermenéutica en los presupuestos de Heidegger, la hermenéutica aparece actualmente como una teoría y práctica de la interpretación que encuentra en el lenguaje simbólico su medio de sentido.

De manera que el primer lugar que busca delimitar la hermenéutica es el lenguaje, especialmente el lenguaje escrito. Ricoeur considera que dada la estrecha relación que guarda la hermenéutica con las cuestiones lingüísticas es que se exige a esta disciplina un trabajo de interpretación, debido a que las palabras que empleamos en las más triviales conversaciones están plagadas de un sinnúmero de significados, esto se desprende de su carácter polisémico.

Lo que para el autor de *Del texto a la acción* es necesario plantear respecto a la polisemia de las palabras, es que debido a este carácter las palabras exigen que se elijan los contextos para poder delimitar el valor que toman estas en un mensaje determinado, el cual ha sido emitido por un hablante preciso a un oyente que se encuentra en una situación particular y en un tiempo específico. Por tanto, el complemento necesario de la interpretación y la contrapartida de la polisemia en el acto interpretativo es la dependencia del contexto.

Así, el manejo de los contextos pone en juego una actividad de discernimiento que se lleva a cabo en el intercambio concreto del mensaje entre los interlocutores, teniendo como modelo el diálogo, preguntas-respuestas. Ahora bien, la actividad de discernimiento a la que se refiere es la interpretación, la cual consiste en reconocer qué mensaje relativamente unívoco ha construido el hablante sobre la base polisémica del léxico común. De manera que el primer trabajo de la interpretación es producir un discurso unívoco con palabras polisémicas.

La hermenéutica, si bien se centra en la interpretación de los textos, no debemos limitarla a los textos escritos, más bien, por texto entendemos cualquier expresión de la vida humana. Aunque es importante mencionar que en el trabajo interpretativo de la hermenéutica en los textos escritos no se cumplen las condiciones de interpretación mediante el juego de la pregunta-respuesta, diálogo, sino que se requerirán otras técnicas específicas para llevar al discurso la cadena de signos escritos y poder discernir el mensaje en medio de los códigos de la actualización del discurso como texto escrito.

Para abordar el problema de la comprensión de los textos escritos, Ricoeur recurrirá a Friedrich Schleiermacher y a Wilhelm Dilthey con la finalidad de mostrarnos las técnicas de interpretación que ambos filósofos proponen para un trabajo hermenéutico de los textos en general.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834)

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher fue un gran teólogo sistemático del protestantismo de su tiempo. Su trabajo marcó los puntos esenciales del desarrollo de la teología y la filosofía de la religión. Fue hijo de Gottlieb Schleiermacher, un clérigo reformado, calvinista, capellán del ejército de Federico “el Grande”, quien le costeara sus primeros estudios en Moravia. Estando en el seminario tuvo contacto con las obras de Wolfgang von Goethe, Immanuel Kant, Christoph Martin Wieland, entre otros. Estudia en la Universidad de Halle, al mismo tiempo que se ordena en 1790. Luego, Schleiermacher se vuelve tutor, temporalmente, de la familia del conde Dohna en Prusia Oriental; posteriormente se convierte en ministro en la ciudad de Lansberg de 1794 a 1796 en Prusia. En 1796 se establece como predicador en Berlín, donde se convierte en amigo cercano de Friedrich von Schlegel, convirtiéndose en un intérprete religioso.

Algunas de sus obras son: *Discurso a la religión a las personas cultas y a las que las desdeñan* (1799), la cual dio a Schleiermacher una reputación sólida a nivel nacional. Hacia 1780 publica *Soliloquios*, donde manifiesta su absorción del espíritu romántico y las direcciones éticas que habrá de tomar en el futuro, un ejemplo de ello es su obra *Esbozo de una crítica a la anterior teoría ética*, publicada en 1803.

En 1804 Schleiermacher enseñaba ética filosófica o ética de la cultura, teología, nuevo testamento y hermenéutica en Halle. En 1810 ejerce como profesor de teología en la Universidad de Berlín, donde el resto de su vida fue profesor de teología dogmática, teología y crítica del nuevo testamento, hermenéutica, historia de la filosofía y dialéctica, entre otras materias. Trabajó también para el sindicato de las iglesias luteranas y reformadas en Prusia. Publicó otras obras más, pero para nuestro trabajo será suficiente lo que hemos escrito respecto a su vida, lo cual nos sirve de marco histórico para ubicarnos y poder comprender su propuesta en el plano de la hermenéutica, específicamente en lo relacionado con el problema de la interpretación, aunque no podemos dejar de mencionar que ejerció una fuerte influencia sobre Dilthey, principalmente en la técnica que empleó para la interpretación de la historia.

Vemos que la necesidad de un método hermenéutico se deja sentir sobre todo en dos ámbitos culturales distintos: el filológico y el teológico. Así, en Schleiermacher encontramos el primer intento explícito de fundamentación teórica y, por tanto, un planteamiento reflexivo del problema de la comprensión y sus condiciones.

Schleiermacher se enfrenta al problema de la relación entre dos formas de interpretación, a saber, la gramatical y la técnica. La primera se apoya en las características del discurso común a una cultural; la segunda, también llamada psicológica, se centra en la singularidad del mensaje de quien escribe. Se dice que ambas interpretaciones tienen el mismo derecho, pero no se pueden poner en práctica al mismo tiempo. Pues para Schleiermacher, “considerar la lengua común es olvidar al escritor (interpretación gramatical), comprender a un autor es olvidar la lengua (interpretación técnica)” (Ricoeur, 2001, p. 75); de modo que o bien se percibe lo común, o bien se percibe lo propio.

A la interpretación gramatical también se le denomina interpretación objetiva, porque se refiere a los rasgos lingüísticos distintivos del autor, pero es negativa porque indica los límites de la comprensión y su valor crítico solo se refiere a los errores del sentido de las palabras. En cambio, la interpretación técnica o psicológica, denominada así porque incluye el proyecto de una *kunstlehre*, técnica o tecnología, es en la que se cumple el proyecto de la hermenéutica. Por medio de esta, se trata de llegar a la subjetividad de quien habla, mientras la lengua se olvida, quedando el lenguaje como el órgano al servicio de la individualidad. A esta categoría se le da la connotación de positiva porque llega al acto de pensamiento que produce el discurso.

Ambas formas de interpretación al ser llevadas al extremo pueden conducir a patologías interpretativas, puesto que el exceso de la interpretación gramatical no lleva a la pedantería, mientras que el abuso de la interpretación técnica nos puede llevar a la confusión, incompreensión, o simplemente a la nebulosidad del texto.

Schleiermacher se propone elaborar una hermenéutica centrada en el acto de comprender, caracterizándola como un arte o técnica (*Kunstlehre*, *Technik*) de la comprensión. Para él, la interpretación técnica prevalece sobre la gramatical, ya que la interpretación psicológica nunca se limita a una afinidad con el autor, debido a que sólo se puede captar la individualidad empleando la técnica de comparación y contraste, a partir de poner en juego la diferencia con otro y con uno mismo.

Ahora bien, con esto surge otro problema, puesto que al hablar de dos hermenéuticas interpretativas, gramatical y técnica, surgen a la par dos resultados posibles de interpretación, a saber, la adivinación y la comparación. Estos problemas se podrán solucionar si se aclara la relación de la obra con la subjetividad del autor, poniendo el acento en el sentido de la obra misma. Para esto, Ricoeur recurre a la categoría del *distanciamiento*, pero este problema no lo abordaremos en este trabajo, pues considero que requiere de una atención más profunda; lo que sí

considero necesario es apelar a la importancia que tiene el problema de la interpretación en la obra de Dilthey.

Wilhelm Dilthey (1833-1911)

Wilhelm Dilthey nació el 19 de noviembre de 1833 en Biebrich am Rhein. Era hijo de un pastor protestante y por fidelidad a su padre, más que por vocación religiosa, optó por estudiar teología. Aun así, su verdadero interés se dirigía a los estudios históricos, la filología y, especialmente, hacia la filosofía. La pasión por la filosofía le nació cuando leyó la *Lógica* de Emmanuel Kant.

Inició sus estudios en la universidad de Heidelberg, donde tuvo su primer acercamiento al neokantismo por medio de las lecciones de Kuno Fischer, el gran precursor del neokantismo. Después de tres semestres en Heidelberg se traslada a Berlín hacia el año 1853, ahí mantuvo contacto con grandes figuras de la ciencia histórica de la época y de la filología floreciente en Alemania. Entre los grandes historiadores que pudo conocer cabe mencionar a: Ranke, Ritter o Mommsen y algunos filólogos conocidos como: Grimm o Boeckh. Terminó sus estudios en 1856 y emprendió una breve etapa de docencia en educación secundaria, tras la cual pasará a dedicarse a la investigación.

Comenzó investigando la historia de la iglesia y en esa etapa conoció la obra de Schleiermacher, quien marcaría su producción teórica. Así, una de sus obras que publicara fue una biografía detallada de Schleiermacher, cuyo primer tomo apareció en 1870 con el título de *Vida de Schleiermacher*.

En 1866 es llamado a Basilea para ocupar una cátedra, dos años después, 1868, acude a Kiel en cuya universidad también impartirá clases, posteriormente, en 1871 pasa a Breslau hasta que en 1882 logra una cátedra en Berlín donde se quedará hasta su muerte. En 1883 publica el primer volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu*, cuya segunda parte no pudo ver la luz; en 1890 publica un estudio titulado *Acerca del origen y legitimidad de nuestra creencia en el mundo exterior*; en 1894 sale a la luz *Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica*, obra que recibió duras críticas por parte de la psicología experimental. No publica más, hasta 1905 cuando otra obra titulada *La historia del joven Hegel* es dada a conocer. En esta etapa Dilthey pone en marcha la edición de las obras completas de Leibniz. En 1906 Dilthey publica *La vivencia y la poesía*, la cual le dio la fama pública, ahí recopila estudios realizados por él

acerca de Lessing, Goethe, Novalis y Hölderlin. Sigue cosechado el éxito y pública en 1907 la obra titulada *La esencia de la filosofía*. En 1910 publica *La estructura del mundo histórico* y, un año después, en 1911 *Los tipos de la concepción del mundo y su constitución en sistemas metafísicos*.

Finalmente, muere mientras pasaba sus vacaciones en Seis, en el Tirol, dejando inconcluso el segundo tomo de la obra *Vida de Schleiermacher II*.

Como habíamos mencionado anteriormente, Dilthey comenzó el estudio de la hermenéutica inspirado por los trabajos de Friedrich Schleiermacher, autor ya olvidado en aquella época. Ambos formaron parte del movimiento romántico alemán. La escuela hermenéutica inspirada por el romanticismo alemán siempre puso mucho énfasis en que el intérprete puede emplear su capacidad de comprensión y penetración en combinación con el contexto cultural e histórico del texto abordado, para así obtener el sentido original del texto. Wilhelm Dilthey nunca dejó de aspirar a la posibilidad de una interpretación objetiva y universalmente válida de los textos, mostró un gran interés en lo que hoy podríamos llamar sociología. Realizó objeciones a los presupuestos evolucionistas de Auguste Comte y Herbert Spencer, quienes consideraban que la evolución de la sociedad hacia mejores estructuras era inevitable. A pesar de ello Dilthey compartía con Comte algunas ideas, por ejemplo, los dos pueden ser considerados positivistas, aunque con algunas diferencias. Pues ambos buscan la objetividad de las ciencias sociales o del espíritu. Dilthey aplicó el nombre que Friedrich Schleiermacher había dado al proceso de investigación hermenéutica que fundó, y también llamó a dicho proceso círculo hermenéutico. Este método fue considerado por Dilthey crucial para aportar el fundamento necesario a las *Geisteswissenschaften*, ciencias del espíritu, el proceso es circular y hace referencia a la interdependencia de significado entre el todo y sus partes.

Con todo lo antes mencionado, podemos darnos cuenta que en Dilthey la interpretación va más allá, pues ve la necesidad de que sea incorporada al estudio de la historia como una ciencia nueva. De modo que ahora el texto que se busca interpretar es la vida misma; pues la historia se considera como el gran documento del ser humano, como la expresión de la vida más fundamental.

Mas Dilthey no solo quiere quedarse en el problema de la inteligibilidad histórica, sino que busca un elemento que le permita dar una solución al problema de la interpretación de las ciencias del espíritu en general. Además, espera encontrar esa clave desde la epistemología y no en la ontología. Para lo cual, Dilthey se planteará las preguntas: ¿cómo es posible el conocimiento histórico?, es más, ¿cómo son posibles las ciencias del espíritu? A partir de estas preguntas podemos ver como

Dilthey busca el rasgo distintivo de la comprensión en la psicología, ya que considera que “toda ciencia del espíritu presupone una capacidad primordial, la de colocarse en la vida psíquica de los demás”.

Dilthey parte de este presupuesto debido a que considera que a diferencia de las cosas naturales que nos son ajenas y que escapan a nuestra comprensión, el ser humano al ser como nosotros no aparece como algo extraño en su totalidad, de manera que al momento de conocerlo este no nos es ajeno. Así que la diferencia entre la cosa natural y el espíritu preside la diferencia entre el comprender y explicar. De ahí que el ser humano no es radicalmente ajeno al ser humano, esto debido a que puede dar signos de su propia existencia y comprender esos signos, dice Dilthey, es comprender al ser humano mismo.

Con estas premisas, Dilthey justificará la necesidad de la psicología para la interpretación de las ciencias del espíritu, ya que el individuo es el eje de estas ciencias; es necesario que la psicología, como ciencia del individuo que actúa en la sociedad y en la historia, tenga una función primordial para la comprensión del individuo en la historia y en las ciencias del espíritu en general.

Dilthey se apoya en Edmund Husserl y, de manera especial, en la noción de intencionalidad, esta categoría le permitirá a Dilthey fundar la objetividad y universalidad de las ciencias del espíritu; vemos que para él en la vivencia se puede encontrar un elemento fundamental para la comprensión.

Dado que se fundan en la historicidad del sujeto, las ciencias humanas deben partir de la estructura de los propios hechos de conciencias, por esto solo una reflexión de orden psicológico es capaz de fundar la objetividad que las ciencias humanas necesitan. Pero a diferencia de una psicología explicativa, que entiende causal y fragmentariamente los hechos de conciencia, una psicología comprensiva debe partir de las vivencias como unidades de sentido en las que se hace presente la vida. Así, en lugar de explicar, la nueva psicología quiere describir la vida psíquica en su estructura originada y, así, comprenderla. Cabe hacer la distinción entre los conceptos de *explicar* la naturaleza y *comprender* la vida humana y sus expresiones.

La hermenéutica, fundada en la psicología comprensiva, debe remontar la exterioridad de las expresiones hacia una anterioridad que las ciencias naturales olvidan. La vida es expresión y la tarea de la hermenéutica no es explicar lo exterior, en lo que la experiencia se expresa, sino comprender la interioridad de la que ha nacido como un proceso de auto-reflexión. De manera que comprender no es intuir, ni congeniar, ni aplicar un

conjunto de reglas; más bien, es iniciar un proceso por el que se conoce el interior de una vida, con la ayuda de los signos en los que se expresa.

Dilthey define la comprensión, la interpretación y la hermenéutica de la forma siguiente: comprensión es el proceso en el que, a partir de manifestaciones exteriorizadas de la vida del espíritu, esta se hace presente al conocimiento. Una interpretación es una comprensión realizada conforme a las reglas del arte, de las manifestaciones de la vida fijadas por escrito. Llamamos hermenéutica, dice Dilthey, a la doctrina del arte de comprender las manifestaciones de la vida fijadas por escrito. La hermenéutica trata de reproducir un encadenamiento apoyándose en una categoría de signos, los cuales han sido fijados por la escritura o por cualquier otro sistema de inscripción equivalente a la escritura. De manera que ya no es posible captar la vida del otro en sus expresiones inmediatas, más bien, es necesario reconstruirla interpretando los signos objetivados, es decir, necesitamos recurrir al *nachbilden*, re-producir las acontecimientos.

En Dilthey la psicología queda como la justificación última de la hermenéutica, se considera que la autonomía del texto solo puede ser un fenómeno provisorio y superficial. A lo cual Ricoeur le critica que por este motivo la cuestión de la objetividad sigue siendo, en Dilthey, un problema insoluble. Pues la subordinación del problema hermenéutico al problema psicológico del conocimiento del otro lo llevó a buscar la fuente de la objetivación fuera del campo propio de la interpretación, ya que para Dilthey la interpretación comienza desde la interpretación de uno mismo.

Así, comprender es un modo de existir, el modo de ese ser que existe comprendiendo. Comprender, con Dilthey, no es *inteligir*, sino comportarse, estar a la altura de las circunstancias; es un arte, una capacidad que no es cognitiva o mental, sino práctica y vital. De manera que la tarea de la hermenéutica no es resignarse a esta historicidad, sino esclarecerla. Este esclarecimiento recibe el nombre de interpretación y en este se explica la comprensión. Por tanto, una tarea de la hermenéutica como ciencia es exigir un proceso de interpretación, de reflexión y de auto-aplicación.

Por último, en palabras de Ricoeur encontramos que “Comprender es comprenderse ante el texto. No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un yo más vasto, que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición de mundo” (2001, p. 116). Siendo, entonces, la interpretación un comprenderse a sí mismo frente al texto.

Conclusión

A lo largo de este trabajo podemos ver que la función interpretativa de la hermenéutica en la labor filosófica es fundamental, ya que es con los textos escritos y no escritos, como la vida cotidiana, con los que el filósofo ha de enfrentarse para la realización de su tarea crítico-reflexiva.

El problema de la interpretación es fundamental en el campo de la filosofía y de cualquier otra disciplina, ya que para lograr una investigación objetiva a cerca de lo que acontece en la vida cotidiana implica un gran problema, sobre todo hoy día que hemos llegado a los extremos del relativismo, donde todo es permitido en pro de los avances científicos y de la globalización de las ideas, de la cultura y de la vida en general. Por esto considero que, siguiendo a Ricoeur, la labor de la interpretación de un texto, escrito o fijado por otros signos distintos a la escritura, debe ser y hacerse empleando un método que nos permita ser claros y objetivos. Pues se considera que “[...] la interpretación se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse” (2001, p. 152). Pero, sobre todo, al caracterizar la interpretación como apropiación, se quiere destacar el carácter actual de la interpretación para cualquier tema o problema que busque ser comprendido.

Bibliografía

- Ricoeur, Paul. (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Buenos Aires: FCE.
- Dilthey, Wilhelm. (2000). *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*. Madrid: Ediciones Istmo.
- Ferrater Mora, José. (1979). *Diccionario de filosofía* (4 tomos). Madrid: Alianza.

LENGUAJE Y FILOSOFÍA. EL ÁMBITO DEL DECIR EN LA PROPUESTA LEVINASIANA

DAVID ESTRADA JOHNSON

Introducción

El presente texto pretende introducirnos a un tema fundamental en la filosofía como lo es la cuestión del lenguaje. Dicha aproximación la haremos bajo la guía del pensamiento de Emmanuel Levinas, específicamente en lo que él ha denominado *el Decir*, mayormente en su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, haciendo un breve recorrido por algunas concepciones básicas de la fenomenología como es la conciencia y la intencionalidad; las limitaciones que nuestro autor encuentra en su estudio inicial y una introducción a su propuesta que podemos calificar como al límite de la ontología en cuanto propone un *más allá* del ser. Esto para pensar la importancia de retomar el Decir como presencia constante de la responsabilidad al *otro* y como punto nodal para la realización de la filosofía.

De camino a la consideración fenomenológica del lenguaje

La reflexión en torno al lenguaje ha sido uno de los puntos fundamentales de las consideraciones fenomenológicas. Esta cuestión es tema de constante reflexión para la filosofía en general y adquiere en la fenomenología, especialmente, un carácter vital. Esto queda manifiesto ya en el pensamiento de Levinas. Las consideraciones levinasianas se muestran en una tonalidad más personal en cuanto nos sumergen en el modo de llevarse la existencia y lo que en tanto vivencia revelan para la filosofía.

Es así como la fenomenología ha retomado la vida en cuanto es experimentada y ha tratado de acercarnos filosóficamente a ella. Sin embargo, el hecho de reflexionar bajo su auspicio puede dificultar la mostración de ciertos acontecimientos que en la existencia suceden. Esto es propio de la filosofía, ya que las problemáticas y preguntas que se abordan, han sido fruto de la herencia de otros que han pensando y, por tanto, también pueden estar influenciadas cuando estas vuelven a plantearse.

La filosofía ha generado en su desarrollo tradiciones de pensamiento en las cuales lo real busca reflejarse. Es intento de la filosofía el acercarse a toda la realidad, empresa que en el devenir del pensamiento se ha volcado, en algunas ocasiones, en un proyecto de saber-dominación, más palpable por ejemplo en el desenvolvimiento de las ciencias.¹ Es por esto que las tradiciones del pensar y las categorías que de estas se desprenden, se muestran algunas veces insuficientes para revelar la profundidad de ciertos fenómenos, ya que por la tradición desde la cual se concibe lo real, todo fenómeno implicado está de alguna manera investido por ella. Esto también es extensivo a la fenomenología. Hay ciertos puntos fundamentales desde los cuales la fenomenología se encarga de tematizar sus preocupaciones y esto responde a una tradición. En filosofía, como hemos señalado, la tradición permea la reflexión y a veces desde esta es posible que aparezcan tanto los fenómenos como también la forma en que estos son tratados. Tal es el caso del lenguaje. La reflexión en torno a este ha sido uno de los puntos fundamentales en los impulsos que han brindado las consideraciones fenomenológicas. Esta cuestión, la del lenguaje, que ha sido tema de constante reflexión para la filosofía en general y que adquiere en la fenomenología un especial matiz, se vislumbra con un carácter vital que pretende captar la vivencia de los fenómenos en la existencia.

En relación con lo que permite la tradición fenomenológica en cuanto desde su perspectiva toca al lenguaje, Levinas sigue en cierta medida sus impulsos, aunque se distingue de sus predecesores precisamente por encontrar limitado lo que la fenomenología en cuanto intencionalidad revela y, sin embargo, se sitúa dentro de esta.² Para esto es menester considerar las reflexiones levinasianas en torno a los fenómenos no intencionales para perfilar sus elaboraciones posteriores que de estas se desprenden. Ahora bien, esto no es posible sino a partir, primeramente, de esbozar la comprensión de la intencionalidad.

¹ Ciencia y filosofía son potenciadas por el mismo principio, esto es, el modo de preguntar y de acercarse a la realidad. Su distinción se acentúa con el paso del tiempo y con especial énfasis en el desarrollo de la ciencia en la modernidad. Es por esto que aquí son tomadas de manera general, es decir, como sinónimo en cuanto motivadas por el mismo interés.

² Levinas propone un análisis crítico de la fenomenología sobre todo en aspectos que él consideraba todavía demasiado teóricos, sin embargo, se proclama deudor de la misma. “Yo pienso que, a pesar de todo, lo que yo hago es fenomenología” (Levinas citado en Gibu, 2011a, pp. 149-165).

La intencionalidad

Levinas, sobre todo en su obra *Teoría fenomenológica de la intuición*, verá a la fenomenología husserliana como una ontología, esto es por la presencia constante de la conciencia en los objetos. La intencionalidad en la fenomenología, según Levinas, es intencional porque la conciencia está referida a *entes* o *algos* que no son la conciencia misma y que, en simultaneidad –la conciencia con los objetos–, se encuentra presente en ella misma en los objetos que intenciona.

De esta manera, la conciencia es constantemente presente a sí misma, siempre y cuando esta presencia sea entendida de modo distinto a como se captan los objetos del mundo. El modo de ser de la aparición en la conciencia de los objetos se perfila ya como una teoría del ser, en cuanto que esta se revela a la conciencia de distintos modos en tanto regiones de objetos. (Levinas, 2004, p. 60). Sin embargo, Levinas cuestionará los alcances y las limitaciones de la concepción de la intencionalidad, ya que

lo que caracteriza a la conciencia no es el hacerse contemporáneo a los objetos intencionales en un acto representativo, sino el estar siempre en una situación de retraso respecto de los mismos [...] la conciencia no sería el protagonista último de las significaciones [...] (Gibu, 2011b, p. 54).

La intencionalidad en tanto caracterización de la conciencia como su modo propio, es prejuiciada, según Lévinas, con un sesgo de idealismo. Empero, la conciencia procede también de manera no-intencional. Para esto será menester trastocar la actitud teórica desde la cual se ha interpretado cierta parte de la fenomenología.

Más allá de...

Gran parte de la obra levinasiana está volcada hacia la meditación de lo que podríamos calificar los límites de la intencionalidad. Esto implica que existe una relación que trasciende la intencionalidad en cuanto que escapa a mentar entes, o bien, en el caso de tender hacia estos, subsiste un *más allá* que no es abarcado intencionalmente como un algo. Esto implica también una puesta en juicio de la ontología que señala Levinas en la fenomenología de Husserl, así como también en los desarrollos de Heidegger, y a un señalamiento más allá de esta.

Después de tematizar la relación entre conciencia y entes, Levinas se propone madurar las consideraciones de aquellos fenómenos donde la conciencia, cual búho de Minerva, llega tarde en torno al ser. He aquí donde se inserta la consideración de pensar este atraso como dado *más allá* del ser.

La relación originaria que Levinas propone implica, digámoslo así, los límites de la conciencia representativa para poder acceder a la presencia pre-ontológica, fundando así lo que se puede denominar fenómenos no-intencionales.

Levinas recorrió los senderos que abrió en las obras de análisis de la fenomenología de Husserl. Es desde estos caminos que aparece en su obra posterior y donde además ya preveía las cuestiones sobre lo sensible y las protoimpresiones, la filosofía del cuerpo propio, los fenómenos no representados y la alteridad. Una aproximación fundamental que permite relacionarnos de mejor manera con su propuesta supone, como ya lo hemos señalado, tener como punto de referencia la existencia: existir es cuidar la propia existencia, es así que el acto, la praxis es anterior que la teorización.

Levinas en *Totalidad e infinito* se acerca a problematizar lo abierto anteriormente en cuanto a sus preocupaciones por la intencionalidad y el modo ontológico con el cual ha sido gestada a sus ojos. Es ya en esta obra que su preocupación por señalar aquel ámbito *más allá* de lo ontológico y su condición, se materializan en los ámbitos de la *sensibilidad, la alimentación, el gozo, la felicidad*, etc. Pero, al ser aquí nuestra preocupación el lenguaje, la dificultad que aflora es precisamente por el modo en que este puede mantener con fidelidad y propiedad a los fenómenos que pretende manifestar. Tal es el caso de lo sensible y su modo peculiar de llevarse a cabo; sin embargo, ¿cómo poder si quiera enunciar lo indecible que la sensibilidad aproxima? ¿Cómo plantearlo sin que, al entrar en el lenguaje quede desvirtuado de su modo de particular de ser?

Esta es la dificultad a la que se ve expuesta dicha obra y la crítica que le suscitará por el tratamiento ontológico que ahí es dado en cuanto al lenguaje se refiere. A pesar de esos señalamientos, este primer planteamiento resulta fructífero para tocar los problemas de la sensibilidad. La posibilidad de *mundo* en la sensibilidad es distinta a la de la representación.

La sensibilidad no constituye el mundo, porque el mundo llamado sensible no tiene por función constituir una representación [...] no es un conocimiento teórico inferior, aunque esté ligado a los estados afectivos: en su gnosis la sensibilidad es gozo, se satisface con el dato, se contenta. (Levinas, 2006, pp. 154-155).

De esta manera “lo conocido” por la sensibilidad, a diferencia de la inteligencia, no atiende aquello ante lo cual está referido; es finito, cesa en cuanto entra en contacto; termina, se acaba. La sensibilidad no se confunde con otras formas de *conciencia de*; su “obra propia consiste en el gozo, por cuya mediación todo objeto se disuelve en el elemento en el que se baña en gozo” (Levinas, 2006, p. 156).

El lenguaje cumple con la función de volver identidad lo que no es, es decir, el ámbito del devenir, de lo que cesa, termina, el ámbito de lo finito, y por esto es que se pueden constituir los fenómenos de la sensibilidad y a su vez enunciarlos (Gibu, 2011a, p. 116). La sensibilidad es la puerta de acceso al ser y, sin embargo, no se agota en sus funciones de apertura (Levinas, 2005, p. 321). La sensibilidad es, de esta manera, el umbral que permite la patencia del ser. Es la condición propia de toda ontología en cuanto que está en la base de toda identidad posible y que, sin embargo, en tanto *sentir* es dado conjuntamente y hasta confundido con su objeto. El sentir es espontáneo, y el sintiente y lo sentido se confunden (Levinas, 2005, p. 316). Es por esta relación que captar el ámbito del *Decir* en su pureza, esto es, sin referencia a *lo dicho*, resulta complicado y, en algún caso, peligroso, en cuanto se puede llegar a cierta contaminación de uno para con el otro.

Ya en el lenguaje se lleva a cabo un modo óntico de ser, así como también un lenguaje de *lo otro*. “El nacimiento del discurso y de la universalidad se llevaría a cabo en la separación de lo sintiente y lo sentido donde se despierta la conciencia” (Levinas, 2005, p. 317). Es desde este horizonte que Levinas aborda el lenguaje y sus desarrollos. El lenguaje, que si bien puede ser tratado en sentido positivo u ontológicamente, perfila una dimensión que dista de ambas. Esto es un modo del lenguaje que yace en el origen de la existencia y que nos remite al otro. Cuando *lo dicho* en el mensaje, por ejemplo, se refiere a *algo*, estamos ante eso que la conciencia realiza en su captación de los entes y del mundo

El Decir se mantiene vigente en *lo dicho*. Es solo a partir de este que podemos preguntarnos sobre *el Decir*. Esta relación de *lo dicho* se mantiene en relación con los entes donde se manifiesta su verdadera esencia, sin embargo, habrá que cuestionar la posibilidad de que *lo dicho*, permita el acercamiento pre-ontológico al *Decir*.

El Decir y la proximidad

Por lo anterior, es menester preguntarnos en relación con el lenguaje ¿en qué región es posible mantener la meditación sobre el *Decir*? Esta

cuestión es necesaria sobre todo en cuanto a que la relación del *Decir* parece, en cierta manera, esclavizada por lo *dicho*. Es por esto aquí necesario anunciar la estrecha relación que mantiene el lenguaje en el sentido levinasiano del *Decir* y *lo dicho* con la proximidad, para captar dicha región que en *lo dicho* aparece enmudecida.

La proximidad es por sí misma significación y posee un sentido. Es el hecho de estar con el prójimo en relación una de las posibilidades fundamentales del lenguaje. *El otro* es fuente de significación que está más allá del ser. La ética es aquí la cuestión originaria y no más bien la ontología. La relación en torno al *próximo* dista de ser un puro conocimiento, aunque no supone tampoco un irracionalismo en la medida que la captación de su sentido es diferente, es siempre previa y condición del ser. En la relación con el próximo, es decir, en la aproximación a un singular no es absoluta la mediación de lo ideal como en otros modos de la captación que realiza la conciencia.

El hecho de que el próximo no entre en un tema y que en cierto sentido, preceda al conocimiento y al compromiso, no es ceguera ni indiferencia, sino la rectitud de una relación más tensa que la intencionalidad: el próximo me requiere, la obsesión es una responsabilidad sin elección una comunicación sin frases ni palabras (Levinas, 2005, p. 326).

El lenguaje se mueve en esa dimensión del *Decir* y de lo *dicho*. *El Decir* remite al rostro del otro y *lo dicho* en el *Decir* es propiamente la esfera del ser.

El ser adquiere una significación y deviene mundo no porque entre los seres existe un ser pensante estructurado como Yo que persigue fines, sino que hay abandono, gravedad, responsabilidad, obsesión y Yo porque en la proximidad del ser se inscribe la huella de una ausencia –o de lo Infinito (Leinas, 2005, p. 331).

Entro al mundo por esta relación previa que existe en la proximidad con el otro y es desde ahí que el *Decir* se articula.

El Decir es sentido constituyente antes de lo dicho y condición de toda verdad del enunciado.

El lenguaje como contacto, toca al próximo en su unidad no-ideal. A partir de ese momento puede decirse que el próximo no se muestra, no se manifiesta. [...] El próximo es justamente aquello que tiene sentido antes de que se le dé (Levinas, 2005, p. 325).

La proximidad, en cuanto señala lo propio de la subjetividad, apunta a ese *más allá que ser*, pero para esto es necesario trascender la función ontológica. El esfuerzo por rebasar el ámbito ontológico queda señalado precisamente en el modo de tratamiento de lo que expone la proximidad, esto es como excitación en tanto alteridad pura. Es aquí donde Levinas sitúa el ámbito del *Decir* anterior al lenguaje, condición de su posibilidad comunicativa (2003, p. 61). El contacto que se da en la proximidad solo es signo, es dado y agotado en el llevarse a cabo. Es signo sin contenido. “Este decir del contacto solo dice y enseña este hecho mismo de decir y enseñar. A lo sumo, como una caricia” (Levinas, 2005, p. 328).

El lenguaje se mueve, parafraseando a Levinas, en la fraternidad y con esto en responsabilidad para con el Prójimo. Responsabilidad por lo que no ha cometido por el dolor y la falta de los otros. Ahora bien, queda por preguntar si con señalarlo de esta manera el lenguaje ha superado la dificultad de mostrar lo *más allá que ser*. En el lenguaje mismo se inscribe una traición. Esta traición es articulada por medio de la posibilidad de que en el lenguaje *lo otro* se manifiesta o pueda ser señalado, indicado. Sin embargo, dicha indicación se manifiesta como esencia del ser. Esto es lo que constituye su infidelidad. En el ámbito de la proximidad, por ejemplo, esta esencialización llevada a cabo en el lenguaje en torno al otro es un alejamiento.

Entonces, ¿es posible en torno a la traición señalada que se ejecuta en *el Decir y lo dicho*, poder tratar al primero como un *tema*?

Levinas reconoce la diferencia del ser, es decir, lo de *otro modo que ser*. Esto implica, en relación con el lenguaje, la posibilidad de decirse y a la vez desdecirlo para poder captar la frágil relación del *Decir y lo dicho* y, de ese modo, “(...) arrancar también lo de otro modo que ser a lo dicho en lo que lo de otro modo que ser comienza ya a no significar otra cosa que un ser de otro modo” (2003, p. 50).

Levinas señala que este modo de enunciar *el Decir* se presenta de manera relampagueante, donde en el fondo subyace un desgarramiento de la esencia. La posibilidad del lenguaje de señalar nombres, es decir, esencias a través del tiempo es inherente a este, y por ello resulta en lo fundamental un cuestionamiento sobre el modo kerygmático, de anunciamiento del *Decir* no en su sustancialidad.

El ámbito del *Decir* escapa, por enunciarlo de esta manera, de la objetivación. La comunicación, que es relación y presuposición de la verdad de lo comunicado y, por tanto, conocimiento de lo universal, yace en un interlocutor el cual no es asumido en la universalidad del conocimiento. El otro queda en los límites de la intencionalidad. El discurso está sostenido ya en un kerigma que anuncia la proximidad del Yo con el interlocutor,

cuya relación no es de la universalidad, de conocimiento, sino de su singularidad. Es decir, el discurso es sostenido, por una parte, en tanto comunicación por la verdad y, por otra, por el keyrgma que es proximidad con un interlocutor.

El Decir y la filosofía

Es así como de manera general hemos dado un recorrido por la concepción levinasiana del lenguaje en cuanto es caracterizado desde el ámbito del *Decir*. La proximidad, como vimos, es el signo que antecede a toda lengua; es previo a la lengua. La revaloración del pensamiento filosófico que ha tendido a moverse en relación con el ser, con el *sujeto* a partir de la modernidad y de la teorización, es redimensionada a partir de la esfera ética como punta de lanza. Esto implicaría, como ya lo hemos anticipado, una reconsideración de la fenomenología misma en cuanto a la forma de concebir a la conciencia y sus posibilidades:

[...] la conciencia llega siempre retrasada a la cita con el próximo [otro], el yo es requerido y es culpable en la conciencia que toma al próximo, en su mala conciencia. El próximo no es a la medida y al ritmo de la conciencia (2005, p. 325).

[...] [*El Decir*] Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significación misma de la significación (Levinas, 2003, p. 48).

La importancia en la filosofía de la propuesta ética, en el sentido levinasiano, tiene que ver con el modo en cuanto esta es llevada a cabo. Desde la antigüedad la condición de existencia de la filosofía, si bien tiene que ver con los factores constitutivos del ser humano como el modo de situarse ante las cosas, la captación fundamental de lo existente, etc., se presenta de modo originario y como posibilidad de realización no solamente con un tópico o una preocupación meramente teórica. El orden ético, la presencia del otro o del Próximo, es fundamental—condición pasada y actual—para que la filosofía como disposición de la existencia pueda concretarse.

La condición vital de la filosofía se mueve, de manera originaria, en el plano pre-ontológico y en relación con la proximidad. Esta es una voz ante la cual, en cada caso, hemos respondido quienes todavía nos sentimos llamados por ella y lo cual nos implica una responsabilidad que

también es asumida en la medida que sigue en nosotros como vocación y proyecto. Es así como esta responsabilidad que la filosofía implica, radica en su pertinencia ante *el otro* y lo dicho ante él. Es aspiración y no más bien posesión de la verdad, aunque esto último se haya visto opacado durante su propia historia, en sus terrenos y hasta en su propio nombre. No solo el olvido del ser, sino el olvido de lo *más allá que ser* se ha articulado desde sus horizontes. El pensamiento levinasiano surge como una constante para la consideración vital de la filosofía, su existencia concreta en tanto esta nos llama y ante la cual estamos, por ejemplo ahora, en este instante mediante la escucha y la presencia, respondiendo.

Bibliografía

- Levinas, E. (2006). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena libros.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Levinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Traducción de Tania Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Levinas, E. (1993). *El tiempo y el otro*. Introducción de Félix Duque. Barcelona: Paidós.
- Gibu, R. (2011b). *Proximidad y subjetividad. La antropología filosófica de Emmanuel Levinas*. México: Editorial Itaca.
- Gibu, R. (2011a). La temporalidad en los escritos tempranos de Emmanuel Levinas. En E. Gonzalez Di Pierro (coord), *Rostros de la historia y de la temporalidad*. Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

LITERATURA Y FILOSOFÍA. UNA BUSQUEDA DE TRASCENDENCIA

JUAN MANUEL CAMPOS BENÍTEZ

El tema de este texto, “Literatura y filosofía: una búsqueda de trascendencia”, evoca muchas cosas de diversa índole. Ciertamente es un tema religioso, pero estoy aquí para hablar de ello desde la filosofía, desde mi experiencia de la filosofía y, como veremos, desde la literatura.

Son varias las cosas que asociamos con la palabra “Trascendencia”. Lo primero que muchos pensamos es un “ir más allá”: más allá de la vida cotidiana, más allá de ciertas necesidades básicas, más allá de los aspectos psicológicos y sociales del ser humano. Pues una persona puede tener muchas metas en la vida y cada vez que las consigue proponerse una más, y así sucesivamente. No es este el sentido que quiero abordar aquí, pero en algo nos ayuda. En efecto, la búsqueda de la trascendencia no es un acumular metas pero sí implica cierta dirección, y en seguir esa dirección de tal manera que cuando se encuentran obstáculos, se va más allá, se “superan” esos obstáculos para seguir el camino; tal vez les suene rara la palabra “abandonar”, “abandonamiento” de los obstáculos en lugar de superarlos, pero creo que sugiere mejor lo que quiero decir; en este sentido, las mismas metas pueden ser obstáculos para buscar la trascendencia y por eso hay que abandonarlas. Pero quizá convenga antes decir algo sobre lo que no es la trascendencia.

En primer lugar no es algo que “esté” en la mente, sino más allá, fuera de esta. Hay quienes piensan que está en la mente, en “nosotros mismos” y tratan de encontrarla con técnicas de meditación para “expandir” la mente o para “liberar al verdadero yo”, o con sustancias químicas que en otras culturas tienen un aspecto religioso, como los “honguitos” de Oaxaca o la “medicina que cura” entre los huicholes. En segundo lugar, tampoco se encuentra en lo que desde hace algunos años se denomina “autoestima”, pues una persona puede sentirse muy bien o muy mal, estar deprimida o eufórica, conseguir o frustrar sus metas deseadas y no por eso podemos decir que busca la trascendencia. Ya sea que alcance sus metas o no, que satisfaga o no su autoestima, siempre hay algo más allá; una persona puede proponerse metas inalcanzables por alguna oscura razón psicológica y no por eso decimos que esté buscando la trascendencia. No es cosa de autoestima, pues si se tiene, ¿se pierde la pregunta por la trascendencia? Si no se tiene, ¿hay entonces que buscar la trascen-

denia? ¿Es un sustituto de la autoestima? Claro que hay personas que se proponen metas inalcanzables, casi “quijoterías”, pero por motivaciones profundas que poco tienen que ver con la autoestima. Tienen que ver más bien con las utopías y con la lucha para lograr un mundo mejor, acercarnos a la utopía. Gandhi y Teresa de Calcuta son ejemplos de eso, y en su búsqueda siempre estaba presente el ser humano al alcance de la mano, el prójimo. Pero en estos casos creo que es mejor pensar las cosas de manera diferente: no es la búsqueda de trascendencia lo que impele a estas personas a obrar así, más bien la experiencia de la trascendencia está “detrás” de ellos, por paradójica que resulte la expresión.

Cuando hablo de sentido, de dirección de la vida, de metas que nos proponemos los seres humanos, estoy usando una metáfora espacial donde la dirección es hacia adelante, pues el sentido apunta hacia adelante, horizontal. Pero la misma palabra “trascendencia” nos lleva también a pensar en la dirección vertical, hacia arriba, en el ascenso, como cuando se escala una montaña. La búsqueda es hacia arriba. Y con esto entramos en el terreno religioso, ya que lo divino se “sitúa” ahí, “arriba”. La montaña es una imagen de la divinidad, un lugar donde se manifiesta pero que sigue estando más allá. El ser humano busca algo, busca subir a la montaña y quizá ahí dar el salto. Nuestra metáfora es espacial, pero puede adquirir otras expresiones.

Esa búsqueda puede expresarse racional y también literariamente. Así que por la parte racional expondré el llamado argumento “ontológico” y por la parte literaria expondré algo que quizá suene paradójico: la búsqueda de lo divino cuando se experimenta la ausencia de lo divino.

Hay varias novelas contemporáneas que muestran muy bien la búsqueda de la trascendencia, pero me centraré solamente en unas pocas, casi todas ellas llevadas a la pantalla. Herman Hesse y sus novelas *Siddhartha*, *El juego de los abalorios*; Graham Greene con *El final de la aventura*, *El americano impasible*, *El poder y la gloria*; Gilbert Keith Chesterton y sus historias del Padre Brown; finalmente, Fedor Dostoievski y su novela *Los hermanos Karamazov* en relación con Albert Camus y *La peste*. Diré solamente algunas palabras de cada una de ellas.

Pero antes de proseguir quiero disipar un posible malentendido. Los autores tratados aquí son hombres de letras y hacen literatura. Que sean además (o antes que nada) creyentes o no, no viene al caso pues no están haciendo apologética. En efecto, su obra es literaria. Su efecto además puede ser “sentido” tanto por el creyente como por el ateo, aunque no compartan creencias y convicciones, o estén reñidos precisamente por ellas. No se trata de literatura “piadosa” o “edificante” sino de literatura a secas, literatura sin más, escrita por hombres que, como cualquiera de

nosotros, puede tener preocupaciones religiosas o carecer de ellas o atacarlas; se trata de novelas de hombres que tal vez tengan una intuición de la trascendencia o de la falta de ella, como sucede con Albert Camus y con Jean Paul Sartre.

Permítanme comenzar con Graham Greene y *El americano impasible*. No les voy a contar toda la novela, pero sí diré lo que me interesa: un hombre traiciona a otro. Lo traiciona porque le ha robado la novia, porque trabaja para una conocida agencia de investigación, están en un país arrasado por guerras y guerrillas y el americano impasible trabaja y vende material explosivo que puede hacer mucho daño. Así que el protagonista decide entregarlo al grupo opositor, quien le matará sin hacerle sufrir gran cosa, lo cual ocurre ante el arrepentimiento tardío y el protagonista no sabe a quién pedir perdón por más que lo desee. Ese vacío le obliga a anhelar que haya algo, alguien a quien pueda pedir perdón y lo pueda perdonar, ahora que el amigo ha muerto.

Sin duda alguna recordaran la película “La misión”, que salió en 1986 y fue dirigida por Roland Joffé. Ahí encontramos a un hombre que anda cazando a los guaraníes para venderlos como esclavos. Sale a menudo y en una de sus correrías se encuentra con que, al volver a su casa, su novia y su hermano se entienden. En un arranque mata al hermano. Arrepentido se quiere dejar morir, pero un jesuita lo toma a su cargo, lo lleva con él a misionar. El hombre se cuelga en un costal sus armas de soldado, las lleva a todas partes ante el azoro de los demás sacerdotes, quienes deciden que ya es demasiado purgar su culpa y llegan a cortar el costal, el cual cae al río; pero el penitente lo recoge y sigue con él. Cuando llegan a la misión, una misión dedicada precisamente a aquellos guaraníes a los que esclavizaba, el jefe de ellos le quita el costal y lo tira al río de nuevo, pero no le hacen daño. El hombre se da cuenta de que le ha llegado el perdón, precisamente de aquellos a quienes más ofendía y de quienes menos lo esperaba. Pues su hermano ya estaba muerto, sin embargo, fue la comunidad ofendida la que lo redimió de sus culpas. En la novela de Graham Greene podemos encontrar ese anhelo de perdón que nunca llega, y el sabor que nos queda es a desesperación, a falta de sentido y dirección.

Algo parecido podemos encontrar en otra novela de Greene, también llevada a la pantalla y cuya trama se desarrolla en nuestro México. Me refiero a *El poder y la gloria*, ubicada en Tabasco y Chiapas en tiempos de la persecución religiosa y las revueltas cristeras. Aquí también aparecen sacerdotes, uno en especial que es alcohólico, que tiene una hija y que se anda escondiendo pues sabe que si lo atrapan lo matan. Cuando está en la cárcel debe compartir su botella de vino de consagrar y cada trago le

remacha que está perdiendo una oportunidad para tener vino que consagrar en la misa. Huyendo, sabe que un matón le espera, y que cuando este matón está supuestamente herido de muerte y pide un sacerdote que le administre el sacramento intuye la trampa pero también el deber le acosa. No diré más, pero sí recalcaré la búsqueda de trascendencia, de dejar atrás muchas cosas alejándose de la muerte o enfrentándola. En *El final de la aventura*, aunque la palabra “aventura” sugiera una relación pasajera, la novela sugiere más bien algo no pasajero, que puede ser permanente, que debe estar en secreto y es clandestino, pues se trata de una relación prohibida. Claro que el asunto suena paradójico, pues un *affair* no puede ser permanente aunque la relación entre los protagonistas no termine con la ruptura ni con la muerte de uno de ellos. Esta sugerencia de que hay algo que permanece en esa relación, aunque con la condición de que termine, es una exigencia de trascendencia ahí donde el dolor está calando muy hondo. Graham Greene ha sabido expresar ese anhelo de trascendencia en varias de sus novelas.

Herman Hesse es un autor que en mis tiempos fue muy leído, especialmente *Siddhartha*, *Demian* y *El lobo estepario*; también, en menor medida, *Narciso y Goldmundo* y *El juego de los abalorios*. Me interesan aquí la primera y la última. Algo que llamó mucho mi atención fue el problema del sentido, la dirección de la vida en *Siddhartha*, un problema que parece terminar en el sinsentido y la resolución a morir del protagonista, es decir, cometer suicidio. El tema del suicidio aparece en Herman Hesse, recuerde el lector su novela titulada *Bajo la rueda*, donde un adolescente, casi un niño decide tirarse al río, quizá un río parecido al que Siddhartha se lanza también. Pero hay algo en el último minuto que le hace volver a la vida, algo que le hace luchar, algo que le indica que no todo está perdido y que finalmente le confiere sentido a su vida, una vida que transcurre junto al río como humilde barquero que pasa a la gente de un lado a otro. En la hagiografía cristiana hay relatos parecidos (lo que a veces es el desierto, lo es otras veces el bosque o el río o la montaña). ¿Qué hizo que aquel hombre pudiera volver a la superficie y encontrar el camino? Pues su vida ya estaba terminada, por así decirlo, había probado de todo y no había encontrado el sentido, hasta que finalmente el río lo hizo despertar.

Esto no sería problemático si no encontráramos el tema de la muerte voluntaria en otra de las obras de Hesse: *El juego de los abalorios*. Más que problemático es paradójico, pues el protagonista decide adentrarse a un torrente siguiendo a un joven que le reta a seguirlo. El protagonista es un *magister ludi*, un maestro del juego, del juego de los abalorios. Por cierto que es difícil establecer en qué consiste ese juego: involucra la razón,

como un juego de lógica simbólica pero incluye muchas otras cosas, hay quien lo asocia al juego japonés del *Go* y a travesuras musicales como las de Bach. Es un juego de eruditos y el protagonista, un maestro del juego, debe acatar su humilde tarea siguiendo a su estudiante precisamente por aquellos terrenos en los que por su edad ya no puede seguirle. Ese mundo del juego y la sabiduría y la tradición, se enfrenta al mundo del joven a quien hay que educar incluso a costa de la propia vida: esa es la paradoja, si quieres educar completamente sal de ahí y llega a donde está el discípulo. En *Siddhartha* es el antiguo amigo quien llega y no reconoce, pero aquí es el maestro quien encuentra al discípulo y no lo deja, incluso a costa de su propia vida; no es un suicidio, es un sacrificio. Quizá el maestro sabe que la cosa no termina con la muerte, y otra vez tenemos el tema de la trascendencia.

Resulta curioso meter a Chesterton en este contexto de escritores que reflejan la búsqueda de trascendencia en sus obras, sin embargo, encaja muy bien con ellos. No mencionaré sus ensayos, especialmente *Ortodoxia*, que tratan expresamente el tema de la religión, sino sus cuentos, los cuentos del Padre Brown.

Estos cuentos pueden parecer casi infantiles; conozco una edición de *El candor del Padre Brown* con dibujitos y todo, y se han realizado varias películas con el padre como protagonista. Jorge Luis Borges, hablando de sus cuentos, dice que “procuraba educirles una moral y rebajarlos de ese modo a meras parábolas. Felizmente, nunca lo conseguía del todo”. Chesterton, añade el mismo Borges: “Presenta un misterio, propone una aclaración sobrenatural y la reemplaza luego, sin pérdida, con otra de este mundo”¹. Pero no debemos guiarnos por esto: no son cuentos juveniles ni tampoco cuentos para crédulos o para defender causas perdidas, como propone Borges. No se trata de un misterio, se trata de un problema cuya solución admite, a primera vista, una respuesta fantástica, por encima de las fuerzas humanas, una solución sobrenatural, pero sobrenatural entendiendo “natural” en el sentido físico. Así encontramos un muerto cuyo asesino solo pudo llegar volando, un libro que devora a sus lectores, una cicatriz que aniquila espiritualmente a quienes la ven, unas huellas en la nieve que no tienen retorno, un martillo cuyo golpe es tan potente que no pudo ser manipulado por humano alguno.

Hay una frase latina muy socorrida: *Homo sum humani nihil a me alienam puto* (soy un hombre, nada de lo humano me es ajeno). La frase proviene de una comedia de Terencio, *El atormentador de sí*

¹ Cfr. Borges, Jorge Luis. (1985). Chesterton, narrador policial. En Emir Rodríguez Monegal (Ed.), *Ficcionario*. pp. 119-120. México: FCE.

mismo. El Padre Brown dice algo que suena a esa frase, que tiene, digamos, casi la misma estructura de esa frase, pero que dice mucho más que esa frase: *I am a man and therefore have all devils in my heart*; soy un hombre, por eso todos los demonios están en mi corazón (casi me gustaría decir: nada demoníaco me es ajeno). Por eso encontramos batallas con esos demonios en estos cuentos, pues nuestro protagonista, a fuerza de escuchar, es un experto conocedor del alma humana. En sus cuentos aparecen personajes que encarnan algunos de esos demonios que anidan en nuestro corazón y que el curita enfrenta con un par de armas, la fe católica y la razón. Claro que más de uno podrá saltar y espetar a bocajarro: ¿Y qué tiene que ver aquí la razón? ¿No es acaso enemiga de la fe? Cuando el padre Brown platica con un temible criminal disfrazado de sacerdote le comenta cómo le descubrió: “Usted atacó a la razón y eso es mala teología”.

El uso de la razón me sugiere una especie de camino indirecto hacia la trascendencia. Pues se trata, en estos cuentos, de ir desbrozando el camino. Me explico: hay un problema y los más feroces racionalistas ceden inmediatamente ante “explicaciones” sobrenaturales o ante algunos charlatanes que andan cerca. El Padre Brown, además de escuchar, anda siempre con los ojos muy abiertos y no se da fácilmente a “explicaciones” inmediatas; no en balde uno de sus libros se titula precisamente *La incredulidad del Padre Brown*. La razón puede ir quitando la mala hierba, por así decirlo, todas aquellas creencias que nos asaltan desde las modas intelectuales y que son, por mencionar, la cosa que hay que quitar para seguir buscando. Claro que las modas intelectuales acosan y conquistan precisamente a los intelectuales, y los filósofos no estamos exentos de estas cosas, pero conviene no bajar la guardia.

Permítanme hablar de dos casos donde la búsqueda de trascendencia queda indicada, aunque apunte en la dirección opuesta.

El primero representado por Fedor Dostoievski y, el segundo, por Albert Camus, quienes plantean un problema: ¿cómo puede haber bien si existe el mal? Lo plantean en *Los hermanos Karamazov* y en *La peste*. Ambos lo abordan más bien desde cierto ángulo, el dolor de los inocentes, el dolor causado a los inocentes, ya sea por causas humanas (Dostoievski), ya sea por causas naturales como puede ser una epidemia (Camus). El problema del dolor, físico o moral, está planteado aquí y vinculado al problema del mal (físico y moral), aunque estrictamente hablando no se trate de la misma cosa. No trataré de describir las obras, pues cualquier descripción queda corta ante la pujanza de las palabras, de la literatura, pero sí diré que la búsqueda de la trascendencia no anda lejos. Pues en ambos casos hay la pregunta: ¿por qué?

El segundo está representado por el filósofo Jean Paul Sartre, quien plantea un problema: ¿cómo puede ser el hombre libre si hay determinaciones? o mejor ¿cómo puede ser el hombre libre si hay la Determinación por excelencia, Dios? Podríamos expresar sus ideas en términos de posibilidad y necesidad: el hombre es posibilidad y Dios es necesidad, pero desde su punto de vista son incompatibles. Esto lo presenta en sus obras de teatro y en obras filosóficas. El núcleo es claro: si hay posibilidad no hay necesidad; hay, no obstante algo patente, la contingencia, que es una forma de posibilidad, luego...

Hay respuestas filosóficas para ambos representantes de estas posturas, pero no es el caso tratarlas aquí. He mostrado estas ideas, ya que han sido plasmadas desde la literatura y creo que muestran, a su manera, un anhelo de trascendencia, aunque esté plasmado “negativamente”, por decirlo así. El mismo Sartre dice en *Las palabras* que su relación con Dios se parece a esto: dos ancianos platican entre ellos y él le dice a ella: hace años, sin ese malentendido, algo pudo haber entre nosotros... Permítanme ahora pasar a la filosofía o, más bien, a un argumento filosófico.

Varias veces me he preguntado cómo es posible que los pensadores medievales hayan desarrollado tanto la lógica y la argumentación. Me he imaginado este diálogo, digamos, entre dos jóvenes monjes medievales quienes platican sobre teología de la Trinidad y uno de ellos plantea un problema:

—“Sabemos que el Padre es Dios y el Hijo es Dios. Luego el Padre es el Hijo. No veo cómo escapar a esta conclusión”.

El otro responde: —“Se puede: Sabemos que el griego es humano y el bárbaro es humano. Luego el griego es bárbaro. Pero esto no se sigue, así que erramos al afirmar que el Padre es el Hijo”.

A lo cual replica: —“No nos precipitemos; los argumentos no tienen la misma forma. Pues Padre solo hay uno e Hijo solo hay uno, y Dios también solo hay uno, pero griegos y barbaros hay muchos. Luego los argumentos no son semejantes, así que no hemos escapado a la conclusión de que el Padre es el Hijo”.

A lo cual, pensativo, responde: —“Entonces tenemos que distinguir...”

Y en efecto, hay que distinguir, pues en términos actuales diríamos, por ejemplo, que: en “el Padre es el Hijo”, en una oración de identidad, donde los términos que une la cópula “es” son singulares, la oración se refiere a la identidad entre términos singulares, como en la oración “Tulio es Cicerón”; pero en la oración “el griego es humano” la cópula une dos términos comunes y la relación es la llamada “inclusión de conjuntos”,

es decir, el conjunto de los griegos es subconjunto, está incluido en el conjunto mayor de los seres humanos. El problema persiste.

Pero dejemos a nuestros jóvenes monjes con sus distinciones, pues ya nos han dado una idea de por qué y cómo hay un problema lógico, un problema de comprensión digamos, que involucra las expresiones que usamos al hablar de Dios. Pues en efecto, hay problemas al hablar de Dios, problemas que tienen que ver con nuestro entendimiento, por más oscuro que sea este, de lo que es Dios y problemas respecto a si podemos determinar si Dios existe. Anselmo de Canterbury nos proporciona un ejemplo donde se entretajan estas dos cosas en el que se ha llamado “argumento ontológico”. Va más o menos así: si aceptamos que Dios es el ser más perfecto fuera del cual no se puede pensar uno mayor, tenemos que aceptar que Dios existe, pues es contradictorio afirmar que es el más perfecto y no existe. En efecto, si no existe, carecería de una perfección, la existencia, pero por definición es el ser perfectísimo.

Este argumento ha sido aceptado por varios filósofos y rechazado por otros. Pero no todos los que lo rechazan niegan la existencia de Dios; piensan más bien que este argumento no es el camino indicado para llegar a Él, que hay otras vías, como las que propone Santo Tomás de Aquino. Piensan que falla en alguna parte. Por ejemplo, que no podemos establecer la existencia de algo a partir de su mera definición. Pero hay también filósofos, como Norman Malcolm en nuestros días, que lo han reformulado para que la falla inicial no se aplique a la nueva formulación. Estas reformulaciones a su vez son objeto de crítica. Son varias las objeciones que podrían hacerse no solo al argumento ontológico, sino a cualquier argumento. Piensen por ejemplo en este razonamiento: usamos las palabras en nuestros argumentos y muchas de ellas tienen una función. Por ejemplo, usamos los nombres propios para referirnos a algo, a alguien. Cuando los usamos estamos haciendo un uso específico de ellos. Así, nos referimos al actual presidente de Estados Unidos como Barack, que es una persona real. Cuando comemos un pan no podemos tener un pan “ficticio”, por así decirlo; no estamos hablando de la idea o definición de “pan”, que ni la podemos comer. Los nombres que usamos se refieren a personas reales. Claro que también usamos nombres como “Don Quijote”, pero también sabemos que se refieren a seres ficticios, a personajes de la literatura; en estos casos no son nombres de cosas actuales, en acto, reales para decirlo bruscamente. Así usamos los nombres, cuando en los argumentos sobre la existencia de Dios usamos la palabra “Dios”, nuestro uso presupone la existencia de aquello que queremos probar, pues no usamos el nombre como se usa en literatura y en la ficción,

así que nuestros argumentos pecan de circularidad. La objeción es grave y hay que responder a ella...

No sé qué piensen ustedes de estas cosas, pero para mí la razón está involucrada en todo esto y podemos buscar, por medio de esta, nuestros argumentos. El camino es arduo y es difícil vencer las dificultades, pero seguimos buscando. Esto para mí muestra que el camino hacia la trascendencia, la búsqueda de la trascendencia está dirigida también por la razón. Especialmente en la tradición en la estamos inmersos.

Quisiera terminar este texto con tres parábolas que quizá muestren un poco el avance (y también los retrocesos) en la búsqueda de la trascendencia.

Hay una tradición en la Cábala que afirma que la Ley, la Torah, está plena de sentidos y fue dada en el Sinaí con tantos sentidos como almas había ahí, uno para cada una. Es decir, cada una escuchó una "interpretación" de esta, por así decirlo, la que era para esa persona. La parábola de Franz Kafka "Ante la ley" han de recordarla, está en una parte de su novela *El proceso*: un campesino llega ante la puerta de la Ley y se encuentra con el temible guardián que le niega el paso. Le dice que incluso si pudiera pasar, en los siguientes salones hay guardianes cada vez más terribles. Pasan los años y casi moribundo pregunta por qué nadie ha querido entrar más que él, y el guardián le contesta: "Nadie podía intentarlo porque esta Puerta estaba reservada solo para ti. Ahora voy a clausurarla".

La parábola sufí en *El lenguaje de los pájaros*, cuyo autor es Farid Uddin Attar (muerto por los mongoles en 1221), dice: un derviche errante se enamoró de la bella hija de un rey, quien al verle le sonrió. El derviche quedó extasiado durante siete años y la rondaba, creando una molestia para ella, así que sus servidores decidieron matarlo. Ella le dijo que no podía haber unión entre ellos, que se fuera de esas tierras, pues lo matarán si no lo hace. El derviche contesta que entonces lo matarán sin motivo, pero ya agonizante le hace la última pregunta: ¿Por qué me sonreíste? "¡Necio! dijo la princesa. Cuando vi cuán tontamente te estabas comportando, fue sólo por piedad que sonreí".

La tercera es más bien una comparación, procede del *Zohar*, el gran libro de los cabalistas en el siglo XIII, escrito por Moisés de León. "La Torah es como un doncella bella y majestuosa que se oculta en su palacio en una recámara escondida". Tiene un amante que ronda por la casa y a quine por un momento se le revela, le hace una señal y vuelve a esconderse; le llama tonto cuando este no entiende la llamada. Y vuelve a llamarle, habla con él detrás de un velo, le enseña y le instruye hasta que se vuelve un maestro, "esposo de La Torah".

He dicho que la búsqueda de la trascendencia puede verse como el ascenso, como el impulso hacia arriba: quizá una de sus mejores formas

racionales y filosóficas la constituya la doctrina platónica del *eros*. Pero cuando el sentido de la flecha es hacia abajo, cuando algo nos viene de arriba encontramos una forma de trascendencia que no es búsqueda sino encuentro, *ágape*. Creo que la tercera ilustración tiende a ella, aunque a veces siento que en nuestros días muchas veces nos acercamos a la segunda o quizá a la primera, que es desesperación; en ambos casos el camino parece estar ausente. La tercera pertenece ya al ámbito del misterio, pero no dejemos de anhelarlo, es parte de la trascendencia.

Voces de la Cultura. Apertura y transgresión del sentido, de María del Carmen García Aguilar y Alberto Isaac Herrera Martínez (Compiladores); Arturo Aguirre Moreno, Ricardo Peter Silva y Juan Manuel Campos Benítez (Coordinadores), se publica en: <http://www.filosofia.buap.mx>. El diseño en formato digital fue realizado en junio de 2016 por María del Rocío Rivera Castillo, en formato digital PDF 2 MB

