

En circunstancias como las actuales, en las que el logro de avances científicos como los de la biogenética, así como la fuerte presencia de la guerra en diferentes rincones del planeta, al colocar en el horizonte inmediato la posibilidad de alterar la acostumbrada concepción de la dignidad humana, nos obligan a repensar radicalmente los supuestos acerca de lo humano. La aparición de este texto, en el que se compila una extensa gama de *reflexiones sobre lo humano*, es un acierto editorial que sin duda posibilitará el diálogo colectivo sobre tan importante tópico, el cual a todos nos compete y en el que insoslayablemente estamos inmersos.



Romano

Reflexiones Filosóficas Sobre lo Humano

Reflexiones Filosóficas Sobre lo Humano

CARMEN ROMANO RODRÍGUEZ
Compiladora



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Reflexiones Filosóficas Sobre lo Humano

COLECCIÓN FILOSOFÍA Y LETRAS

Serie Filosofía

Reflexiones Filosóficas Sobre lo Humano

Carmen Romano Rodríguez

compiladora



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Facultad de Filosofía y Letras

COLEGIO DE FILOSOFÍA

MMIII

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Enrique Doger Guerrero

Rector

Guillermo Nares Rodríguez

Secretario general

Enrique Agüera Ibáñez

Vicerrector de docencia

Facultad de Filosofía y Letras

Roberto Hernández Oramas

Director

Pantaleón Riveroll Toriche

Secretario académico

M^a del Carmen Santibáñez Tijerina

Secretaria de investigación y estudios de postgrado

Facundo Arias González

Secretario administrativo

Bernarda González Pérez

Secretaria particular de la dirección

José Várguez y Ambrosio

Coordinador del colegio de filosofía

Carmen Romano Rodríguez

Compiladora

Diseño y producción editorial: Víctor Medina Urizar

Primera edición, 2003

ISBN: 968-863-763-7

© Facultad de Filosofía y Letras

Av. Don Juan de Palafox y Mendoza # 229,

Centro Histórico, Puebla, Pue., México

c. p. 72000, tel. (222) 2295500 ext. 5425

correo-e: ffyl@siu.buap.mx

Impreso y hecho en México

Printed and made in Mexico

Índice

• Prólogo	7
<i>Roberto Hernández Oramas</i>	
• Presentación	11
<i>Carmen Romano Rodríguez</i>	
• Antropología Filosófica	13
<i>Mauricio Beuchot</i>	
• Reflexiones sobre la acción y lo humano	23
<i>Carmen Romano Rodríguez</i>	
• El hombre. Un ser que se interroga sobre el sentido de su límite	29
<i>Ricardo Peter</i>	
• Ética y valores humanos en la orientación vocacional	43
<i>Diego Muñoz Ortiz</i>	
• La violencia según Hanna Arendt	63
<i>Célida Godina Herrera</i>	
• R. Sanabria: líneas fundamentales de la antropología filosófica	75
<i>Juvenal Cruz Vega</i>	
• El hombre, el libro y la lectura	93
<i>Juan Campos Benítez</i>	
• La idea del hombre en Platón. Una aproximación	105
<i>José G. Vázquez y Ambrosio</i>	
• Humanismo y utopía en José María Luis Mora	113
<i>Gustavo Escobar Valenzuela</i>	
• La experiencia estética como fuente de placer	125
<i>Ma. del Carmen García Aguilar</i>	
• La idea de hombre en Paul Ricoeur	137
<i>Olimpia Y. Juárez Núñez</i>	
• Subjetividad débil <i>versus</i> subjetividad fuerte	145
<i>Victórico Muñoz Rosales</i>	
• El hombre comunicativo con perspectiva emancipadora	161
<i>Vicente Carrera Álvarez</i>	
• La idea del hombre en la aldea global	173
<i>Antonio Mateos Castro</i>	
• Del más feo de los hombres	183
<i>Victor Gerardo Rivas</i>	

Prólogo

Varias son las motivaciones que impulsan la publicación de un libro: su contenido, su finalidad, su trascendencia, sus intereses. Y la mayoría de las veces la decisión de entregar un libro a una editorial o a la imprenta, sobre todo cuando uno se inicia como escritor, se hace con la esperanza de que su ópera prima pase a los anales de la historia.

Lo más sorprendente es que esta ilusión continúa alentando la esperanza del escritor y del investigador; aunque la realidad, la misma que nos hace aprender en la propia vida lo que no somos capaces de experimentar en cabeza ajena, nos demuestra que el avanzar es un camino largo y tortuoso ya que pocas veces el éxito se obtiene la primera vez, pues por lo general se va dando lentamente en el tiempo y con la tenacidad del esfuerzo. Basados en esta irremediable constatación, nos permitimos someter a la consideración de los interesados este volumen que forma parte de la *Serie Filosofía* de la *Colección Filosofía y Letras*.

En él, en torno al tema de lo humano, varios autores exponen el resultado de sus reflexiones e investigaciones con la finalidad fundamental de difundir su quehacer académico, producto del diario trabajo docente e investigativo. Entre ellos encontraremos personalidades conocidas, que han dedicado ya un buen tiempo al tema que les preocupa, así como los primeros enunciados de jóvenes profesores que se prestan a exponer los trabajos de sus res-

pectivas tesis de maestría y/o doctorado (por defender). Mauricio Beuchot, por ejemplo, manifiesta su convencimiento ante la utilidad de la hermenéutica como instrumento eficaz, para una concepción actual de la antropología filosófica. Un tema dilecto de Beuchot, cimentado en su conocido texto sobre *Hermenéutica Analógica*, lo lleva a proponer una “visión distinta” de la antropología filosófica bajo una perspectiva ontológica en la que el ser humano se manifiesta como un “compuesto unificado, o unitario”.

Ricardo Peter, por su parte, extiende su interés por la Teoría del Límite hacia la Antropología e intenta explicarnos que es, precisamente en el hombre, donde el límite encuentra su razón de ser, de la que dice Aristóteles, “es la cualidad de cada ser”.

Gustavo Escobar con el tema *Humanismo y Utopía en José María Luis Mora* profundiza en el complejo tema de la autenticidad del pensar filosófico mexicano, y fundamentado en las concepciones de Leopoldo Zea, Reyes Heróles y López Cámara afirma: “Filosofías como el liberalismo mexicano, nos permiten referirnos a pensamientos o ideologías que aterrizan en una praxis concreta, que para bien o para mal ha trazado importantes directrices en nuestra historia”.

Junto a estos temas encontramos en el presente libro acercamientos al pensamiento de Zubiri, Platón, Paul Ricoeur, así como reflexiones en torno a la Ética, la Estética, la Educación, la Lectura y la Globalización, temas que se conjuntan alrededor del título *Reflexiones Filosóficas sobre lo Humano*, dándole al volumen una coherencia y madurez recomendables.

LO HUMANO, ¿POR QUÉ LO HUMANO?

El siglo XXI se despierta en un mundo convulsionado, en primer lugar, por un nuevo fenómeno al que se le ha lla-

mado Globalización y en el que el poder dominante, a pesar de la traición a Marx y al marxismo, es el capitalismo pero ahora en su forma más descarnada y cínica.

Las contradicciones humanas son más evidentes ahora que a finales del siglo XIX y a mediados del XX, si no ya entre proletariado y burguesía, sí, llanamente, entre pobres y ricos. La expresión de esta extrema contradicción se manifiesta en la voracidad de los países ricos y sus ansias de expansionismo real o político. Marco explicativo de la guerra “del mundo” contra Afganistán, y de los israelitas contra los palestinos, a quienes se les juzga como terroristas por la simple defensa de sus derechos de vivir en libertad y en su país, por el simple derecho de no obedecer al usurpador. Israel, olvidando su propia historia, quiere sentirse incólume en los territorios que no le pertenecen, en los espacios que ha usurpado y de los que hoy se siente poseedor.

Como Sartre y Heidegger ante los efectos de las conflagraciones mundiales del siglo XX, hoy tenemos que intentar de manera crítica explicar a nosotros mismos lo que realmente somos. De lo que realmente somos culpables y de lo que no. De las angustias que como experiencias existenciales nos aquejan y las esperanzas que nos alientan.

Como sucedía en la antigua Grecia, la filosofía actual está obligada a ubicar los problemas en su justa dimensión. Los sofistas, vituperados y calumniados por el sólo hecho de descubrir el origen de la solución a los problemas planteados por sus antecesores, sin desconocer los aciertos iniciales de los primeros filósofos, se atrevieron a plantear un nuevo método al que dieron el nombre de dialéctica y/o mayéutica, como prefirió llamarlo Platón, y demostrar que, desde el punto de vista de la filosofía y de la ciencia, la respuesta a las interrogantes diversas se encuentra en el mismo ser humano; por ello no dudó Protágoras, a pesar de exponerse a la misma acusación que pesó sobre Sócrates.

tes y que lo condujo a la muerte, al preferir el exilio, mismo que al final también lo llevó a su muerte. Protágoras no dudó, lo repetimos, al afirmar: “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”. Instaure así Protágoras, y los sofistas, el carácter antropocéntrico esencial de todo conocimiento racional, llámesele científico o filosófico.

A partir de entonces, a pesar de los intentos ideológicos y/o políticos en diferentes épocas, como los no pocos siglos de la edad media y los intentos neopositivistas de las primeras décadas del siglo pasado, la filosofía, en sus distintas manifestaciones, insiste en su carácter Antropológico y Antropocéntrico.

El presente siglo, a pesar de las exageraciones postmodernistas presenta un mundo convulsionado, efecto del imperio capitalista y la política neoliberal que exige y requiere un análisis por parte de los intelectuales, en especial de los profesionales de la filosofía, en torno al que genéricamente llamaron ser humano, pero que engloba a los hombres y las mujeres o a las mujeres y los hombres. Repensar lo que somos no sólo es un tema actual, sino fundamentalmente una exigencia indispensable en la construcción de ese futuro del que no tenemos siquiera una sospecha de lo que será. Valgan estos ensayos como una aportación con la esperanza de que contribuyan a esta indispensable reflexión.

ROBERTO HERNÁNDEZ ORAMAS
Primavera del 2002

Presentación

Lo humano ha sido motivo de reflexión filosófica en diversos momentos, ¿por qué volver los ojos una vez más a dicho asunto? Porque, al ser el inacabamiento la característica radical en la constitución de lo humano, la reflexión que toma como motivo central de su interés precisamente lo humano, además de indispensable es inagotable. No se trata, entonces, de una necesidad externa e inactual, ya que la reflexión sobre lo humano responde a la fundamental necesidad de autocomprensión, a la búsqueda siempre cambiante —como cambiante es este motivo de estudio— del sentido o sin sentido de nuestra existencia.

Motivados por este común interés, un grupo de estudiosos de la filosofía, dedicados a la docencia y la investigación universitaria, decidimos unir esfuerzos para conformar esta compilación de artículos como aporte a la búsqueda filosófica actual.

Los criterios seguidos para la compilación remiten, en primer lugar, al compartido interés por reflexionar sobre lo humano, y en segundo lugar, al convencimiento de la necesidad de respetar el enfoque investigativo peculiar de cada uno de los participantes, con el fin de presentar una pequeña, pero sumamente enriquecedora, muestra de la diversidad de posibilidades de teorización que sobre este tema actualmente se realiza en nuestro contexto.

Los artículos aquí presentados, en la mayoría de los casos, son producto de participaciones en congresos y colo-

quios; otros son reflexiones inéditas que por este medio se dan a conocer. Por ello, agradezco a todos los autores de los artículos aquí compilados la confianza con la que me han distinguido al permitir hacer uso de sus trabajos para lograr esta publicación, la cual, sin duda, será de gran utilidad para todos aquellos con quienes compartimos el inagotable interés por preguntarnos ¿quiénes somos?

CARMEN ROMANO RODRÍGUEZ

Verano del 2002

Antropología filosófica

Mauricio Beuchot *

INTRODUCCIÓN

Me propongo en estas páginas esbozar un esquema de antropología filosófica o filosofía del hombre. Hablaré primero de la metodología que habremos de adoptar; luego de algunos componentes que resultan de nuestro análisis; para concluir, posteriormente, en algunos aspectos de la ontología de la persona, que es lo que constituye el ser humano como compuesto unificado, o unitario. Ciertamente en mi exposición recojo elementos de la historia de la filosofía, como resultará notorio; pero también intento reelaborar esos principios a la luz de los conocimientos más recientes, y no sólo de la psicología científica, que a menudo se confunde con el conductismo y el funcionalismo (llegando a una fisiología del sistema nervioso), sino de los que más atienden a la psique o aparato psíquico, las escuelas de psicoanálisis, aunque tratando de evitar el reduccionismo que por desgracia muestran las más de ellas.

Según podrá apreciarse, doy a la antropología filosófica un sesgo hermenéutico,¹ debido a la convicción de que, según decía ya Aristóteles, el hombre ama el comprender; y, según

* Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

¹ En la línea de estudios anteriores, *cf.*, por ejemplo, M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México: UNAM-Itaca, 2000 (2.ª ed.).

lo expuso después Heidegger, la comprensión y la interpretación (y, por lo mismo, la hermenéutica) son dos existenciales del hombre, esto es, dos características esenciales a su existencia. Resulta una antropología filosófica muy distinta si se adopta otra perspectiva. Lo que sí nos queda claro es que esta perspectiva hermenéutica no excluye, sino, al contrario, exige el acompañamiento de una perspectiva ontológica o, si se prefiere, metafísica, que nos dé del ser humano un auténtico saber, y no sólo de sus manifestaciones superficiales.

1. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Sin embargo, primero se ve el aparecer, luego el ser. Es decir, primero se ve lo accidental, luego lo esencial o substancial. Lo que primero se ve del hombre son sus manifestaciones exteriores, como es natural, pero ellas nos deben llevar a lo interior y profundo. Primero veremos, pues, qué es lo que se manifiesta de modo exterior y pasaremos después a lo que subyace, a lo que se da de modo subsistente.²

Vemos, así, primero las acciones del hombre, que nos revelan ciertas intencionalidades que tiene, las cuales nos remiten a las facultades que posee, y, finalmente, a un reducto substancial que constituye la persona.

Efectuamos, así, un análisis que nos lleva resolutivamente de los actos a las facultades, y de éstas al sujeto. Nuestro método es, por ello, analítico o inductivo, que procede de los efectos a las causas, de los fenómenos a sus principios, cual compete a la antropología filosófica, que debe tomar muy en cuenta la experiencia para buscar sus sustentos teóricos más profundos.

² Cf. E. Coreth, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona: Herder, 1985; ver también, de él mismo, *Cuestiones fundamentales de hermenéutica*, Barcelona: Herder, 1978.

2. DESPLIEGUE POR LA INTENCIONALIDAD

Los movimientos del hombre, sus obras, nos revelan no sólo un ente que tiene facultades psicomotrices, sino de conocimiento y de voluntad, con las que éstas son puestas en ejercicio. De esos movimientos exteriores pasamos al hombre como un ser habitado por ciertos tipos de intencionalidad, y que tiene, por lo mismo, ciertas facultades que le corresponden.

Así, después del análisis de los actos, podemos ver al ser humano como un ente dotado de intencionalidad. Si seguimos la escuela psicoanalítica más original, la freudiana, aprendemos (con el nombre de pulsiones) que las intencionalidades son lo más propio del hombre. La intencionalidad, por tanto, es lo que más lo caracteriza. Es la fuerza centrípeta que lo constituye y la fuerza centrífuga que lo polariza hacia los demás. O sea, es la energía que lo condensa y es la energía que lo lanza hacia afuera, hacia las otras cosas y personas.³

El hombre tiene una base biológica innegable. Pero ya desde allí se muestra la presencia de la intencionalidad. Tiene intencionalidades biológicas, que son los apetitos naturales: al ser o a la vida, a la integridad, a la alimentación, al vestido, a la habitación, a la reproducción y a la crianza de los hijos. De esta manera, el hambre y la sed manifiestan la intencionalidad de nutrirse, para vivir, al modo como la sexualidad manifiesta la intencionalidad de la procreación y el cuidado.

Conocemos también en el hombre una intencionalidad cognoscitiva y otra volitiva. La intencionalidad cognoscitiva abarca el conocimiento sensible, el imaginativo, el intelligen-

³ Cf. M. Beuchot, "Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano", en *Espíritu* (Barcelona), 47/118 (1998), pp. 161-168.

ble y el racional. Se despliega en múltiples modos de conocimiento. Pero también hay una intencionalidad apetitiva, volitiva. En el nivel sensible corresponde a los apetitos naturales; en el inteligible, a la voluntad. De esta manera, el hombre tiene apetitos, instintos o, más propiamente, pulsiones, que pertenecen a la parte sensible, son los instintos o pulsiones, y las pasiones, que son la alegría, el miedo, etc. Pero también tiene un apetito racional, que es la voluntad.

En el ámbito de los instintos, o mejor, pulsiones, acepto las que proponían Aristóteles y Freud: a saber, lo que el Estagirita llamaba el apetito concupiscible y el apetito irascible, y lo que el segundo llamaba pulsión de vida (eros), y pulsión de muerte (thánatos). De hecho, el psicoanálisis ve al hombre como un ser pulsional. Pero las pulsiones son intencionales, pertenecen al ámbito de lo intencional;⁴ por eso yo las veo como cierto tipo de intenciones o intencionalidades.

En el ámbito de las pasiones, son también de naturaleza intencional. Tienen un objeto, un destino. Así, si retomamos la división aristotélica de las pasiones agrupando unas en el apetito concupiscible y otras en el irascible. Las que corresponden al primero son: el deseo, el gozo, el amor, el pesar y la compasión; las que corresponden al segundo son: la cólera, el temor, la audacia, el odio, la envidia y los celos.

También el psicoanálisis nos enseña otra cosa, muy relacionada con estas doctrinas del aristotelismo. Por obra de la intencionalidad, el ser humano llegará, desde la biología, a la simbolicidad. Así, el hombre tiene una dimensión biológica, referencial, pero también una dimensión simbólica, de sentido. Y es frecuente ver que la simbolicidad

⁴ Cf. F. Flores, "Entre la identidad y la inconmensurabilidad, la diferencia. Aristóteles y Freud: el caso de la analogía", en *Analogía Filosófica*, 9/2 (1995), pp. 3-26.

dad tiene tanta o más fuerza que la biologicidad. Creo que el hombre no está hecho para vivir sin sentido, no se puede contentar con su sola biologicidad. La misma base biológica, al contar con intencionalidad, llega hasta el sentido, lo postula, más aún, lo exige. La intencionalidad es la que dota de significación.

3. CONOCIMIENTO Y VOLUNTAD

He hablado de dos intencionalidades fundamentales: la del conocer y la del querer. Pero he de añadir una más profunda. Hay una como intencionalidad de ser, por la que toda nuestra naturaleza parece que apetece existir. Inclusive se da como un don, el ser se expande, se difunde, al modo como el bien es difusivo de sí mismo. Y así hay una intencionalidad profunda, la más básica, en el hombre, que es la de ser. Ansía ser, existir, dar ser, hacer existir. Ello se concreta en el amar, en la oblatividad y en la ayuda a los demás, en la creatividad y en la productividad. Y si se va en contra de estas aspiraciones tan fundamentales del hombre, el individuo y la sociedad se enferman.

Para comprender su intencionalidad, y la intencionalidad de los demás (o para comprender su propia intencionalidad a través de la de los demás, o en ella), el hombre acude a la interpretación. Es animal simbólico (Ernst Cassirer) y animal hermenéutico (Luis Cencillo); o, por ser lo uno es lo otro. Por eso la interpretación es para él, como decía Heidegger, un existenciario.

Pero interpretar seguirá siendo, como fue al principio, con los augurios, descifrar las entrañas, propias y ajenas. Para ver el futuro hay que ver el presente, apoyado en el pasado, esto es, ver los movimientos interiores, de las entrañas mismas.

4. LA LIBERTAD: SER CONSCIENTE Y RESPONSABLE

Ya que tiene conocimiento y voluntad, el hombre tiene libertad. Limitada, pero libertad, al fin y al cabo. Hay determinismos innegables, condicionamientos; pero no acaban con el resquicio de la libertad que siempre nos queda. Hay determinismos físicos y fisiológicos; pero también los hay inconscientes, psicológicos, sociológicos e ideológicos; sin embargo, subsiste el lugar de la libertad. Freud llegaba a decir que la libertad se podía ampliar, mientras más se conocieran los condicionamientos surgidos del inconsciente. Hacía la comparación con el caso de los holandeses, que habían conseguido su país arrebatándole la tierra al mar, por medio de diques y de represas. La libertad está más por hacerse que ya hecha.⁵

Se domestica el mar, se vence al agua, y se la encauza, de alguna manera, y así el sujeto puede estar en proceso, como dice Heidegger y retoma Lacan. Mas, tal vez a diferencia de ellos, creo que el sujeto debe tener cierta unidad, sólo proporcional, dinámica y móvil; ha de pertenecerle cierto estatus ontológico que soporte el devenir y que no se reduzca a él, que lo trascienda. No de pura substancialidad, sin devenir y sin proceso, sino de una substancialidad que se da precisamente en proceso, en medio del devenir. Es, así, un sujeto analógico, móvil e inestable, pero con la suficiente estabilidad y consistencia para explicarnos incluso la capacidad que tiene de no fragmentarse y difuminarse hasta desaparecer. Es un sujeto agónico, en agonía, en el sentido de Unamuno; no tanto que esté muriendo, sino que está evitando la muerte que significa tanto el detenerse y cosificarse como el diluirse en la atomización. No es un sujeto unívoco, como quiso la

⁵ Cf. P. España, *Determinismo y libertad en el psicoanálisis*, Guadalajara (México): Universidad de Guadalajara, 1991.

modernidad; pero tampoco un sujeto equívoco, producto del delirio del psicótico o del perverso; sino sujeto analógico, que está en constante hacerse, pero lo que va haciéndose lo consigue de estabilidad (movediza siempre e inacabada).

5. EL FONDO: SUBSTANCIA, SUBSTRATO Y SUJETO

El hombre es sujeto. Se ha criticado mucho en la actual posmodernidad la noción de sujeto, la subjetividad. Pero se olvida que puede haber varios y muy diversos modelos de sujeto. Cuando se habla de sujeto, suele pensarse en el sujeto moderno e ilustrado, ya racionalista, ya empirista, que es el sujeto cartesiano, epistémico, diáfano y autoposeído. Por reacción contra él se le combate y se lo suplanta por otro sujeto, el nietzscheano, que es un sujeto volitivo, tal vez más peligroso, por inconsciente y caprichoso, igualmente prepotente. Sólo que se lo ve como un sujeto fragmentado, de hecho inexistente. Mas, si despertamos de ambos sueños dogmáticos, el del sujeto macizo y entero, y el del sujeto fragmentado e inexistente, estaremos en condiciones de sostener un modelo de sujeto analógico, al mismo tiempo en proceso y en la constitución propia que haya alcanzado.

De lo que se trata, al hablar del hombre como sujeto, no es de exaltar aquello que quiso Descartes, un yo diáfano y autoposeído, que tanto han criticado Lacan y Foucault. Se trata de señalar la necesidad de una sede ontológica de las facultades y acciones que hemos visto en el despliegue de las intencionalidades y potencialidades del hombre. Es necesario reconocer un substrato de esos elementos. Al final de su vida, Foucault volvió a la noción de yo: las estra-

⁶ Cf. M. Foucault, "Las técnicas de sí", y en el mismo, "Estética, ética y hermenéutica", *Obras esenciales*, vol. III, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 443 ss.

teguas del yo,⁶ que no pueden entenderse sin algo que subyazca a esas cualidades que se quieren cultivar en la propia persona, de una manera ética que raya en la estética, y que es válida siempre y cuando no se la reduzca a ella. El hombre, como sujeto, es la subsistencia detrás de las apariencias. Si las apariencias han llegado a ser innegables, también llegará a serlo aquello que las sustenta, que las hace posibles, que les es condición de posibilidad.

Esta visión analógica del hombre nos ayuda a tener sentido de su substancialidad a la vez que de su dinamicidad; de su esencia a la vez que de su historia, y conjugarlas, hacer que nos den un conocimiento del ser humano más abierto, sin dejar de ser riguroso. Por su racionalidad, el hombre tiene necesidad de comprensión y de diálogo, y ambas cosas se adhieren a la hermenéutica; la hermenéutica nos habla del hombre como un ser intencional que se pregunta por el sentido y que interpreta, como dice Ricardo Blanco, que, además de ser intencional, duda y distingue; y una hermenéutica analógica nos habla del hombre como un ser intencional que distingue con sutileza, pues la distinción es precisamente la analogización, el buscar diferentes sentidos y tratar de concordarlos. De todo ello nos resulta un ser humano que interpreta el ser analógicamente.

CONCLUSIÓN

Vemos, pues, cómo una antropología filosófica trazada desde la perspectiva de una hermenéutica analógica nos abre a las condiciones históricas del ser humanos, sin que perdamos la conexión de las mismas con su esencia ontológica; pero tan ontológica es la esencia como la existencia. Las antropologías univocistas han resaltado por demás la esencia del hombre, su naturaleza; las antropologías

equivocistas han resaltado en demasía su existencia, su historicidad; hace falta buscar su convergencia e integración en una antropología analógica, que tenga la capacidad de ver las manifestaciones fundamentales del hombre, lo que constituye su naturaleza o esencia, pero sin perder la relación innegable que tienen con la historia, con la forma como se despliegan históricamente.

En ese sentido, hermenéutica y ontología se integran al trabajo de la antropología filosófica, y nos deparan un modelo o ícono del hombre dinámico y vivo, que, sin embargo, está fuertemente arraigado en el suelo substancial y esencial que sustenta su devenir, su historia y su desarrollo. Tan increíbles me parecen las antropologías que se empeñan por separar la esencia de la historia y ver al hombre como naturaleza estática, como las que quieren dejar todo al maremágnun del devenir histórico y quieren ver al hombre como producto de la historia, y desechan toda esencia y universalidad en el ser humano.

Reflexiones sobre la acción y lo humano

*Carmen Romano Rodríguez**

Hacerse persona es búsqueda

X. ZUBIRI (*El Hombre y Dios*)

Reflexionar sobre lo humano remite a la insoslayable necesidad de saber quiénes somos. En esta constante búsqueda de explicación sobresale, como momento fundamental de la constitución humana, la acción. Las siguientes líneas intentan llamar la atención sobre la importancia de repensar la acción, entendida como el más radical padecer lo real.

El término acción, como todos los términos que desempeñan un papel central en las teorizaciones filosóficas, tiene una significación multívoca. Si “el ser se dice de muchas maneras”, no se dice menos la acción, la cual, por ejemplo, puede aludir al hecho de:

A) Estar realizando actividades,¹ aquí podemos encontrar actividades teórico-prácticas, actos morales, acciones jurídicas, actividades creativas, e incluso, el ocio. En todas ellas se ejercitan de manera activa potencias humanas.

* Catedrática de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

¹ Para A. González, la categoría más radical sería la de acto más que la de acción, que es una modalidad de acto, y los actos se caracterizan por ser hechos que permiten fundar la “nueva” filosofía primera, pues entre otras cosas evitan la presencia de sujetos ahistóricos u noumenos supuestos. Además se sitúan más allá de la praxis subjetivista pues no se pretende explicar su génesis, sino partir de ellos como hechos primordiales. Sin embargo, desde mi punto de vista, la Acción intenta retomar el carácter holístico e integral mediante los cuales modalmente se vinculan hechos radicalmente últimos y complementarios en la conformación de lo humano, destacando los del padecer y el de estar siendo reales, modalidades que no son suficientemente valoradas en esta obra de González.

B) En otro sentido, la acción también remite al hecho de estar existiendo, es decir, antes de estar haciendo esto o lo otro, el estar existiendo es por sí mismo actividad, la actividad que sostiene tal existencia.

C) Así mismo, la acción significa el estar actualizando² sensitiva, volitiva e intelectivamente lo real. Esta actualización, en buena medida, intenta traducir el hecho fundamental de estar padeciendo lo real.³

La acción es constitutiva de lo humano. Es decir, podemos decidir actuar de una manera o de otra, pero no podemos decidir no actuar, porque aun sin movernos, en silencio, desatentos, etc., realmente estamos actuando, tanto en el sentido de que, el aparente no hacer nada ya es un hacer, como en el de estar existiendo padeciendo ineludiblemente lo real.

A) Acción-actividad: Detengámonos un poco en la modalidad de la acción humana entendida como praxis, la cual tradicionalmente remite al hecho de la autoconstrucción personalizada de la vida, mediante la apropiación de: los mundos de sentido que se entremezclan en nuestro cotidiano vivir, las acciones que ejecutamos en ese diario vivir (praxis religiosas, reacciones emocionales, desempeño lúdico, actividades teóricas, laborales, creativas, el ocio), así como las decisiones concretas que asumimos frente a las posibilidades reales.

Dicho en otros términos, es común aceptar la afirmación de que: “somos lo que hacemos”. Esto significa que si sólo pensamos que somos escritores pero no escribimos,

² “Actualizarse significa presentarse como ‘algo otro’”. González, A. *Estructuras de la Praxis*, Madrid, Trotta, p.61.

³ “Esta fundamentalidad de lo real es lo que constituye el poder de lo real, la dominancia de lo real en tanto que real. Y esta dominancia domina mi realidad personal... por apoderamiento.” Zubiri, X., *El Hombre y Dios*, Madrid, Alianza, 4.ª ed., 1988, p. 109.

pues no, no somos escritores. La acción entendida como actividad nos permite comprender entonces, que somos algo más que organismos cargados de predeterminaciones genéticas, ya que en la medida en que actuamos nos vamos constituyendo, somos un proyecto abierto a un sinnúmero de posibilidades; y aquí posibilidades tiene que ver tanto con el hecho de poder elegir, como con la situación histórica concreta que presenta tales o cuales posibilidades (en la época de Sócrates realmente no existía la posibilidad de elegir entre trasladarse por el mar jónico en barco de vapor o cruzarlo volando en un jet).

Este actuar desde luego no es un actuar aislado, sabemos que estamos enraizados en un contexto histórico concreto, en el que convergen diversas manifestaciones culturales que nos ligan a los demás. Pero el asunto es que no sólo nos ligan por lo que aprendemos de los demás, sino porque solamente inscritos en lo social podemos ser quienes somos y pensar como pensamos, aunque cada uno de nosotros, aquí y ahora, manifieste de manera individual lo introyectado.

B) Acción-existencia: Somos en la comunidad con los otros, autoconformándonos con cada decisión, siendo al reactualizar lo real, padeciendo/actualizando su impresión. Sin embargo, hay algo más: “somos lo que hacemos”, también alude a que somos algo más que escritores o plomeros, señala el hecho de que estamos existiendo. Apuntar la reflexión hacia a tal hecho, requiere tomar la existencia como motivo de preocupación, tomarla por supuesto, no al margen de un concreto existir, pero sí distinguiendo en éste, el hecho de la existencia más allá de su concreta cualificación.

Cabe aclarar que, aunque estar existiendo aquí y ahora es un hecho compartido con todo lo demás que nos circunda, sin embargo, en tanto humanos, nuestro estar exis-

tiendo comporta una cualificación peculiar que remite a la dignidad racional-espiritual que distingue a un humano de cualquier otra entidad, se trata entonces, y esto es lo importante, de una personal manera de existir.⁴

C) Acción-padeciendo lo real: El asunto no termina en la reflexión sobre el estar existiendo, la impresión más radical de lo real, intersubjetivamente compartida, nos obliga a repensar esta otra dimensión de la acción, que si bien se trata de una actividad en la que lo real nos impresiona, no significa que esté remitida solamente a la realidad y no al quehacer propiamente humano. Desde luego que no, porque se trata de una actividad constitutiva de lo humano, aunque caracterizada, antes que por un hacer, por un activo padecer.

¿De dónde le viene lo activo al acto de padecer lo real, cuando el término padecer sugiere, antes que actividad, pasividad? Le viene en primer lugar, de lo más característico de las acciones humanas, esto es, de la capacidad de impresionabilidad propia de los humanos. Impresionabilidad que no sólo remite a la afección física, alude también, y esto sería lo constitutivamente humano, a la impresionabilidad que produce lo real en cuanto de suyo. Y es precisamente en este sentido que se habla de un padecer, en cuanto que la realidad es un hecho que me es dado, el cual adquiere sentido por mí, pero el *factum* fundamental de partida no está dado por mí, ya que aunque no exista más que por mí, es de suyo.

Es notoria entonces, la necesidad de redimensionar el problema de la acción, en tanto suele dejarse de lado este radical aspecto, el de que humanamente se es impresionado por lo real. Tal impresionabilidad se da, claro está, sin

⁴ “Se es hombre haciéndose en las propias acciones agente, actor y autor de ellas.” Zubiri, X., *op. cit.*, p. 108.

que el sonido o el frío “pretendan” o “tengan” el interés de impresionarnos; se da más bien, porque somos impresionables y sobre todo, porque lo somos humanamente, esto es, “sabiendo” —preconceptualmente⁵— que tanto el sonido como el aire helado que nos afectan, son de suyo, que poseen una formalidad de realidad⁶ que nos es accesible como un “más” que nos afecta más allá de la calidad de la sonoridad o frialdad, afección que no puede ser independiente de mí (y por eso no decimos que es “en sí”), pero que tampoco es sólo por mí, más bien es de suyo.

Decimos que este “saber” radical de la realidad, en cuanto formalidad, está dado a todos los humanos por cuanto radicalmente somos impresionables por tal formalidad. Situación que pareciera encerrar una argumentación circular. Sin embargo sólo parece circular, porque el “desde dónde” evidenciar la presencia de tal saber tiene que ver con la individual e intersubjetiva vivencia que todos nosotros compartimos sobre lo real. Esto es, podemos dudar de si las cosas son tal como pensamos que son, efectivamente las cualidades atribuidas a ellas pueden ser producto de las condiciones de posibilidad de conocer compartidas intersubjetivamente por los humanos, antes que pertenecer a las cosas en cuanto tales. Afirmación de la que no se sigue que en nuestra vida diaria dudemos seriamente de la certeza contundente, en cuanto es un hecho con el que contamos, de la realidad de tales cosas. Otra es la posible duda producto del teorizar que nos lleva a reflexionar so-

⁵ “Nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser... No sabemos lo que quiere decir ‘ser’. Pero ya cuando preguntamos ‘¿qué es ser?’, nos mantenemos en cierta comprensión del ‘es’, sin que podamos fijar en conceptos lo que el ‘es’ significa...” Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2.ª ed., 1980, p.15.

⁶ “Vivir es poseerse a sí mismo como realidad estando con las cosas en la realidad.” *Ibid.*, p. 81.

bre la diferencia de la existencia en cuanto hecho y la existencia en cuanto creencia compartida. Y otra más es la que nos permite dudar sobre la legitimidad de las hipótesis que sobre lo que sea la realidad, en cuanto humanos urgidos de explicaciones tendemos a elaborar.

Concluyo diciendo que mediante la actividad en tanto radical dimensión de lo humano, somos forzados: A) a elegir y realizar de manera personal las determinadas praxis que me caracterizan B) a existir, situación que podemos no querer y por tanto terminar, pero no podemos a voluntad iniciar, ni indefinidamente sostener. C) por la propia constitución de nuestra capacidad intelectual, a reactualizar lo real sensitiva, volitiva y teóricamente, D) a estar padeciendo lo real en tanto real. De tal forma que en el juego de estas acciones modalmente analizadas, —las cuales conformarían la acción integralmente considerada—, soy y me autoconstituyo en tanto humana personalizada.

El hombre: Un ser que se interroga sobre el sentido de su límite

(Un enfoque desde la antropología del límite)

*Ricardo Peter**

Es obvio que el hombre, como todo lo que existe, está implantando en el límite, ya que el límite, como señala Aristóteles, es la cualidad esencial de cada ser, sin embargo, lo que ocurre con el hombre es que es el único ser viviente que no está totalmente confinado dentro de su condición limitada. De hecho, la Antropología del límite concibe al hombre en una relación exclusiva con el límite.

En efecto, como ya hemos apuntado en otra ocasión¹, en el mundo de los organismos vivos (el vegetal, el animal, el hombre) el límite se expresa a través de dos “cauces”: como *necesidad*, característica del mundo animal y vegetal, y como *conciencia de la necesidad*, nota profundamente distintiva del hombre, donde la necesidad como tal cede el paso a la “razón” de la necesidad.

De este modo, si por una parte el límite marca la convergencia entre todos los organismos vivos y el hombre, por otra, la relación de cada organismo vivo con el límite señala la radical diferencia entre ellos, que es lo que sucede con el hombre.

* Doctor en Filosofía, Training en Psicoanálisis, Postgrado en Personal Counseling. Es el ideador del enfoque psicoterapéutico de orientación humanista-existencial denominado *Terapia de la Imperfección*, cuyo fundamento filosófico es la Antropología del límite. Sobre este sistema en torno al concepto del límite el Dr. Peter ha publicado varios libros en diversos idiomas y numerosos artículos.

¹ Ver Peter, Ricardo, *Honra tu límite*, BUAP, México, 1998, p. 31-38.

En lo tocante al animal, en efecto, éste revela que no puede sustraerse a la necesidad, se ve envuelto por ella como parte de su organización genética. La necesidad se padece como algo imperioso de lo cual es imposible sustraerse. Es como un ladrillo que no puede mudarse fuera del muro que lo contiene. Al fin, el animal se siente cómodo en los reducidos linderos de la necesidad.

En el caso del hombre, estamos apuntando a una relación diversa con el límite, a otro cauce o canal del límite que no es el de la necesidad, decíamos, sino el de la *conciencia de la necesidad*. El hombre, a diferencia del animal, es consciente de sus necesidades, es decir, tiene la facultad para relacionarse y conocer sus necesidades. Mientras el animal es *actuado* por el límite, el hombre interactúa con el límite, aprehende el límite como si se tratará de un objeto.

Resulta entonces que desde el punto de vista de la Antropología del límite, el *encuentro* o descubrimiento de su necesidad caracteriza la relación del hombre con el límite.

El animal, por supuesto, nunca encuentra su límite, está echado o tendido en él como en una plataforma indefinida y desconocida. El animal simplemente reside en el límite y dentro de este “territorio” tiene trazada toda su existencia: “El hombre, en cambio, convive con su propio límite, en el sentido más preciso del término, es decir, *vive-en*”,² y esta convivencia habitual lleva al hombre al *encuentro* con su propio límite.

Sin embargo, la literal autorreferencia del hombre al límite no solo traza la auténtica diferencia entre ambos mundos, como ya indicamos, sino que, además, es el eje de la balanza entre el mundo animal y el mundo del hombre. Efectivamente, el desplazamiento de la necesidad, en

² *Ibid.*, p. 26.

que vive el animal o zoológico, a la *conciencia de la necesidad*, que es exclusiva prerrogativa del hombre, nos advierte de la existencia de un orden superior desconectado del anterior y que la Antropología del límite reconoce como el orden de la *indigencia*.

El hombre vive en el orden de la indigencia que no es el orden de la necesidad. Importa destacar entonces que el paso de la necesidad a la indigencia o de la *necesidad* a la *conciencia de la necesidad*, es el movimiento de lo zoológico a lo antropológico.

La indigencia en cuestión no alude a la falta de medios para vivir, a una existencia mermada de bienes materiales, como es la del pobre o menesteroso, eterno cliente del asistencialismo estatal o privado. En nuestro caso la indigencia es una metáfora de una depresión más profunda, que no es puramente económica, sino ontológica, pues se refiere al hecho mismo de estar restringido, carente, escaso, en la dimensión del ser.

Decir que el hombre a causa de su indigencia es un *ser deprimido* no significa, pues, referirnos a un trastorno psiquiátrico, a una alteración del estado de ánimo, muy de moda en nuestros días, sino remitirnos a algo que afecta el ser mismo del hombre. En su esencia misma, el hombre es *indigente de ser*.

De lo que el hombre es indigente, de lo que realmente tiene poco como un auténtico menesteroso, es *ser*. La indigencia es penuria de ser, pero, debido a que, además, por la calidad de su ser finito, ese poco, el hombre lo advierte, en definitiva, en continuo desgaste o menoscabo, la indigencia resulta, de primera instancia, lo más cercano a un puro querer ser.

El hombre es un indigente cuya existencia lo conduce hacia la indigencia total. A su modo, pues, todo hombre es cliente de la vida. Todos sus esfuerzos (la obsesión por el

poder, el prestigio, la búsqueda de seguridad, de amor, de sexo, de juventud, su afán por ser alguien, la presunción, la persuasión, la idea de control, la dominación, etc.), están encaminados a *ser* más. Lo que pretende la indigencia es conservar el ser y acrecentarlo. Esfuerzos que al final, irónicamente, dan por resultado la bancarrota, pues ese querer ser no es siempre ser más, sino constatar que ser resulta ser siempre algo menos, pues, al fin y al cabo, el límite, a través de todas sus expresiones, se revela fatal para la vida (enfermedades, envejecimiento, achaques, muerte).

La indigencia pues cambia el asunto dentro de los organismos vivos e impone la pauta de lo antropológico como, a su vez, la mera necesidad, la no-conciencia de la necesidad, propia del animal, conecta con un orden de organismos más elementales. A este propósito, “el paso que hay de la ameba a Einstein”, en expresión de Karl Popper, es el paso del orden de la necesidad al orden de la indigencia, y que, dicho en otras palabras, es, igualmente, el paso de la ausencia de la conciencia de sí a la conciencia de sí mismo.

Así, sólo a partir de la bifurcación del límite en necesidad e indigencia, se vuelve posible la discriminación entre el animal y el hombre.

El *encuentro* con la necesidad, que caracteriza al hombre, pone en marcha un proceso dialéctico donde es difícil tratar de averiguar quien fue primero, el huevo o la gallina. Sin embargo, saltando o esquivando ese asunto de precedencias, de cierto, con la *conciencia de la necesidad*, a partir de la indigencia, parece posible la aparición de la *conciencia de sí*.

De hecho, la indigencia, que para la Antropología del límite es un concepto clave para descifrar la existencia del hombre, recibe, en la actualidad, un soporte científico en los enfoques neurobiológicos. Podemos aducir, en efecto,

que la conciencia de sí mismo en su origen es “ciencia”, conocimiento, de la propia necesidad y se desarrolla a partir de la constante percepción biológica del propio cuerpo, que a todas luces es necesitado de muchas cosas.

La conciencia de la necesidad o indigencia no deriva entonces de una abstracción, del pensamiento, de la reflexión, sino de la percepción o sensación de las propias necesidades; del hecho de ser *tocado*, en la sensibilidad de mi ser finito, por muchas cosas de las que no puedo prescindir. La autoconciencia que implica la indigencia, en su raíz y de alguna forma, es siempre conciencia de la finitud, de la propia realidad física limitada. Así, pues, el primer escalón del concepto de “sí mismo” surge de la indigencia.

Primitivamente, la autoconciencia es lo *sentido*, un proceso interior puramente “sensorio”, como sostiene Piaget con respecto a la manera de pensar del niño, pero en este caso referido a la necesidad. De hecho, se viene al mundo entre dolores de parto, entre contracciones y empujones del vientre materno, palmadas en las nalgas y la desagradable sensación de la primera respiración, de los primeros rayos de luz que chocan contra los ojos, de todo el dolor, la incomodidad, el hambre, la sed, la desprotección y la aflicción o malestar que causa la primera separación física y que forman el primer registro de necesidades del recién nacido.

Lo *sentido* es del orden de la indigencia y no de la mera necesidad. Aunque en su comienzo la indigencia no es todavía el autoconcepto, es, sin embargo, el primer avance hacia la conciencia de la necesidad, y de este modo, el primer impulso hacia la conciencia de sí mismo.

El animal, igual que el hombre, nace también entre dificultades y es necesitado como el hombre de comida, de bebida y de abrigo, pero a diferencia del hombre, el ani-

mal se queda muy corto en la lista de lo que *siente* que necesita, de lo que tiene resonancia en su mundo interior. Otras necesidades, como la de querer *actuar*, entender, amar, vivirse, comprenderse y ser aceptado, quedan para siempre fuera del índice de necesidades del animal, señal indeleble de su extrañamiento del mundo del hombre.

La puerta hacia la conciencia de sí, surge, pues, evolutivamente a partir de la indigencia, que es la conciencia de la necesidad de la propia condición física, y el origen de la primitiva capacidad para *sentir* el límite en toda su amplitud en carne propia.

La indigencia se manifiesta en el hombre paradójicamente. Al mismo tiempo que es el origen de su conciencia, es el trasfondo de su tragedia, porque en todo acto y en todo momento la indigencia es también conciencia de la finitud, fuente no sólo de todas las necesidades, sino de la permanente intranquilidad y desasosiego que se produce en el alma.

Pero de este modo, la indigencia no es sólo el principio de la autoconciencia, es también, de manera consecuente, el aluvión de todas las sensaciones, movimientos y experiencias del ser humano. La indigencia es la fuente del ahínco o *conatus* humano. Todas los productos o manifestaciones del hombre son signos de la indigencia.

En el hombre todo nos sugiere la influencia de la indigencia. O dicho de otra forma, en el hombre todo parece causado o motivado por el torbellino de la indigencia. El entero quehacer del hombre está arraigado en la indigencia. Hablando en términos generales, todo lo que el hombre busca, pretende y hace se inscribe en el contexto de su propia impotencia, que es la expresión desnuda de la indigencia.

Describir la indigencia en términos de vórtice no es una metáfora literaria. No se trata de un recurso poético. La indigencia tiene en la vida del hombre un efecto de ci-

clón: revela la trascendencia del hombre con respecto a la propia inmanencia de la necesidad.

La indigencia catapulta al hombre fuera de sí mismo, es el fundamento de la abertura al mundo externo. Es la indigencia la que obliga al hombre a salir de sí y a crear su propia vida. ¿De que manera sale disparado hacia el mundo externo?

La Antropología del límite considera la indigencia como la fuente de donde brota el deseo, la matriz, por así decir, generadora de la comunicación, de la creatividad, del quehacer histórico y de la religación al Otro, funciones que ya hemos desarrollado.³ Pero hay algo más que quisiéramos considerar a continuación.

Para el hombre, la indigencia no sólo significa ir más allá de sí mismo a través del movimiento del deseo, de la creatividad, de la comunicación, del quehacer histórico y de la religión. La indigencia vuelve al hombre un ser indeterminado e indeterminable. ¿Qué queremos decir con esto? El no estar “cerrado” por ninguna parte hace que el hombre sea capaz de autodeterminarse.

La indigencia, a diferencia de la simple y pura necesidad, que es un sistema cercado por automatismos y determinismos, permite al hombre distanciarse y superar los propios condicionamientos. Aun cuando es cierto que la indigencia parte de lo biológico no se agota en lo biológico, sino que lo trasciende para manifestar lo específicamente antropológico. Pero, ¿qué puede ser en el hombre más específicamente antropológico que secundar ese impulso de la indigencia hacia un *querer ser*; hacia una construcción de su ser? A este propósito, cabría decir que el hombre es el único animal que termina su propia creación. ¿De qué manera se hace efectiva esta construcción?

³ Ver *Honra tu límite, op. cit.*, pp. 59-72.

Definiendo la indigencia como *conciencia* de la necesidad quisimos apuntar a la indigencia como una forma deliberada no sólo de conocer, sino de significar y también de orientar la necesidad. Es así, precisamente, significando y orientando, como el hombre construye la última etapa de la creación: su humanidad.

Con la indigencia se vislumbra la posibilidad de significar la necesidad. Un conjunto de impulsos amorfos, apetitos e instintos quedan redefinidos y encaminados hacia lo humano, que es lo propio del hombre.

De hecho, el hombre es consciente de que vivir es tener necesidades y que estas necesidades tienen que ver, además y especialmente, con el sentido del límite. Pareciera entonces que, por una parte, el *encuentro* del hombre con el límite, descubierto no sólo dentro de sí mismo, sino en los otros y en el entorno que lo rodea, termina planteando la cuestión, en términos más amplios, del sentido del límite, y que, por otra, este mismo asunto, por ser relevante, desplaza cualquier otro pendiente para ocupar la parte esencial de toda la cuestión antropológica.

Con relación a la cuestión antropológica, Víctor Frankl tuvo el coraje de plantear como psiquiatra que el verdadero problema de la psicoterapia no se detecta a nivel psicológico, sino antropológico y que el meollo de la cuestión antropológica reside en el sentido de la vida.⁴ La Antropología del límite comparte la misma visión terapéutica de la Logoterapia pero lo ensancha afirmando que el sentido de la vida es sólo una “parcela”, una porción de la gran problemática del sentido del límite y que éste se bifurca

⁴ Ver a este propósito mi libro *Víctor Frankl, la antropología como terapia*, Grupo Editorial San Pablo, Buenos Aires, 1998; y además mi artículo: “Neurosis de Orientación y de Sentido en la psicopatología actual”, en *Memorias del Primer Congreso Mexicano de Logoterapia*, Ediciones Lag, México, 2000.

en dos sentidos. Es decir, dentro del contexto del sentido hay todavía un nivel de significación anterior y más profundo que el sentido de la vida, que Frankl posiblemente no distinguió o no formuló claramente y que tiene que ver con el *sentido del ser* para el cual, como veremos, la Antropología del límite reserva otra calificación e importancia.

Se pudiera criticar el empleo de la palabra sentido y preguntar: ¿no resulta excesivo hablar de dos sentidos, del sentido de la vida y del sentido del ser? ¿Asistimos acaso al milagro de la multiplicación de los sentidos? Y, en último caso: ¿se puede establecer alguna diferencia entre ambos sentidos?

Advirtamos que pudiera tratarse de un solo sentido, en cuanto ambos van de la mano y ambos tutelan y protegen la indigencia del hombre, pero, en realidad, hablar de dos sentidos no es trivial. No se trata entonces de una cuestión lingüística, sino de algo enteramente pertinente a la compleja realidad del hombre.

Al *topar* con el límite, al descubrirse indigente, el hombre experimenta profundos sentimientos de contradicción global respecto de sí mismo, de su peculiar realidad como ser que tiene fin en el tiempo. De este modo, se introduce de manera inevitable la duda sobre su propio valor como ser. Ser indigente es saberse inestable, contingente y efímero. El hombre no puede ignorar que está socavado en sus mismos cimientos, que su ser está oscilante, en falso, en los fundamentos que lo sostienen. El fin de sus días está inevitablemente abrigado en la entrañas de su ser y, su existencia, por ende, está también comprometida, poco firme. La existencia se tambalea porque en sí es el ser mismo del hombre lo que está siempre a punto de caerse a causa de su propia insuficiencia.

En tal caso, descubrirse limitado plantea un cuestionamiento que afecta no sólo al sentido la existencia (al cual

se refiere la Logoterapia), sino al *sentido del ser* mismo. Ante la tremenda fragilidad de su ser, el hombre vacila y se interroga sobre el sentido de su condición limitada, de su propia finitud.

Con razón, la Antropología del límite define el *sentido del ser* como un sentido **radical**, porque pertenece a la raíz el ser, y por mismo **preferente**, porque aventaja el sentido de la vida, que a todas luces es transitorio, vinculado a un hecho, una situación o a una vivencia y por tanto, menos predominante.

El *sentido del ser* es prevaleciente sobre el *sentido de la vida*. Es un hecho que hay situaciones o vivencias donde la noche es tan oscura y el absurdo es tan denso que el hombre no puede alcanzar sentido alguno, ni siquiera virar la veleta de la actitud hacia el valor o significado apropiado. El mismo Frankl pudo comprobarlo en la vida de tantos compañeros prisioneros que sucumbieron ante la neblina espesa de la desesperación. La experiencia de Frankl en el campo de concentración testimonia la validez de su sistema y, a su vez, la debilidad del mismo.

De este manera, la logoterapia tropieza con la demanda de un sentido indisolublemente metido en el ser, previo a la necesidad del sentido de la vida.

Aludiendo a la existencia de otro tipo de significación, al *sentido del ser*, la Antropología del límite no pretende cultivar un gratuito exceso de significación, sino dejar al descubierto la primera y la más grave perturbación que experimenta el hombre al saberse indigente.

Ahora bien, prosiguiendo el desarrollo de nuestras reflexiones, ¿de qué manera se puede *significar* la necesidad, hallar o averiguar su sentido? ¿De que manera, en consecuencia, el hombre puede tomar la decisión de construirse, o sea, de ultimar su propia creación, de devenir humano?

Esta es la verdadera reliquia del hombre: devenir humano. En realidad, a la pregunta de interés filosófico: ¿qué hay más allá del horizonte de la animalidad y de la hominidad? La sola respuesta es: la capacidad de devenir humano. Falta ahora especificar cómo inicia y, a su vez, qué puede obstaculizar este proceso?

El hombre queda encallado y pierde el sentido de su ser cuando ante el hecho de la indigencia se plantea la perfección como intento de salida o solución.

Para aclarar la afirmación anterior volvamos un paso atrás: si la animalización, como dijimos, es el mundo de la necesidad y la hominización es el orden de la indigencia o conciencia de la necesidad, la humanización o construcción antropológica consistirá en el movimiento del hombre hacia su propia indigencia.

Si la hominización se alcanzó con la conciencia de la necesidad, la humanización se lleva a efecto en la aceptación de la indigencia. Así se lleva a cabo la construcción antropológica del hombre. En la actitud y acción de indulgencia ante la propia indigencia.

La única manera de “justificar la vida”, según una expresión de Simone de Beauvoir, es aceptándola desde su misma raíz: en la indigencia. Sólo en la aceptación de la indigencia se cumple el *sentido del ser*. Pero, revalorizando el ser tal cual es, insuficiente, acotado por el límite, se significa también la existencia.

Pretender superar la indigencia a través de la búsqueda de la perfección es sólo dar golpes a la indigencia, a la fragilidad del hombre y, por tanto, deteriorar el sentido de la vida. La perfección, en efecto, es una cosmovisión que no esta de acuerdo con la naturaleza misma del hombre.

La pretensión de la perfección puede responder al descubrimiento de una conciencia que se sabe destinada a morir. Posiblemente, a causa de la indigencia, la búsqueda

de la perfección sea una tendencia no sólo cultural, son inherente a la frágil condición del hombre. Que sea el “remedio” de la razón al contemplar la indigencia. Concretamente, una forma como la razón interactúa con el límite.

El límite desafía a la razón, la pone en una dramática encrucijada. Es como si la razón, que no ama ponerse límites, se perciba a sí misma restringida por el límite y se motive a superarlo o a intentar “arreglarlo” ontológicamente.

No en vano, el perfeccionista, en sede psiquiátrica, parece gobernado enteramente por la lógica, por el análisis y por el juicio. El perfeccionista se pasa espiando todo el día para no cometer errores. Debido a que ha desarrollado una baja tolerancia al límite (error, falla, equivocación, fracaso), el perfeccionista tiene un insuficiente sentido del propio ser.

El perfeccionismo, como trastorno global de la persona, es la manera como la razón sacia su necesidad de estructurar y de simplificar la realidad permanentemente cambiante, caótica, imprevisible, naturalmente desordenada, y de ponerla en *jaque-mate*.

Encorralado entonces por su indigencia, el hombre se anima a escalar la perfección para alejarse lo más posible de la quebradiza planta baja de su ser. De aquí que, a causa de la perfección, el hombre viva odiándose y practicando o al menos, al borde del autorechazo. El hombre precisamente por percibirse limitado, está profundamente enamorado de la perfección, de ser como Dios, y sólo las adversidades y los verdaderos desastres de la vida pueden ocasionarle el beneficio de la desilusión de su amada.

Concluyendo: la humanidad del hombre se forja reconociendo y aceptando la propia indigencia. La indigencia es la riqueza del hombre: la vida no puede volver más pobre a quien lo único que posee de seguro, no postizo ni artificial, es su propia indigencia.

Tomando la decisión de aceptarse a pesar de todo, el hombre se orienta y alcanza el sentido de su ser, lo revaloriza. Abrazando su indigencia, el hombre no sólo se orienta, sino que pone las bases para hallar el sentido de su vida.

Ética y valores humanos en la orientación vocacional*

Diego Muñoz Ortiz**

*El hombre tiene como forma de realidad
esto que he llamado suidad, el ser suyo.'*

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se pretende exponer el nexo existente entre la ética y los valores humanos, en orden a una comprensión de la importancia que tienen estos dos aspectos de la vida humana en nuestros días; especialmente, habrá que considerar la gran tarea y responsabilidad que tenemos todos los hombres a fin de colaborar en la construcción de un mundo más humano, cuyo soporte real sea una vida ética y la vivencia de los valores humanos.

El camino que se sigue en esta exposición: en primer lugar, se plantea el problema de la crisis de valores en la vida cotidiana; en segundo lugar, se expone la alternativa de una vida ética vivida humanamente y en tercer lugar que dicha vida ética es de suyo valiosa y exige valores, finalmente se presenta la gran necesidad que tenemos de una genuina formación en los valores humanos.

En lo personal, quisiera agradecer el magisterio inspirador de Don Xavier Zubiri, que en paz descanse y por siempre viva

* Conferencia pronunciada en el "Tercer foro de Capacitación para Orientadores. XIV Feria Vocacional y Profesiográfica 2001", Mayo 24-26 del 2001, León, Guanajuato.

** Catedrático de la Universidad La Salle.

† Zubiri, X., *El hombre y Dios* (HD), Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1988, p. 48.

en Dios, pues el estudio de sus obras ha sido una fuente de intelección y comprensión de los problemas aquí planteados; mi sincero agradecimiento al Dr. Carlos Díaz, fundador y promotor de la Fundación Mounier, cuya finalidad es anunciar el personalismo comunitario y los valores humanos.

I. ANÁLISIS DE LA VIDA COTIDIANA ACTUAL: CRISIS DE VALORES

I.1. Situación antropológica

En nuestros días vivimos una diversidad de situaciones que podemos analizar para una justa valoración respecto al comportamiento ético que orienta nuestra vida social; no se trata de ser pesimista, sino de ver justamente qué es lo que mueve nuestro vivir. Ciertamente, cuando se habla de crisis se implica un esfuerzo de discernimiento (si atendemos a la raíz de la palabra crisis, que significa separar, distinguir, escoger, preferir, decidir, juzgar, acusar) sobre las diversas situaciones en las que el hombre se mueve.

La situación social que vivimos tiene una incidencia en nuestra vida personal, en nuestra vida ética, en la valoración de lo que vamos eligiendo y en la construcción de nuestra historia personal, familiar, social y nacional.

En nuestro momento histórico, asistimos a un vertiginoso cambio en los diferentes órdenes de la vida humana (en la ciencia, tecnología, relaciones humanas, el modo de vivir, etc.); esta aceleración en el vivir a unos ha desorientado generando incertidumbre y un sin-sentido de la vida, en cambio a otros les ha ayudado a replantearse el sentido de la vida y de la historia, de su comportamiento ético, etc. La desorientación en el comportamiento ético es un problema serio para el hombre de nuestros días.

El gran problema ético actual se traduce en una deshumanización que se manifiesta en aspectos fundamentales de la vida humana: respecto a Dios, a sí mismo, a los de-

más, a la sociedad, a los valores humanos. La deshumanización cuyo síntoma es una fragmentación de sí mismo se proyecta en diferentes órdenes del vivir cotidiano:

1º Estructuralmente puede hallarse en el matrimonio, la familia, la escuela, el espacio laboral y sindical, en ámbito sanitario, en los partidos políticos y en las estructuras gubernamentales, etc.

2º Personalmente puede constatarse en el lenguaje cada vez vacío de sentido, en la falta de compromiso personal, la ausencia de responsabilidad e interés por superarse, en la realización de las diferentes actividades con las cuales el hombre tiene que llevar a cabo su vida muchas veces carecen de sentido moral, pero sobre todo ha perdido el valor de ellas, etc.

3º En el pensamiento humano: el hombre de hoy vive seducido o manipulado por un modo de pensar (mentalidad o ideología) que le conduce a decidir y actuar históricamente llevado por los demás, siendo lanzado por sus propias decisiones dentro de los límites del más acá y perdiendo las posibilidades que ayudarían a una vida plena y feliz en el más allá.

Bien vale la pena analizar, al menos someramente, las causas que han generado la situación antropológica que vivimos en nuestros días, cuya nota distintiva es la deshumanización o pérdida de valores humanos, la carencia del sentido ético de la vida personal, familiar y social.

I.2. Causas históricas de la situación que vivimos

Las raíces del problema antropológico se hunden hasta el aporte de los griegos, pasando por el Cristianismo y el humanismo renacentista-moderno, hasta la fragmentación del hombre contemporáneo. En 1942, el pensador Xavier Zubiri pronunció una conferencia titulada: *Nuestra situación intelectual*²; en ésta hace un análisis teórico e histórico del problema antropológico que vivimos en nuestros días.

Los griegos nos dieron la filosofía y sus consecuencias: “Grecia asiste al fracaso de este intento de entender al hombre como ser puramente natural. La naturaleza huidiza y fugitiva, arrastra al logos humano: Grecia se hundió para siempre en su vano intento de naturalizar al logos y al hombre.”³ El hombre es conceptualizado dentro del mundo natural, incluso se afirma que hay “algo divino en el hombre”,⁴ hasta lograr la suficiencia de la vida (que el hombre se baste a sí mismo) y de ahí el naufragio de Grecia, con el escepticismo académico. En esta situación histórica adviene el Cristianismo, dando lugar a un nuevo horizonte en el pensar filosófico: todas las cosas son pensadas desde el acto creador de Dios (la Filosofía Escolástica medieval se fundamentan en el aporte de la Revelación Judeocristiana). La decadencia de la Escolástica abrió la posibilidad de la vuelta a los clásicos griegos y latinos, dando lugar al Humanismo Renacentista.

El Renacimiento abrió el camino para la exaltación del hombre y de la razón; la preocupación básica de los filósofos era la ciencia: Descartes, Leibniz, Kant y Hegel; la consideración que hace Zubiri al respecto: “La filosofía moderna desde Descartes Hegel, sería (...) una reflexión crítica sobre el *factum* de la nueva ciencia: sería la ciencia que se sabe a sí misma”.⁵ Esta época tiene otras facetas como son la *Ilustración* y el *Enciclopedismo*.

La vía del racionalismo condujo al idealismo, con la exposición del pensamiento hegeliano. En este contexto, aparecen las izquierdas hegelianas que marcan la pauta

² En *Naturaleza, Historia, Dios* (NHD), 9.ª edición, Madrid, Alianza/Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1987, pp. 27-57.

³ NHD, p. 55.

⁴ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, lib. X, cap. 7, 1177a; Madrid, Aguilar, 1991, p. 515.

⁵ Zubiri, X., *Sobre el problema de la Filosofía*, fascículo 3, Madrid, Fundación X. Zubiri, 1996, p. 6.

para la reflexión filosófica contemporánea querrán proponer caminos para arraigar al hombre: el positivismo de Comte, el voluntarismo de Schopenhauer⁶ la crítica de la praxis de Karl Marx⁷, la oposición radical de Sören Kierkegaard con su propuesta del individuo existente⁸, la vuelta al sentimiento y a la libertad de F. Nietzsche⁹, la vuelta a las cosas mismas con Husserl y su fenomenología, la vuelta a la vida (Dilthey), a los valores (M. Scheler), a la existencia (Heidegger y Jean Paul Sartre), etc.

En nuestros días, la búsqueda de nuevos caminos radicales para la reflexión filosófica son el grito desesperado del hombre que no soporta la consecuencia última de la razón moderna, la exageración del antropocentrismo: la soledad y la fragmentación. Estas consecuencias las vivimos en nuestros diferentes ámbitos, como justamente se expresa al respecto, Xavier Zubiri en 1942:

“Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron, en cierto modo, anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo xx, se encuentra más solo aún; esta vez, sin mundo, sin Dios y sin sí mismo. Singular condición histórica. Intelectualmente, no le queda al hombre de hoy más que el lugar ontológico¹⁰ donde pudo inscribirse la realidad del mundo, de Dios y de su propia existen-

⁶ A manera de confrontación puede verse que su obra maestra *El mundo como voluntad y representación* publicada en 1819 dista menos de cuarenta años respecto a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant y casi al mismo tiempo de las obras de Hegel. Cf. E. Severino, *La Filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1987, p. 24.

⁷ Cf. E. Severino, *op. cit.*, pp. 45-70.

⁸ Cf. P. Prini, *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a hoy*, Barcelona, Herder, 1992, pp. 23-55.

⁹ Cf. E. Colomer, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. III El postidealismo*. Barcelona, Herder; 1990, pp. 225-334.

cia. Es soledad absoluta. A solas con su pasar, sin más apoyo que lo que fue, el hombre actual huye de su propio vacío: se refugia en la reviviscencia mnemónica de un pasado. (...) Huye de sí; hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima”.¹¹

I.3. Necesidad de un cambio de giro en la orientación humana

Ante esta situación conflictiva del hombre contemporáneo se han planteado diferentes exigencias radicales, entre las cuales habrá que considerar una de suma importancia que está anunciada desde 1942: “De ahí el angustioso coeficiente de provisionalidad que amenaza disolver la vida contemporánea. Pero si por un esfuerzo supremo, logra el hombre replegarse sobre sí mismo, siente pasar por su abismático fondo, como *umbrae silentes*, las interrogantes últimas de la existencia. Resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad (...)”.¹²

El hombre de nuestros días tiene necesidad de volver sobre sí, no buscar ya en la ciencia y en tecnología como el único fundamento y razón de ser de la vida humana; evitar lo fugaz e inmediatez del vivir cotidiano. Ante todo esto, se ve la necesidad apremiante de la reflexión, del entrar en la interioridad: “En la soledad concreta de su situación real, la inteligencia está justamente moviéndose en direc-

¹⁰ Nota personal: El hombre siempre ha tenido como arraigo o raíz la realidad misma y en ella está su fundamento; además él es su realidad y por esta razón sólo le queda la vuelta desde sí mismo.

¹¹ NHD, p. 56.

¹² NHD, pp. 56-57.

ción a tres ideas fundamentales. La positivización del saber conduce a la idea de todo cuanto es, por el mero hecho de serlo, es decir, a la idea de ser. La desorientación del mundo lleva a esclarecer la idea del *mundo en* cuanto tal. La ausencia de vida intelectual nos descubre la índole de la inteligencia en cuanto tal, esto es, la *vida teórica*. Al hacerlo, la inteligencia se halla ejercitando una auténtica vida intelectual, en un mundo de problemas perfectamente orientado, con las realidades todas en su más honda y total concreción”.¹³

1.4. La propuesta de orientación de la vida humana

Ante todo conviene destacar que necesitamos “*re-emprender*” el camino del humanismo; pero no se trata de cualquier humanismo. Necesitamos una vuelta desde el hombre mismo, desde la realidad humana (no es lo mismo “ir al hombre” que “desde el hombre”, son dos cosas diferentes). Aquí se requiere retomar lo humano de la vida humana, como una orientación fundamental para darle un sentido más humano a las relaciones interpersonales, al ambiente familiar, laboral, social, etc.

El camino que se puede ofrecer desde la inspiración del magisterio de Xavier Zubiri y del personalismo comunitario de Carlos Díaz, es el siguiente: 1º “Estar vivo, ya es ganancia”, se puede estar enfermo, pobre, hambriento, pero mientras se viva, tenemos lo único y esencial para seguir adelante: es necesario vivir; 2º pero no basta vivir, es necesario “saber vivir” y sobre todo, 3º se requiere “saber vivir humanamente” como persona y en comunidad, porque toda vida humana vivida éticamente es valiosa de suyo.

Saber vivir humanamente exige conocer lo humano y aquello por lo cual es posible que la vida humana sea valio-

¹³ NHD, p. 51.

sa. Se requiere partir desde el hombre, en su actividad y estructuras, para continuar con el camino de la humanización. Ésta es la gran tarea que a todos los hombres se nos da como vocación humana.

Saber vivir humanamente implica aprender de los demás, los valores que nos ofrecen especialmente en el ámbito familiar, en el ámbito escolar y en los diferentes grupos sociales, en los cuales nos movemos; además, exige colaborar en la construcción de ámbitos de valor desde lo que vamos viviendo.

Ahora bien, la propuesta filosófica consiste: primero, en exponer los fundamentos metafísicos antropológicos de una vida ética; segundo, una vida ética es valiosa y exige valores; tercero, el retorno a los valores humanos como urgencia que amerita nuestra atención inmediata y a futuro.

II. UNA VIDA ÉTICA, VIVIDA HUMANAMENTE

El vivir cotidiano exige, en primer lugar, una razón de ser para vivir o tener motivos para proyectarse cada día; en segundo lugar, es importante recordar el lugar que ocupa el hombre dentro del ecosistema natural; además, en tercer lugar, habrá que considerar su nota distintiva respecto a los demás animales no humanos, sea por su actividad intelectual, volitiva y libre. Habrá que recordar: no hay ética sin libertad, sin voluntad y sin inteligencia.

II.1. La finalidad de la vida humana

La palabra finalidad, viene de *finis*, fin; pero fin puede entenderse bajo dos aspectos: uno, el fin como término de una acción; dos, el fin como aquello que mueve a la acción. El significado que aquí importa es este segundo: el fin entendido como finalidad, como intención o razón de ser para actuar.

En la filosofía tradicional, este concepto de finalidad es de suma importancia, a nivel metafísico (La famosa *causa final*, el para qué de la acción), a nivel de ética y moral (la intención del acto humano y vale recordar que “la intención es lo primero en la acción y o último en la realización”).

La finalidad es aquello que mueve a la acción, aquello para lo cual se realiza algo, es el para qué del actuar humano; la finalidad o intención del actuar es lo que le da sentido ético a las acciones, a la proyección histórica, a un proyecto de vida en general. Sin finalidad, el hombre no sabe lo que quiere, se encuentra desorientado en su vida, pensemos en ¿una sociedad, una persona puede vivir sin finalidad? Sí, pero está como un barco sin timón en medio de una tormenta. Un individuo, una sociedad sin finalidad, realmente está perdido.

La finalidad de la vida humana equivale a decir, lo ideales de la vida humana, los motivos o razones que la persona tiene para luchar y salir adelante en los problemas cotidianos, de cualquier índole que sean (familiares, laborales, económicos, políticos, sindicales, etc.). El hombre de hoy, necesita tener ideales para vivir humanamente; ideales que muevan su comportamiento hacia el bien personal y de los demás.

II.2. La dignidad de la vida humana

El hombre en su vivir se distingue de los demás animales no humanos, basta hacer un recorrido histórico —dado por las diferentes ciencias antropológicas— para caer en la cuenta que hace millones de años los homínidos sobresalen dentro del mundo natural y que a la fecha, el hombre de hoy sigue estando en la cima.

La diferencia entre el hombre y los animales no humanos radica en una cuestión cualitativa, no cuantitativa; si tan sólo fuese cuantitativa, no habría desarrollo humano, ni historia, ni valores, ni derecho; la aclaración es necesaria, especialmente, porque hay algunos teóricos que pos-

tulan un naturalismo como fundamento de la dignidad humana.¹⁴ Otros pretenden fundamentar la dignidad humana en la voluntad, “tú puedes hacer lo que tú quieras”, generando un *voluntarismo*; otros consideran que tiene más importancia la sociedad, las convicciones comunes —nacionales e internacionales—, dando lugar a un *sociologismo*; otros, se centran en un *moralismo* recalcitrante donde las leyes son rígidas y el hombre está al servicio de la ley.¹⁵

El hombre realiza una actividad muy diferente cualitativamente (formalmente) y superior a los animales no humanos; su actividad intelectual y volitiva lo colocan en un lugar privilegiado dentro del mundo de la naturaleza y, desde esta actividad especial, se descubre la realidad personal del hombre. Por el hecho de ser persona el hombre tiene una dignidad humana, la cual tiene valor (jamás podrá equipararse a las cosas que tienen un precio). Esto quiere decir que la persona humana es valiosa de suyo (desde sí misma es valiosa), el valor no es relativo, sino que es absoluto y se constituye en un “fin en sí mismo”.¹⁶

No basta afirmar, la dignidad humana como un valor, sino que es necesario dar cuenta de lo humano del hombre: factualmente se requiere exponer el hecho de la inteleción humana y la volición.

II.3. La inteligencia en la vida humana

El hombre tiene como nota esencial, que puede ser aceptada por todos como un hecho, la actividad intelectual; se trata de una actividad que brota naturalmente desde sí mismo, ya lo afirmaba Aristóteles en el inicio de su *Metafísica*

¹⁴ Cf. Díaz, C., *El hombre: imagen de Dios*, México, IMDOSOC, 2001, pp. 19-21.

¹⁵ Cf. *ibidem*, pp. 22-24.

¹⁶ Cf. *ibidem*, pp. 24-30; ver también: Forment, E., *Lecciones de Metafísica*, Madrid, RIALP, 1992, pp. 343-348.

ca: “Todos los hombres por naturaleza desean saber”.¹⁷ El hombre por ser inteligente se empeña en su vivir de un modo racional, va construyendo y configurando su personalidad (se va apropiando de su persona y la va moldeando en su desarrollo humano).

El vivir inteligentemente es una de las grandes tareas que se exigen de una vida humana: se requiere saber vivir humanamente; en la situación contemporánea que vivimos se necesita una “recta razón” que reoriente la vida humana; el vivir inteligentemente implica vivir ordenadamente, es decir, vivir coherentemente en relación a los demás; el hombre en tanto persona desde sí mismo está en relación a los demás, es una parte constitutiva de la sociedad. Ser persona no es ser encerrado, sino que ser persona es ser abierto a los demás. De ahí que saber vivir humanamente es saber convivir en los diferentes ámbitos (matrimonio, familia, trabajo, escuela, estudio, etc.).

El saber vivir personalmente implica un reconocimiento de los demás en su carácter personal (pues no basta conocer a las personas) y esto es urgente aprenderlo para la construcción de un personalismo comunitario. Además, la seriedad del hombre para vivir es “más necesaria que nunca”, sobre todo cuando se corre el riesgo de adoptar el espíritu positivista-materialista y perder la pasión por distinguir lo verdadero de lo falso, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto; y descuidar la verdad objetiva por creer que sólo es importante el ser auténticos subjetivamente (como han postulado algunos existencialismos). El hombre usando su inteligencia es responsable de mantener la recta ordenación del pensamiento y de su vida.

¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, libro I, cap.1.

II.4. La voluntad y libertad en la vida humana

La actividad humana intelectual implica un acto de la voluntad: el hombre quiere aquello que entiende; esto lleva a considerar que se necesita querer lo que sabe que es bueno realizar. El acto volitivo tiene esencialmente el querer un modo de estar en la realidad, es tender a situarse realmente de otra manera y para esto se requiere optar, decidirse.¹⁸

Ahora bien, las cosas reales con las que tenemos que ver nos empujan a esbozar un sistema de posibilidades entre las que vamos optando y que en última instancia constituyen la propia realidad personal.¹⁹ Esto quiere decir que nuestra personalidad se va configurando a partir de nuestras decisiones, de aquello que entendimos y queremos.

A manera de recapitulación: una vida ética vivida con dignidad exige fundamentalmente tener una orientación inteligente hacia el bien querido y finalmente la opción por aquello mismo que mueve a la acción humana debidamente ordenada a la realización de la persona.

III. LA VIDA ÉTICA, VIVIDA HUMANAMENTE ES VALIOSA Y EXIGE VALORES

El hombre cuando sabe vivir bien, y vive humanamente va descubriendo que su mismo vivir es algo que vale la pena vivir: se trata de una vida que de suyo es valiosa y, por supuesto, exige valores humanos que muevan la orientación de la persona en su comportamiento ético.

¿Qué es un valor? Algo que vale, que es valioso, que de suyo es digno, etc.; en palabras de Romano Guardini, dice:

¹⁸ Cf. HD, p. 45.

¹⁹ Cf. *ibidem*, p. 83.

“Valor es aquello que hace a un ser digno de existir y a una acción digna de ser realizada”.²⁰ Además considerando otra definición: “Es todo lo que permite al hombre realizar su existencia y darle un significado”.²¹

III.1. La vivencia de los valores humanos fundamentales

Una vida ética exige la búsqueda de una orientación del comportamiento y de una normatividad ética; ésta habrá que buscarla siempre en la misma realidad humana y en la experiencia personal, como punto de partida. Por ejemplo, la justicia jamás se le va a encontrar en sí misma, sino que para ser justo, el hombre lleva a cabo acciones justas; esto conlleva a afirmar que el hombre va ajustando su vida a los valores humanos en la medida que realizan la dignidad humana, como persona dentro de los diversos ámbitos en los que se mueve.

Ahora bien, es necesario que los valores elegidos y que se persiguen con la propia vida sean verdaderos (en el orden de la dignidad humana), porque solamente los valores verdaderos pueden perfeccionar a la persona realizando su naturaleza. El hombre encuentra esta verdad de los valores no encerrándose en sí mismo, sino abriéndose a los demás para acogerla incluso en las dimensiones que lo trascienden.²²

En el orden de la realización personal es básico, superar el egoísmo y la soledad para construir una vida de amor (*agape*) y de comunión interpersonal, de vivir comunitariamente lo valioso de la persona en relación a los demás (compartiéndose con los demás).

²⁰ En: *Libertad, gracia y destino*, San Sebastián, Dinor, 1964, p. 85.

²¹ Gevaert, J., *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1976, p. 191.

III.2. La necesidad de promover los valores humanos

Inmediatamente brota la inquietud de lanzarse a la promoción de los valores humanos, ciertamente es una necesidad; pero llevar a cabo esta empresa no acontece de la noche a la mañana, tiene exigencias radicales: necesitamos abandonar los prejuicios ideológicos, abandonar los egocentrismos y la soberbia de la vida; cumpliendo con la primera exigencia, se puede pasar a una segunda: necesitamos imbuirnos de una sana filosofía humanista, como es la propuesta del personalismo comunitario, de una filosofía radical que ayude a re-emprender el camino de lo humano de la vida; tercera exigencia, desde nuestras posibilidades humanas ser portadores del mensaje de los valores humanos y ofrecer al mundo de hoy, una alternativa diferente a la que ofrecen los Medios de Comunicación (manipulación y psicología comercial) y el mundo cultural del consumismo.

III.3. Los valores humanos, tarea y responsabilidad

En la vida ética, la persona humana es un valor y un fin en sí mismo; de esto se sigue que los valores son personales y es en la persona sobre la que recae la gran tarea de promover y vivir valiosamente como persona en su totalidad. Tengamos en consideración que la vida personal, históricamente hablando, no se agota en un día y que paso a paso se va construyendo, con sus altas y sus bajas, con sus alegrías y tristezas, pero al fin y al cabo, es la gran tarea de la persona.²³

La persona en cuanto portadora de valores humanos, está llamada a vivir responsablemente: “El compromiso es una vivencia comunitaria (con), en favor de un mun-

²³ Cf. Díaz, C., *Educación en valores. Guía para padres y maestros*, México, Trillas, 2000, p. 55.

do nuevo (pro), hacia el que nos sentimos enviados (misión), y sólo es responsable cuando la palabra se convierte en respuesta (diálogo), y ésta a su vez únicamente cuando se traduce en responsabilidad por el otro (...)Yo soy responsable de todo y de todos, y yo más que nadie en lo que yo tengo que hacer”.²⁴ En pocas palabras, los valores humanos está en nuestras manos el vivirlos y compartirlos viviéndolos: he ahí nuestra tarea y responsabilidad.

III.4. La vida ética valiosa como opción en una pluralidad social

En la inmensa pluralidad ideológica, cultural, social y religiosa en que vivimos resulta difícil hablar de valores humanos y de una vida ética, quien lo intenta con facilidad es calificado de “sermoneador”, de “moralizante”, de “mochilas” y otras expresiones nada agradables. Esto parece ser desconsolador, sin embargo hoy más que nunca tenemos necesidad de hablar y vivir de los valores humanos; ahora es posible renacer humanamente viviendo el bien, los valores y luchando por lograr la excelencia en nuestras acciones. De este modo, se puede ofrecer como una opción “la vida ética valiosa” a los hombres de nuestro tiempo.

IV. LA VUELTA A LO HUMANO DE LA VIDA Y LOS VALORES HUMANOS

La oferta de una vida ética valiosa, se hace posible dentro de los ámbitos relacionales donde se siembran, se cultivan, se promueven y se cosechan los valores humanos. Éstos no

²³ Cf. Díaz, C., *El libro de valores personalistas comunitarios*, Madrid, Mounier, 2000, pp.110-112.

²⁴ *Ibidem*, p. 113.

salen por generación espontánea, exige un gran esfuerzo y una tarea educativa por parte de los papás y educadores, de los hermanos y amigos, de los compañeros y de todos los hombres.

IV.1. La urgencia de formación en los valores humanos

El gran ideal de nuestro tiempo es construir un mundo más humano, aunque muchos no saben por dónde va el asunto y la orientación, pues han perdido la brújula, es importante remarcar una vez más: nuestra responsabilidad es co-laborar en conseguir un mundo más humanizado, por los valores de la dignidad humana, los valores de la justicia, la verdad, la libertad, la paz y la fraternidad. Ante el grito unánime del hombre que siente el ahogo de la vida deshumanizada y la desesperación: se puede ofrecer el retomar la formación en los valores humanos.

IV.2. El ámbito familiar, sembrar y cultivar los valores humanos

El primer ámbito es la casa familiar; en el hogar aprendemos lo que somos, aunque no sólo ahí, pero es fundamental y primario. Si la familia, el hogar no funciona lo demás sale sobrando. La vida matrimonial y familiar se va construyendo gradualmente desde la colaboración y participación de cada uno de los miembros, los papás, hermanos. Los hijos aprenden de papá y mamá los valores y desvalores: es en la familia donde se siembran y cultivan las cosas buenas que un hijo va adquiriendo en su desarrollo humano.

IV.3. El ámbito escolar, promover los valores humanos

En el espacio de escuela es el maestro quien tiene la responsabilidad de promover los valores humanos (con justa

razón se les ha llamado, los segundos padres). Los educadores necesitan recordar que su trabajo es transmitir valores, no tan sólo conocimientos, que su trabajo se realiza en una interacción con otras personas que apenas se están desarrollando, que su trabajo consiste en educar y educar es ir forjando los ideales de la persona.

Lo fundamental de la educación no está en dar conocimientos sino en vivir sabia y humanamente para poder transmitir valores éticos: educar a una persona es enseñarla a usar bien su libertad y ser responsable de sus actos. El docente tiene necesidad de renovarse en su formación ética y en los valores para poder compartir con sus alumnos una vida ética y todo cuanto de humano y valioso exista.

IV.4. Todos los hombres, responsables de los valores humanos

La vuelta a lo humano de la vida y a los valores humanos, es una llamada urgente a todos los hombres, sin importar religión, condición social, trabajo, formación académica, es un llamado a todos sin distinción alguna. Siguiendo a García Morente, Carlos Díaz, anota lo siguiente:

1º La realización de valores: a) En la polis, toda potenciación de un valor constituye un progreso; b) Toda institución destinada a realizar un valor es progreso, por imperfectamente que desempeñe su cometido; c) Toda transformación social de una cosa en bien significa progreso; d) Toda mejoría de una valor ya realizado se alza como progreso; e) Todo aumento de bienes en cantidad significa una universalización del progreso; f) Toda disminución de males forma progreso; g) Todo aumento de males significa retroceso; h) La conversión de un bien-medio en un bien-fin no entraña progreso, y puede entenderse como detención o como retroceso.

2º Estimación de valores: a) Todo aumento en la capacidad popular para estimar valores conlleva progreso; b) Contribuir a la rectificación de aberraciones estimativas en las masas y en los individuos es progreso, tanto en la denuncia de estimaciones falsas en sí mismas como en el restablecimiento de la auténtica jerarquía de valores.

3º Juicio sobre el progreso: a) El fomento y desarrollo de un valor inferior con detrimento de otro superior es retroceso, pero el descubrimiento de dicho acontecer y su rectificación constituyen progreso; b) fomentar y desarrollar un valor superior con detrimento de un valor inferior puede significar retroceso, planteando siempre la compleja cuestión técnica de cómo lograr el paralelo desarrollo en ambos valores conflictivos²⁵.

CONCLUSIÓN

Ante el problema planteado inicialmente, podemos concluir que todos los hombres tenemos necesidad de *re-emprender* el camino de vuelta desde nosotros mismos para reorientar nuestro vivir cotidiano; es fundamental la vuelta desde aquello mismo que tenemos por el hecho de ser hombres, el renacer a una vida más humana haciendo uso de nuestra inteligencia, voluntad y libertad porque usándolas viviremos dignamente como personas.

Además, es importante recordar que una vida ética de suyo es valiosa para sí y para los demás, que exige aprehender los valores éticos, para poder transmitirlos

²⁵ Cf. Díaz, C., *Diez palabras claves para educar en valores*, México, IMDOSOC, 2000, pp. 98-99.

a los demás, en los diferentes ámbitos, sea en la familia, escuela y en la sociedad. Esta llamada no es para unos cuantos sino para todos los hombre de buena voluntad que conformamos la ciudad y nuestra Nación.

La violencia según Hanna Arendt

Célida Godina Herrera*

La violencia es algo cotidiano, ya no causa admiración, se vive de forma natural, es como el amanecer de cada día. Estamos tan habituados a ella que poco a poco nos van dejando de sorprender las noticias nacionales o internacionales que aparecen en diarios y noticieros. Es motivo de conversación entre amigos, vecinos. La vivimos de múltiples formas, por ejemplo, los asaltos a mano armada, atentados a políticos, robos de infantes, o la que ejercita el poder sobre nosotros y se expresa en forma sutil.

Sin esperanza de que haya algún cambio, llegamos a aceptar la realidad de la violencia. Pensamos que escapa a nuestras posibilidades el dar soluciones, quizá esto último sea una de las razones por las que preguntas tales como *qué es la violencia*, parecen obvias, y no se haga más el esfuerzo de comprenderla, preguntar su sentido, de dónde proviene o si es propia de la naturaleza humana.

Como fenómeno omnipresente la violencia es motivo de reflexión de múltiples disciplinas, sin embargo, es la reflexión filosófica quien tratando de abarcar los fenómenos en su totalidad, apunta a preguntas que interrogan por la esencia de estos fenómenos, tratando de llegar a las cosas mismas, a la manera de la fenomenología. La pregunta filosófica muestra un no saber que son las cosas mis-

* Profesora-investigadora en el Colegio de Filosofía de la BUAP.

mas, cuando en su radicalidad descubre que no es lo mismo, el preguntar cotidiano y el preguntar de las ciencias, que el preguntar filosófico, puesto que este último, no se queda en las opiniones corrientes, ni en la prisión de los convencionalismos, ni en los dogmas, muestra, por ejemplo, cómo nuestra civilización saturada de conocimientos y de medios de saber, ofrece múltiples máscaras y falsas bases que ya no percibe *qué sabe y qué ignora*.

La pregunta filosófica es aquella que surge del asombro y la admiración. Es la que impele al filósofo a conocer. La búsqueda del saber es por el saber mismo, no por la simple satisfacción de necesidades comunes. Despertar a la interrogación filosófica sobre el conocimiento que tenemos del mundo es poner en duda las “certezas” con las que vivimos. Es dudar radicalmente y realizar un examen crítico de esas “certezas”, la duda le permite guardar independencia en todas las circunstancias, lo aleja de dogmatismos, de los hábitos, no le permite perderse en el mundo, en trivialidades sin sentido, lo lleva a ser, como diría Jaspers, “señor de sus pensamientos”. Por estas razones la interrogación filosófica no hace una historia de opiniones, con ella se descubre el sentido de pensar, cuestionar, comprender la violencia.

Martín Heidegger afirmó que “el hombre de hoy huye ante el pensar”,¹ es decir, que el mundo moderno se caracteriza por un pensamiento de cálculo, un pensamiento interesado, el cual ha desplazado el verdadero pensar, el *pensamiento meditativo*. Pensamiento no subordinado a intereses utilitarios, pero sí muy ligado a pensar el *sentido de las cosas* con la finalidad de comprenderlas.

Cuando nos acercamos al fenómeno de la violencia preguntamos ¿cuál es el *ser* de la violencia? Problema comple-

¹ Heidegger, M. *Serenidad*, España, Odós, 1979, p.19.

jo que nos remite a establecer un diálogo con diferentes pensadores que invitan a cuestionarnos sobre si la violencia *es esencial al ser humano*; si es necesario hacer una apología de la violencia para comprender verdaderamente lo que ella *es*; si *dar una justificación biológica* es llegar a la esencia de la violencia; si aclara algo la definición que dice: *La violencia es la acción de la libertad sobre la libertad*; si la violencia *es acción, transformación o fuerza emergente, expresiva e instrumental*; si nos retorna a su *sentido más original*, finalmente, si nos *cuestionamos sobre el propio sentido* de la violencia.

Así también nos preguntamos qué se quiere decir cuando escuchamos, leemos, vemos “la violencia del mundo, en el mundo”. Si la respuesta fuera que está en todas partes ¿cuál es su fuente? ¿cómo la descubrimos? ¿es lo mismo? O bien si quiere decir: furia, fuerza, atropello, dominio, brutalidad, injusticia, falsedad, terrorismo, criminalidad, por último, que si aclarando los usos del lenguaje sabemos qué es la violencia. Como podemos ver hay muchas interrogantes, sin embargo, la mayoría toma aspectos exteriores de ésta.

La pregunta ¿qué es la violencia? devela el problema de su dificultad para comprenderla. Se muestra que el término *violencia es equívoco*, y en consecuencia necesita ser aclarado. En el estudio del tema, comprendemos la cantidad de significados que giran en el llamado círculo hermenéutico, pero que no tocan el fondo del verdadero problema.

En este contexto, creo que el pensamiento de Hanna Arendt puede ayudarnos a clarificar algunos aspectos del fenómeno de la violencia, ella apunta al esclarecimiento del tema preguntando, creo yo, por su esencia, así como también su aspecto externo.

Esta filósofa escribió en 1969 una obra titulada *Sobre la violencia*, en ella precisa las diversas formas que toma la violencia en el mundo moderno. Su examen observa que el origen de la violencia se encuentra en un grupo de seres

humanos que tienen la voluntad de vivir juntos, al caer la voluntad inicial se presentan los problemas y con ellos la violencia. Este argumento es controvertido y discutible, porque no puede ser comprobado. La caída de la voluntad se interpreta como el olvido del ser, pensamos en la invisibilidad del esclavo para el amo en Hegel, en la dialéctica de lo visible y lo invisible. Es aquí donde encontramos la fuente del poder que la filósofa expondrá en su texto, asimismo, su convicción es pensar la política y confrontarnos a la prueba de los acontecimientos, de esta forma, la reflexión nace de la realidad de una experiencia vivida.

En el primer apartado de su libro citado, nos sitúa en las guerras y revoluciones que se vivieron en el curso del siglo XX. Con lenguaje directo, casi apocalíptico, nos lleva a que reflexionemos sobre la técnica, mostrándonos que la técnica ha servido como instrumento para hacer la violencia más destructiva. La guerra pierde su razón de ser con el desarrollo de la técnica, como hemos podido ser testigos en los últimos acontecimientos: Estados Unidos contra Afganistán, Israel contra Palestina. Con preocupación percibimos que el mundo de hoy da más importancia a intimidar, a instaurar “políticas de disuasión para el enemigo” como garante de paz entre los pueblos. Arendt es de la idea de que no hay respuesta para la pregunta de cómo podremos desenredarnos algún día de esta posición tan desequilibrada.²

La *violencia del poder*, se distingue de la fuerza y el poderío, en que la violencia del poder requiere siempre de *implementos*. El *perfeccionamiento de los medios de destrucción* nos ha puesto en la expectativa de que en cualquier momento todo quede destruido. Esta reflexión de Hanna Arendt no ha perdido vigencia, pues lo constatamos cuando vemos la

² Arendt, H. *Sobre la violencia*, México, Joaquín Mortiz, 1970, p. 9.

carrera armamentista en materia de armas atómicas y biológicas, la confrontación de Estados Unidos con los países musulmanes con lo más “adelantado” de la tecnología. En la época que se vive hasta puede medirse el progreso por el potencial destructivo que un país dispone.

El progreso que en el siglo XVIII se concebía como acumulación de conocimiento, en el siglo XIX Marx lo va a cambiar por la mirada del historiador que proyecta hacia el futuro. Al referirse a la historia y a la política, Arendt afirma que “quienes observan la historia y la política deben reconocer a la fuerza el enorme papel que ha desempeñado la violencia en los asuntos humanos”.³ Critica el hecho de que no se haya estudiado con mayor atención este fenómeno, al grado de darla por sentada y en consecuencia la han pasado por alto “nadie examina ni cuestiona lo que es obvio para todo el mundo” y “el que buscaba algún sentido en las crónicas del pasado estaba obligado a ver la violencia sólo como un fenómeno marginal”.⁴

La historia considerada como un proceso cronológico continuo “cuyo progreso, además es inevitable” tomará a la violencia en forma de guerra y revolución, constituyendo así las dos únicas formas de irrupción. Así vemos que el progreso no permite hacer un proyecto de futuro, lo verificamos cuando interrogamos ¿cómo quieres que sea la vida dentro de cincuenta años? y la respuesta está cargada, la gran mayoría de las veces, con desesperanza.

Arendt planteará el problema de la violencia en la política, comenzando con la definición que dan los teóricos de la izquierda y la derecha: “La violencia no es sino la manifestación más flagrante del poder. Toda política es una lucha por el poder: el tipo extremo de la política es la

³ *Ibid.*, p.13.

⁴ *Idem.*

violencia”.⁵ Para ellos el poder político sólo tiene sentido en la organización de la violencia, esto la lleva a preguntar si el fin de las guerras significaría también el ocaso de los estados y si al desaparecer la violencia en las relaciones de los estados, acaba también el poder.

Para dar respuesta a estas interrogantes la autora reflexiona sobre qué se ha entendido por *poder* en distintos autores: *Clausewitz* “el poder es un instrumento de gobierno, mientras que nos dicen que el gobierno se debe al instinto de dominio”; *Jouvenel* “el hombre se siente más hombre al imponerse y al convertir a otros en instrumentos de su voluntad”; *Voltaire* “hacer que otros actúen según mis deseos”; *Max Weber* “está presente dondequiera que tenga la oportunidad de defender mi voluntad contra la resistencia de los demás”. En este apartado habla de las nociones que a lo largo de la historia van a teñir el pensamiento político, desde la antigua noción del poder absoluto, dominación del hombre por el hombre hasta llegar a la última forma de dominación: la *burocracia*, la cual quedará definida como:

“El dominio de un sistema complejo de oficinas en que ningún hombre, ni uno ni los mejores, ni la minoría ni la mayoría, asume las responsabilidades. Podría llamarse el Gobierno de Nadie”.⁶

Para la autora es importante distinguir entre *violencia* y *poder*. La distinción más conocida, es la que dice que el poder necesita de mucha gente, mientras que la violencia prescinde de ella, hasta cierto punto, puesto que depende de implementos.

⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁶ *Ibid.*, p. 37.

El uso que se le da a las palabras poder, poderío, fuerza, autoridad, violencia lleva a confusiones, todas ellas se refieren a fenómenos diferentes, lo único común es que *todas ellas indican los medios que el hombre tiene* para dominar a otro ser humano. Si queremos, dice Arendt, tener los datos originales de los asuntos humanos, debemos dejar de reducir las cuestiones públicas a la cuestión única del dominio, sólo así podrá aparecer en su diversidad más auténtica.

Aclarará que el *poder* no es propiedad de un individuo; pertenece al grupo y existe sólo mientras éste no se desarticula,⁷ el *poderío* lo detenta una persona aunque se manifieste con relación a otros objetos o personas, en esencia sigue siendo independiente. La *fuerza* se utiliza como sinónimo de violencia pero debe usarse como una energía desatada por movimientos físicos y sociales, por ejemplo, la fuerza de la naturaleza, la fuerza de las circunstancias.

La *autoridad* es un término del cual se abusa con frecuencia pues se confunde la *autoridad* con el *autoritarismo*, su rasgo principal es que no necesita de coerción ni persuasión, para mantenerla es necesario respetar a la otra persona o respetar el cargo que detenta.

La *violencia* se distingue en que posee un carácter instrumental, su fin es multiplicar la fuerza natural hasta llegar a sustituirla en la etapa final de su desarrollo.⁸ Aunque distintas en su origen, el poder y la violencia se combinan. Ya dijimos que el poder surge donde la gente se une y actúe de común acuerdo, llega a ser la condición para que un grupo de personas piense y siga los pasos de la categoría de medios y fines. Al no necesitar más justificación que la que acabamos de dar, lo único que requiere es legitimidad, ésta se basa en un ir al pasado, mientras que la justifi-

⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁸ *Ibid.*, p. 43.

cación se remonta a fines futuros. Arendt considera que la violencia podría justificarse pero nunca ser legítima.⁹

El terror es otro término que se emplea como sinónimo de violencia, sin embargo, aclara Arendt que no son lo mismo. El terror se emplea para mantener el dominio, es la forma de gobierno que nace cuando la violencia, ya que ha destruido todo poder, en vez de abdicar, mantiene el poder absoluto. Finalmente, dice que violencia y poder son términos contrarios, que cuando una se encuentra dominando, el otro no aparece. Si el poder se haya en dificultades, la violencia hace su aparición, pero abandonada a su propio impulso conduce a la desaparición del poder, por esta razón la violencia destruye el poder pero es incapaz de crearlo.

Son motivo de su crítica todos aquellos que prefieren observar a los animales para entender las conductas humanas, para ella carece de sentido, pues tendría más sentido ir un día a los barrios con más escasez de recursos de cualquier ciudad. Asimismo, sostiene que con los seres humanos es difícil experimentar, a diferencia de los animales, porque los seres humanos son capaces de hacer trampa.

En las investigaciones sociales y naturales se ha considerado el comportamiento violento como una reacción natural, agresividad como un impulso instintivo. En la definición tradicional se define al hombre como un *animal racional*, es decir, nos distinguimos de las demás especies animales por el atributo de la razón, la cual, en un comentario irónico de Arendt, convierte a los seres humanos en más peligrosos, no por la razón misma sino porque somos seres de instintos muy primitivos. Esta facultad vuelve a los seres humanos irracionales subraya.

En la actualidad ya no es la razón la que nos distingue del animal, hoy la diferencia es la ciencia, el conocimiento

⁹ *Ibid.*, p. 48.

de esos patrones y la técnica para imponerlos. Hay condiciones en las que el individuo queda completamente deshumanizado, pienso en ejemplos precisos, campos de concentración, el neoliberalismo, el hambre.

Arendt hablará de la furia que bajo estas circunstancias se gesta, furia que brota bajo sospecha de que las condiciones pueden cambiar, sin embargo, quedan igual que antes: “Reaccionamos con furia cuando se ofende nuestro sentido de justicia”,¹⁰ afirma. La furia, como la violencia, son emociones humanas que si las borramos significaría deshumanizarnos. La irracionalidad de la furia y la violencia se manifiesta, cuando se buscan sustitutos, para ejemplificar esto, hablará del racismo de los negros, por ejemplo, que creen que “todos los blancos son culpables”, esto sería como un racismo al revés que ha provocado un sin número de homicidios.

El tema de la violencia desde la perspectiva de Sorel, Fanon y tantos otros, ha sido tratado como manifestación de una fuerza vital, creadora que permite cambiar las condiciones de existencia o defenderse. El reino de la vida visto desde una tradición orgánica y biológica, es peligroso porque apelan al hecho innegable de que la destrucción y la creación son hechos naturales, y la violencia puede ser vista como un “prerrequisito tan esencial para la vida colectiva de la raza humana como la lucha para sobrevivir y la muerte violenta como fuente de la vida violenta en el reino animal”.¹¹ Es peligroso tratar asuntos de índole política en términos biológicos, se puede confirmar hoy frente al determinismo biológico, donde problemas humanos se pretenden esclarecer a partir de explicaciones genéticas.

¹⁰ *Ibid.* p. 57.

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

Concluye que ni la violencia ni el poder son fenómenos naturales, pertenecen al reino político de los asuntos humanos. El deseo humano de un mundo mejor lo conmina a comenzar algo nuevo. Así vemos a muchos empeñados en la lucha por la democracia, por la ecología, la integración de las comunidades, es como si nos hubieran hechizado para realizar lo imposible a condición de realizar lo posible. Podemos llevar a cabo hazañas realmente fantásticas, pero al precio de haber perdido la habilidad para atender a nuestras necesidades cotidianas.

Crímenes, masacres, genocidios, terror sin fin, nada de esto nos son desconocidos. La esperanza de que un día no exista la violencia es cada día más lejana. Tratamos de encontrar algo que diga lo contrario a la teoría que sostiene que el ser humano fundamentalmente, primordialmente, es un ser de violencia.

La violencia, podemos estar ciertos, de que siempre ha existido, ha formado parte de la reflexión de diferentes hombres y mujeres a lo largo de la historia, nos dejamos llevar por esa impresión pero un poco de experiencia, más unos momentos de reflexión, nos muestran que aunque siempre ha existido, en el siglo XX y lo que va del presente, ha llegado a su apoteosis¹². Han aparecido formas insidiosas, escondidas con las que estados totalitarios, con medios cada vez más “modernizados” ejercen dominio, como por ejemplo *la burocracia, la represión y la tortura*. La perspectiva de la no-violencia, como la de Gandhi, nos provoca el pensamiento de su inexistencia, sin embargo, su respuesta a la violencia del imperio británico se convierte en una

¹² Para comprender el papel negativo que la investigación científica y técnica ha jugado en el proceso del desarrollo moderno y su relación con la violencia, ver el artículo de Jesús Rodolfo Santander “Desarrollo moderno y nihilismo” en *Elementos*, no. 38, México, BUAP, pp. 9-21.

violencia sobre sí mismo, implica una lucha mental intensa, cuya finalidad es no la transfiguración de sí mismo sino de los demás seres humanos, para que ellos tomen conciencia del valor de la vida, del respeto que debemos a los otros y de la dignidad humana.

Hoy la violencia presente de múltiples formas, en ocasiones descarnada, otras de manera sutil, ha convertido lo que antes era un ejemplo, como el de Gandhi (aunque la violencia fuese sobre sí mismo), en un no ejemplo, no más una forma de lucha, es pasado. Que un hombre se cosa los labios, los párpados (como ocurrió en Tabasco hace algunos años), o bien oculte su rostro (como los zapatistas) son cosas del pasado, la vida humana no importa.

La violencia parece pertenecernos como la piel, pero no es la piel, su poliformidad nos desconcierta, nuestra época, dice Arendt, se diferencia de otras no porque haya más violencia, siempre ha existido, sino por la *técnica y los regímenes totalitarios que someten a los seres humanos a las más crueles torturas invisibles o terroríficas*. Esta es la cuestión filosófica.

En resumen, podemos decir, que Hannah Arendt escribió fundamentalmente sobre la política, hizo un análisis de los estados totalitarios que han tenido como objetivo exterminar la libertad de los individuos, donde existe un clima de violencia, donde se transforma en realidades mediáticas los progresos tecnológicos (por ejemplo, la televisión en donde la violencia es presentada en las palabras, en las imágenes en los cuerpos, en la música). Acierta al pensar que el progreso tecnológico nos llevará directamente hacia el desastre y en que nuestro tiempo es violento y que el ser humano se preocupa más por violentarlo, es el llamado *progreso*.

En la conclusión, de la obra citada, la autora afirma que la violencia y el poder no son fenómenos naturales, son parte del quehacer político, su “glorificación” actual es por

la frustración de la facultad de acción del mundo moderno. Los procesos de desintegración (la sociedad de masas se ha vuelto inmanejable), la decadencia de los servicios públicos, decadencia de los sistemas partidistas, son los aceleradores del clima de violencia, de intolerancia. El poder se ha vuelto impotente al no poder resolver problemas esenciales, se ha vuelto sobre sí mismo, ha terminado por oponerse a lo que somos. Finalmente, más que una esperanza, Arendt nos deja con la inquietud de no saber hasta dónde nos conducirán estos cambios, pero sí sabemos, o debemos saber, que cada disminución del poder constituye una invitación abierta a la violencia.

R. Sanabria: Líneas fundamentales de la antropología filosófica

Juvenal Cruz Vega

INTRODUCCIÓN

En estas líneas pretendo esbozar un esquema general de la antropología filosófica. Se trata de una exposición de la filosofía del hombre del *Doctor José Rubén Sanabria*¹. En primer lugar hablaré de su noción de filosofía, en segundo lugar del método que utilizó concretamente en su antropología filosófica, en tercer lugar acerca de la pregunta por el hombre y la exigencia de una antropología filosófica, para aterrizar finalmente en un cuarto punto con la noción de hombre.

En esta breve exposición quedan reunidos varios elementos de la historia de la filosofía, principalmente aquellos que provienen de pensadores de vertiente interiorista, quienes fueron los maestros en los cuales este autor inspiró su antropología filosófica.

¹ *Nota bene.* En el entorno filosófico recordamos con gran aprecio al Dr. José Rubén Sanabria, doctorado en la Universidad Gregoriana de Roma (1962) y catedrático de la Universidad Iberoamericana de México, en donde cuarenta y tres años de docencia dieron muestra de un eminente expositor, principalmente en antropología filosófica. Dentro de su importante obra destacan: *Filosofía del absoluto*, *Enigma del hombre*, *Ética*, *Introducción a la filosofía*, *Filosofía del hombre*, y alrededor de 180 artículos publicados en México y en el extranjero, en revistas especializadas. Conferenciante nacional e internacional sobre temas de interés filosófico. Director de la *Revista de Filosofía* de la UIA, desde su fundación hasta su fallecimiento, el 31 de diciembre del 2001.

1. NOCIÓN DE FILOSOFÍA

En su reflexión filosófica José Rubén Sanabria acudió frecuentemente a la filosofía interiorista, a través de cuatro autores a saber: San Agustín, Martin Heidegger, Gabriel Marcel y Federico Sciacca. Ya en su tarea como filósofo buscó siempre una respuesta para su filosofía, pero no sólo en la teoría, sino también en su vida, por esta razón él mismo escribió: “la filosofía nace de la vida, de la existencia humana, concreta, a veces desgarrada, herida o sojuzgada; en este sentido la filosofía es uno de tantos actos —como trabajar, jugar, cantar; pero con un sentido especial”.² La filosofía es la sabiduría que se mueve en torno a la existencia humana, es “un acto de amor, es una irrefrenable tendencia a la posesión del ser, es un acto, un quehacer de toda la persona, es el testimonio del espíritu que es lo eterno en el hombre, que lo lanza en busca de la verdad, de la belleza, del valor, del bien, en busca del fundamento de todo lo que hay”.³

La filosofía es aspiración a la sabiduría. Ya desde la época de los griegos se hablaba de dos formas en general para designar a la filosofía. Primero, que la filosofía de acuerdo a su etimología, es amor a la sabiduría, afán por saber; pero también estaba la otra idea, donde la filosofía es una ciencia teórica, contemplativa. El Doctor José Rubén Sanabria no dudó en aceptar las dos formas para concebir a la filosofía, pero las modificó y las adaptó a su propia reflexión.

En este sentido, la filosofía es más que una definición, más que un concepto, “es amor a la sabiduría, es una amorosa búsqueda, es un compromiso total, es una decisión

² Sanabria Tapia, José Rubén, *Introducción a la Filosofía*, México, Porrúa, 14.^a ed., 2000, p. 79.

³ *Ibidem*, p. 23.

desinteresada e inacabable, es una vocación al ser”.⁴ Por esta razón la filosofía es “un saber que empieza en cada filósofo, en cada persona, pues la filosofía nace de la persona”,⁵ “es un vivir, según el espíritu el cual implica lograr la integración del cuerpo y del espíritu, mejor aún, es la armonía de los diversos estratos que constituyen a la persona humana”.⁶

La filosofía vista desde varios aspectos es una *weltanschauung*, es un saber, un conocimiento, una aclaración del lenguaje, una ciencia; pero más que todo esto “la filosofía es amor a la sabiduría, afán por saber”,⁷ pero también “es ciencia, pero no se olvide que es una ciencia especial, con su método propio, con su finalidad específica”.⁸ La filosofía es ciencia, “pero una ciencia no como las otras, sino una ciencia especial, esto es, sabiduría”.⁹ Acerca de esto José Rubén Sanabria escribió: “entiendo por sabiduría el fundamento último de la realidad; es el saber que expresa el impulso más profundo del espíritu humano en la búsqueda del ser”,¹⁰ “es la reflexión radical y crítica del hombre acerca de sí mismo, del mundo y del ser —y del absoluto”.¹¹

⁴ *Idem*

⁵ *Ibidem* p. 43.

⁶ *Ibidem* p. 45.

⁷ *Ibidem* p. 20.

⁸ *Ibidem* p. 55.

⁹ *Ibidem* p. 57. *Nota bene*. Es necesario aclarar que a este autor no le interesó la cientificidad de la filosofía, tomando como punto de partida el criterio de ciencia que ha dado la filosofía analítica, en donde solamente se reduce la ciencia al modelo de las matemáticas y de algunas ciencias exactas. Para este tema pueden verse dos artículos de José Rubén Sanabria: “Inutilidad de la filosofía” en *Revista de Filosofía* No. 13, Año V, UIA, México 1972 y “Mi concepción de Filosofía” en *Revista de Filosofía* No. 31, Año XI, UIA, México 1978.

¹⁰ Sanabria, J. R. “Mi concepción de filosofía”, *op. cit.*, p. 138.

¹¹ Sanabria, J. R. *Cristianismo y Filosofía en México. Cuaderno de Filosofía*, no. 19, UIA, México, 1993, p. 47.

La filosofía como sabiduría y como reflexión es la Ontología, ella es la ciencia especial; pero la Ontología “para ser tal, tiene que empezar por la fenomenología —fenomenología profunda— descripción de vivencias. Una fenomenología que no desemboca en Ontología se queda en pura descripción y la Ontología que no arranca de una fenomenología se queda en un mundo abstracto, de esencias y sin raíces vitales”.¹²

En síntesis, la filosofía de José Rubén Sanabria, es un saber, pero con carácter existencial, porque quien filosofa es un hombre concreto, una persona. Por eso es un existencialismo personalista o bien, un personalismo existencialista; así como él mismo lo escribió “mi concepción de filosofía se puede llamar un existencialismo personalista —personalismo existencialista— en donde se trata de llegar a ser uno mismo, de realizarse como persona, de vivir auténticamente en libertad con todos los riesgos que ello implica y a posibilidades constantemente nuevas, alegremente renovadas”.¹³ No es pura fenomenología, porque no se trata de una descripción de vivencias, o de una sucesión de confesiones personales; empieza con ella, pero no se queda con eso, ya que fundamenta las vivencias en el ser, en la ontología. En suma la filosofía es integración de fenomenología y ontología.

2. MÉTODO

José Rubén Sanabria tardó algunos años reflexionando hasta encontrar decididamente un método para la realización de su síntesis filosófica. Y es que “la filosofía de antemano no tiene un método o un camino, no hay en efecto, un

¹² *Idem.*

¹³ *Idem.*

camino válido para todos los filósofos, que sea indiscutible. En filosofía no hay sendas definitivas, hay que abrirlas al caminar —aquí tiene su realización plena el conocido verso de Antonio Machado— caminante no hay camino, se hace camino al andar”.¹⁴ Por esta razón apuntó Sanabria “para tener un método en filosofía hay que entrar en ella, y ya en ella, intentar como un explorador buscando todos los caminos hasta encontrar el camino o cuando menos hasta encontrar su propia senda”.¹⁵ Si la filosofía, “es una actividad, por lo tanto exige un método”,¹⁶ porque el método “es una modalidad en el filosofar”.¹⁷ El método es un procedimiento de reflexión “mejor aún, es un medio por el cual se expresa una filosofía”.¹⁸ Pero la filosofía es una reflexión sobre el hombre, porque este “es el punto de partida de la filosofía, afortunadamente el hombre es el centro de donde surgen los problemas que preocupan al mundo, el hombre, la persona es el objeto de la filosofía, sencillamente sin persona no habría filosofía”¹⁹. La filosofía en su horizonte, es antropología filosófica, aquí se trata de saber qué cosa significa ser hombre. Por esta razón hace falta un método que ayude a explorar con más profundidad esta noción. Este filósofo para esto, utilizó el método fenomenológico trascendental, “fenomenológico, porque partimos de la experiencia propia, de la propia realización. Hay ya en lo que aparece, el fenómeno, un significado, entendido, captado, en lo que es, pero que exige una fundamentación. Es trascendental porque establece las condiciones de posibilidad del conocimiento, de lo que es el hombre, busca la justificación última de todas las activida-

¹⁴ Sanabria, J. R. *Introducción a la Filosofía*, p. 16.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 206.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 204.

des humanas, estudia con profundidad lo humano para ir hasta el nivel fundante a fin de que aparezca la luz del ser presente en toda nuestra actividad”.²⁰

En esta reflexión apuntó Sanabria “se trata de explicar al hombre reduciéndolo a su fundamento —logos— más íntimo, es decir, su relación al ser. De aquí proviene la antropología filosófica —filosofía del hombre”.²¹ Aquí se advierte la relación íntima de la ontología y la antropología “porque el hombre solo se entiende desde su relación al ser”.²² Por esta razón es “una ontología del hombre, es decir una antropología filosófica”.²³ Por esto, en la reflexión del método que propone Sanabria no se advierte allí una fenomenología y una ontología separadas, como quedó dicho en la noción de su filosofía porque no es una mera descripción de vivencias ni sucesión de confesiones personales; sino que se trata de una antropología fundamentada en una ontología, esto es, allí se exige una reflexión profunda, mejor aún, una metafísica. Por esta causa se dice que para tener una noción de hombre hay que tener una noción del ser. Y así, el método fenomenológico trascendental exige necesariamente una reflexión onto–antropológica.

3. LA PREGUNTA POR EL HOMBRE Y LA EXIGENCIA DE UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.

El interés por saber qué significa ser hombre no es reciente. La historia ha dicho con frecuencia que desde que hay hombre ha existido la pregunta fundamental por la propia naturaleza humana. Por eso en el pensamiento anti-

¹⁹ Sanabria, J. R. *Ética*, México, Porrúa, 17.^a ed., 2001, p. 151.

²⁰ Sanabria, J. R. *Filosofía del hombre*, México, Porrúa, 2.^a ed., 2000, p. 26.

²¹ *Ibidem*, p. 27.

²² *Idem*.

²³ *Idem*.

guo con justa razón Aristóteles escribió: “todo conocimiento tiene su origen en una básica tendencia de la naturaleza humana, la cual se manifiesta en las acciones más elementales del hombre; por ello el ámbito entero de la vida de los sentidos se halla determinado e impregnado por esta tendencia”.²⁴ Y en otro texto Aristóteles escribió: “todos los hombres pretenden saber por naturaleza, por esta razón el amor de los sentidos es la prueba; y en efecto independientemente de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, pero el sentido que tiene más propiedad que los otros, de uno en uno, es el sentido de la vista”.²⁵

Los dos textos de Aristóteles han enseñado a la historia de XXIV siglos, que el hombre tiene múltiples cualidades y capacidades, porque él, es tan complejo y tan misterioso, de modo que no resulta tan fácil la unanimidad en saber la pregunta por el hombre.

Estos textos también han proporcionado los elementos fundamentales de toda Antropología filosófica y de una seria Ontología del conocimiento, esto es, la naturaleza, las sensaciones, el saber. El hombre naturalmente escribió José Rubén Sanabria “ha tenido estas capacidades, aquellas disposiciones naturales que tiene el hombre y que necesitan las condiciones de tiempo, maduración y otras favorables para la acción”.²⁶

El hombre desde el principio, ha sido una realidad tan compleja, “enigma inagotable, paradoja viviente”,²⁷ de modo que no ha sido fácil saber qué significa ser hombre. Respecto a esto, las ciencias han hablado mucho, así también la

²⁴ Cassirer, E., *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª. ed., 1999, p. 16.

²⁵ Aristóteles, *Metafísica*; Libro I, 980 a. (Traducción mía).

²⁶ Sanabria, J. R. “Dignidad de la persona humana”, *Manual de Doctrina Social Cristiana*, IMDOSOC, 1991, p. 95.

²⁷ Sanabria, J. R. *Filosofía del hombre*, p. 71.

historia de la filosofía ha emergido su palabra, puesto que ha estudiado al hombre y lo ha intentado definir, ¿lo ha logrado?. Porque la pregunta por el hombre sigue existiendo, por la sencilla razón, “porque sigue habiendo hombre”.²⁸ El hombre pregunta porque quiere saber qué es —*was ist der Mensch*—, pregunta también porque le interesa saber ontológicamente quién es —*wer ist der Mensch*. Por esto cualquier intento de estudiar con profundidad al hombre tiene que conducir hacia la metafísica, porque ella con más propiedad que las otras ciencias ha buscado las razones últimas del ser del hombre. Con razón José Rubén Sanabria escribió hermosamente “el problema fundamental de la metafísica es el hombre —el ser del hombre, en efecto, sin el hombre, sin la persona, no es posible la metafísica— la filosofía”.²⁹

En filosofía la pregunta fundamental, es la pregunta por el hombre, porque ahora lo importante “es el hombre concreto, el hombre real, inserto en la historia, culmen de la evolución de la materia, lugar de la comprensión del ser”.³⁰ El hombre tiene hoy una importancia decisiva, como nunca la tuvo en la historia, “pero actualmente está en grave peligro, no sólo la noción de persona, sino también su misma existencia, su realidad concreta y viviente”.³¹

Por todo esto, es necesaria la antropología filosófica, antropología de: *ántropos*-hombre y *logía*-estudio, esto es, el estudio del hombre, “pero el calificativo filosófica remite a un estudio del hombre que intenta explicar la esencia del hombre mediante las facultades”.³² En estos términos

²⁸ *Ibidem* p. 61.

²⁹ Sanabria, J. R. “Ontología de la persona” *Sapientia*, Año XXXV, no. 137-138, Bs. As., Argentina, 1980, p. 302.

³⁰ *Ibidem*, p. 303.

³¹ *Idem*.

³² Valverde, Carlos, *Antropología filosófica*, Vol. XVI, Valencia, España, Edicep, 1998, p. 11.

José Rubén Sanabria escribió: “la antropología filosófica pretende dar respuesta a la pregunta por el hombre, ya que trata de presentar una explicación coherente del hombre y de sus características fundamentales”.³³ Más adelante en el mismo texto apuntó: “la antropología filosófica es el saber que a partir de la reflexión metódica pretende responder a la pregunta inevitable por el ser del hombre; además estudia al hombre, desde el punto de vista del hombre, para decir en qué consiste el misterio del hombre”.³⁴ En este sentido, la antropología filosófica es el saber que se pregunta hondamente por el ser del hombre; asimismo lo estudia en una perspectiva integradora y principalmente en su estructura ontológica.

En consecuencia, en los escritos de José Rubén Sanabria, el tema del hombre ocupó centralidad porque siempre pensó que éste, ha sido el punto de partida y núcleo de toda reflexión; por eso escribió “dudo que haya filósofo que no se interese por el hombre, incluso pienso que quienes no se dedican a la filosofía —al menos muchos de ellos manifiestan algún interés por saber qué son”.³⁵ En otro texto, apuntó: “actualmente el hombre es el punto de partida de la filosofía, afortunadamente la persona es el centro de donde surgen los problemas que preocupan al mundo, la persona es el objeto de la filosofía, sencillamente sin persona no habría filosofía”.³⁶

La pregunta fundamental —qué es el hombre— es el tema más exquisito de la antropología filosófica, pero concretamente en la filosofía de José Rubén Sanabria, la pregunta, no es como en Kant ¿qué es el hombre?, sino ¿qué significa ser hombre—persona? “Lo extraordinario aquí, es que el

³³ Sanabria, J. R. *Filosofía del hombre*, p. 17.

³⁴ *Ibidem*, p. 18.

³⁵ *Ibidem*, p. 7.

³⁶ Sanabria, J. R. *Ética*, p. 51.

hombre es quien se pregunta por su propia esencia y tiene que formularse esa pregunta porque personalmente es el problemático para sí mismo”.³⁷

Así en esta disciplina, se trata de saber con José Rubén Sanabria mediante la ayuda del método fenomenológico trascendental, algo del misterio del hombre porque de verdad, “el hombre es una paradoja viviente, un enigma indescifrable”;³⁸ y no sólo eso, sino también “es la suprema exigencia del ser, donde se resumen en él los niveles ontológicos, físico, biológico, psíquico y espiritual”.³⁹

4. EL HOMBRE COMO PERSONA

En su libro *Filosofía del hombre*, José Rubén Sanabria escribió “el hombre es el punto de partida y de llegada de toda reflexión, no sólo a título de sujeto, sino también de objeto, sin el cual ningún problema sería posible; por ser éste, el encuentro del espíritu y de la naturaleza, del determinismo, de lo eterno, de lo transitorio, del valor, del antivalor, del yo y el no yo”.⁴⁰ El hombre es espíritu encarnado, en pensamiento y extensión “es cuerpo por el mismo título, es espíritu, todo entero es cuerpo y todo entero es espíritu”.⁴¹

Además de esto, el hombre desde una cosmovisión cristiana “es una totalidad infinita, es la expresión más clara y profunda del ser, es la realidad ontológica por excelencia, es el ente en el que el Ser deviene logos —intelección y palabra. Es la síntesis de lo universal y de lo singular y en su singularidad irrepentible tiene valor de totalidad —es totalidad. El hombre es la unión vital de espíritu y naturaleza,

³⁷ Sanabria, J. R. *Filosofía del hombre*, p. 17.

³⁸ *Ibidem*, p. 71.

³⁹ Sanabria, J. R. “Ontología de la persona”, *op. cit.*, p. 314.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 236.

⁴¹ *Idem*.

es la síntesis de libertad y necesidad, de tiempo y de eternidad. En él, convergen y se transforman los trascendentales —*ens - unum - bonum - verum*— pues el hombre es la paradoja viviente —es un enigma indescifrable. Con palabras de Santo Tomás de Aquino: “el hombre, la persona es lo más perfecto que hay en la naturaleza”.⁴²

De una manera más completa Sanabria escribió: “el hombre es el viviente que tiene la capacidad de autoconocimiento, autoposesión, comunicación y autotrascendencia”.⁴³

⁴² Sanabria, J. R. “La dignidad de la persona humana”, *op. cit.*, p. 93.

⁴³ *Ibidem*, p. 95. La noción de persona que aquí se presenta supone el significado dado por nuestro autor a tal término, cuando al referirse al ser, en su metafísica, nos dice: “pienso que del ser tenemos una noción —del latín *notio-notionis*, noción—, porque ya está en mi estructura humana como la luz con que tomo conciencia de mí y de los demás entes, como en el horizonte en el que aparecen los entes. Por el contrario, no le llamo concepto porque éste es la representación abstracta y general de lo concreto. Tampoco es idea porque es el esquema de un contenido objetivo en su generalidad; algunos identifican concepto e idea, pero se distinguen. Sea de esto lo que fuere, para mí del ser solamente tenemos una noción” (“¿Metafísica todavía?”—sexta parte— en *Revista de Filosofía*, Año XXII, N° 63, UIA, México, 1988, p. 254). En latín los términos siguientes iluminan lo expuesto y tienen varios significados: *notio-notionis* —noción, idea que se forma, conocimiento, inteligencia, jurisdicción, derecho de conocer de un negocio, conocimiento de causa, fuerza, significación de las palabras, castigo, nota de infamia que imponía los censores. *Conceptus-us* —concepción, generación, receptáculo, concepto, idea. *Idea-ae* —idea, imagen, especie, representación que se forma en la fantasía. (Véase el *Diccionario latín-español etimológico* de Raimundo de Miguel). La noción de persona aparece varias veces en sus escritos; así, por ejemplo, en su libro *Filosofía del hombre* se encuentra tres veces. En la página 72 aparece como definición descriptiva de hombre; mientras que en las páginas 249 y 323 aparece como definición descriptiva de persona, esto es, que hombre y persona se identifican. El hombre es persona y la persona es hombre; y naturalmente tiene varias capacidades. El doctor Sanabria propone las cuatro mencionadas en su definición, pero también apunta que no son las únicas capacidades, esto es, que el hombre tiene otras capacidades. En los demás escritos se habla de noción o definición descriptiva de persona. Como en su *Introducción a la filosofía*, p. 256; también en “Ser, persona, Dios” *Revista de filosofía*, N° 36, Año XII, UIA, México 1979, p. 423; en “Dignidad de la persona”, *op. cit.*, p. 95; en “Ontología de la persona”, *op. cit.*, p. 316; en “Bioética, Clonación y Persona” *Revista de Filosofía*, N° 93, Año XXXI, UIA, México 1998, p. 345.

Esta noción de hombre, se puede decir también como definición descriptiva,⁴⁴ pues en ella el Doctor Sanabria describió las capacidades del hombre —momento fenomenológico— pero también las explica, “a fin de buscar su fundamento último, es decir, el momento ontológico”.⁴⁵

⁴⁴ Esta definición de persona no se dice en el sentido estricto como en su etimología, *definitio-onis* —determinación, indicación precisa, providencia, resolución, limitación. También como verbo, *definio-is -ire* significa restringir, encerrar, definir, delimitar, explicar, determinar, establecer, cerrar, concluir y circunscribir. En estos términos es difícil definir al hombre, aunque muchos pensadores a través de la historia lo han definido, o bien han dicho su cosmovisión (*Weltanschauung*), acerca del hombre. A cerca de esto el doctor Sanabria en su libro de *Antropología Filosófica* recopiló 68 definiciones sobre el hombre y 26 definiciones en su libro *Ética*, en ellos apuntó a los autores que han tenido mayor presencia en la historia del pensamiento occidental y a esto escribió: “La pluralidad de definiciones nos indica que el hombre es indefinible, y no por ser concreto, sino porque de verdad el hombre es un enigma, una paradoja desconcertante”. (*Filosofía del hombre*, p. 71). Tampoco se dice en el sentido aristotélico, a través de Porfirio, porque el hombre no es una definición, sino una realidad compleja. Acerca de esto José Rubén Sanabria escribió: “Sé muy bien que esta noción de persona va contra los cánones aristotélicos —y contra el árbol de Porfirio de los textos tradicionales de lógica— de la definición. Lo sé y lo acepto. Lo acepto porque la definición de Boecio me parece demasiado abstracta —es decir, poco existencial. Y es que semejante definición tiene la preocupación de situar y de catalogar; en el fondo no hace otra cosa más que señalar al hombre concreto sugiriendo que su singularidad, que le merece el nombre de persona, está situada en la naturaleza racional. Esto no nos permite comprender mejor el misterio de la persona, pues la experiencia trágica de la filosofía moderna nos enseña precisamente que existe un modo de subrayar la racionalidad que sacrifica a los individuos a la totalidad o al sistema racional”. (*Ontología de la persona*, p. 316). Puesto que José Rubén Sanabria para construir su noción de filosofía unió fenomenología y ontología, como quedó dicho en el apartado sobre su concepción de filosofía, por lo tanto la forma más precisa de considerar al hombre es dando una definición descriptiva y a esto, él mismo lo escribió: “Sé muy bien que mi descripción —o si se prefiere definición descriptiva— no cumple con las leyes de la lógica aristotélica ni con las exigencias del árbol de Porfirio de los manuales de lógica. Empero, pienso que las realidades y el hombre es una realidad, más que ser definidas, tienen que ser descritas —momento fenomenológico— y también explicadas para buscar su fundamento último —momento ontológico”. (*Filosofía del hombre*, p. 72).

⁴⁵ Sanabria, J. R. *Filosofía del Hombre*, p. 72.

El hombre es un viviente, y esto “es un hecho indubitable, una verdad evidente”.⁴⁶ Si es un viviente, ¿qué es la vida? “la vida es una energía especial, es un dinamismo original, que para actuar requiere de condiciones adecuadas”.⁴⁷ “La vida requiere una base físico-química, pero es algo más, es un *plus* inexplicable solamente por los datos de las ciencias experimentales”.⁴⁸

Por esta causa, en filosofía, apuntó Sanabria: “la vida ha sido determinada de diversas maneras, pero en general se acepta que la vida se caracteriza por autoposición, pero también por una apertura hacia algo diferente: la vida es auto trascendencia y como hay tres modos de autotranscendencia, hay tres grados de vida: vegetal, animal y humana; por esta razón afirmar que el hombre —totalidad finalizada y dinámica— es un viviente, es sin más disquisiciones, una evidencia inmediata”.⁴⁹

El hombre es un viviente pero con varias capacidades, la primera es la reflexión esto es, que tiene autoconocimiento, el cual “es un modo de conocer, de entrar en contacto con la realidad”.⁵⁰ Asimismo es captación del mundo, del Ser. “El conocimiento es una actividad humana por el hecho evidente como el que más, de que el hombre, constitutivamente, es un ser en el mundo”.⁵¹ En el conocimiento, “no importa conocer qué son las cosas; lo importante es conocerse a sí mismo, en esto consiste la reflexión, orientar la propia vida de una manera prudente”.⁵² El conocimiento “tiene que ser relacionado —de modo especial—

⁴⁶ *Ibidem*, p. 73.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 85.

⁵¹ *Ibidem*, p. 87.

⁵² *Idem*.

con la dimensión tendencial del viviente”.⁵³ El conocimiento más alto en el hombre es el conocimiento intelectual, el cual tiene algunas características fundamentales, como son: “universalidad, intencionalidad, mundanidad, perspectividad, personalidad, e historicidad”.⁵⁴

El hombre también tiene la capacidad de autodeterminación es decir, tiene la capacidad de libertad. El hombre afirmó Sanabria “no solo conoce, también quiere, desea, ama, por ello tiene la voluntad que es la capacidad de aspiración, de autorrealización”,⁵⁵ también “es la capacidad de dar un sentido o un significado a la propia actividad y a través de esa actividad a la propia existencia”⁵⁶. La libertad es un valor, que sólo “le pertenece al hombre, se cree como algo sagrado y absoluto”.⁵⁷

Por definición es “la capacidad de actuar sabiendo lo que se hace, porqué se hace, es el estado de aquel que, sea que actué bien o sea que actué mal, se decide, tras una reflexión, con conocimiento de causa, que sabe lo que quiere y porqué lo quiere y que no actúa más que de acuerdo con razones que él aprueba”.⁵⁸

También el hombre tiene la capacidad de comunicación, “él es comunicación, pues se comunica por medio de la palabra y del amor”,⁵⁹ mediante formas como el lenguaje, la amistad, el silencio. El hombre es persona, porque “es un ser-con-los otros, pues sólo en las relaciones interpersonales adquiere su pleno desarrollo. Por eso para el hombre, existir es ser-con-los demás —*esse est co-esse*, dice Marcel—,

⁵³ *Ibidem*, p. 101.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 104.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 119.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 120.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 125.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 127.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 148.

así, el principio fundamental ya no es el *cogito* cartesiano ni el *Ich denke* de Kant, sino, nosotros somos, o si se prefiere, yo soy en la medida en que me relaciono con el otro”.⁶⁰

Si hay varias formas de comunicación así como: La palabra, la amistad, el amor, la justicia, el diálogo, este último lleva a los otros; “pero exige comprensión, amor, confianza, pero el amor es lo más pleno, es donación, es gracia, es fidelidad creadora, es armonía consciente y gozosa. Definitivamente el amor es un medio esencial para la verdadera madurez de la persona”.⁶¹ “El diálogo es un coloquio personal, es comunicación de persona a persona, donde el otro ya es para mí y por supuesto en sí y por sí, un yo íntimo y personal; él se ha convertido en tú. No me es objeto, ni obstáculo, ni instrumento; es persona y dialogamos en la interioridad que se vuelca en la expresión cargada del misterio de la mismidad”.⁶² Del diálogo nacerá la amistad “que es el afecto personal, puro y desinteresado, ordinariamente recíproco, que nace y se fortalece con el trato”.⁶³

“El amor es la máxima expresión humana del encuentro porque en el amor yo me doy totalmente al otro, derramo hacia él mi realidad; el otro a su vez, se me da y derrama hacia mí su realidad. Se trata de una creencia personal, radical, profunda que supone una interpretación amorosa”.⁶⁴ Sólo el amor y la amistad hacen habitable el mundo.

Finalmente el hombre tiene la capacidad de autotrascendencia. “El hombre naturalmente es una flecha tendida hacia lo absoluto”,⁶⁵ pero también es autotrascendencia, esto

⁶⁰ Sanabria, J. R. *Ontología de la persona*, p. 319.

⁶¹ *Ibidem*, p. 320.

⁶² Sanabria, J. R. “Meditación en torno a la soledad”, en *Humanitas*, No. 13, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, 1972, p. 125.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 126.

⁶⁵ Sanabria, J. R. *Filosofía del hombre*, p. 209.

es, que se trasciende a sí mismo por medio de la cultura, las costumbres, la técnica, los valores y el arte. “Estas pueden ir más allá del tiempo y del espacio”.⁶⁶ “La persona tiene que trascenderse, porque se realiza en el horizonte infinito del ser —unidad, verdad, bondad— por eso necesita romper los estrechos límites de lo contingente, su esencia, y tender inevitablemente a la plenitud, a lo absoluto y al absolutamente Absoluto —Dios”.⁶⁷

La persona sólo es persona si cultiva su trascendencia, “y la cultivará si conjuga, simultáneamente y armónicamente, la autoidentidad, esto es, la reflexión, la autodeterminación, la comunicación. Porque la persona es la exigencia radical del ser, la epifanía más luminosa del ser, la palabra más elocuente del ser, la melodía más bella del ser”.⁶⁸

En consecuencia, en este autor, el hombre quien es el viviente con múltiples capacidades, es la persona, “pues en la actualidad la pregunta fundamental ya no es como en Kant ¿Qué es el hombre? —*Was ist der Mensch*— sino ¿Qué es la persona?”.⁶⁹ Porque “la pregunta antropológica que arrancó desde Sócrates *Tò Tì Ántropos*; continúa con los romanos *quid ergo est homo*; y llega hasta Kant *was ist der Mensch* ha llegado a nuestros días cargado de exigencias y herida profundamente”.⁷⁰

El hombre es la persona, “es la exigencia última del ser, es fin en sí porque al tener entendimiento, voluntad y sentimientos, tiene la capacidad de conocer y de amar”⁷¹. Asimismo “es la suprema exigencia del ser, sintetiza y reúne los trascendentales, realiza la unidad del ser, en cuanto

⁶⁶ *Ibidem*, p. 234.

⁶⁷ Sanabria, J. R. *Ontología de la persona*, p. 321.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 322.

⁶⁹ Sanabria, J. R. “Ser, persona, Dios”, p. 422.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 420.

que el ser es identidad, autoposición, que se convierte en auto conciencia —interioridad completa en sí y en relación a la totalidad del ente— y en autodeterminación”.⁷²

El hombre es la persona, es la perfección máxima de la creación y se comunica con el absoluto. Por esta razón escribió el Doctor Sanabria, “acepto las palabras de Maritain cuando afirma: decir que el hombre es persona, es decir que él es un minúsculo fragmento de materia que al mismo tiempo es un universo, un ser mendicante que se comunica con el ser absoluto —una carne mortal cuyo valor es eterno— una brizna de paja en la que entra en el cielo. Es este misterio metafísico que el pensamiento religioso designa cuando dice que la persona es la imagen de Dios”.⁷³

El hombre y la persona se identifican, “de modo que el hombre es persona y la persona es hombre”.⁷⁴ Es mejor decir que persona es “esencialmente un modo especial de ser en relación”.⁷⁵ Ser persona “se vive de dos modos, esto es, como varón o como mujer, esta realidad es de evidencia inmediata”.⁷⁶ El hombre es más que una definición, más que una descripción, con palabras de Gabriel Marcel dijo Sanabria: el hombre es un misterio —por eso— el hombre es mucho más que materia, “es una paradoja viviente, un enigma inagotable”.⁷⁷

CONCLUSIÓN

Una antropología filosófica hecha desde la cosmovisión de un personalismo existencial, es muy enriquecedora, por-

⁷² *Ibidem*, p. 421.

⁷³ *Ibidem*, p. 427.

⁷⁴ Sanabria, J. R. *Filosofía del hombre*, p. 235.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 252.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 253.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 171.

que toma en cuenta una reflexión partiendo de la fenomenología pura, es decir de la descripción de vivencias, pero también fundamenta dichas vivencias en una seria ontología, sin separarlas, más bien se trata de integrar fenomenología y ontología.

La antropología filosófica de José Rubén Sanabria estudia con profundidad al hombre mediante el método fenomenológico trascendental, identifica al hombre con persona; la cual es el viviente que tiene la capacidad de autoconocimiento, autodeterminación, comunicación y autotranscendencia. El hombre es la persona, y es la exigencia última del ser, es fin en sí mismo, es la perfección máxima de la creación; pero también como un ser que se comunica, se autotransciende a sí mismo con el absoluto a fin de darle sentido y plenitud a su propia existencia.

En suma, la definición descriptiva de persona, que aquí se presenta, tiene una connotación cristiana, enraizada en el ser existencial de la persona porque se trata de conocer al hombre concreto, de carne y hueso, que siente la mordedura del dolor y las avenidas del gozo, que trabaja y que ama, al hombre sumergido en el río del tiempo y que sabe que no podrá escapar a la humillación de la muerte, transformación dolorosa y enigmática, que experimenta en su propia carne el dolor de sus hermanos los hombres. En este sentido el hombre, la persona es más que una definición porque es una realidad tan compleja, es un misterio, es una paradoja viviente, un enigma inagotable.

El hombre, el libro y la lectura

Juan Manuel Campos Benítez

I

Cada cierto tiempo se celebra la feria del libro en la Ciudad de Puebla; periódicamente se celebran ferias semejantes en las principales ciudades de la república y del mundo. La feria es un fenómeno muy complejo y sus orígenes son muy remotos: prehispánicos, por un lado, los famosos “tianguis” que todavía se celebran en la república; por otro lado las grandes fiestas religiosas y económicas en la Europa Medieval, cuando los comerciantes ambulantes ofrecían sus productos en aquellos lugares frecuentados por peregrinos, junto a las grandes catedrales o los grandes monasterios. La feria mantiene esa actividad propia del mercado, además de constituir una celebración religiosa.

La connotación religiosa en la feria del libro parece ausente; no lo está. Pero ¿Qué tiene de religiosa la feria del libro? Casi nada, podrá responder el lector. Y en efecto, casi nada, excepto la noción misma de “libro”. Nuestra cultura ha sido modelada precisamente en base a la idea del libro, del libro sagrado para ser más exactos. “Las religiones del libro” ha sido un título para las tres grandes religiones de la cultura occidental: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. Las tres tienen como punto de partida el supuesto de que El Libro es algo sagrado: una manifestación misma de la divinidad, un atributo de ella como su omnipotencia en el

judaísmo y el Islam (y por lo mismo algo anterior al lenguaje humano); la Revelación de Dios a su pueblo en el cristianismo, una revelación plenamente histórica.

Cuando la tradición judeocristiana se enfrentó al pensamiento clásico grecorromano se llegó a pensar que en la sabiduría clásica podría haber un trasfondo de verdad, casi algún tipo de revelación (esta no fue una opinión común pero en algunos pensadores de la patrística, especialmente la griega, se sugiere) de tal manera que no podían estar completamente equivocados, y en la parte de verdad que les tocaba el papel principal correspondía a la razón, esa parte del ser humano que luego se equiparó a la parte divina. Sin embargo, debo matizar esta última idea, porque en el judaísmo no es tanto la razón lo equiparable a lo divino sino el elemento ético, aquello que tiene que ver con la justicia y la misericordia; esto no quiere decir que se menoscabe la razón. Quizá pueda ilustrar esto con una parábola judía: un rabino le increpaba a otro su exagerado interés en el estudio en detrimento de su dedicación a la oración. El rabino le contestó: cuándo oro yo le hablo a Dios, pero cuando estudio Le escucho, ¿Por qué he de dedicar más tiempo a hablarle que a escucharle? Esta importancia del texto sagrado ha moldeado con mucho toda nuestra tradición intelectual. En el judaísmo ha dado origen a múltiples comentarios que se han asimilado y de alguna manera han participado de aquel carácter divino de los textos estudiados y comentados: el Talmud (primero el babilónico y luego el palestino) y los Comentarios a la Torah (se habla incluso de una tradición oral de la Torah) forman parte vital de la tradición judía, una tradición que persiste y que de alguna manera define al pueblo judío.

Los comentarios e interpretaciones del Corán también han dado pie a toda una tradición multiforme que trata de abarcar todos los aspectos importantes de la vida del ser

humano regidos o en sumisión a estos textos. Muchas veces las diferencias religiosas dentro de una misma tradición obedecen a diferentes interpretaciones de un mismo texto. También en el cristianismo ocurre algo parecido. Por eso existe una disciplina, dentro de los estudios religiosos, denominada “hermenéutica” que tiene que ver con todo esto. Los comentarios a los textos bíblicos dentro del cristianismo forman legión; incluso en el siglo de oro español tenemos grandes ejemplos de esto: Fray Luis de León, Fray Luis de Granada para citar dos ejemplos ilustres.

La lectura de los textos sagrados exige interpretación; la misma traducción de los textos a otras lenguas es ya una exégesis, por eso los tiempos exigen continuamente una renovación de esas lecturas y de esas traducciones: la Palabra Sagrada no es cosa muerta sino que se renueva incesantemente y va conformando la tradición religiosa de un pueblo, llámese éste como se llame. Pero el amable lector podrá objetar lo siguiente. Existen comentarios a textos no religiosos y que han conformado una tradición. Forman legión los comentarios a las obras de Aristóteles, desde sus propios discípulos hasta los grandes comentaristas árabes y medievales e incluso hasta llegar a comentaristas novohispanos, por no decir de aquellos que lo siguen traduciendo e interpretando en nuestros días. ¿No se ha dicho acaso que la filosofía occidental no es sino una serie de notas a pie de página a la gran obra de Platón? Esto es muy cierto. Incluso, y de manera principal, los grandes comentaristas de los clásicos griegos han sido pensadores religiosos, y no consideraban a esos autores como autores inspirados. Pero los han comentado porque sus tesis estaban —están— directamente relacionadas con problemas religiosos y teológicos. Por otra parte, no se puede afirmar tajantemente que los filósofos griegos estaban exentos de preocupaciones religiosas, aunque su religiosidad fuera

diferente de la religiosidad judeocristiana. De hecho su influencia ha sido tal que no puede deslindarse hoy la formulación de ciertos problemas teológicos, sin recurrir a los esquemas conceptuales heredados de los griegos y de la tradición que a partir de ellos, en una simbiosis con la tradición judeocristiana, conforman la tradición occidental.

Es un hecho que una buena parte de los grandes filósofos han sido, de una manera u otra, creyentes en alguna religión, y que han asimilado a su manera los grandes aportes de la tradición clásica y judeocristiana. Por otra parte, no puede negarse ese complejo proceso llamado “secularización” que ha ido deslindando poco a poco, y a veces con grandes saltos, problemas religiosos y problemas filosóficos. No en balde se puede decir que algunos filósofos han tenido que postular una divinidad, para no dejar incompleta su visión y comprensión del mundo, y poder tener así una explicación exhaustiva de toda la realidad (Blas Pascal ha formulado esta queja: los filósofos recurren a Dios porque lo necesitan para perfeccionar su sistema, no porque le conozcan y le amen). Pero no podemos juzgar acerca de las motivaciones de esos filósofos aunque sí podamos criticar su sistema y sus fallas. De todos modos, la tradición filosófica sigue sujeta a los textos de los grandes filósofos y a comentarios a los mismos. Pero ocurre con la filosofía algo que no ocurre con los textos sagrados: podemos dudar de ellos. El lector del texto sagrado puede dudar de las interpretaciones de los mismos, pero no de su fuente. El lector del texto filosófico puede aventurar que su autor puede estar equivocado, y buscar los errores. Son muchos los lugares donde los comentaristas de Aristóteles señalan que ahí o allá se equivocó, pero cuando no se entiende un texto religioso hay que recurrir a la tradición y a la interpretación de tal manera que se puedan reconciliar las contradicciones; éstas son fatales en los textos filosóficos.

Existe una tensión, muy humana por cierto, en aquellos pensadores que luchan por inclinarse hacia su razón o hacia su fe cuando no pueden conciliarlas. La historia de la filosofía da cuenta de todo esto. Así que hemos llegado a que se puede dudar de los libros, no de los libros religiosos, pero sí de otros ligados a ellos, los textos filosóficos. Pero el proceso de secularización sigue su curso y entonces se llegarán a desacralizar los textos religiosos: son obra meramente humana. En este estadio la tarea consiste entonces en explicarlos desde varios puntos de vista: sociológicos, económicos, psicológicos, etcétera. Y en efecto, esa ha sido el cometido desde hace algunos siglos, a partir del renacimiento hasta nuestros días. Claro que no faltan ejemplos ilustres anteriores. Ya desde los presocráticos se decía que si los caballos tuvieran dioses, serían divinidades equinas. Lo que nunca ha faltado es precisamente la interpretación de los textos, de los libros principalmente, aún no siendo religiosos. No obstante, esas explicaciones han sido tan fuertes que se han considerado precisamente como textos religiosos, es decir, indudables. No hace mucho una buena parte del mundo explicaba cualquier cosa en base a lo que le decían los textos canónicos, aquellos que eran considerados como la regla infalible. Cualquier cosa que pusiera en duda los textos exigía su pertinente explicación para así adecuar el mundo al texto: una vuelta a la exégesis adecuada y a la hermenéutica. Pero entonces la antigua hermenéutica ya ha sido completamente secularizada; puede aplicarse a cualquier texto, y como la noción de texto sugiere cualquier tejido o trama de significados, puede aplicarse a cualquier cosa. Y ciertamente la hermenéutica se aplica ahora a cualquier texto (y se le llama “semiótica”) ya sea escrito u oral o mímico o del vestido o de las maneras de estornudar. ¿Y los libros? Misteriosamente siguen conservando su lugar privilegiado. Pocas veces compramos libros (y este es un fenómeno relativamen-

te reciente: comprar libros, es decir, considerar los libros como mercancía, como algo que hay que consumir) para su comentario o exégesis o crítica o interpretación. Muchas veces son materiales de ornato, o exigencias de la vida escolar, su consumo termina cuando mucho en un lugar privilegiado de nuestra casa. Está ahí, incomprensible, abierto a su interpretación, aunque no nos atrevamos a ello. Curiosamente ya no dudamos de ellos: algunos lectores consideran una irreverencia el subrayarlos, esto es, leerlos desde su punto de vista y prefieren dejarlos intactos. Pero seguimos buscándolos, como si nos hicieran falta, aunque no los leamos. A veces los compramos porque pensamos que también les pueden hacer falta a otros; a veces comprar un libro para regalarlo puede ser una fiesta, una donación, una ágape que exige una comunión; en todo caso constituye algo valioso que vale la pena conservar en la distancia.

Buscamos libros y al buscarlos algo buscamos, algo de nosotros y desde nosotros para los otros; algo hay aquí de la donación, aunque pueda recibir otro nombre (*amicitia*). Pero ya no pensamos en términos religiosos, y los libros tampoco están ahí para responder a esas preguntas: los hay de todo tipo: economía, psicología, y hasta de filosofía. Por eso cuando acudimos a la feria del libro vamos con el ánimo abierto: a ver qué encontramos, y lo que encontremos será bien recibido, pues para todo hay en esta viña del señor. En efecto, ya se trate de libros nuevos o viejos, buscamos con cierto afán, con emoción, y sin saber exactamente lo que buscamos y lo que vamos a encontrar: siempre hay sorpresas. ¿Qué encontramos? En algún sentido nada nuevo, pues ya vamos con el ánimo bien dispuesto. Pero nada nuevo quiere decir que encontraremos a nuestros viejos conocidos y bien amados: toda una tradición en la que estamos inmersos y por eso aquí y allá algo habrá que llame nuestra atención, que despierte nuestra curiosidad, pues nunca so-

mos plenamente conscientes de todo lo que somos o de lo que podríamos ser, gracias a la misma tradición a la que pertenecemos. Por eso podremos comprar cualquier libro, aunque su autor nos sea desconocido; algo en nosotros nos impele a leerlo sin que sea el autor de moda; algo hay de búsqueda en los libros y en los lectores en los que nos convertimos, y algo hay en nosotros de aquellos a los que quisiéramos destinatarios de los libros que leemos.

Si somos o nos convertimos en lo que leemos, esa conversión debe abarcar algo más allá de nuestra propia persona y de ahí, ¿por qué no? algo más allá de nuestra propia tradición. Al fin y al cabo cualquier tradición está compuesta de personas como nosotros mismos, también lectores.

II

Es un hecho que el hombre lee, en sentido amplio, no necesariamente caracteres escrito; también que escribe. Un texto es un tejido de significados, y cada hombre significa muchas cosas de muchas maneras: gestos, miradas, actitudes. Pero vale la pena indagar sobre estas cosas que parecen tan obvias. Comencemos con el lector.

Llamamos lector a la persona que lee; pero en este sentido todos somos lectores. Leemos en la calle los letreros que nos indican nombres e instrucciones, incluso ante el semáforo; leemos las recetas que nos indican los médicos, las instrucciones de cocina para un platillo delicioso, y hasta los rostros de las personas con las que nos encontramos, por no hablar de la vestimenta; leen los campesinos iletrados en el cielo y las estrellas. Así que la lectura es un acto cotidiano. Con la escritura pasa algo parecido: escribe el médico sus recetas, el agente de tránsito sus multas y las personas que nos escriben su número telefónico o su dirección y en este sentido todos somos escritores. Pero no decimos que, en

otro sentido, sean escritores o lectores las personas que realizan ese tipo de actividades. Delimitemos pues el asunto.

Tenemos en un extremo a quienes escriben obras literarias y a quienes las leen, de tal manera que circunscribamos la lectura y la escritura al ámbito literario. Se ha dicho que un criterio para catalogar una obra como literaria consiste en la relectura del mismo, por el simple placer de volverla a leer. Y si quisiéramos encontrar un paralelismo con la escritura tendríamos que decir que escritor es aquel que escribe por placer, y vuelve a escribir. Pero aquí nos encontramos en problemas. No son pocos los escritores que afirman que escriben por necesidad, no por placer; lo mismo pasa con otros artistas. Claro que entonces podríamos decir hay cierto placer en satisfacer una necesidad. Pero esto nos lleva a pensar en este tipo de necesidades: son típicamente humanas y no tienen ligazón aparente con las llamadas necesidades “naturales” como el comer o ir al baño que compartimos con otros animales. También de la lectura podría decirse que, en cierto nivel, no puede prescindirse de ella, de la lectura de ciertas obras que nos producen placer “intelectual”, por decirlo así, aunque sea solo para diferenciarlo del placer físico. No hace mucho se llamaba a este tipo de necesidades “necesidades del espíritu”, entendiendo por espíritu algo muy ligado a la cultura y a la tradición.

Es posible encontrar un espectro muy variado en las lecturas que realizamos: leemos una obra literaria porque nos gusta pero también leemos los suplementos culturales, pero no decimos que los suplementos sean obras literarias. Pero no solamente leemos, también hablamos de lo que leemos, especialmente cuando nos ha gustado o cuando nos ha disgustado y queremos decir lo que no nos gusta. Cuando ocurre esto estamos ya en otro nivel: nos convertimos en críticos. Podemos leer una obra no literaria sino, digamos, filosófica, y nos ponemos a analizar lo que leemos, a tratar

de entenderlo cabalmente y dialogamos con el autor de tal manera que estaremos o no de acuerdo con lo que nos dice; podemos volver a esa obra para entenderla mejor. Pero la relectura aquí es diferente de la relectura literaria, aunque exista cierto placer en ella. Desde el punto de vista de la obra podemos pensar también en ciertas clases de lector. De hecho cuando se escribe no se escribe sin tener una idea previa de a quien se dirige lo escrito, es decir, la lectura supone o postula un lector. Al mismo tiempo el lector, al escoger sus lecturas, supone o postula un escritor o una obra adecuada a sus necesidades; y puede ocurrir que el azar haga ensamblar perfectamente al lector y a la obra, que implica al escritor. Por eso Borges pudo escribir: "Ojalá seas tu el lector que este libro aguardaba".

He dicho que no se escribe sin tener una idea previa de a quien se escribe, pero esto no quiere decir que la obra no pueda llegar a quien nunca se previó. Voy a dar dos ejemplos: circulan en el mundo obras catalogadas como literarias y pertenecientes al género epistolar y al que tiene acceso cualquier lector interesado, aunque esas cartas tuvieran un destinatario muy específico. La literatura religiosa es leída por el creyente como algo que se dirige a él precisamente, aunque haya sido escrita hace muchos siglos y en otra lengua y dentro de otra cultura. En cualquier caso, la lectura nunca es pasiva ni el lector completamente receptivo.

He dicho también que en algún momento el lector se convierte en crítico, y por eso habla de sus lecturas. Esto acorta la diferencia entre el lector y el escritor, especialmente cuando el lector se decide a poner por escrito sus opiniones respecto a la obra que ha leído. No quiero afirmar que este proceso sea automático, que no lo es; escribir y leer son actividades complementarias pero suponen actitudes y capacidades diferentes que vale la pena desarrollar. De todos modos, el escritor es alguien que generalmente

ha leído mucho y en este sentido está muy cerca del lector. El lector es alguien que, quizá para sus adentros se atreva a decir: esto ya lo he sentido y pude haberlo escrito. Esa sensación de familiaridad con la obra literaria nos acerca al escritor; en efecto, leemos porque de alguna manera esperamos encontrar algo, algo familiar; claro que nunca deja de sorprendernos una gran obra, por pequeña que sea. También aquí el factor inesperado cobra su papel, cierta extrañeza que parece paradójica, pues la familiaridad nos hace acercarnos al texto, buscar algo que luego, pero no a primera vista, reconocemos. Quizá en este juego de familiaridad y extrañeza resida la grandeza de la obra literaria; una obra donde de inmediato reconocemos el estilo, las técnicas, el desarrollo del discurso o de la trama deja pronto de interesarnos. Pero siempre encontramos algo nuevo, quizá algo que ya estaba ahí y que no percibimos en la primera lectura, quizá algo para lo cual no estábamos preparados en la primera lectura. Y es que la lectura tiene también su forma de crecimiento, el lector es un lector que madura con sus lecturas, que crece con ellas; el escritor se vuelve de repente alguien cercano, íntimo, aunque medie distancia temporal entre él y nosotros. Aprendemos a conocerlo, aunque nos sorprenda a cada rato, aprendemos a encontrar el eco de su voz en otros escritores, en otros textos, incluso en nosotros mismos cuando somos capaces de reconocer su influencia. Quizá a veces tengamos que luchar con él para que no se nos imponga por completo, para atrevernos a algo diferente si llegamos a escribir aunque sea para nosotros mismos (o aceptar la completa sumisión cuando se trata de un texto religioso). La relación entre el lector y el escritor es compleja, pero conviene detenerse un poco, entre lectura y lectura, y reflexionar sobre estas actividades.

El hombre es *homo legens*, la lectura y la escritura son actos cotidianos, tan cotidianos que pasan desapercibidos;

desde mirar al cielo para predecir el clima de mañana hasta descifrar los sentidos ocultos de un texto religioso constituyen actos de lectura. Ciertas raíces latinas postulan la inteligencia como un *intus legere*, un leer hacia adentro. Porque la lectura es también eso: adentrarnos en uno mismo al mismo tiempo que apertura a lo que se nos dice, y que no siempre escuchamos. A veces pasamos los ojos sobre el texto sin que nada quede en nuestra memoria, pues nuestros pensamientos, quizá nuestras obsesiones, han hechas mudas las palabras que estamos leyendo y que en nuestro pensamiento son otras. Y es que la lectura es siempre diálogo, por eso escuchamos y al entender asentimos, y algo de nosotros mismos va en ese asentimiento. El mayor está precisamente en la lectura de textos religiosos, y de ahí hacia abajo hay un amplio espectro y por eso debemos estar a la altura de nuestras lecturas.

La lectura es una actividad que merece nuestra atención, y señalar su importancia, mostrar que constituye en sí misma un objeto de reflexión filosófica con muchos matices ha sido la intención de este ensayo.

La idea del hombre en Platón: Una aproximación

José G. Vázquez y Ambrosio*

Pues allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz, y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta. Por necesidad, el que se abona al deseo y a la ambición y se aplica con intensidad a todo eso a todo eso engendra todas las doctrinas mortales y se vuelve lo más mortal posible, sin quedarse corto en ello, puesto que esto es lo que ha cultivado. Pero el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él, es de toda necesidad, que piense lo inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad, puesto que cuida siempre de su parte divina y, tiene en buen orden al dios (daimón) que habita en él, es necesario que sea sobremanera feliz.

PLATÓN (*Tímeo*, 90 a-b-c)

Aún ahí están los signos del 'ser hombre' surgiendo de la naturaleza primera y a pesar de que ella tienda a absorberlos. No obstante la rareza de la excelencia humana es necesario mantener viva la conciencia de la areté, de lo esencial que define al hombre.

JULIANA GONZÁLEZ (*El poder de Eros*, p. 77)

Iniciaremos esta ponencia con una afirmación polémica e incluso contradictoria: la búsqueda de la naturaleza del

* Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

hombre en Platón es en sentido estricto ontológica ¿por qué? En cuanto que nos interrogamos por nuestro ser de hombre (y en nuestros tiempos, de mujeres), y por nuestra existencia. Esto mismo resulta paradójico, en cuanto a que la pluralidad de seres humanos particulares y de sus existencias que nos muestran lo contrario. Sin embargo, de algo podemos estar ciertos de que “su naturaleza es no tener naturaleza”.¹ A pesar de esta contundente afirmación, es posible encontrar en esa falta de naturaleza o indeterminación alguna rasgos o características que Platón consideró que el hombre de su época poseía, veamos: “El hombre es un híbrido de Dios y animal comparte algunos atributos de ambos géneros”.² ¿Qué comparte del primero? ¿Qué comparte de los segundos?

Podemos considerar que la actividad humana se orienta por el pensamiento, el conocimiento y el saber y, que de acuerdo a la tradición clásica de los griegos y la sabiduría es propia de los dioses; consideración que ha sido consignada por Heráclito, Jenófanes, Parménides, el propio Platón y Aristóteles. Si bien dicha actividad es compartida por los seres humanos pero siempre como aspiración o de manera imperfecta ¡sólo los dioses son sabios perfectos! En tanto que a los animales el ser humano está ligado por su cuerpo o, más específico, por sus funciones corporales: la nutrición, lo instintivo, la procreación entre otras. La parte divina del hombre siempre se encuentra en tensión, en un constante jaloneo con la parte animal.

Pero lo importante es descubrir si a este ser híbrido llamado hombre le queda algo peculiar, distintivo, que le permita distinguirse a sí mismo y no se quede en la identifica-

¹ Véase: Méndez, Víctor Hugo: “El ser humano en el pensamiento de la Grecia Clásica” en *Analogía*, Año 15, No. 1, México, 2001, p. 71.

² *Idem*.

ción de alguno de los extremos: Dios-hombre, Bestia-hombre. Eduardo Nicol,³ Juliana González⁴ y Víctor Hugo Méndez⁵ consideran, en sus respectivos textos que sí es posible encontrar en su dimensión ético-política y erótica. Por ejemplo, la libertad de elegir entre un valor u otro, su aspiración a la sabiduría impulsado por el poder de Eros y también por su carácter utópico en cuanto que resulta un ser que se proyecta y en este proyectarse va construyendo y avizorando su ser esencial, veamos lo que afirma Víctor Hugo Méndez: “los animales y los dioses a diferencia de los hombres y las mujeres, están exentos de las preocupaciones políticas, los primeros se rigen por la ley de la selva... los segundos son entes perfectos cuya convivencia es armoniosa”.⁶ El ser humano (nosotros) en tanto que imperfectos e híbridos no nos queda más que optar por construir nuestra propia esencia en lo individual y lo social. Juliana González considera que precisamente en su carácter dubitativo, en esa constante contradicción, en la constante oscilación entre lo perfecto y lo imperfecto es lo que va marcando la fragilidad de la llamada “naturaleza humana” pero paradójicamente en ella encuentra su fortaleza. El propio Platón en uno de sus diálogos, *Parménides* (130 a), no encuentra una respuesta definitiva sobre dicha naturaleza y, podemos afirmar que no la encontrará en ninguno de sus diálogos. A continuación, tomaremos del *Alcibiades*⁷ una parte del diálogo (que aunque dudoso no deja de ser aportativo) en el que Platón a través de Sócrates pretende esclarecer la idea del hombre, con palabras de nuestro filósofo:

³ Nicol, E., *La Idea del Hombre*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

⁴ González, V. Juliana, *El Poder de Eros*. Paidós-UNAM, 2000.

⁵ *Op. cit.*

⁶ *Ibid*, pp. 71-72.

⁷ Platón: *Alcibiades*, 129 e-130 d.

“Sócrates.— ¿Qué es entonces del hombre?

Alcibíades.— No sabría responder

Sóc. Pero sí puedes decir al menos que es algo que utiliza el cuerpo.

Alc. Sí.

Sóc. ¿Y hay otra cosa que lo utilice que no sea el alma?

Alc. No hay otra cosa.

Sóc. ¿Y no lo utiliza mandando sobre él?

Alc. Sí.

Sóc. Todavía hay algo en lo que creo que nadie discreparía.

Alc. ¿Qué es?

Sóc. Que el hombre no sea al menos una de estas tres cosas.

Alc. ¿Cuáles?

Sóc. El alma, el cuerpo o ambas constituyendo un todo.

Alc. Sin duda.

Sóc. Y no estuvimos de acuerdo en reconocer que es el hombre el que manda en el cuerpo.

Alc. Sí lo acordamos.

Sóc. ¿Pero acaso es el cuerpo el que manda en sí mismo?

Alc. En absoluto.

Sóc. En efecto, dijimos que él mismo recibe órdenes.

Alc. Sí.

Sóc. Luego no es el cuerpo lo que estábamos investigando.

Alc. Aparentemente no.

Sóc. Entonces ¿Acaso es el conjunto de cuerpo y alma el que manda en el cuerpo y esto es el hombre?

Alc. Tal vez.

Sóc. De ninguna manera, porque si una de las dos partes no participa en el mundo, es totalmente imposible que el conjunto lo ejerza.

Alc. Es cierto.

Sóc. Entonces, puesto que ni el cuerpo ni el conjunto son el hombre, sólo queda decir, en mi opinión, que o no son nada o, si efectivamente son algo, ocurre que el hombre no es otra cosa que el alma.”

Podemos notar que de acuerdo a esta conversación entre Sócrates y Alcibíades, Platón sostiene un dualismo psicósomático, característico de su antropología filosófica. Víctor Hugo Méndez afirma a propósito de este diálogo: “El cuerpo no suele ser bien tratado ahí, oscila entre un mero instrumento a disposición del alma hasta un factor de su corrupción. Platón no escribe que el ser humano sea su cuerpo y que deba dedicarse íntegramente a su atención y a procurarle el mayor número de placeres”.⁸ Lo que sí es manifiesto en la última parte del diálogo es cómo Platón reivindica la función directriz del alma.

Lo propio de lo humano y, que también puede ser considerado propio de lo divino, es el pensamiento y las actividades psíquicas en general, como afirma Platón en el *Crátilo*,⁹ escuchemos:

“Soc. De esta forma: este nombre de *anthropos* significa que los demás animales no observan ni reflexionan ‘examinan’ (*anathrei*) nada de lo que ven; en cambio el hombre, al tiempo que ve —y esto significa *opope*, también examina y razona sobre todo lo que ha visto. De aquí que sólo el hombre, entre los animales, ha recibido correctamente el nombre de *anthropos* porque examina lo que ha visto (*anathron ha opope*)”.

⁸ Méndez Aguirre, V. H., *op. cit.*, p. 73.

⁹ Platón, *Crátilo*, 399 c.

Si bien el ser humano se aproxima en perfección a los dioses su condición híbrida se lo impide, no poseemos la sabiduría perfecta, bastaría con recordar el discurso de Diótima en el *Banquete*, a propósito lo único que podemos afirmar es “los dioses saben, los mortales en el mejor de los casos filosofan”.¹⁰ Platón es bastante radical en su asimilación de lo humano y lo divino; esta radicalidad se expresa claramente en el *Fedro*,¹¹ cuando consigna que las almas derivan su perfección del conocimiento de las ideas, con palabras de nuestro filósofo:

“Las almas caídas encarnan en un cuerpo humano, se separan de él (mueren), son juzgadas por sus acciones y después de una estancia ultraterrana en la que son castigadas o recompensadas en función de sus vidas, renacen”.

Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento.¹² Pero como afirma Víctor Hugo Méndez: “Hagamos lo que hagamos nuestra parte animal nos ancla a la tierra con los clavos terribles del placer corpóreo”.¹³ La condición híbrida se manifiesta o patentiza en esa especie de relación jerárquica entre animales en un peldaño inferior al de los humanos, y éstos en un peldaño inferior al de los dioses”.

Otro aspecto que cabe considerar con respecto al *Fedro* es la representación del alma humana, a través de la ima-

¹⁰ Méndez Aguirre, V. H., *op. cit.*, p. 75.

¹¹ Platón. *Fedro* 253 e-254 a.

¹² Véase: *Fedro* 249-b.

¹³ Méndez Aguirre, V. H., *op. cit.*, p. 78.

gen del cochero y los dos corceles, en la que el cochero representa la parte racional del alma, pero que guía tanto al corcel bueno como al malo. Platón considera notablemente que el deseo sensual es experimentado por todo el alma, pero su satisfacción sólo es exigida violentamente por el corcel malo, el de los instintos, el que representa el cuerpo. Efectivamente, una parte del ser híbrido se revela y exige la satisfacción de sus deseos, sin embargo, el cochero siempre está alerta.¹⁴

Ambos, como afirma Víctor Hugo Méndez, mujer y hombre, son seres cuya naturaleza oscila entre lo divino y lo bestial y en tal determinación es preciso buscar lo que los determina. Para Platón la naturaleza humana es un texto abierto a las interpretaciones, que los hombres y las mujeres, intermedios entre los animales y los dioses, pero sí es posible que a través de la educación alcance el equilibrio adecuado para una verdadera realización como humano “¡Ni bestia! ¡Ni dios!” O como afirma Antifonte: “El hombre resulta el más divino de los animales” y agregamos “El filósofo el más divino entre los hombres”.

En suma, el pensamiento, las palabras y las virtudes elevan al hombre hacia lo divino y en esa ascensión paradójicamente interminable es como, para Platón, se va procesando la construcción de la idea del hombre.

¹⁴ Véase: *Fedro* 253 e-254 a.

Humanismo y utopía en José María Luis Mora*

Gustavo Escobar Valenzuela**

Al abordar lo que nos atrevemos a llamar la *Filosofía Mexicana* surge la controversia sobre la autenticidad de nuestro pensamiento. Un estudio detenido de la historia de nuestras ideas nos mostrará, sin duda, que aunque, muchas veces, no encontramos en ella desarrollos “sistemáticos” ni discursos “rigurosamente” filosóficos, si en cambio advertimos un pensamiento peculiar con sus propias formas de expresión, tales como ensayos, discursos, arengas políticas, que reflejan la preocupación no solamente teórica por explicar fenómenos sociales y políticos, sino, sobre todo, la necesidad de propiciar cambios de fondo en la realidad circundante. Es aquí, precisamente, donde nuestro pensamiento se torna utópico —en el sentido más general y positivo de este término— y acorde con este pensamiento que se acompaña de utopías, de ideales, de demandas que reclaman hondas transformaciones —pensamiento emancipador ha llamado Leopoldo Zea al liberalismo mexicano— surge el pensador o filósofo militante, reformista o si se prefiere “revolucionario”, que al igual toma la pluma o la espada para defender y posibilitar sus más caros anhelos.

* Este trabajo se presentó en el *XI Congreso Nacional de Filosofía*, organizado por la Asociación Filosófica de México, A. C., con sede en la Universidad Autónoma de Zacatecas, en junio del 2001.

** Catedrático de la Fac. de Filosofía y Letras, UNAM y ENP. (Plantel 2).

Lejos de sentirnos cohibidos por la “autenticidad” de nuestros productos filosóficos, debemos destacar que filosofías como el liberalismo mexicano, nos permiten referirnos a pensamientos o ideologías que aterrorizan en una praxis concreta, que para bien o para mal han trazado importantes directrices en nuestra historia. Para autores como Reyes Heróles y López Cámara,¹ el liberalismo mexicano es consustancial a nuestro proceso histórico ya que “hacer la historia del liberalismo mexicano equivale, a seguir, en sus elementos más consecutivos, el desenvolvimiento de la conciencia política del mexicano”.²

Sin embargo, sin perder las perspectivas históricas, consideramos que el liberalismo fue una doctrina importada que a pesar del arraigo que logró y ha logrado tener en nuestras tierras, muestra diversos niveles históricos, como señala acertadamente Charles A. Hale, “El pensamiento liberal y la política en México sólo pueden entenderse adecuadamente si se les relaciona con la amplia experiencia occidental de la que forman parte. Esto no es negar la historia mexicana o coloca el pensamiento liberal como mero ‘reflejo’ de las ideas europeas. Debemos examinar las peculiaridades mexicanas desde el punto de vista de Europa”.³

Precisamente una de las peculiaridades de filosofías como el liberalismo mexicano nos remite a un específico contexto histórico, a una época crucial y turbulenta, de enconadas luchas políticas (entre conservadores y liberales; entre fuerzas del retroceso y del progreso, como diría

¹ Ver: Reyes Heróles, Jesús, *El liberalismo mexicano*, UNAM, México, 1958; y López Cámara, Francisco, *La génesis de la conciencia liberal en México*, UNAM, México, 1969.

² López Cámara, F., *op. cit.* p. 9.

³ Hale, Charles A. *El Liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*. Siglo XXI Editores, México, 1972.

Mora) como es el siglo XIX en el que el desarrollo de utopías era imprescindible para forjar la sociedad que se anhelaba, de acuerdo con los modelos políticos y económicos más avanzados que el momento ofrecía; como ha señalado reiteradamente Leopoldo Zea, esto trajo consigo el que los filósofos hispanoamericanos del siglo XIX, “románticos” —como él los llama— desembocaran en un especie de ahistoricismo, al pretender borrar o ignorar su pasado inmediato (la sociedad colonial) para poner la mira en los esquemas de civilidad occidental que constituían, a su modo de ver, la vanguardia de la historia.

El trasfondo de la utopía decimonónica de nuestra historia, se dibuja, a grandes líneas, con los contornos de la filosofía ilustrada del siglo XVIII y , a la vez, con el humanismo renacentista que sembró los gérmenes de la modernidad. Podríamos encontrar esta utopía y este humanismo cuyas principales vertientes se vislumbran a lo largo de nuestro acontecer histórico, en el caso notable de José María Luis Mora (1794-1850), uno de los más destacados teóricos del liberalismo mexicano del siglo XIX.

El mérito de Mora fue haber configurado por vez primera, todo un proyecto para la creación y consolidación de “una clase burguesa industrialista y pequeña propietaria semejante a la que se fraguaba entonces en los Estados Unidos. Su ideología por tanto, respondía más a un proyecto que a una realidad, y entraba en franca contradicción con el tipo de sociedad estructurada a lo largo de la Colonia”.⁴

Como diría Adolfo Sánchez Vázquez, la utopía de Mora pertenece a aquellas que ya muestran una “voluntad de transformación”, es decir que proponen medidas concre-

⁴ Villegas, Abelardo, “El Liberalismo mexicano” en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, UNAM, México, 1973, p. 326.

tas para cambiar la estructura social. El conspicuo liberal ataca frontalmente la sociedad corporativa semi-feudal para proponer una sociedad individualista y democrática, acentuándose, a la postre, más el individualismo burgués que el democratismo que resultará limitado por centrarse o polarizarse en la defensa de la que el liberal mexicano llamó “la clase propietaria”; basándose en Benjamín Constant, Mora, consideraba que la *propiedad* debía ser condición esencial para aquellos que ejercieran derechos ciudadanos, justamente en esta clase propietaria, el ex-jesuita y pensador liberal veía los valores y virtudes de lo que a su juicio constituían al “hombre positivo”, un sujeto diametralmente opuesto al que había formado la Colonia en los recintos de sus viejos colegios donde la filosofía imperante era la escolástica con sus concomitantes vicios pedagógicos: dogmatismo, verbalismo e intransigencia. “La educación de los Colegios —observaba Mora— es más bien monacal que civil: muchas devociones, más propias de la vida mística que del cristianismo; mucho encierro, mucho recogimiento, quietud y silencio, esencialmente incompatibles con las facultades activas propias de la juventud”.⁵

Era necesario, pues, incrementar, impulsar, una *nueva educación* como parte esencial de este proyecto liberal, de esta utopía donde tuviera cabida la enseñanza de hábitos científicos, como la demostración, la experimentación y la comprobación de hechos, exigencias que más tarde habrían de ser los ideales de la educación positivista, introducida por G. Barreda. En realidad la utopía liberal, no podría ser entendida sin su secular idea de progreso y perfectibilidad que, como sabemos, tiene sus raíces en la ilustración europea.

⁵ Mora, José Ma. Luis, *Obras sueltas. Revista Política*, Porrúa, México, 1965, colección Escritores Mexicanos, p. 117.

Al respecto, el autor intelectual de la reforma de 1833 encabezada por Valentín Gómez Farías, concebía a la perfectibilidad humana como ilimitada, la historia se convierte, ante sus ojos, en una continuada lucha entre un “progreso” y “un retroceso”; la educación será el motor, la palanca indispensable para garantizar la perfectibilidad humana. La educación le brinda al ser humano los principios necesarios para su desarrollo social. Pensaba Mora que el hombre exento de educación es como un ser que se encuentra “a la deriva”, ya que no posee los principios requeridos para formarse socialmente. El hombre sin educación, se preguntaba Mora: “¿no será *más difícil* que acierte a fijar las reglas que deben sujetar sus acciones, y que a mismo tiempo que garantizan derechos también imponen obligaciones”.⁶

Gracias a la educación, el hombre (y la mujer) cobran conciencia de su *ser social*, se percatan de que su felicidad individual, de que su propio bienestar repercute en los demás miembros de la sociedad, pues “se requiere algo más que la luz natural para conocer que el bienestar de la comunidad redundará en beneficio propio”.⁷

Ingrediente importante de la utopía liberal del siglo XIX lo fue el *constitucionalismo*, mismo que es la expresión de esa razón ilustrada que de acuerdo con E. Cassirer es más un “hacer que un ser”,⁸ una razón encaminada a hacer factible un orden social y humano considerado como racional y armónico, se trata, en suma, de una razón que pretende buscar leyes naturales para los distintos campos del saber. Ahora bien, el constitucionalismo era una forma

⁶ *Ibid.*, p. 523.

⁷ *Idem.*

⁸ Véase: Cassirer, E. *Filosofía de la ilustración*. Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

de establecer este orden, trasunto de la razón. “Darle una Constitución a México —nos dice Edmundo O’Gorman— no era una cuestión puramente de *orden legal*, todo lo importante que se quiera, era ni más ni menos, encontrar la fórmula mágica que aseguraría la felicidad eterna de la patria o la condenaría a la ruina sin remedio”.⁹

Una fuente relevante de constitucionalismo de Mora es Montesquieu que, como señala Charles A. Hale, fue “el portavoz clásico del constitucionalismo en los países en donde las limitaciones institucionales al poder soberano eran débiles o inexistentes”.¹⁰

Otras fuentes, no menos importantes, nos remiten al constitucionalismo español de pensadores como Gaspar de Jovellanos y al constitucionalismo francés de Benjamín Constant quien expuso la clásica defensa moderna de la *libertad individual* en contra de las invasiones del poder arbitrario tan repudiado por José María Luis Mora.

Hale vislumbra una primera etapa en el pensamiento de Mora que se distingue, precisamente, por su constitucionalismo. Considera que, alrededor de 1821, los liberales mexicanos ya estaban preparados para abrazar la causa del constitucionalismo. A este respecto, los primeros escritos de Mora contienen una teoría de la política secular y liberal que, en dos de sus características principales, no sufrieron cambios durante *una década*. “La primera de estas características fue su admiración por la Constitución española de 1812. La otra su identificación con el liberalismo constitucional francés, en particular con el pensamiento de Benjamín Constant”.¹¹ De esta manera, el meollo del

⁹ O’Gorman, E., *Seis estudios históricos de tema mexicano*, Universidad Veracruzana, México, 1960, p. 89.

¹⁰ Hale, Ch., *op. cit.*, p. 52.

¹¹ *Ibid.*, p. 75.

liberalismo político mexicano, durante la primera década de la independencia, fue la formación de un sistema constitucional.

Inspirándose en Montesquieu, Mora sostenía que el principio que hace posible *el sistema republicano* es la virtud que consiste en el convencimiento íntimo, personal, de cada ciudadano hacia la “necesidad indispensable de la fiel y puntual observancia de sus deberes”. Para Mora las leyes, como expresión de la racionalidad y el orden, llegaban a alcanzar un valor “sacrosanto”. Por ello decía que las *constituciones* no son “hojas de papel sin otro valor que el que el gobierno quiera darles, como juzgó Napoleón”,¹² sino que, lejos de esto, las constituciones “abrazan la suma de los principios esenciales de la libertad civil, que *sirven de base a todo orden social*”.¹³

Como bien observa Charles Hale, “el trabajo de constituir una estructura legal fundamental requirió de los esfuerzos del pequeño grupo de intelectuales de la nación y dio lugar a una atmósfera cargada del optimismo político”¹⁴ y, agregaríamos, de un espíritu utópico: “La desilusión —sigue diciendo Hale— apareció después de 1827, pero hasta entonces prevaleció la fe en la *magia de las constituciones*”.¹⁵

Podemos decir, en relación a esta etapa optimista del liberalismo mexicano, que ella misma parte de un proyecto que se identificaba con el destino utópico de los Estados Unidos, donde la adopción de una Constitución de tipo liberal parecía constituir la seguridad de un progreso sin precedentes. De esta manera la utopía constitucionalista

¹² Mora, José Ma. Luis, *op. cit.* p. 485.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Hale, Ch., *op. cit.* p. 56.

¹⁵ *Idem.*

estaba entrañablemente ligada, a su vez, con la utopía del progreso ilimitado de cuño claramente ilustrado.

Por otra parte, el proyecto liberal conllevaba la necesidad de configurar un nuevo tipo de hombre acorde con la sociedad que se anhelaba, un hombre que en alguna medida contrastaba con el humanismo cristiano, ya no se trataba del hombre contemplativo y místico que encontraba su plena realización como integrante de un gremio o de una determinada corporación en detrimento de lo que mora llamó el “espíritu nacional” que debía prevalecer en la sociedad. El ámbito religioso quedaba, ahora, reservado al fuero interno de cada individuo de acuerdo a los dictados de su fe y de sus creencias privadas; lo que ahora importaba era la formación de un hombre práctico emprendedor e industrioso, nutrido de virtudes cívicas, que desde un plano inmanente realizara su bienestar y su felicidad sin contraponerse con los fines de la sociedad en su conjunto.

En lo que sigue trazaremos, a grandes rasgos, la concepción de hombre, el humanismo, que campea en los escritos de José María Luis Mora.¹⁶

El autor de las *Obras sueltas* y de *México y sus revoluciones* hace descansar en las acciones y decisiones humanas los principios del movimiento histórico, considera que “si el hombre no se resuelve a poner mano y a aventurar los principios de una fábrica nueva, inútil es esperarlo de sólo el tiempo, cuyos efectos son contrarios en el orden físico y en el moral”.

El concepto de naturaleza humana que sostiene Mora tiene sus fuentes en Rousseau y Hobbes, dos autores al

¹⁶ Una visión más completa del humanismo de Mora se encuentra en mi libro *El Liberalismo Ilustrado del Dr. José María Luis Mora*. Fac. de Filosofía y Letras. UNAM, México, 1974.

parecer antagónicos, pero que el liberal mexicano logra armonizarlos a través de su teoría antropológica. Al igual que el autor del *Contrato Social*, considera que el hombre ha nacido libre y agrega que esta libertad le ha sido concedida por el “creador de todas las cosas”.

La naturaleza humana, para Mora, se presenta con dos tendencias opuestas: por un lado, el ser humano, es alentado o impulsado por un amor a la libertad, pero por otro tiene un arraigado afán de poder y de ambición que debe ser controlado a toda costa. “El amor del poder —nos dice Mora— innato en el hombre y siempre progresivo en el gobierno, es mucho más temible en las repúblicas que en las monarquías”.

Compartiendo la tesis de Hobbes, Mora piensa que las sociedades han sido creadas para frenar el despotismo y la maldad inherente en los humanos. La historia misma es una lucha entre el despotismo, la arbitrariedad y la libertad individual que debe quedar salvaguardada por un gobierno liberal y democrático.

Los peores enemigos de la libertad son los hombres, pues cuando éstos llegan a la cumbre del poder, adquieren intereses contrarios a la libertad pública.

Pero, ¿cómo contrarrestar este despotismo innato del hombre? Ya vimos que la *educación* civiliza al hombre, suavizando sus impulsos y sus tendencias egoístas y groseras; otras vías serían los códigos legales, el saber y la filosofía, en suma las luces, la cultura que humaniza al hombre posibilitándolo para vivir armónicamente en sociedad.

Al referirse a la naturaleza humana, nuestro pensador analiza las diversas pasiones y vicios que obstaculizan la perfectibilidad humana: el espíritu de imitación, desprovisto de crítica y de acertado juicio; “el espíritu de novedad” que surge por el afán de sobresalir y cuando se adopta lo *nuevo* por el mero hecho de serlo; y, en fin, la demagogia

de los políticos, la “charlatanería” y la empleomanía” o “parasitismo” social. El buen gobernante —piensa Mora— debe tener cierto tino mental para conocer a los hombres, sus pasiones o intereses”.

Por otro lado, el ser humano busca, en forma espontánea, la felicidad que para nuestro ilustre liberal no es otra más que la del hombre burgués que anhela la comodidad, el “confort” y la satisfacción de sus necesidades materiales y para así “quedar en aquella tranquilidad y reposo que constituye la felicidad humana”.

Para Mora las clases ilustradas y propietarias son las que llegan a un estado de felicidad. Los hombres que en virtud de su trabajo e industria lograron situarse en una posición desahogada, jamás entrarán en conflicto con el Estado. “En esta clase de hombres, el *amor de la propia comodidad* se halla tan íntimamente enlazado con la seguridad pública, que sería un fenómeno rarísimo hallar algunos de ellos en trama contra el gobierno”.

Herederero de la Ilustración y de sus proyectos de modernización, el doctor Mora sustenta una visión reformista de la filosofía, viendo en ésta un poderoso instrumento para reformar a la educación, al clero, al hombre mismo y a todo el conjunto de problemas socio-políticos que le rodean.

La finalidad de la filosofía es la transformación del hombre y de la sociedad. En la introducción a la recopilación de sus artículos periodísticos, el liberal mexicano dice a sus lectores que su finalidad como escritor y pensador, es contribuir al establecimiento de un gobierno sabio y justo, sí como fomentar “la ilustración para que (los ciudadanos) conozcan sus intereses y sepan promoverlos con acierto”.

El pensador entendido debe proporcionar proyectos útiles, los que por “su asunto contribuyan a la pública ilustración”. El hombre debe servirse de la filosofía para mo-

delar su vida y para procurarse la mayor felicidad posible en la sociedad. El ideal de sabio o de hombre “ilustrado” no será, para Mora, el bachiller escolástico, erudito y “pedante”, sino aquellos hombres que por su experiencia y buen tino en la cosa pública, desarrollan el buen juicio “que no se adquiere en los libros, sino en la escuela del mundo”.

Podemos decir que el humanismo que entraña el liberalismo de Mora es de tipo inmanentista, el hombre es un ser necesario y todas las cosas están a su servicio. Los medios con los que el hombre va a poder desentrañar los misterios del universo serán proporcionados por la ciencia y la filosofía. “A la filosofía se debe —escribe el reformador y liberal mexicano— esta multitud innumerable de máquinas que facilitando las operaciones de la industria y cargando a la naturaleza el trabajo que el hombre debía llevar, ha multiplicado aquellos productos que sirven para satisfacer sus necesidades proporcionándoles toda clase de comodidades y los ha llevado a un grado de perfección tal, que sólo el hombre irreflexivo podrá dejar de admirar”.

Por otra parte, el modelo de hombre sabio y virtuoso —el nuevo hombre a que aspiraba la nueva sociedad en lo que podría ser la utopía de Mora— no lo encontraba ya en la filosofía cristiana o medieval, sino en los ejemplares ciudadanos y filósofos que nos ofrece la cultura clásica. “Recórrase —escribe Mora— la historia de Grecia y Roma y se hallarán innumerables ejemplos de amor patrio, fortaleza, magnanimidad y desinterés debidos todos al estudio reflexivo que fomenta el amor a las virtudes. Se verá en Grecia a un Foción, un Aristóteles, un Sócrates y un Platón sacrificarlo todo, hasta su propia existencia a la utilidad de sus semejantes y el amor a la patria; Roma presentará un Camilo, un Atilio Régulo, un Catón, un Bruto y un Cicerón, que quisieron antes morir sepultados en las ruinas de

su patria que sobrevivir disfrutando los honores y recompensas con que pretendía comprar el sacrificio de sus deberes el tirano vencedor...” Tales son algunos rasgos del humanismo y la utopía que José María Luis Mora proponía en su tiempo, movido por la urgencia y el ansia de conformar una nueva sociedad, muy diferente a la que imperaba en la Colonia, en aquel largo y dramático periodo que veía transido de tinieblas, fanatismo y tiranía.

La experiencia estética como fuente de placer

*Ma. del Carmen García Aguilar**

Hay tres tipos de lector: el que disfruta sin juicio; el que, sin disfrutar, enjuicia, y otro, intermedio, que enjuicia disfrutando y disfruta enjuiciando; éste es el que de verdad produce una obra de arte convirtiéndola en algo nuevo.

GOETHE (Carta a J. F. Rochlitz, 13 de junio de 1819;

WA. IV, T. 31, p. 178)

Uno de los principales problemas a los que ha apuntado la Estética, en las últimas décadas, es sin duda el de la experiencia estética y su naturaleza. Si bien el tema ha sido abordado a lo largo de la historia de la estética; su tratamiento no había sido particularizado. Es evidente que el término *experiencia estética* no fue utilizado como tal desde la antigüedad; los conceptos que la componen y su interpretación han sido modificados a lo largo de la historia.

La interpretación sobre la estética como conocimiento sensible, se dará hasta el siglo XVIII con Alexander Baumgarten, quien a pesar de que consideraba a la Estética como un conocimiento inferior, tuvo la virtud de llevarla a la mesa de las discusiones teóricas e hizo converger en este plano las 3 líneas que involucran este tipo de conocimiento: La belleza, el arte y la sensibilidad.

Tanto la belleza, el arte, como la percepción de estos elementos serán a partir del siglo XIX, un tema de estudio atrac-

* Coordinadora del Centro de Estudios de Género de la Facultad de Filosofía y Letras, BUAP.

tivo e interesante. No obstante, dada la amplitud de su campo, el tratamiento de esta forma particular de conocimiento, ha sido desdeñado por algunos tipos de filosofías.

Es en las últimas décadas que el estudio de la estética en general y el de la experiencia estética en particular han tomado nuevamente importancia. Una de las razones se debe a que quienes la estudian e interpretan han cerrado los componentes de este conocimiento al proponer al “receptor”, como el agente de quien depende la experiencia estética, esto no quiere decir que tanto el receptor, como la percepción de la belleza no hayan sido abordadas desde la antigüedad, pero será hasta finales del siglo XX, cuando el tema se vuelve un cuestión central en el estudio del estética.

La *experiencia*, que desde el siglo XVIII ha sido identificada como *estética*, había sido considerada sólo como percepción de la belleza, sin embargo el problema es mucho más complejo, ya que a esta percepción hay que sumarle que los estetas, para definir la experiencia estética, han distinguido varias propiedades como la sublimidad, lo pintoresco, el encanto, lo trágico y lo cómico. Será precisamente en la modernidad donde se hará una revalorización de la experiencia estética, por lo cual se le considera como un fenómeno de la modernidad. Al nacer, la estética surge como saber reflexivo de la sensibilidad, propicia el rescate de la sensibilidad bajo la forma del “gusto” dotándolo de una dimensión reflexiva.

En la segunda mitad del siglo XX, la experiencia estética como categoría, será el centro de atención para el estudio de la teoría estética, sin embargo caerá fundamentalmente en el campo de la psicología con una aplicación de métodos psicológicos, de donde surgieron diferentes teorías. Y si bien es cierto que no puede restringirse a este campo, tampoco la podemos limitar a ser teoría del arte

sino que tiene por objeto algo más general, la *aisthesis*, considerada como la sensibilidad pero en términos “perceptivos”.

El paso más importante, según Robert Jauss, hacia la experiencia estética sigue siendo la apertura a otro mundo que va más allá de la realidad cotidiana, el “plano reflexivo”, ya que:

“Sólo en el plano reflexivo de la experiencia estética, el observador puede saborear o sabrá saborear estéticamente situaciones de la vida que reconoce en ese instante o que le afectan personalmente, siempre que, de manera consciente, se introduzca en el papel del observador y sepa disfrutarlo”.¹

Pero, una obra no debe interpretarse como si fuera la portadora sólo de cualidades estéticas, prescindiendo de todo lo que nos es desagradable, pues la experiencia estética tiene relación con otras áreas de significación de la praxis vital, como son la experiencia religiosa, ética, política o teórica, que son los ámbitos que se nos presentan más próximos. La experiencia estética puede darse partiendo de la experiencia concreta al transmitirse normas y contenidos a la praxis vital.

La experiencia estética presenta su propia estructura e historia. En cuanto a sus propiedades estructurales, que son históricas también, cuentan con dos importantes aspectos del comportamiento, el receptivo y el comunicativo.

“En su aspecto receptivo, la experiencia estética se diferencia del resto de las funciones de la vida por su especial temporalidad: hace que se ‘vea de una

¹ Jauss, Hans Robert, *Experiencia estética y hermenéutica literaria. Ensayos en el campo de la experiencia estética*. Madrid, Taurus, 1992, p. 34.

manera nueva', y, con esta función descubridora, procura placer por el objeto en sí, placer en presente; nos lleva a otros mundos de la fantasía, eliminando, así, la obligación del tiempo en el tiempo; echa mano de experiencias futuras y abre el abanico de formas posibles de actuación; permite reconocer lo pasado o lo reprimido y conserva, así, el tiempo perdido".²

Es decir, que en una obra el aspecto receptivo dado a través de la experiencia estética, permite hacer presentes las obras del pasado con nuevas perspectivas, trascendiendo con ello el momento de su creación y su primera recepción, abriendo además un abanico de posibilidades de recreación, apreciación y análisis.

“En su aspecto comunicativo, la experiencia estética posibilita tanto el usual distanciamiento de roles del espectador como la identificación lúdica con lo que él debe ser o le gustaría ser; permite saborear lo que, en la vida, es inalcanzable o lo que sería difícilmente soportable; ofrece un marco ejemplar de relaciones para situaciones y funciones, que pueden adoptarse mediante una mimesis espontánea o una imitación libre, y, por último, ofrece la posibilidad —frente a todas las funciones y situaciones— de comprender la realización en sí misma como un proceso de formación estética”.³

Lo que significa que el receptor puede transgredir su propia cotidianidad, traspasando los límites de su individualidad bajo un nuevo horizonte de expectativas provocado por una situación estética determinada.

² *Ibid.*, p. 40.

³ *Idem.*

De esta forma la experiencia estética no se inicia con la identificación e interpretación del significado de una obra, ni tampoco con la reconstrucción de la intención de su autor. La experiencia se realiza con la *actitud respecto al efecto estético*, esta actitud frente al efecto estético nos lleva a identificar una doble tarea o dos formas de la recepción: por un lado la de aclarar el proceso actual, en el que se concretiza el efecto y el significado de la obra para un receptor actual; y por el otro lado reconstruir el proceso histórico en el que la obra ha sido aceptada e interpretada siempre de manera diferente por los receptores de diferentes épocas.

En el estudio de la experiencia estética no se puede prescindir del “placer estético”, categoría que se vincula al término “disfrutar” como oposición al término “trabajar”, de esta forma el placer estético establece una función social que ha caracterizado, desde casi siempre, la experiencia estética; es hasta el siglo XIX que se mantuvo la capacidad de reconocimiento del placer estético, luego debido a la progresiva autonomía del arte, dicha capacidad desaparece.

R. Jausss retoma la categoría de “placer estético” para explicar la experiencia estética y pone como punto medular el “disfrutar”, pues para él la actitud estética exige, por un lado, observar sin interés el objeto situado a distancia, crear como objeto imaginario —por parte del observador que lo disfruta— el objeto observado. De esta forma la figura imaginativa que produce su propia actividad se da de acuerdo al signo estético o al esquema de un texto lingüístico, óptico o musical del objeto estético. Esto significa que el objeto estético se constituye siempre a través del acto contemplativo del observador.

Para Jausss, la situación que se da entre el observador y el objeto observado a distancia produce una oscilación que se

traduce en un acto placentero, en un juego de cambio entre el sujeto y el objeto, en el que “sacamos nuestro interés de nuestra falta de interés”, de tal forma que el interés estético se da porque el sujeto tiene la libertad de adoptar libremente cualquier postura frente al objeto estético, haciéndolo disfrutar tanto del objeto como de sí mismo. El placer estético, por tanto, se produce siempre en la relación dialéctica de la autosatisfacción con la satisfacción ajena.

Bajo esta perspectiva Jauss hace un detallado estudio de la génesis de la experiencia estética. En el primer plano ubica a Aristóteles, puesto que para Aristóteles el placer presenta una doble perspectiva del gusto por lo imitado: la admiración por una técnica perfecta de la imitación y la alegría de reconocer el arquetipo en lo imitado. El segundo plano lo refiere a San Agustín, ya que éste plantea una diferenciación entre utilización y placer; San Agustín marca, según Jauss, una línea divisoria entre el buen uso de la sensualidad —que es el dirigido a Dios— y el mal uso de la sensualidad, que es el que entrega al mundo. El tercer plano lo da a partir de Gorgias, con el descubrimiento del aspecto sensorial del lenguaje y con su teoría de la eficacia del discurso, este discurso retórico puede hacer parecer a los oyentes lo increíble y lo desconocido; de tal forma que infunde en ellos una convicción completamente distinta y que aparentemente responde a la realidad; “puede ser para el alma lo que un veneno para el cuerpo, y puede hechizar al oyente hasta el punto de llevarle a lo bueno o seducirlo hacia lo malo”.

Las tres propuestas dadas a través de las teorías de Aristóteles, San Agustín y Gorgias, son aplicables a los tres conceptos de tradición estética: la *poiesis*, entendida como actividad productiva; la *aisthesis*, entendida como la actividad receptiva; y la *katharsis*, entendida como la actividad comunicativa.

“La *poiesis*, en el sentido aristotélico del ‘saber poético’, se refiere al placer producido por la obra hecha por uno mismo... *Poiesis* —en tanto que experiencia básica estético-productiva— corresponde a la definición hegeliana del arte, según la cual el hombre puede, mediante la creación artística, satisfacer su necesidad general”.⁴

En el ámbito de la experiencia estética se pueden descubrir las posibilidades sobre el cambio histórico de la percepción estética del pasado; el receptor posterior que se ha apropiado de la percepción del objeto estético, tropezará con una forma de experiencia que ya no es del todo evidente para él, en la medida en que “la visión del mundo representado se le abre en su otredad”; de tal forma que la *aisthesis* puede manifestar dos formas de mirar, la propia y la ajena. La forma de mirar ajena se abre a la forma de mirar propia entregada a la percepción estética a través de la obra; dando con ello una gama de experiencias, que es considerada como el mundo visto de otra manera.

“La exigencia que tiene la estética de la ‘visión nueva’ —describir el objeto como ‘si fuera la primera vez que se ve’, y el suceso como ‘si fuera la primera vez que sucede’— incluye también la visión descubridora y confirmadora de aquello que no necesita ser nuevo, sino que puede haber estado oculto o reprimido en la experiencia anterior”.⁵

La *aisthesis*, como experiencia estética receptiva corresponde a las diferentes definiciones del arte y transmite la

⁴ *Ibid.*, pp. 75-76.

⁵ *Ibid.*, p. 153.

capacidad comunicativa cuando el observador, renueva su percepción en un acto contemplativo en donde capta lo percibido como una comunicación del mundo ajeno. La actividad *aisthética* puede convertirse a su vez en *poiesis* cuando el observador puede considerar un objeto estético como imperfecto, incompleto o no satisfactorio, y entonces abandona su postura contemplativa y se convierte en co-creador de la obra. La *katharsis* es:

“Aquel placer de las emociones de llevar al oyente y/ o al espectador tanto al cambio de sus convicciones como a la liberación de su ánimo. La catarsis —en tanto que experiencia básica estético-comunicativa— corresponde tanto a la utilización práctica de las artes para su función social —la comunicación, inauguración y justificación de normas de conducta— como a la ideal determinación, que todo arte autónomo tiene, de liberar al observador de los intereses prácticos y de las opresiones de su realidad cotidiana, y de trasladarle a la libertad estética del juicio, mediante la autosatisfacción en el placer ajeno”.⁶

La definición de *katharsis* incluye, también, la posibilidad de que el placer obtenido por la relación con un objeto no lejano dado por la indecisión de la experiencia placentera, sea obtenido por un autoplacer sentimental que puede estar condicionado por la ideología o por el consumo prefabricado y se pierda así su genuina función comunicativa. De ahí que, la actitud estética tienda a adoptar, como ejemplo de vida, un modelo trazado por la religión, por la educación, o por la afirmación de una moralidad tradicionalmente aceptada, en donde el autoplacer en el

⁶ *Ibid.*, p. 76.

placer ajeno funciona como elemento de seducción; ya que por ejemplo en la tragedia, el destino imaginario del héroe libera el ánimo a través del placer y proporciona un conocimiento de lo ejemplar de la conducta y el sufrimiento humano; este placer kathártico se sustenta en la complejidad del propio placer. La identificación estética no equivale a la adopción pasiva de un modelo idealizado de conducta, sino que se realiza en un movimiento de vaivén entre el observador, estéticamente liberado, y su objeto irreal, al que ya se ha hecho referencia. Este movimiento pendular sucede cuando el sujeto que disfruta estéticamente adopta toda clase de posturas como el asombro, admiración, emoción, compasión, enternecimiento, llanto, risa, distanciamiento, reflexión, etc., e introduce en su mundo personal la propuesta de un modelo liberador, aunque también puede simplemente dejarse llevar por el placer de mirar. Jauss sostiene la tesis de que:

“La conducta estéticamente placentera se logra de tres maneras: 1) por la consciencia productiva, que crea un mundo como su propia obra (*poiesis*); 2) por la consciencia receptiva, que aprovecha la oportunidad de renovar su percepción interna y externa de la realidad (*aisthesis*), y 3) finalmente —y con esto la experiencia subjetiva se abre a la intersubjetiva—, aceptando un juicio impuesto por la obra o identificándose con normas de conducta prescritas que, sin embargo, siguen siendo determinantes”.⁷

La *poiesis*, la *aisthesis* y la *katharsis* como categorías no deben ser entendidas en este orden, ya que no se dan en planos jerárquicos, sino que se dan como una relación de

⁷ *Ibid.*, p. 76-77.

funciones independientes. Así cuando un receptor contemporáneo y la generación posterior de receptores interpretan una obra, el hiato de la *poiesis* se hará patente al no poder el autor unir la recepción a la intención con que él había creado la obra.

Una obra puede desarrollar en la *aisthesis* progresiva y en su explicación, la plenitud de su significado superando y modificando su significado original. La relación causal de la *poiesis* y la *katharsis* puede ir dirigida tanto al destinatario como al propio productor, como el punto base para analizar la recepción de una obra concreta.

De ahí que Jauss ponga la esperanza en una nueva praxis social que subordine la acción comunicativa, en donde se afirme la autonomía de las relaciones humanas mostrando los efectos de las tres funciones de estas relaciones humanas. Para ello se hace necesario el uso de la hermenéutica literaria, concebida por Jauss como:

“La tarea de entender la relación de tensión entre el texto y la actualidad como un proceso en el que el nuevo diálogo entre autor, lector y autor restaura la distancia temporal en el ir y venir de pregunta y respuesta, respuesta original, pregunta actual y nueva solución y que concretiza el sentido de una manera diferente y con ello de una manera siempre más rica”.⁸

Con base en las categorías aquí planteada y partiendo de la concepción de que la aplicación de la experiencia estética debe darse midiendo el efecto actual de una obra de arte en la historia previa de su experiencia y formar así

⁸ Dietrich Rall (comp.), *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria*, México, UNAM, 1987, pp. 82-83.

el juicio estético de las dos instancias descritas: efecto y recepción, podemos plantear que, la concepción de la experiencia estética no comienza con el reconocimiento y la interpretación del significado de una obra, ni con la reconstrucción de la intención de su autor; sino que la experiencia estética de una obra de arte, se realiza con respecto a su efecto estético, dándose el primer plano de esta experiencia en el receptor concreto que goza en y con la comprensión de la obra. El descubrimiento de este goce le permitirá considerar a la experiencia estética como una fuente de placer renovador.

La idea de hombre en Paul Ricoeur

*Olimpia Yolanda Juárez Núñez**

Desde la reflexión filosófica, Paul Ricoeur formula un proyecto filosófico que nos lleva a la comprensión, al conocimiento de nuestras raíces existenciales; a esto que somos en nuestra vivencia. Aunque parezca paradójico él se decide por la disertación filosófica porque le inquietan los problemas de la voluntad, el deseo, el mal, el inconsciente; temas que no están inscritos en forma relevante en el ámbito de la filosofía francesa en ese momento. Sino que están determinados de algún modo por su formación católica y exegeta. Pero él mismo reconocerá que el encuentro con la filosofía reflexiva lo lleva a formular filosóficamente los problemas mencionados. De este modo podemos señalar que el pensar de Paul Ricoeur se sitúa inicialmente en la tradición reflexiva, para después ubicarse en la reflexión hermenéutica. Por lo que el punto de partida de su filosofía es la “experiencia viva y sus significaciones”.

Pero no podemos ubicar a nuestro autor sólo dentro de una escuela o corriente filosófica. Ricoeur es de los filósofos que va construyendo su propio camino, debatiendo, enfrentando; mas bien dialogando con las corrientes filosóficas y no filosóficas. Como él mismo señala en su artículo “Autocomprensión e historia”: “En este sentido, mi tra-

* Catedrática del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

yectoria se inscribe en el corto término y en los límites estrechos de una obra individual, en el mismo trasfondo que el sistema y el fragmento se enfrentan. Como acabo de decir, yo me comprendo mejor a partir del segundo que del primero”.¹

Así desde este estilo más fragmentario que sistemático, Paul Ricoeur nos conduce al conocimiento y a la comprensión de lo que somos como humanos y seres significativos; El camino que nos propone nos lleva por las sendas de la filosofía del sujeto, de la exégesis bíblica, de la fenomenología, de la filosofía del lenguaje entre otras, sin dejar a un lado las teorías científicas como: el estructuralismo, la lingüística y la semiótica que de manera indirecta plantean también los problemas que conllevan el problema mencionado.

Su propósito a final de cuentas, es el de permitirnos una comprensión más rica y profunda de los fenómenos de significación que dan cuenta de la condición humana. Lo que quiere decir que en dicha búsqueda ha dialogado, se ha confrontado, ha reconciliado con filosofías y teorías antagónicas. Con respecto a esta forma de hacer filosofía el filósofo francés nos dice:

“Según creo, todos pertenecemos a la era posthegeliana del pensamiento, y todos hacemos a nuestra manera el difícil trabajo de guardar el luto por el sistema. Este trabajo de duelo se caracteriza por la alternancia entre lo que Karl Jaspers llamaba una sistematicidad sin síntesis final y un modo de pensamiento deliberadamente fragmentario. Yo me comprendo a mi mismo como saliendo más bien del

¹ Ricoeur, Paul, “Autocomprensión e Historia” en: Varios, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Barcelona, Anthropos, 1991, p. 28.

segundo estilo y satisfaciendo al primero sólo por medio de este segundo”.²

En este sentido su pregunta por el Ser es el ser que siente, ese ser que actúa, que piensa, que conoce. Como hemos señalado antes, el filósofo francés parte de una tradición que reconoce la anterioridad ontológica de la voluntad, el acto de ser respecto a la representación (pensamiento). De este modo para nuestro autor el “cogito” está fracturado, herido porque antes de ser sujeto de conocimiento es un existente. A la pretensión de verdad de la representación subyace la voluntad, un apetito o pulsión que convierten en problemática su representación. Por lo que el Yo no es una certeza firme sino certeza vana en la que su representación se convierte en lo más problemático y el cual es necesario clarificarlo. Tarea que el filósofo francés emprende a partir de la hermenéutica filosófica

Paul Ricoeur fundándose en la filosofía de Heidegger de que la comprensión es una de las estructuras existenciales del humano que posibilita el fenómeno del sentido y la significación a partir del lenguaje nos propone que la manera de conocer la condición humana es precisamente el análisis del lenguaje y como nuestro autor plantea:

“La dificultad de pasar del comprender, como modo de conocimiento, al comprender como modo de ser, consiste en esto: es en la comprensión que es un resultado de la analítica de Dasein en la que y por la que este ser se comprende como ser. ¿No es en el lenguaje mismo que es necesario buscar una vez más la indicación de que la comprensión es un modo de ser?”.³

² *Idem.*

³ Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. Bs. As., Megápolis. 1975, p. 15.

De aquí que él ve la necesidad de recorrer otro camino el que denomina “vía larga”, y que consiste en la búsqueda del sentido de lo humano a partir del análisis del lenguaje.

En su obras: *El conflicto de las interpretaciones* y el *Curso de Hermenéutica*. presenta cómo la reflexión hermenéutica integrada a la reflexión filosófica de la existencia constituye a ésta en una reflexión ontológica, en la que la dilucidación de la subjetividad humana se llevará a cabo con la labor interpretadora de la filosofía.

La teoría filosófica de Ricoeur en cuanto al examen del lenguaje se caracteriza por dos momentos; el primero consistirá en el análisis del símbolo; el segundo momento es el que trasciende su examen del símbolo al discurso como texto.

En este primer momento el filósofo francés concibe al lenguaje humano constituido por una estructura o arquitectura de sentido que denomina símbolo: el símbolo es el sentido directo que expresa un sentido oculto, en el que la tarea de la interpretación es su desciframiento y amplificación. En este primer momento la hermenéutica tiene la función de descifrar y amplificar el sentido a nivel de símbolo.

Sin embargo, él mismo plantea que el análisis del símbolo es insuficiente para la comprensión plena de la significación y del sentido y propone el análisis de la oración, lo cual lo lleva a la elaboración de una teoría del discurso y del texto. Con respecto a este cambio el autor nos dice:

“Por referencia a esta gran querella, que es también un largo camino codo a codo, he podido liberarme de mi propia concepción inicial de la hermenéutica como interpretación amplificante de las expresiones simbólicas, y formular la idea de una comprensión de sí mediatizada por los signos, los símbolos y los textos. los simbolismos tradicionales como los mitos, o privados como los sueños o los síntomas, no despliegan sus

recursos de plurivocidad sino en contextos apropiados, por ende a la escala de un texto entero, por ejemplo, un poema o como diré más tarde, un relato”.⁴

Este cambio de perspectiva en el examen del lenguaje en cuanto discurso le posibilita formular la tarea de la hermenéutica como comprensión del sentido. Al mismo tiempo que le permite la confrontación y el diálogo con teorías como la lingüística y la semiótica que tratan del análisis del lenguaje en cuanto discurso.

Al formular su teoría del discurso centrando el análisis en el problema del sentido nos formula que es en la metáfora donde este tiene su carácter innovador, por lo que la explicación de dicho carácter exige el cambio del plano de la palabra al plano de la oración, pero el plano de la oración necesita ser superada por el texto; entonces el texto es entendido como la primera unidad de sentido. A sí para Ricoeur el relato “daría la oportunidad de un reconocimiento pleno de las exigencias de un análisis propiamente textual”.⁵

Con el propósito de mostrar la importancia del sentido y no del significado, nuestro autor retoma el planteamiento de Èmile Benveniste de que la primera unidad de sentido no está en el signo léxico, sino en la oración, es la instancia del discurso le que permite vislumbrar algunas problemas que tanto la lingüística y la semiótica no han desarrollado.

Así, el filósofo francés define el discurso: “Alguien dice algo a alguien sobre algo”;⁶ dicha formulación tiene una gran importancia para la reflexión filosófica de los análisis del lenguaje.

⁴ Ricoeur, Paul, *Autobiografía intelectual*, p. 61.

⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁶ Ricoeur, Paul, *Autobiografía intelectual*, p. 42.

La primera implicación consiste en la reintroducción de un sujeto y el reconocimiento de otro locutor. la segunda se refiere al problema de la intersubjetividad y de la comunicación; la tercera implicación tiene que ver con la distinción entre sentido y referencia, lo que lleva a recurrir a cualquier cosa de orden extralingüístico.

Para Ricoeur la implicación más importante es que el discurso hablaría a algo distinto que el discurso mismo lo que lo remite propiamente al mundo.

Más el mismo se percata de que no dispone de un instrumento de análisis específico del texto en cuanto tal y se propone a constituir una metodología que de cuenta de él. Es así como formula la dialéctica fina: Explicar-comprender.

En su obra, *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido* desarrolla su teoría del discurso y nos muestra que el primer nivel de análisis es el discurso oral y el segundo nivel de análisis se encuentra en el discurso escrito y en los que la dialéctica del acontecimiento y del sentido son esenciales en la estructura del discurso.

Particularmente en el discurso escrito es donde se va plasmar la dialéctica explicar comprender y en que la función de la hermenéutica como interpretación va a tener un papel esencial y diferente en cuanto a las teorías interpretativas desarrolladas.

En este sentido, Ricoeur plantea que la dialéctica de la explicación y la comprensión es un proceso de (acontecimiento y sentido). Es una “dialéctica compleja y sumamente mediatizada” y en la que “la comprensión está más dirigida hacia la estructura analítica del texto”.⁷

La dialéctica de la comprensión y la explicación son considerados como fases de un sólo proceso de análisis y re-

⁷ Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación, discurso y excedente de sentido*. México, Siglo XXI Editores, 1995, p. 85.

flexión; en la primera fase que es el paso de la comprensión a la explicación, la comprensión se presenta como una ingenua captación del sentido del texto en su totalidad resultando de aquí la conjetura. La segunda fase que es el paso de la explicación a la comprensión; la comprensión será un modo complejo de comprensión al estar apoyada en modelos explicativos, en esta fase se satisface el concepto de apropiación y la explicación aparece como mediación entre los dos.

Así, para Paul Ricoeur el texto revela ser el nivel apropiado donde se juega la dialéctica explicar-comprender y en el que la interpretación relaciona ambos momentos llegando a la apropiación del sentido.

Consideramos que la virtuosidad del filósofo francés reside en articular la explicación y la comprensión, ya que hemos visto en la historia de la hermenéutica con Dilthey que estos corresponden a campos epistemológicos distintos y la interpretación es un derivado de la comprensión como fundamento de las Ciencias del Espíritu, por lo que se presenta una polaridad entre ellos.

Así la articulación dialéctica entre comprensión y explicación va a estar dirigida con el propósito de lograr una comprensión ontológica, en cuanto se comprende desde las expresiones simbólicas que sustentan la vivencia y que originan el sentido.

En este sentido, la Dialéctica fina propuesta por el filósofo francés va a sustentar la función de la hermenéutica como la filosofía interpretadora que nos lleva a la comprensión de la significatividad de nuestra existencia.

Subjetividad débil *versus* subjetividad fuerte

(O del *sí mismo como otro* a la intersubjetividad crítica antihegemónica latinoamericana)

*Victórico Muñoz Rosales**

Yo en cuanto carne, antes de la constitución del alter ego, es lo que la estrategia de la constitución intersubjetiva de la naturaleza común exige pensar.

PAUL RICOEUR (*Sí mismo como otro*)

Cuando se plantea una comunidad (presupuesta o no, ideal o real) se abre toda la problemática de la intersubjetividad (presupuesta o no, ideal o real). La Ética de la Liberación ha radicalizado esta tesis en la 'comunidad de vida'

ENRIQUE DUSSEL (*Ética de la Liberación*)

[...] Creemos que más que preocuparse por si la filosofía primera es la metafísica o ética, hay que tratar de conjuntarlas... hemos de decir que una metafísica sin ética es vacía, pero una ética sin metafísica es ciega.

MAURICIO BEUCHOT (*Tratado de hermenéutica analógica*)

INTRODUCCIÓN

Siguiendo toda una tradición en filosofía que parte de Descartes, atraviesa toda la época moderna y viene a desembocar a principios del presente siglo, se descubren los hilos

* Catedrático de la Escuela Nacional Preparatoria (Plantel 2).

que han envuelto la problemática filosófica contemporánea, y que han hecho de las filosofías postmodernas la vanguardia (aunque no se sabe en qué) del pensamiento actual.

El caso es que esos hilos están basados en dos características que se adjudican a la filosofía, no sólo desde la modernidad, sino incluso desde su nacimiento en occidente con los griegos: se trata de pretensión de universalidad como conocimiento de la totalidad y de su pretensión de fundamentación última de lo real, y no sólo esto, sino también de nuestra acción y conocimientos sobre ella. Así, las filosofías postmodernas critican no sólo el proyecto de la modernidad sino a la filosofía que la ha concebido; trayendo, en consecuencia, problemas en los órdenes epistemológico, ontológico y ético.

La fundamentación y universalidad en la filosofía cartesiana se encuentra en la síntesis de su carácter constituido por el “Pienso, luego existo” (*Cogito ergo sum*), y con el cual busca ofrecer el garante de todo conocimiento cierto y verdadero. Lo que además abre en el campo gnoseológico el problema dualista de la relación cuerpo mente con sus distinciones entre *res extensa* y *res cogitans*.

Kant, Hegel, Husserl, la mayoría de los filósofos se manejarán dentro de ese horizonte de fundamentación — excepciones hechas, quizá, en Schopenhauer y Nietzsche— que a manera de paradigma filosófico, viene con Heidegger y Wittgenstein a ser trastocado. Según Javier Bengoa,¹ pasando por Apel y Habermas se ha llegado al paradigma “pragmático-hermenéutico”.

Desde la ontología heideggeriana, pasando por las pesquisas epistemológicas y gnoseológicas de Husserl (*Kant* y

¹ Cfr. Bengoa Ruiz de Azúa, Javier, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Barcelona, Herder, 1992, principalmente el Prólogo.

Husserl y Estudio sobre la meditaciones cartesianas, 1954), Paul Ricoeur se habrá introducido a las filosofía del sujeto como piedra de toque de todo conocimiento, sus incursiones a la semiótica y la filosofía del lenguaje (condensadas después de años de investigación en la trilogía de *Tiempo y narración*, 1983-85), le llevarán a una teoría del texto, después a una narrativa y a una filosofía de la acción en donde se conjugará su particular pensamiento hacia problemas éticos, en donde la alteridad fenomenológica será un fantasma que opone a la identidad, sin resolverla, hasta que la exorcice por medios hermenéuticos y dialécticos (en *Sí mismo como otro*, 1990).

1. EL PROBLEMA: UNO MISMO

Como buen hermeneuta Ricoeur parte, en *Sí mismo como otro*, desde su horizonte de tradición filosófico con cierta precomprensión de un conjunto simbólico constituido por el Yo como identidad, la cual constituye la condición de posibilidad del Yo como otro, pero separados, y a los cuáles aplicará su procedimiento de acercamiento y alejamiento de interpretación hasta que los una. Es decir, Ricoeur conoce las partes que constituyen su tesis de Sí mismo como otro, pero no constituyendo un todo, sino como elementos separados: el del dualismo de la identidad en las filosofías del Yo cartesiano que separa cuerpo y conciencia (*Bewusstsein* en alemán; aunque prefiere el de *Gewissen* o conciencia moral por su parentesco semántico con *Gewissheit* o certeza²) y la categoría de alteridad, producto no reconocido de la identidad y reafirmada, por ser su parte complementaria, en términos corporales, de cuerpo vivido o *sentiente* (es decir, el cuerpo como condición de posi-

² Cfr. Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996. pp. xxxvi y 341.

bilidad de todo objeto) como lo concibe el interaccionismo de un Merleau Ponty o especificado como la función primaria del Hombre en la filosofía de Zubiri. En un ejercicio estratégico de hipérbole o rodeo hermenéutico, Ricoeur logrará una síntesis dialéctica del **Yo** como *sí mismo*, contrario y complementario a la vez, del **Yo** como *otro* para lograr el *sí mismo como otro* (yo intersubjetivo y consciente).

De tal forma que las hipótesis finales que aparecen en el décimo estudio de su libro *Sí mismo como otro* son en realidad las tesis que ha desarrollado a lo largo de los nueve estudios precedentes. Ahora bien, para hacer comprensibles los momentos de la dialéctica aplicada a los dos elementos anteriores reformula categorialmente, a través de la filosofía analítica y del recurso de su análisis —como un precio que hay que pagar a costa de parecer la hermenéutica una filosofía del rodeo—, el desdoblamiento de la Identidad en el *ídem* (sí mismo en latín) y en el *ipse* (sí mismo en griego). El *ídem* es la propia identidad, el sí mismo, la mismidad, el *ipse* también; pero Ricoeur quiere oponerlas para que haya dialéctica y a esta última la identifica con el Yo y el cuerpo en un sólo movimiento (a la manera de Ponty) y a la primera sólo con el Yo pienso. En las aventuras o desventuras de unión y alejamiento entre la Mismidad y la Ipseidad, la alteridad encontrará cobijo y una suerte de argumentaciones que construyan las respuestas a preguntas básicas entre las que surgirá la *intersubjetividad* y la *pasividad*.

Una vez descritos el qué y el para qué del texto, tratemos de explicitar el cómo, para finalmente *contrastar* con la argumentación al respecto desde una visión latinoamericana de la Ética de la Liberación y finalmente analogar ambas posiciones.

II. Y ENTONCES ME DIJE A MÍ MISMO: “MÍ MISMO...”

El anterior mí mismo que subtitula el apartado, al expresarse, se me opone, me es exterior, diferente, sencillamente

crea otra realidad; se trata de un mí mismo imaginando que soy otro, pero que por una suerte de mecanismos lingüísticos y a través de la sedimentación de los usos del lenguaje, realmente llego a creer que tiene existencia. De otra forma no tendría sentido decirme a mí mismo, hablarme a mí mismo, entenderme como un Yo, como un sujeto, como una conciencia en esa dimensión ontológica-metafísico-gnoseológica. Esto sucede así, además, porque las particularidades gramaticales de cada lengua lo permiten; el *sí* como pronombre reflexivo³ hace que un individuo (primera persona o Yo) se pueda expresar en tercera persona. Lo anterior además permite un acto reflexivo que introduce el *-se* (preguntar-se, animar-se, etc.), y une al infinitivo adjudicado a cualquier pronombre. Literalmente cualquiera puede preguntarse, animarse, yo, tu, él, ella... Con el tiempo la acción del lenguaje convierte en realidad lo que era ficción —el tiempo y la narración. Ese equívoco lingüístico parece haber sido cometido por Descartes, sólo que él lo elevó hasta las argumentaciones filosóficas y desde ahí a ahora se fundó toda una concepción *univocista* del Yo.

“Sostengo aquí —dice Ricoeur— como paradigmática de las filosofías del sujeto que éste esté formulado en ellas en primera persona —*ego cogitatio*— que el “yo” como yo empírico [corporal] o como yo trascendental [conciencia], que el “yo” sea expresado absolutamente, es decir, sin otra confrontación, o relativamente, que la egología requiera el complemento intrínseco de la intersubjetividad”.⁴

³ En francés *soi*, en inglés *self*, en alemán *selbst*, en italiano *se*, en español *sí mismo*.

⁴ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, pp. XIV-XV.

En ese sentido es necesario oponerle a la Mismidad un otro, una alteridad que la confronte; tratemos aquí de aclarar los supuestos de manera menos ontológica y más lógica.

Lo único que puedo enfrentar a mí mismo soy yo mismo, o quizá un otro diferente de mí o sea tú. Aunque tú también eres un yo, diferente de mí, pero al fin y al cabo igual. Probemos enfrentar a un yo diferente de mí, o sea a tí, conmigo; tu eres el otro, de mí y sólo en relación a mí. De igual forma yo soy el otro diferente de tí, desde tí. Según el punto de vista, yo soy tú y tú eres yo... aunque tú podrías decir lo mismo. En otras palabras yo mismo soy otro, el cual al referirse a sí mismo en tercera persona es un otro: Sí mismo como otro.

Lo anterior, se ha satisfecho con una fundamentación del sí mismo como otro con la simple relación de los sujetos; pero no, Ricoeur tiene otra cosa en mente, el rodeo que plantea para llegar al sí mismo como otro tiene pretensiones de fundamentación, de fundamento ontológico o metafísico. Veamos cómo lo hace y cuidemos que no cometa los mismos errores que ha señalado al Yo pienso cartesiano, pero ahora en el Sí mismo ricoeuriano.

III. HERMENÉUTICA DEL SÍ

Según Ricoeur a tres rasgos gramaticales corresponden tres grados principales de la hermenéutica del sí:

- a) al uso del se y del sí = un rodeo de la reflexión mediante el análisis.
- b) al desdoblamiento del mismo en *ídem e ipse* = su dialéctica.
- c) a la correlación entre sí y el otro distinto de sí = ipseidad y alteridad.

Para nuestro autor no tiene nada de original la identificación entre Identidad y Mismidad, la alteridad de cualquier otro distinto de sí constituye una tautología en los términos. Esto quiere decir que no sirve de nada una alte-

ridad que se presupone formalmente y que no hace que considere al otro, sienta algo por él, me ponga en su lugar o trate de comprenderlo. Cosa distinta es la que sucede si del orden formal y abstracto paso al de la propia constitución de mi Yo, no como identidad comparativa en contraste con la alteridad presupuesta, sino como Ipseidad de mí mismo como con una alteridad que me constituye y no sólo me diferencia.

Con todo esto se deja de lado la Identidad como Mismidad por carecer de una alteridad funcional, interactuante y orgánica que la haga ser; y se da paso a una Ipseidad que con una alteridad rescatada se constituye a sí misma *con* y *para* el otro, en reciprocidad.

“[...] El término ‘alteridad’ sigue estando reservado al discurso especulativo, mientras que la pasividad se convierte en la *atestación* misma de la alteridad”.⁵

Alteridad, o mejor, esta alteridad ricoeuriana no se añade desde el exterior como en la identidad, sino que pertenece a la constitución ontológica de uno mismo convirtiendo la Mismidad en Ipseidad.

Hemos hablado de pasividad y atestación, será necesario describir su función en la argumentación hermenéutica del sí para comprender su importancia como categorías que apuntan a lo ético-ontológico.

IV. ATESTACIÓN Y PASIVIDAD

Estar “atestado” es estar en la certeza [*Gewussein*], en la seguridad de ser uno mismo, y además de ser uno mismo

⁵ *Ibid.*, p. 353. Las cursivas son nuestras.

agente, actuante; pero también paciente, al decir de Aristóteles, estar en la dialéctica de la acción y la pasión, de la potencia y el acto. La Ipseidad debe pensarse, como señalamos, en un nivel cualitativamente mejor que la identidad, por el sólo hecho del rango constituyente que le damos a la alteridad en la conformación de mi persona; tanto en conciencia como en cuerpo: ser persona es poseer cuerpo. En ese sentido la Ipseidad es la seguridad de la pertenencia a alguien capaz de designarse a sí mismo como sí mismo y como otro, como cuerpo y conciencia; pero también como sí mismo y como otro diferente de sí.

Cuando soy agente, actuante, mis acciones tienen una intencionalidad, en la Ipseidad esta intencionalidad no puede ser otra que una *intencionalidad ética que busque la “vida buena” con y para el otro y en instituciones justas*.⁶ La vida es para Ricoeur no sólo lo biológico sino también lo ético cultural.

Cuando soy paciente, es decir, el que recibe la acción, me constituyo en el que sufre. Sin embargo aquí existe nuevamente el trabajo hermenéutico de la dialéctica ricoeuriana, pues siendo agente, de alguna manera soy paciente, y siendo paciente soy agente, en mí mismo y en relación al otro; en relación con y para el otro. Veamos cómo lo explica nuestro autor:

“El otro es ahora el ser sufriente [cuando yo soy agente] cuyo espacio vacío, señalado continuamente en nuestra filosofía de la acción, al designar al hombre como actuante... por la disminución, incluso la destrucción de la capacidad de obrar, de poder hacer, sentidas como un ataque a la integridad del sí”.⁷

⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁷ *Ibid.*, p. 198. Los corchetes son nuestros.

La dialéctica entre agente y paciente, constituye en sí misma una atestación. ¿Qué pasa cuando aplicamos esta atestación a circunstancias de dominación y predominio hegemónico ya no a nivel ontofilogenético-formal, sino en referencia a facticidades actuales entre Unos y Otros, desde el punto de vista de la Ipseidad, es decir, en la integración constitutiva de la alteridad no representativa, marginada, sino in-corporada al sí? En otras palabras, ¿qué pasa si sobrepasamos *la analogía* entre personas, que de manera *metafórica* utiliza Ricoeur (sí mismo como otro) y la analizamos no como debiera ser sino como es?

Ricoeur señala dos consideraciones dentro de esta dialéctica entre agente y paciente. La primera consiste en considerar que sufrir-con es compartir y que enfrentados a esta “beneficencia», incluso a esta “benevolencia», el otro aparece reducido sólo a su condición de recibir. ¿Qué recibe? ¿Piedad? No, simpatía. El paciente al compartir da de sí y el agente al compartir recibe. ¿Qué se da y qué se recibe?

“En la simpatía verdadera, el sí, cuyo poder de obrar es, en principio más fuerte que el de su otro, se encuentra afectado de nuevo, por todo lo que el sufriente le ofrece a cambio. Pues del otro que sufre procede un dar que no bebe precisamente de su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma”.⁸

Para Ricoeur uno mismo, el sí mismo como otro débil, inactivo, pasivo es agente asimismo de su situación, no por naturaleza, sino por defecto. La paradoja consiste en que yo sufro al otro por su inacción y trato de ponerme en el

⁸ *Ibid.*, p. 189.

lugar mismo de lo irremplazable. “De este modo se convierten en equivalentes la estima del otro como sí mismo y la estima de sí mismo como otro”.

¿Cómo es posible? Estimación, simpatía, vida buena, ¿cómo, siendo otro marginado, diferente del sí mismo? Quizá como otro, o un sí mismo desde el que habla Ricoeur, el agente, pero no desde el paciente situado en la periferia del sistema-mundo. Lo anterior se confirma con la siguiente aseveración:

¿Por qué los pueblos, sometidos durante milenios a un principio de dominación que trasciende su querer-vivir-juntos, no saben que son soberanos, no en virtud de un contrato imaginario, sino en virtud de un querer-vivir-juntos que han olvidado?⁹

Se (nótese el *Se* impersonal) es sufriente por omisión de acción y producimos en el agente, en el actuante... simpatía, estima; pero ahora resulta que a esa inacción en el otro, le constituye un *olvido* del querer-vivir-juntos. Esto significa tanto como afirmar que hay pobres porque no trabajan o son flojos; cabe criticar que el exceso metafórico al que se ha llevado la analogía consideraría que se les ha *olvidado* el afán de superación y convivencia a *nuestros* sufrientes.

¿Cómo resolver este problema? Para Ricoeur con poder y convicción; sigue diciendo en el mismo lugar:

“El poder... sólo subsiste en la medida que el querer-vivir y el actuar en común subsiste dentro de una comunidad histórica... Pero —hemos admitido también— este poder es *olvidado* en cuanto origen de la

⁹ *Ibid.*, p. 279.

instancia política, y encubierto por las estructuras jerárquicas de la dominación entre gobernantes y gobernados. A este respecto, nada es más grave que la confusión entre poder y dominación. La virtud de justicia... aspira precisamente a igualar esta relación, es decir, a volver a poner la dominación bajo el control del poder en común. Y esta tarea que define quizá a la democracia, es una tarea sin fin, al proceder de cada nueva instancia de dominación de una instancia anterior de igual naturaleza, al menos en nuestras sociedades occidentales”.¹⁰

A fin de cuentas se trata del reconocimiento (autoreconocimiento en el otro, otro europeo, pero no otro marginado, negado, víctima y pobre) en la estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva a la estima de sí hacia la solicitud de querer-vivir-juntos, bien y con instituciones justas.

Con la disminución o la destrucción del poder de obrar “sentido como una disminución del esfuerzo por *existir*, comienza el reino propiamente dicho del sufrimiento”, “[...] La pasividad que resulta de la metacategoría del cuerpo propio coincide con la pasividad que proviene del otro: la pasividad del sufrir uno mismo se hace inseparable de la pasividad de ser-víctima del otro distinto de sí. La victimación aparece entonces como el reverso de la pasividad que enluta la ‘gloria’ de la acción”.¹¹

Lo anterior conlleva algunos aspectos importantes que es necesario señalar, ninguna de ellas queda, por otro lado, libre de sospecha. En primer lugar, si es verdad que doy al otro, aún siendo pasivo, entonces lo que doy en mi pasivi-

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibid.*, p. 355.

dad crónica es volver o convertir en víctima al otro: “la victimación aparece como el reverso de la pasividad que enluta la gloria de la acción”.

Aquí, se puede dar una posibilidad de cuatro:

“O no entiendo; o perdónenme por ser un lastre a *su* actividad como pasivo persistente; o perdónenme por hacerlos víctimas de *mí mismo* y hacerlos sufrir por ello ya que comparten lo mío por ser complemento, desde mi alteridad, de vuestra Ipseidad”.

En todo caso, el que no actúa, sea por incapacidad, por olvido o por omisión, resulta el sufriente debido a su inacción; pero en la dialéctica ricoeuriana, resulta también el victimario ya que precisamente por no actuar, “enluta la gloria de la acción», es decir, de los que sí actúan.

Para finalizar Ricoeur adelanta algunas hipótesis sobre la pasividad, que involucran al cuerpo bajo otro significado: el de *carne*; *en donde la carne precede ontológicamente* cualquier intencionalidad, incluso ética, es el origen de toda alteración de lo propio y el soporte de la Ipseidad y además ésta última tiene una alteridad propia. No sólo se incorpora constitutivamente, sino que ahora se reconoce una nueva alteridad, otra en sí mismo (no sé entonces para qué me servirá la alteridad primera si ahora tengo *realmente la posibilidad de tener una propia en mí mismo*). El sí mismo como otro ha sido demostrado al convertir la Identidad solipsista en Mismidad y ésta en Ipseidad al incorporarle la alteridad orgánica y constituyente de mi Ipseidad.

Como Ricoeur proyecta en sus hipótesis es de esperarse que habrá una dialéctica de la Ipseidad con o contra ella misma para, ahora, pasar de la Ipseidad a la Alteridad. lo que esperemos no signifique reificar la Alteridad como antaño con la Identidad.

V. INTERSUBJETIVIDAD CRÍTICA ANTI-HEGEMÓNICA

La Ética de la liberación no comete los excesos hermenéuticos (¿ontológicos, metafísicos o sólo metafóricos?) de Ricoeur al entender que no es la argumentación la que funda o de la que se deduce la ética, sino al contrario, es de la ética que se funda y de donde se deduce la argumentación.¹² Junto con Wellmer, Dussel considera que toda pretensión de verdad de los enunciados empíricos implica la referencia (*den Bezug*) de estos enunciados a una realidad (*sprachunabhängige Realität*) que, hasta cierto punto es independiente del lenguaje.¹³

El problema de la validez nos remite al de la intersubjetividad, ya que toda actualización de la realidad es siempre subjetiva; señala Dussel: “La Ética de la liberación propone por esto la necesidad de definir un *criterio de validez* moral intersubjetivo (formal consensual) que debe de articularse con el criterio de verdad práctica de reproducir y desarrollar la vida humana (material, de contenido)”.¹⁴

La conjunción del criterio material de la ética como la vida humana en su reproducción y desarrollo también es en términos de cuerpo, de corporalidad tanto biológico como cultural; esta conjunción habla también de su pertenencia a una comunidad ética, pero no a la manera de la comunidad ideal de comunicación en la que participen todos los excluidos (esto es materialmente imposible), como lo propone la Ética del Discurso; ésta última es sólo una dimensión de la comunidad ética o de vida en donde se da el criterio de validez intersubjetiva.

¹² Cfr. Dussel, Enrique, *El proceso de la Ética de la Liberación (En la edad de la Globalización y la exclusión)*, México (notas inéditas), 1996, p. 85.

¹³ Cfr. Wellmer, Albrecht, *Dialog und Diskurs*, Surkamp, Frankfurt, 1986, p. 203; *apud. El proceso de la Ética...* pp. 223-224.

¹⁴ Dussel, *op. cit.*, p. 101.

“El punto de partida es la víctima, el otro, pero no simplemente como ‘otra persona igual’ en la comunidad argumentativa, sino ética e inevitablemente (apodícticamente) desde el Otro en algún aspecto negado, oprimido (*principium opresionis*) y afectado-excluido (*principium exclusionis*)”.¹⁵

En este sentido la hermenéutica ricoeuriana es para Dussel pre-liberadora, lo cual no le niega su importancia heurística y de argumentación ontológica y ética. Partiendo de estos supuestos y estas realidades fácticas el latinoamericano debe responsabilizarse creativamente en la toma de conciencia de la negación originaria que genera las víctimas, pero no desde los rodeos de la Identidad formal consigo misma, sino en el ejercicio de la razón crítico discursiva, para que en una dialéctica negativa se propongan positivamente, desde la marginación, “utopías-fácticas (posibles) de transformación donde las víctimas puedan vivir”. Con todo, lo que es objetivo, finalidad, aún queda formulado de manera teórica, de manera formal y apunta al otro extremo, a lo material, al principio de vida, la carne y sus necesidades, al yo y sus anhelos de vivir bien y juntos; sólo que ahora se invierte la formulación del sí mismo como otro, al otro como sí mismo pero sin esperanza de ser salvado por otros sino por él mismo.

CONCLUSIÓN

No obstante que Ricoeur se introduce a problemáticas que, por sí mismas son suficientemente arduas y difíciles y que le hacen considerar la naturaleza de lo bien y el mal, la intencionalidad humana en las acciones o intencionalidad

¹⁵ *Ibid.*, p. 198.

ética, e incluso introducirse a la fundamentación de la obligatoriedad, la moralidad y la fundamentación contractual que se hace de la justicia; nosotros sólo nos delimitamos a la fundamentación del paso de sí mismo al otro para llegar al sí mismo como otro. En cierta forma parece que Ricoeur no logra traspasar su propia crítica a las filosofías del sujeto y queda atrapado en el *Yo soy* sólo que transformado en un *sí mismo* que artificialmente y sólo a nivel formal ha convertido en algo distinto de sí para luego igualarlo y pretender lograr la identidad entre uno mismo y otro distinto de sí en el Sí mismo como otro.

Dussel le ha dirigido ya las principales críticas. Por mi parte me he basado principalmente en las afirmaciones sobre la intersubjetividad del capítulo v de la *Ética*, más que en las del capítulo iv sobre la subjetividad; sencillamente por inclinación. Además me parece necesario aplicar mayor interpretación, hermenéutica, para comprender planteamientos sobre la subjetividad en términos de “la carne”, el “debajo de la piel”, “el dolor del hueso” etc. Quizá esto me remita constantemente a cualquiera de las tres posiciones ya clásicas sobre las relaciones entre cuerpo y mente: el dualismo, el monismo (sea con hegemonía del cuerpo o de la mente) y el interaccionismo. Este último es el que parece estar latente en expresiones como las anteriores; aunque cierto es reconocer nuestra ignorancia en la materia. Con todo, la intersubjetividad en sentido fuerte, frente a la de un sentido débil como la de Ricoeur, hacen posible hablar de un crítica antihegemónica hecha desde Latinoamérica, para darle autenticidad a la alteridad, realidad a la vida marginada del otro y sobre todo, elementos de argumentación y voz para lograr un mundo en donde pueda vivir, tan sólo eso, vivir y ya no sobrevivir.

El hombre comunicativo con perspectiva emancipadora

*Vicente Carrera A.**

INTRODUCCIÓN

La propuesta de democracia deliberativo/comunicativa no es sólo contenido de ciencia política. Es, en el caso de Habermas, una propuesta de filosofía política en el sentido de pensar desde la filosofía qué tipo de sociedad permitiría también la existencia de las mejores condiciones sociales en las que los hombres/mujeres pudieran vivir y desarrollar sus propios proyectos de vida; implica la propuesta moral de una 'ética discursiva', ('moral discursiva'), en la que se concretiza una propuesta del hombre y de un mejor hombre, una propuesta de antropología filosófica.

En este trabajo hablaremos: 1) Desde qué horizonte Habermas hace su propuesta de sociedad y de hombre. 2) En qué consiste el mundo de vida con dimensión comunicativa (el 'nosotros hablamos'). 3) Qué tipo de hombre moral implicaría el desarrollo de la democracia deliberativa en una sociedad postmetafísica

1. EL DÉBIL HORIZONTE EMANCIPATIVO DE HABERMAS

A pesar de saber que 'la modernidad produce monstruos', Habermas se siente un ilustrado, un defensor de la 'mo-

* Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras, BUAP.

dernidad inconclusa' y de las coordenadas de ese horizonte que la modernidad propusiera como proyecto histórico: libertad, fraternidad, igualdad. Pero la defiende ubicando, por un lado, las fuerzas que ahogan/estructuran la vida social (racionalidad sistémico/estratégica) y por otro, fortaleciendo las fuerzas que la potencian/criticán (racionalidad comunicativa).

Frente a las críticas demoledoras y pesimistas que sobre la modernidad han hecho los ideólogos de la postmodernidad (la modernidad vista como metarrelato epistemológico, metarrelato emancipativo, metarrelato del sujeto moral), Habermas elabora su propia lectura crítica y establece las pautas para la corrección de las desviaciones metafísicas que pudiera haber tenido el proyecto de la modernidad.

Rechaza en consecuencia el pesimista diagnóstico de Weber y de los que como los del núcleo duro de la Teoría Crítica clásica (Adorno, Horkheimer, Marcuse) aluden a la 'Dialéctica de la Ilustración', a esa paradoja de una cultura occidental que deseando construir la utopía del auténtico hombre libertario había construido la social jaula de hierro de la dominación permanente. Este negro diagnóstico se alimentó¹ de las críticas contra la modernidad tanto de Nietzsche, Freud, Heidegger, Spengler, etc., que, respectivamente, aludían a la decadencia de una sociedad occidental que había construido su cultura, con una inversión de valores al defender la sumisión y la compasión cristianas, con la imposición de la autodisciplina, del autocontrol racionalistas, con la identificación de sujeto y objeto, de ser y ente y en ello la pérdida de lo auténtico, con la esperanza de progreso ilimitado cuando contravenía la temporal lógica de decadencia de toda civilización. Nietzsche, Freud y Heidegger

¹ Friedman, G. *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

ger también echarán abajo, la falsa concepción de hombre entendido como sujeto substancial anclado en la razón, que la modernidad defendía. Los de Frankfurt dirían con Weber que tras ese sujeto se organizaba la racionalización de la lógica de la razón instrumental.

Lo que en Nietzsche, Freud, Spengler, etc. eran discursos premonitorios del desastre por venir, en los tiempos del núcleo duro de la Escuela de Frankfurt, fue evidencia del 'holocausto antisemita' de la II Guerra Mundial y en ésta, la punta del iceberg de la planificación totalitaria de una sociedad en capitalismo mundial que organizada por el Estado fascista (con sus variantes seudodemocráticas en EUA o colectivistas en la URSS) impediría en las masas sociales de las naciones del planeta cualquier resquicio de libertad, de fraternidad, de igualdad. Se cancelaba así el ideal marxista que en la defensa de la lógica de la lucha de clases apostaba por la construcción de la sociedad comunista con el aporte revolucionario del proletariado, el verdadero sujeto de la revolución socialista, sujeto que sadomasoquistamente había claudicado de su misión histórica al aceptar vivir enrolado en el estado del fascismo mundial.

Por oposición a tal negro escenario Habermas se inscribe en otra lectura de la lógica del desarrollo histórico y no renuncia a alcanzar el horizonte emancipativo que, había hecho suya la Ilustración moderna y en ella la izquierda política, como por ejemplo el cambio radical de las condiciones sociales, romper con toda coacción, impedir el dominio, y sobre todo, adelantar el tipo de sociedad (utopismo emancipador) en donde un nuevo orden social podría ser posible. Este programa requiere en escena de individuos rebeldes 'en uso público de la razón', de críticas discusiones colectivas acerca de la vida social, la defensa de las libertades individuales, la difusión del saber contra toda superstición e ignorancia, la puesta en ejercicio de una razón que debía ser más acción

que simple ser, para desembocar en la construcción de una sociedad de hombres sin minorías de edad: y de acciones colectivas que produjeran los cambios requeridos.

Pero Habermas no acepta tal programa en su cara ‘fuerte’, el que para superar el individualismo posesivo de la formación social capitalista, defiende que el eje crítico-deliberativo sea subsumido bajo las banderas de un universalismo unitario, (pueblo, voluntad general, leyes ineludibles de la historia, progreso, revolución socialista, etc.) y en el que la actitud de independencia del individuo ilustrado queda incluida e hipostasiada en un sujeto colectivizado que tras la ruta científica persigue el progreso en un mundo de perfección universal. No acepta el programa en su versión revolucionara tal como la izquierda marxista lo quiso concretizar en los regímenes del ‘socialismo real’.

El derrumbe ‘del socialismo real’ ha puesto de manifiesto que la pérdida del eje crítico deliberativo permite, en las sociedades construidas sin él, las mayores aberraciones totalitarias. Por eso Habermas² escoge el programa emancipativo en su cara débil, porque:

(A) “La idea de sujeto unificado debe ser reemplazada por la de comunidad de comunicación en la que los implicados debaten racionalmente cursos de acción alternativos... (B) La racionalidad comunicativa está inscrita en el corazón mismo de la modernidad y puede ser utilizada como fundamento de una política democrática que aspire a abrir espacios comunicativos, a proteger aquellos que existen y a expandir los que lo requieran... (C) Existiría una tendencia históricamente determinada que apuntaría hacia la consecución de una comunidad regida por criterios comunicativos”.

² Del Águila, Rafael, “Emancipación”, en Díaz, Elías (ed.), *Filosofía política II: Teoría del Estado*, Madrid, Trotta, 1996, p. 208.

2. EL MUNDO DE LA VIDA CON DIMENSIÓN COMUNICATIVA

Frente al análisis social fincado en la racionalidad estratégica Habermas pone de manifiesto la dimensión olvidada en los análisis sociales de corte funcionalista, esto es reivindica la racionalidad comunicativa que es constitución primaria de toda vida social, una vida social mediada simbólicamente por el uso pragmático de la lengua. Esta reivindicación radical le permite levantar como alternativa una teoría social regida por el paradigma de la comunicación y en donde se analizan dos grandes ámbitos que estructuran al hombre social: *mundo de la vida*, regido por la racionalidad comunicativa, frente al *sistema*, regido por la racionalidad estratégico/teleológica.

Mundo de la vida (el 'Lebenswelt' de Husserl) remite al hombre en situación vital, lo inserta en el saber de la corriente de vida que, por oposición a la concepción positivista de saber, presentan los filósofos fenomenológico/vitalistas³, pues sitúan al hombre y su saber en relación con la existencia situada: sea intersubjetiva 'conciencia en el mundo' husserliana, sea 'dasein' heideggeriano, sea 'razón vital' orteguiana, etc. Pero para Habermas 'mundo de vida' es más que eso: es *cotidiano* horizonte vital en el que hemos nacido y con el que hablamos y actuamos como humanos; por ello es más que un aporético trascendental de la fenomenología husserliana o el insensible social ser-en-el-mundo heideggeriano.

Utilizando (y rebasando, con la introducción del giro comunicativo) los aportes fenomenológico/culturales sobre la vida cotidiana que Schütz y Luckmann condensan en el texto *Estructura del mundo de la vida*, Habermas sitúa

³ Schütz, A., *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 192.

el mundo de vida como un móvil horizonte de trasfondo de saber para la situación de acción de humanos que participan en constantes interacciones: Es “forma de saber sobre el que existe consenso y que a la vez es susceptible de problematización”,⁴ esto es, que esa forma de saber sintetiza los “patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente”⁵ y que coloca a los participantes en horizontes semántico/lingüístico para poder entender qué hacen y en qué escenario lo hacen. Este horizonte vital en el que se mueven los actores sociales es un mutuo trasfondo de saber para tener éxito en las diferentes situaciones que comparten y en las que confluyen dos tipos de racionalidades: la estratégica que planea el hacer común para que no fracase, y la comunicativa, que es previa, pues orienta el entender/comprender qué se va a hacer y para evitar que haya duda al respecto.

Este móvil horizonte es simultáneamente un a priori de existencia social, pero también un producto de la interacción humana simbólicamente mediada, por eso Habermas dice de él que:

— Es *aproblemático* porque el cotidiano sentido común acepta como trasfondo obligado ese horizonte de vida sin cuestionarlo radicalmente; se problematizan sólo trozos de él, convicciones acerca de él.

— Es un *a priori* social “inscrito en la intersubjetividad del entendimiento lingüístico”.⁶ Hay un obligado ‘nosotros’ al que los hablantes remiten constantemente cuando hablan (en ese escenario vital del mundo de la vida) pues el acervo de saber es resultado de un consenso compartido.

⁴ Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*. T. II, Madrid, Taurus/Alfaguara, 2001, p. 276.

⁵ *Idem*.

⁶ *Ibid.*, 187.

— Es *immune a las revisiones totales* pues ‘aunque las situaciones cambien, los límites del mundo de la vida no pueden trascenderse’, se presenta como una totalidad contextual que proporciona intuitiva y familiarmente un fondo de sentido generándose esa como conciencia colectiva en donde parecieran que se igualan saber de fondo y lo que la cultura transmite, tanto para aceptarlos acríticamente, como para revisarlos (problematizarlos, tematizarlos, teorizarlos críticamente) cuando es alterado el común entender.

No hay, pues, mundo de vida sin construcción/reproducción en donde no esté presente la acción comunicativa, la intersubjetividad dialógica que alude a un común entendimiento de los diferentes mundos construidos simbólicamente: la referencia al mundo objetivo, al subjetivo y al normativo social.

Sólo con esa acción comunicativa se genera el efecto funcional de recrear la tradición cultural, de coordinar la acción colectiva integrando y solidarizando voluntades y de socializar identidades personales, con lo que se alude a una necesaria continuidad de saberes, de estabilidad de grupos y de actores competentes, se alude a los componentes estructurales del mundo de la vida. Dice Habermas:

“Llamo cultura al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo sociedad a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ellos la solidaridad. Y por personalidad entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad”.⁷

⁷ *Ibid.*, 198.

La racionalidad comunicativa es el eje tridimensional sobre el que descansa la construcción/reproducción de ese mundo de vida y sin ella no se darían para la *reproducción cultural*: saberes válidos, legitimaciones y patrones formativos; para las formas de *integración social*: las obligaciones, las regulaciones legitimadas, las inclusiones en grupos, y para las *formas de socialización*: las interpretaciones, las motivaciones normadas, las capacidades que dan el contenido de toda adulta identidad.

Con lo que de alterarse dicho eje, se producirían en hombres y sociedades pérdidas de sentido, inseguridades, rupturas, en el *campo de la cultura*. En el *campo de la sociedad*: pérdidas de legitimaciones, anomias, pérdidas de motivaciones, y en el *campo de la personalidad*: crisis de orientaciones educativas, alienaciones, psicopatologías, etc.⁸

Vemos que la destrucción/debilitamiento de los mundos de vida genera destrucción de las posibilidades de realización humana y social. Su potenciación, por el contrario, reconstruye la cultura (adquisición crítica de la tradición, renovación de saberes legitimadores, reproducción de saberes eficaces), la integración social (inmunes núcleos valorativos, reconocimiento social de pretensiones de validez, patrones de pertenencia social) y la personalidad (enculturando, internalizando valores, formando identidad individual).⁹

3. UN HUMANO CON ÉTICA DISCURSIVA HACIA (UNA DÉBIL) EMANCIPACIÓN

Para Kant el hombre se mide por “la capacidad de autonomía moral”. Con esta propuesta Kant pretende responder

⁸ Cfr. fig. 22, *Ibid.*, p. 203.

⁹ Cfr. fig. 23, *Ibid.*, p. 204.

a la pregunta “qué es el hombre”, pregunta que completa las otras tres grandes preguntas que guían su programa criticista: “Qué puedo conocer, qué debo hacer, qué me es dado esperar”. En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y en la ‘Analítica’ de la *Crítica de la razón práctica* refiere que ‘autonomía’ es porque el hombre puede darse leyes a sí mismo y de esta manera autodeterminarse y relacionarse racionalmente con los otros: “Se debe poder ‘querer’ que una máxima de nuestra acción se torne ley general, éste es el canon por antonomasia para enjuiciarla moralmente”, lo que implicaría que dicha máxima pase por la prueba de la generalización, esto es de defenderla públicamente para uno mismo y para todos, y que si no es así, “máximas no generalizables no podrían nunca alcanzar un acuerdo en el que se las aceptase como reglas de una praxis colectiva”.¹⁰ En palabras de Kant esta ley moral universal alude a un “obrar de tal manera que la máxima de tu obrar pueda ser la máxima de todos”. (Hegel con el concepto de eticidad —comunitariamente situada— pondrá en quiebra esta moral kantiana universalista).

Habermas considera ‘metafísica’ (como filosofía de la autoconciencia o como filosofía del sujeto, o como filosofía del hombre solitario) la propuesta kantiana porque su filosofía moral no está atravesada por el giro lingüístico (filosofía postmetafísica): el que considera al lenguaje no como instrumento para expresar ideas (aunque también) sino conformador (intersubjetividad comunicativa) de toda conceptualización. Por lo tanto la idea de hombre como de autonomía moral que Kant propone tienen que reinterpretarse desde la óptica del giro pragmático del lenguaje, dado que sólo bajo parámetros comunicativos el su-

¹⁰ Wellmer, A., *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en Ética del discurso*, México, Anthropos/UAM, 1996, p. 49.

jeto se advierte como yo, como sí mismo frente al alter (tú, él) pues “las relaciones interpersonales, recíprocas, fijadas por los roles que asumen los hablantes posibilitan una autorrelación, un haberse acerca de sí, que en modo alguno presupone la reflexión solitaria de un sujeto cognoscente o agente sobre sí como conciencia previa. Antes bien, la relación consigo mismo surge de la propia trama interactiva”.¹¹ Todas las preguntas/respuestas de Kant tendrían que ser reconvertidas a la luz del giro lingüístico/comunicativo ya que no se podría hablar de una subjetividad a priori (una subjetividad prelingüística).

La ética discursiva ofrece ese horizonte para la constitución de la humana autonomía moral atravesada por la dimensión comunicativa. El hombre es visto aquí como actor comunicativo, como participante de acción comunicativa, la que está siempre directamente dirigida al entendimiento y por ende, a la búsqueda consensuada de la verdad y contextualizada por los valores de participación, tolerancia, apertura, igualdad, libertad, etc. Así la dimensión comunicativa es dimensión dialógica, que por su carácter universal (todos podrían ser participantes del diálogo) podría retraducir el postulado universal kantiano por el postulado ‘D’ (discursivo) según el cual “únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico”.¹²

Para alcanzar ese nivel de autonomía moral discursiva hay que adquirir aprendizaje personal e histórico. Siguiendo lo indicado en *Ensayos de desarrollo moral* de L. Kohlberg (que éste conforma siguiendo la psicogénesis de J. Piaget),

¹¹ Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus/Altea, 1990, p. 35.

¹² Habermas, J., *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1995, p. 117.

Habermas reconoce que el hombre moral discursivo tiene su proceso evolutivo de desarrollo moral: egocéntrico, individualista concreto, perspectiva de persona con respecto a otras personas, diferenciación del punto de vista social (normativo) de las motivaciones interpersonales, perspectiva de contraposición de los puntos de vista moral y jurídico, reconocimiento del punto de vista moral y del reconocimiento de la naturaleza de la moral (la persona como fin y no como medio: moral postconvencional).¹³

La defensa de los mundos de vida y de los procesos de integración dialógica que en ellos se suceden cotidianamente y, por tanto, la oposición constante a los procesos sistémicos (económico/administrativo) que alteren su ‘natural’ funcionamiento, la construcción de lo público como campo de lo moral, y la búsqueda de argumentos (comunicados y comunicables) para conformar opinión pública, la conformación de procesos democráticos en donde se puedan con libertad generar la defensa de lo público, la propuesta de la democracia deliberativa (frente a la democracia liberal o a la democracia comunitarista), la defensa de un estado de derecho y de un sistema de derechos, la perspectiva de débil emancipación para sociedades de pluralidad cultural y pluralidad de poderes, etc. son efectos directos de la propuesta de la ética discursiva en el terreno sociopolítico, efectos también de la filosofía antropológica que Habermas defiende (y que aquí se ha intentado exponer, aunque hayamos omitido las debilidades de tal propuesta).

¹³ *Ibid.*, pp. 151-152.

La idea del hombre en la aldea global

Antonio Mateos Castro*

El hecho parece ser, si en la situación en que me encuentro se puede hablar de hechos, no sólo que voy a tener que hablar de cosas de las que no puedo hablar, sino también, lo que aún es más interesante, que yo, ya no sé, lo que importa. Sin embargo, estoy obligado a hablar. No me callaré nunca. Nunca.

SAMUEL BECKETT

Inmersos en una sociedad que marcha al ritmo de la fábrica y en un inicio de siglo inestable donde las relaciones sociales aparecen como un sistema autorregulado, cuya ley es la ley del máximo rendimiento al mínimo costo, esto se traduce en la ley de la pura instrumentalidad del saber y la pura funcionalidad del poder. Siendo la pieza central del mecanismo el *Dios mercado*, que se publicita como la mejor solución, y acaso única, a los problemas del hombre contemporáneo. A pesar de tales circunstancias, tratamos de encontrarnos y construirnos en los objetos más dispares que nos circundan; en la ciencia, en la moda, en la publicidad, en las informaciones, en el arte, en las telenovelas, en *casos de la vida real* o *cosas de la vida*, en la gran ciudad, en el feminismo, en el ecologismo, etcétera.

Tal situación, se refleja en la indiferencia ante las grandes preguntas, que gesta al mismo tiempo, un estado de pasividad que se consume en lo inmediato y en lo efímero

* Catedrático del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Tlaxcala.

del sistema y sus objetos. Todo ello, aunado a la mecanización de la producción y la tecnología, que revoluciona la economía transformando los valores y finalidades últimas de los hombres, y a la vez, los sustituye por una antropología de la felicidad (tenencia y disfrute de los bienes naturales y materiales), pero también por marginación, explotación y miseria. Bajo los criterios de la “aldea global” o como la calificara Umberto Eco, *La nueva Edad Media*¹, se hacen necesarios equipos gestores y tecnocráticos al servicio de la eficacia y de la racionalidad de la productividad. Autores como Daniel Bell y Alain Touraine, señalan que en las sociedades contemporáneas cobran más relieve la programación, la organización y la información, considerando que nos encontramos en la era del automatismo, la informática y el marketing, aunque paradójicamente, también nos encontremos en la época de escasez para muchas sociedades.

La consecuencia de esto es una mentalidad ingenieril operativo-funcional que propicia una manera de ver la realidad y de pensarla, pero además, una manera de entender al hombre. Ya que esta visión del mundo eleva a rango máximo el principio de la eficiencia sin cuestionarse ni fundamentar críticamente los fines. Como nos lo recuerda Paul Ricoeur, este tipo de racionalidad ha llevado a un retroceso en las cuestiones del *por qué* y el *para qué*, del sentido total del hombre, arrastrándonos a la legitimación del sistema social llamado globalización, entendida ésta como el proceso de homogeneización económica, cultural y social, pero también de fragmentación y disolución de lo social y lo cultural.

Paralelamente, la industria cultural o del entretenimiento produce signos, mensajes, modas, metáforas, ídolos, gestos, actualidades y urgencias de quita pon. Fervores y delirios co-

¹ Eco, Humberto, *et. al.*, *La nueva Edad Media*. Madrid, Alianza Editorial, 3.ª ed., 1995.

lectivos efímeros. Sueños, deseos, valores y normas de comportamiento. Famas, seducciones, divismos tipo *kleenex* que se destruyen al mismo momento de su consagración. En tales circunstancias históricas y materiales, se hace necesario reflexionar sobre el lugar y el sentido que ocupa el hombre en las sociedades contemporáneas. Ya que todo lo dicho presupone que aunque nos creamos aislados en una torre de marfil, impermeables a las fascinaciones de la Coca Cola, de Disneylandia, de los grandes supermercados o de la miseria material de muchos pueblos o de las guerras del mundo; más atentos a la filosofía, al trabajo, al arte, al sobrevivir todos los días, a la universidad, que a la búsqueda de Bin Laden. Sabemos que no es cierto, que incluso el modo en el que nosotros, o al menos nuestros estudiantes, leen a Nietzsche (si lo leen) está determinado por el hecho que existen Televisa, Tv Azteca, conciertos por la paz, Mc Donalds, Mickey Mouse o Marcos. O las ya inexistentes torres gemelas...

Después de lo dicho, consideramos que el hombre es y ha sido problemático, irresoluble, portador tanto de las mayores esperanzas como de los mayores temores, podemos decir, que cada época histórica ha producido un tipo y una noción de hombre. Con la tradición clásica griega, el hombre es considerado un ser racional, mientras en el medioevo es visto desde la creación, la caída y pérdida del paraíso; para Pascal es una caña pensante; mientras que para Marx es un ser que transforma el entorno y así mismo mediante el trabajo; o visto desde una perspectiva radical, el hombre ha muerto como ya lo anunciaba Nietzsche en su frase "la muerte de Dios" y confirmado por Michel Foucault en la *Arqueología del saber*. O bien el hombre máquina de Deleuze y Guattari.

A pesar de las distintas nociones de hombre que han aparecido a lo largo de la historia de la filosofía, consideramos que lo importante y fundamental sigue siendo lo que

alguna vez San Agustín se preguntaba en sus *Confesiones*²: “¿Qué tipo de ser?...” “En cuanto a mí, aunque bajo tu mirada me desprecio, considerándome ceniza y polvo, no obstante sé algo de ti que ignoro de mí (...) lo que sé de mí, lo sé porque tú me iluminas, y lo que ignoro, continuo ignorándolo hasta que mis tinieblas se vuelvan ante tu faz como un sol de mediodía”. Continúa diciendo: “Una vida cambiante, multiforme, rabiosamente desmesurada”.

Tal vez, el hombre contemporáneo se encuentre en la misma condición que Agustín, o lo que también expresara el franciscano Ángelus Silesius en el siglo XVII; “No sé lo que soy, no soy lo que sé”, también Nietzsche mostraba en *El nacimiento de la tragedia* que la tragedia griega, por lo menos develaba las grandes posibilidades y desgarraduras de los hombres, al poner en la mesa todas las tensiones de la época, asumiendo con valor humano lo jurídico, lo político, lo moral. Por lo tanto, consideramos que la problemática es preguntarnos sobre ¿Qué tipo de hombre ha producido la sociedad contemporánea? ¿Cuál es su condición actual? ¿Qué esperanzas y temores proyecta? Tratando de atender a tal problemática y a lo que nos concierne, es importante hacer algunas consideraciones de manera general.

En un tiempo donde la cibernética, los medios masivos de comunicación y los objetos determinan los modos de vivir y de pensar, se vive en el umbral, en el límite de un sistema de normas sociales, morales, estéticas y culturales. La sociedad actual, está viendo el origen de las geometrías no euclidianas en el saber y en la cultura. Distorsión y perversión de su espacio, como sujeta a fuerzas que la doblan, la pliegan, la curvan y la tratan como un espacio elástico.

En tal contexto, podemos encontrar o leer la condición del hombre contemporáneo. Sumergidos al ritmo y al tiem-

² Agustín, San. *Las confesiones*. Libro X-17, Barcelona, Altaya, 1998, p. 267.

po de los objetos, a los signos de la felicidad y de las gratificaciones, paradójicamente nos movemos en un mundo de pseudo-gratificaciones frustrantes que crean falsas expectativas a la mayoría de los hombres. Subordinado a ello, el hombre no sabe quién es o si llega a ser él mismo, tiende a perder la confianza en sí mismo debido a las ilusiones que crea el sistema. Por ello, es importante preguntarse ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿quién?; preguntas temporales y espaciales que hacemos para poder identificarnos; sin creencias (¿en qué?), sin identificación (¿cómo se llama?) (¿dónde está?). En suma, se trata de adjudicarle nombre, lugar y tiempo al hombre de la aldea global.

En las condiciones actuales, pareciera que nos encontramos con un hombre insignificante, menguante y sobrecogido por su pequeñez, en comparación con la inmensidad del mundo y la multitud de objetos, imágenes, terroristas, pacifistas, estrellas del deporte o música, fetiches e informaciones; al lado de esto, el hombre es un pigmeo aplastado por el gigantismo de las cosas. Al mismo tiempo, trata de someterlo a una misma exterioridad, de la cual muchos optan por preservarla a falta de poder resistir o poder dominarla.

En este sentido, el hombre ya no es dueño de sus afectos, está diseminado en los demás, en los objetos, en lo que dicen y piensan de él. Basta con ver el ejemplo de las telenovelas, que muestra el éxito del hijo(a) que desconoce su origen paternal; e inmediatamente nos lleva a la identidad en entrecruzamiento con el mito del pobre que llega a rico y con la idea de que la paciencia y la espera harán algún día justicia, por la vía de una especie de escatología que asegura el final feliz (característica del tejido cultural popular) Por lo que todos esperan parecer lo que no son y hacer grandes esfuerzos para lograr una vida paralela mediante el drama de las telenovelas. Todo esto tiene como consecuencia un cambio de patrones socio-culturales de comportamiento.

La cultura contemporánea, reducida a los engaños estratégicos de la pseudo-cultura; los valores como símbolos y medios de diferenciación; llegan a tener un poder alucinógeno, de ensoñación que promete una fácil catarsis. Se podría decir que estamos inmersos en una cultura Kitsch,³ que miente, manipula y crea ilusiones, al mismo tiempo, le permite construir la identidad del hombre. En otras palabras, es el gusto manipulado ideológicamente que se relaciona con la cultura de masas como una *falsa conciencia*. Ya que la industria cultural o del entretenimiento surte el mercado (pseudo) cultural con productos diseñados para inducir a la relajación o a la frustración y, detrás de ella, naciones, empresas y aglomerados disputan entre sí el derecho a decidir qué tipo de cosas se van a transmitir, ver, escuchar, comer, beber y vestir, o todo lo contrario, quienes no van a comer, beber o vestir.

Esto nos lleva a afirmar una cultura y un hombre con carácter heteróclito y ecléctico que fomenta una ética del consumo, es decir, el disfrute instantáneo de los objetos y el concepto de usar y tirar. Con ello, la cultura Kitsch mostraría un modo fácil de matar el tiempo, como una especie de escape placentero de la banalidad, tanto del trabajo, de los problemas, como el sexo y el descanso, pero también de la escasez. Por un lado, el Kitsch no es otra cosa que los estereotipos que se transmiten por los medios de comunicación aceptados por el hombre; por el otro lado, responde al extendido sentido moderno de vacío espiritual que rellena con promesas y sueños, y alucina los espacios vacíos con un conjunto de bellas apariencias.

³ Aunque es un término surgido en y aplicado al arte, lo utilizamos en el ámbito de la cultura para designar una falsa cultura, banal, efímera, engañosa como una forma de mentir, como una ilusión del gusto ideológicamente manipulado. Para un estudio exhaustivo sobre el Kitsch ver Calinescu, Matei, *Cinco caras de la modernidad*. Madrid, Tecnos, 1991.

“El kitsch ejerce una terrible seducción cuando va emparentado con la infancia, una especie de duplicación vertiginosa, un poder de atracción abismal de lo bobo y lo blandengue cuando éstos se despliegan en el decorado de una extensa guardería”.⁴

La “kitschificación” de la cultura junto a la actitud infantil de muchos hombres (en contraste con la idea kantiana de madurez), es la difusión inmadura del hombre a través de los diversos medios: la radio, la televisión, los discos y las revistas. Los medios inducen a la pasividad combinada con la superficialidad como requisito importante de este estado mental y cultural contemporáneo. En consecuencia, el *hombre Kitsch* en términos éticos y culturales, es el consumidor de ilusiones del sistema capitalista, que le gusta que le mientan, que entra a un juego de ilusiones e impresiones espurias, que le provocan pasividad mental y pereza espiritual; es el idiota que se da cuenta de su idiotez y a pesar de ello se cree sabio. Es la imagen del hombre o del pseudo-hombre construido y manipulado por las sublimes fantasías enviadas por el sistema.

Por lo tanto, el hombre contemporáneo, es un fragmento que se toma por un todo junto a otros todos que a su vez también son sólo fragmentos. Cada cual se cree irremplazable y ve a los demás como una multitud indispensable, sin embargo, los hombres a partir de ahora se parecen más en su forma de querer distinguirse: “No soy como los demás”, lema que vomitan y defienden a capa y espada. Y sin embargo, se encuentran en las miles de estadísticas que muestran las similitudes de unos con otros; a los que les gusta viajar, a los que no tienen que comer o donde vivir, a los que usan tatuajes, a los que les gustan las telenovelas, o a aquellos que

⁴ Bruckner, Pascal. *La tentación de la inocencia*. Barcelona, Anagrama, 1996, p. 106 .

les gusta la coca-cola, etc., todos ellos reducidos a números. Por eso, el deseo de ser la excepción se ve vedada y la única libertad consiste en actuar como los demás: “Ser distinto para ser igual”. El poder hacer lo que a uno le dé la gana choca con una contradicción: Me construyo junto con los otros, pero también con ellos, con la masa.

Se edifica en ejemplos, en modelos próximos o lejanos que le ayudan, pero al mismo tiempo, le arrastran a una peligrosa desposesión. Todos se saquean y se desvalijan descaradamente: estilos de vida, formas de vestir, de hablar, actuar, costumbres, gustos, etcétera.

“Nuestras sociedades viven obsesionadas por el conformismo, porque se componen de individuos que alardean de singularidad pero alinean su comportamiento con el de todos”.⁵

Ya Federico Nietzsche comentaba en *El Anticristo*: “No sé hacia qué lado volverme, soy todo lo que no puede hallar salida”. El hombre está en manos de la central de llamadas, podría llamársele un *hombre sin atributos* (Robert Musil) o un *innombrable* (Samuel Beckett) abierto a todas las solicitudes, con una personalidad producida, falsa, kitsch, como un *patchwork* de influencias. Actitud de conformismo de muchos, de frustración, de voluptuosidad de hacer bulto, de formar masa con los demás.

Entonces, ¿qué es el hombre contemporáneo? Es el hombre que monta y crea escenarios de representación, es el que depende de un público, es el bufón, el comediante que vive para destacarse sobre los demás, es el amo de lo superficial y lo efímero, de los simulacros; es el hombre que vive de la opinión y de las encuestas. Es una figura amorfa, sin atributos, innombrable que se ha perdido en la reproducción material de los bienes y en la banalidad de las ilusiones y promesas.

⁵ *Ibid.* p. 40.

Es la alegoría grotesca y patética de la impotencia humana, encarnada en un ser sin nombre obligado a vivir a pesar suyo. Monstruo informe, mutilado y paralítico, tronco sin miembros del que emerge una cabeza muda e inmóvil como ente anónimo.

“Parece que hablo y no soy yo, que hablo de mí y no es de mí (...) ¿cómo voy a hacer, qué debo hacer, en la situación en que me hallo, cómo proceder?”⁶

El hombre sin atributos, menguante, sería una especie de esponja empapada en un presente perpetuo que vomitaría eslóganes, fragmentos, referencias, imágenes, *tips* engullidos de la mañana a la noche. Sería un ser “pobre en mundo” (Heidegger) que viviría al día preso de una avidez de no construirse. Es el hombre incapaz de orientarse dentro de la multitud de objetos y carencias que le rodean. Con ello, muestra no la crisis de la economía, la cultura, la política, etc., por el contrario, muestra sus propias contradicciones, es decir, su crisis.

Cabe preguntarse; ¿Sobrevive y seguirá sobreviviendo sólo porque su cuerpo sigue funcionando?, ¿sin saber por qué es culpable o por qué se le juzga?, ¿sin ninguno de aquellos o muchos puntales en que suele apoyarse?, ¿no habrá salvación puesto que no hay pecado?, ¿o aunque hubiera pecado tampoco habría salvación?, ¿le serán negadas por siempre jamás las respuestas sobre sí mismo: el dónde, el cuándo, el quién, el qué?

⁶ Beckett, Samuel. *El innombrable*. Madrid, Alianza, 1998. p. 37.

Del más feo de los hombres

*Víctor Gerardo Rivas**

A Alberto Carrillo, apasionado amante de la luz.

*Ni un perro quisiera soportar por más tiempo
semejante vida.*

GOETHE

Resulta ominoso que a lo largo del último siglo la mayor parte del discurso filosófico sobre el hombre haya girado en torno a la idea de la vacuidad de la existencia o sobre la esterilidad de todos nuestros esfuerzos por comprenderla: se ha clamado que estamos a un paso de concluir en un Apocalipsis que, si acaso permite que sobrevivan individuos de nuestra especie, los arrojará a un modo de ser y de relacionarse tal que ninguno de los conceptos con los que la tradición filosófica ha explicado la complejidad de nuestro ser podrá clarificar el de esos posthomínidos.

No niego que sobran motivos para semejantes augurios apocalípticos: en el plano de los ideales, la pérdida, en mayor o menor medida, de valores con la fuerza indispensable para ordenar en forma autónoma la convivencia socioindividual; la fragmentación de la identidad personal en diversas funciones que se determinan al margen de la conciencia; la brutal desintegración del sentido más profundo de la cultura y la educación; por lo que toca a la producción de bienes de consumo, los trastornos, quizá irreversibles, que en los ciclos naturales ha causado la irracional explotación de los

* Docente-Investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP.

recursos con los que se sostiene un mercado cada vez más poderoso; la exacerbación de las tensiones socioeconómicas cuando el despliegue de la globalización cierra la posibilidad de opciones; todo, en fin, confirma que la humanidad se encuentra a borde de la catástrofe, por lo que parece que, como dice Heidegger en una de sus declaraciones más enigmáticas, “sólo un dios puede aún salvarnos”.¹

Sin desconocer, reitero, que a lo largo del último siglo hemos destruido tanto a nivel teórico como práctico los marcos de referencia que la tradición cultural de Occidente forjó a partir de la Antigüedad para organizar la existencia con base en el ideal de que *la vida individual es la cifra de toda la realidad humana*, por lo que hemos de formarla para que exprese su esencia propia —ideal que, allende sus diversas enunciaciones, constituye el núcleo permanente del humanismo—, lo que me interesa en estas líneas, más que agregar un lamento más al ya infinito planto por la devastación de la civilización, es convertir la devastación misma en el eje de una reflexión acerca del que es para mí el fenómeno decisivo de nuestro horizonte histórico inmediato, a saber, *la desaparición de cualquier forma de trascendencia, en concreto de la suprema: la teológica*.

Lo que en el fondo persigo es meditar acerca de la pregunta sobre el sentido de la existencia tras lo que Nietzsche llama la “muerte de Dios”, concepto que de acuerdo con Heidegger significa “[...] que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida”.² Pues contra la indiferencia con la que algunos conciben tal muerte o contra el fanatismo con el cual otros la niegan, es para

¹ *La autoafirmación de la universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1989, trad. de Ramón Rodríguez, (Clásicos del pensamiento, 61), p. 71. La cita corresponde al último de los textos que incluye el libro.

² “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’” en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, (Alianza Universidad, 793), p. 196.

mí una tarea vital desentrañar qué es el hombre cuando su identidad con Dios, allende cualquier sentido religioso dogmático del mismo, desaparece.

Ahora bien, si volvemos los ojos al fragmento de *La ciencia jovial (La gaya scienza)*³ en el cual Nietzsche anuncia por vez prima la muerte de Dios, veremos que el libro tercero de la obra, que es donde aparece el anuncio, consiste en una serie de reflexiones sobre la triple vinculación que ha servido de base a la filosofía: Dios-conocimiento-vida humana.

De hecho, este libro se inicia con la denuncia de que en el origen de cualquier forma de conocimiento, incluso en el científico,⁴ se advierte un prejuicio que llamaremos “antropomórfico”, según el cual siempre explicamos a la naturaleza de acuerdo a nuestro modo de ser y hablamos de que se regula por leyes o que persigue determinados fines, cuando con todo eso lo único que hacemos es vedarnos la posibilidad de aprender a meditar sobre la misteriosa potencia creadora de lo natural:

¿Cuándo acabaremos con nuestras precauciones y protecciones? ¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras de dios? ¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza? ¿Cuándo podremos comenzar, nosotros hombres, a naturalizarnos con la naturaleza pura, nuevamente encontrada, nuevamente rescatada? (Fr. 109).

³ Caracas, Monte Ávila, 1992, 2.ª ed., trad. de José Jara. En lo futuro sólo pondré entre paréntesis al final de cada referencia el número de fragmento que corresponda.

⁴ No olvidemos que la concepción nietzscheana de la ciencia, que osciló entre la crítica radical y la afirmación de la necesidad de un conocimiento científico para liberar al hombre, nunca tuvo un sentido puramente epistemológico sino que se desprendió, como lo muestra mejor que nada el “Ensayo de autocrítica” que Nietzsche compuso para *El nacimiento de la tragedia*, de una concepción ontológica. Al respecto, *cfr. La filosofía de Nietzsche* de Eugen Fink, Madrid, Alianza, 1985, 2.ª ed., trad. de Andrés Sánchez Pascual, (Alianza Universidad, 164), c. 2, pp. 50-70.

A tenor de este pasaje, para conocer la naturaleza es menester dejar de proyectar en ella esa forma mistificada de absoluto que llamamos Dios. Sin una literal profanación de la naturaleza, el conocimiento se vuelve contra la vida, que es lo que Nietzsche analiza en el fragmento siguiente, que se titula “Origen del conocimiento”. Ahí declara que el intelecto yerra por necesidad, pues se basa en una serie de nociones que se dan por sentadas sin parar mientes en su carácter condicionado, prácticamente ficticio: la substancialidad de una cosa, la identidad entre lo que es y lo que aparece, la libertad de la voluntad humana son, entre otras, nociones cuya realidad es indemostrable aunque su utilidad como herramientas para la conservación de la vida resulte indudable. De ahí que Nietzsche considere fundamental la interrogación por hasta qué punto la verdad, la más cuestionable representación antropomórfica de la identidad entre el pensamiento y la naturaleza, es capaz de “hacerse cuerpo”, o sea, de interpretarse como una *función vital*.

Son estos y otros fragmentos en los que se ahonda la reflexión sobre los vínculos entre la vida y el conocimiento los que conducen al dilatado anuncio de la “muerte de Dios”, el cual, de hecho, se había anticipado de modo explícito en el fragmento 108, que es con el que da principio el libro, en donde Nietzsche dice que tras la muerte de Buda se mostró durante siglos su sombra en una caverna. Si “Dios ha muerto”, añade, lo más seguro es que el hombre busque por milenios otras cavernas en donde hallar la sombra de Aquél; por eso, la labor que definirá al pensamiento filosófico durante todo ese tiempo será luchar por vencer el deseo de al fin hallarlo.

Si leemos este fragmento junto con el pasaje del 109 que citamos líneas atrás, advertiremos que en ambos se hace un extraño énfasis en que nuestra relación con Dios es sombría justo porque Él ha muerto y nunca podremos reen-

contrarlo: “Dios ha muerto [...] Y nosotros —¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!”; con todo, esto es sólo la puerta de entrada a la revelación más terrible, la que pone a prueba no sólo la fuerza del pensamiento sino aún el deseo de vivir (Fr. 125):

“¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que en la claridad del mediodía prendió una lámpara, corrió al mercado y gritaba sin cesar: ‘¡Busco a Dios, busco a Dios!’? Puesto que allí estaban reunidos muchos que precisamente no creían en Dios, provocó una gran carcajada [...] El hombre frenético saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. ‘¿A dónde se ha ido Dios?’ , gritó, ‘¡yo os lo voy a decir! ¡*Nosotros lo hemos matado* —vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!’”

La revelación de la muerte de Dios no es abrumadora en sí misma sino porque somos responsables de ella: Dios no murió de muerte natural, nosotros lo asesinamos. Y en este crimen hay dos tipos de culpables, los hombres que ríen en el mundo porque su falta de fe los exime de cualquier remordimiento (mas también de cualquier grandeza) y el que les hace cobrar conciencia de lo que han hecho. Pues quien saca a la luz el horror debe cargar con él en lo sucesivo y no puede trascenderlo porque todo su ser adquiere sentido justo por él. Así, este segundo tipo de asesino, que no es otro que el filósofo, participa por su revelación en el crimen y aun lo padece con mayor intensidad que los demás, pues, a diferencia de ellos, que aun tienen arrestos para reír, percibe en todo momento la putrefacción del cadáver de Dios en el orden mismo de la naturaleza: “¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? [...] ¿Hay aún un arriba y un abajo?”

Es la absoluta desarticulación de la naturaleza lo que impide cualquier explicación antropomórfica de la mis-

ma, lo que arranca a las teorías científicas, por más exactas que sean, la posibilidad de elucidar la potencia vivificadora de la naturaleza o siquiera ese mecanismo autorregulado que la física clásica explica sin haber menester de ninguna teleología aunque sin elucidar tampoco qué es *en sí* misma, por lo cual hoy nos resulta tan o más impenetrable de lo que le resultó al primer hombre que se abismó en ella o, peor aún, de lo que le resultó al primero que se llamó “científico” en el sentido moderno del término (quien, por lo menos, tenía la ingenua confianza en su labor intelectual). De ahí que haya que concluir que:

“[...] Caos es el carácter total del mundo por toda la eternidad; no en el sentido de una ausencia de necesidad, sino de una ausencia de orden, de articulación, de forma, de belleza, de sabiduría, y como sea que se llamen todas nuestras humanas consideraciones estéticas” (Fr. 109).

Según hemos sugerido, es fácil interpretar todo esto como una crítica más o menos elemental de la ciencia o como una denuncia de la supuesta “deshumanización” a la cual nos conduce —“deshumanización” que, por cierto, nunca definen quienes con mayor ahínco la proclaman—; por mi parte, si bien acepto que semejantes interpretaciones pueden hacerse con algún viso de legitimidad, creo que el énfasis no cae en lo negativo (la incapacidad de la ciencia para revelar la estructura metafísica de la naturaleza o la pérdida del temor atávico ante el misterio de la vida orgánica) sino en lo auténticamente fundamental, en la inamisible culpa que atenaza al hombre que se sabe asesino de Dios. Esto y no el mero abandono es lo que nos devasta y convierte aun la más alta alegría en una imagen estúpida y trivial.

El hombre tiene que perecer bajo semejante culpa, mucho más abrumadora que la de haber destruido la inocencia edénica al quebrantar la prohibición de su Creador; porque al fin y al cabo, esa desobediencia también le

dio al hombre la posibilidad de restituir la identidad primigenia con el sacrificio permanente de su vida y con la benevolencia de Dios, quien al ofrendarse a sí mismo redimió para toda la eternidad al pecador; mas el haber asesinado a quien lo salvó de la muerte es algo que el hombre no puede justificar, algo que rebasa cualquier lógica y hace de una religión de la misericordia como el cristianismo una parodia de espiritualidad.

Esto remacha la idea de lo aberrante del crimen: si Dios elevó a la categoría de amigos a quienes eran siervos del mal (Jn xv, 9-17) y les mostró el camino hacia la felicidad impoluta, ¿por qué matarlo? ¿Por qué no gozar del amor con el cual bendijo hasta al más indigno de los hombres, en vez de alzarse contra Él? Más aún, ¿cómo un ser tan débil y mezquino como nosotros pudo asesinar a un dios que creó al mundo de la nada y por sola su voluntad, cuando ni siquiera el más grande de los hombres es capaz de imponerse por completo a su temor, a su esperanza, a su estolidez, en una palabra?

Todas estas preguntas exigen una respuesta para que la existencia humana pueda escapar del frenesí de la culpa, del horror que hace presa en ese loco del cual habla el fragmento que comentamos; pretender hacer oídos sordos es peor, porque entonces la culpa se apodera de nosotros por completo. Y, si como acabamos de decir, la culpa es inamisible, es decir, si mientras seamos hombres tendremos que cargar con ella sin que ya nadie nos libre de su corrosivo poder, entonces no nos queda otra que luchar contra lo que somos sin ninguna concesión. Para el asesino de Dios, ya no hay perdón, porque él mismo mató al Único que podía otorgárselo.

Hay que responder, entonces, la primera de las preguntas. ¿Por qué el crimen? La respuesta no la da Nietzsche en el libro de *La ciencia jovial* que ahora analizamos sino en el fragmento que se titula “El más feo de los hombres”, el

cual aparece en la cuarta parte de *Así habló Zaratustra*.⁵ Ahí nos dice que cuando busca derrotar a su máximo enemigo, la compasión, Zaratustra tropieza con un ser indescriptible, algo así como una charca, de la que de súbito brota una voz que le reta a que la identifique; y Zaratustra, después de desplomarse presa de la compasión a la que pretendía vencer, lo reconoce: es el más feo de los hombres, que mató a Dios porque no aguantaba que Él siempre escudriñara hasta el fondo de su conciencia; y el asesino corrobora lo que Zaratustra descubre:

Pero Él —*tenía que morir*; miraba con unos ojos que lo veían *todo*, —veía las profundidades y las honduras del hombre, toda la encubierta ignominia y fealdad de éste.

Su compasión carecía de pudor: penetraba arrastrándose hasta mis rincones más sucios. Ese máximo curioso, súper-indiscreto, súper-compasivo, tenía que morir.

Me veía siempre: de tal testigo quise vengarme —o dejar de vivir.

El Dios que veía todo, también al hombre: ¡ese Dios tenía que morir! ¡El hombre no soporta que tal testigo viva!

En el fondo, Nietzsche no hace sino sacar las consecuencias del mayor enigma que plantean los capítulos iniciales del Génesis, los cuales narran la caída del hombre: ¿por qué la primera desobediencia? ¿Por un amor a la sabiduría que el demonio inficionó con la siniestra promesa de “seréis como Dios” (Gén III, 5)? De ninguna manera: lo que llevó al hombre a desobedecer a Dios no fue la curiosidad sino precisamente el deseo de liberarse de la mirada fija con la que su Creador, pese a su aparente ausencia, lo reducía a la impotencia. En el pecado original no hay confusión o

⁵ Madrid, Alianza, 1972, Trad. de Andrés Sánchez Pascual, (El libro de bolsillo, 377), pp. 353-358.

perfidia de la sierpe y de la mujer, hay una voluntad muy clara de deshacerse de Dios, de su mirada escrutadora.

Debemos enmendar, pues, la falsa exégesis del origen de la culpa, y no identificarla con una impía soberbia sino con una plena voluntad instintiva que se lanza contra todo lo que se le opone o fiscaliza, incluso contra ella misma cuando, por efecto de la culpabilidad, construye lo que Nietzsche denomina los “ideales ascéticos”, es decir, valores que niegan la vida pero con el paradójico afán de hacerla aún más poderosa a costa del sacrificio de la satisfacción inmediata, mecanismo que el filósofo estudia en detalle en el tercer tratado de *La genealogía de la moral*.⁶

Así, el más feo de los hombres no es el que llega al final de los tiempos y destruye los ideales más sublimes de la humanidad, es el que en el origen de la historia abomina de su inocencia no por ignorancia sino por el deseo de no deberle su ser a nadie, ni siquiera al Señor de los Ejércitos que domina el Antiguo Testamento. El asesinato de Dios, por ende, no es un hecho en el tiempo y mucho menos en el pasado reciente, es simplemente la condición natural del hombre que, eso sí, emerge con toda su violencia y con toda su miseria en la época moderna.

Sobre esto último volveremos un poco adelante. Por ahora vamos a la segunda de las preguntas que hicimos sobre el crimen, a la cual contestamos ya en gran medida con lo que acabamos de decir. Si el hombre no corresponde al Amor infinito que por él dio la vida, si la mansedumbre le hastía y la felicidad le provoca tedio, es porque a pesar de su magnificencia en cuanto ideales son representaciones contrarias por esencia al inagotable devenir que llamamos vida y que Nietzsche, en una profundísima intuición de ella, llamó voluntad. Pues vivir no es avanzar en el tiempo de acuerdo a

⁶ Madrid, Alianza, 1972, Trad. de Andrés Sánchez Pascual, (El libro de bolsillo, 356), pp. 113-186.

una ley reiterativa, como lo hacen los vegetales y los animales, vivir es para el hombre enfrentar lo azaroso, el perpetuo lanzamiento de dados que se realiza entre el cielo y la tierra, el tener conciencia de que “la sabiduría es una mujer y ama siempre únicamente a un guerrero”.⁷

Por ello, en mi concepto, el asesino de Dios tiene que ser “el más feo de los hombres”, o sea, una substancia amorfa e innombrable que en absorto contacto con la tierra desdén la elevación de los espacios siderales donde aún parece campear el fantasma de lo divino. Pues la fealdad no tiene para Nietzsche un sentido negativo, no es, como en la interpretación supersticiosa o arcaica de la deformidad física, el estigma de la culpa propia o común —pensemos en la lepra—, al contrario, es la manifestación de la voluntaria liberación: el más feo de todos es quien encarna la verdadera naturaleza del hombre, que, mal de su grado, sólo en el plano del ideal alcanza la belleza.⁸

A lo que a partir de todo esto apuntamos es a la respuesta a la tercera de las preguntas que hemos hecho: ¿de dónde sacó fuerzas un ser tan débil y agitado como el hombre para cometer un crimen tan atroz que sólo por él la historia y el regocijo de vivir quedan mancillados? Ninguna de las varias contestaciones que a semejante pregunta se han dado es grata para los oídos contemporáneos porque, pese a que parten de concepciones de la realidad humana en

⁷ Así habló Zarathustra, I.ª parte: los discursos de Zarathustra, “Del leer y el escribir”, p. 70.

⁸ Este carácter al unísono inmanente y trascendente de la belleza lo vio muy bien Hegel, quien, empero, lo concibe dentro de un marco de referencia muy distinto al nietzscheano: “[...] En el arte clásico, el cuerpo humano en sus formas ya no es mera existencia sensible, sino que está ahí como existencia y forma natural del espíritu, por lo cual ha de estar sustraído a la indigencia de lo meramente sensible y a la finitud casual de la aparición”. *Lecciones de estética*, I, Barcelona, Península, 1989, trad. de Raúl Gabás, (Historia/ciencia/sociedad, 215), p. 73.

ocasiones antagónicas, coinciden en un aspecto esencial: el hombre es incapaz de llegar a la grandeza que requiere la maldad absoluta y, más aún, la culpa consecuente; ya Platón dijo en algún lugar de la *República* —si no me equivoco—, que si se hiciese un concurso de maldad, no habría nadie o casi nadie que lo ganara, pues el mal, lo mismo que el bien, exige una elevación allende las estrechas miras del hombre, que aun en la perversidad es mezquino.

Que esto es así, nos lo recuerda no sólo la famosa tesis socrática de que nadie obra malignamente a sabiendas de ello sino por ignorancia, tesis que, entre otros pasajes, se expone en el *Protágoras*: “[...] Todos los que hacen cosas vergonzosas y malas obran involuntariamente” (345e);⁹ también nos lo recuerda la imagen judeocristiana del demonio, que de manera muy significativa encarna al unísono la maldad irredimible y la máxima inteligencia. Como vemos por las dos referencias que acabamos de hacer, la cuestión del mal sólo es inteligible para la tradición metafísica, que engloba tanto el pensamiento socrático-platónico como la religiosidad judeocristiana, a la luz de la del saber.

Nietzsche no va por esta vía, y el que no lo haga, creo, se desprende de lo que hemos dicho: para él, la reflexión sobre la existencia humana, aun cuando puede tener consecuencias fundamentales en el plano del conocimiento, nunca tiene un sentido gnoseológico ni moral sino es de principio a fin ontológica. Así, sólo es dable contestar la pregunta por la contradictoria relación entre la debilidad del hombre y la fuerza que la determinación de asesinar a Dios plantea, si se ha entendido primero qué es el hombre: el ser en el que se manifiesta con mayor fuerza que en ningún otro la potencia agónica de la naturaleza. Dicho en otros términos, los que el mismo asesino

⁹ Madrid, Gredos, 1981, trad. de C. García Gual, (Biblioteca clásica Gredos, 37), p. 564.

recalca, “Dios *tenía que morir*”; ¿por qué? Por que el hombre se liberara de la culpa; sólo sin la mirada que eternamente lo reducía a una creatura desobediente, el hombre podría aventurarse a una libertad que en sí misma no promete tampoco felicidad alguna pero que, al menos, asume sin un dolor abisal el verdadero carácter de la vida: la finitud.

Así, el asesino que corre frenéticamente por las calles, el filósofo que enciende su lámpara a plena luz del día tras hacernos conscientes de que la existencia ya no puede idealizarse justo porque al matar a Dios destruimos el ideal mismo, anticipa lo que el resto de los asesinos debe preguntarse para vivir:

Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos —¿quién nos lavará esta sangre? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos antes ellos? ¡Nunca hubo un hecho más grande!— y quien nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora!

No es la conciencia del crimen un nuevo motivo para sentirse culpable sino todo lo contrario; empero, el hombre no está a la altura de la sabiduría que semejante revelación le da. De ahí que quienes escuchan al filósofo se sientan desconcertados y lo miren de hito en hito sin replicar, hasta que aquél, fastidiado, lanza al suelo la lámpara y sentencia: “Este acontecimiento inaudito aún está en camino y peregrina —aún no se adentrado hasta los oídos de los hombres”.

Esta llegada fuera de tiempo, literalmente anacrónica, parecería en principio idéntica a aquella otra, la de Sócrates, que le descubre a la Atenas de su época que blasona de ser la ciudad donde la sabiduría se cultiva como en ningún otro lugar de la tierra, cuando lo cierto es que el ateniense medio no tiene la menor idea de cómo definir la justicia y cuando cree obrar de acuerdo con ella lo que en realidad hace es seguir una costumbre y no una convicción, como lo muestran

sin lugar a dudas los *Diálogos* aporéticos y, sobre todo, la *Apología*; no obstante, el filósofo del cual habla Nietzsche se distingue precisamente del antecedente platónico porque no busca hacer conscientes a sus interlocutores de una determinada certeza sino de su impotencia para encontrar certeza alguna; ni ellos ni él pueden hallarla porque el fundamento de cualquier certeza, el dios que articula el orden lógico de la realidad, ha sido víctima del hombre. Con su asesinato, se han derrumbado la lógica, la religiosidad, cualquier respuesta a lo que hemos de esperar de la existencia (que son, en cambio, valores en los cuales confió por completo Sócrates).

Es por ello que la única salida para que la culpa no sea aún más devastadora al cobrar conciencia del crimen —pues aun sin cobrarla el peso del mismo se insinuaba en la decadencia con la cual a los ojos de Nietzsche fenece la tradición occidental, mejor dicho, la herencia helénica de la cual a sus ojos sólo es digno un pueblo en la actualidad, el germánico, que por desgracia no está preparado para vivir su propio destino—,¹⁰ no consiste, como han creído torpemente el marxismo y antes de él la Ilustración, en dotar al hombre del saber indispensable para dejar atrás los grilletes de la alienación y la

¹⁰ Es muy difícil ponderar el papel que la supuesta grandeza histórica de Alemania tiene en el pensamiento nietzscheano, pero hasta donde se me alcanza, es indudable que al menos en las dos primeras obras fundamentales, *El nacimiento de la tragedia* y las *Consideraciones intempestivas*, hay una absoluta convicción de que Alemania debe librar una verdadera batalla para liberar su cultura de todo influjo ajeno a la continuidad mítica que la identifica con la Hélade. Cito, sólo por apoyar mi observación, un pasaje decisivo de *El nacimiento de la tragedia*: “Nosotros tenemos en tanto el núcleo puro y vigoroso del ser alemán, que precisamente de él nos atrevemos a aguardar aquella expulsión de elementos extranjeros injertados a la fuerza, y consideramos posible que el espíritu alemán reflexione de nuevo sobre sí mismo. Acaso más de uno opinará que ese espíritu tiene que comenzar su lucha con la expulsión del elemento latino [...] pero la necesidad íntima tiene que buscarla [Alemania] en la emulación de ser siempre dignos de nuestros sublimes paladines en esta vía, dignos tanto de Lutero como de nuestros grandes artistas y poetas” [Madrid, Alianza, 1973,

ignorancia, pues lo que hasta antes de Nietzsche, según él, no ha entendido la filosofía es que el hombre sólo puede existir en cuanto Dios existe; al matar a su Creador, a quien hace factible la adecuación del pensamiento con la realidad, el hombre se ha condenado a muerte a sí mismo.

El tiempo y el lugar en que esta condena haya de ejecutarse, nadie los conoce con exactitud pero no cabe duda de que corresponden al presente que nos toca vivir, que no es, reitero, una época que abarca de mediados del siglo XIX a nuestros días, sino un tiempo mítico, extraño, tiempo de extraordinarias posibilidades creadoras pero también de aberrante crueldad. Mejor dicho, y con esto la exigencia de ser cauto al meditar en lo humano llega a ser casi insopportable, *lo más terrible del presente es que en él la creatividad deba identificarse por fuerza con la crueldad y con la muerte.*

Sobre esto versa el último fragmento de *La ciencia jovial* que quiero glosar, el 353, que se titula “Qué es lo que trae consigo nuestra alegría” y con el cual comienza el libro V. Ahí, tras reiterar que Dios ha muerto, es decir, que ya no es creíble la creencia misma en el dios cristiano, Nietzsche afirma que la conciencia de su muerte es el mayor y más reciente acontecimiento de la historia pero que justo por ello se encuentra en una lejanía inalcanzable para la capacidad de comprensión de muchos aunque eso no obsta para que la realidad acuse la desaparición del orden mismo: así lo testimonia la serie de rupturas y subversiones que sacuden a Occidente y que lo sumergen en una penumbra similar a la de un eclipse a tal punto estremece-

trad. de Andrés Sánchez Pascual, (El libro de bolsillo, 456), p. 183]. Aclaro, ya para concluir, que el hecho de que Nietzsche disienta en este pasaje de quienes pugnan por excluir lo latino de lo germánico no significa ni mucho menos que esté a favor de la integración de ambos sino que, como lo aclara al final, su depuración no debe ser por principio negativa sino derivarse de una toma de conciencia de qué es Alemania en cuanto pueblo espiritual.

dor que ni siquiera el filósofo intempestivo puede anticipar su fin, si bien esa imposibilidad no mengua su alegría:

De hecho, nosotros, filósofos y ‘espíritus libres’, ante la noticia de que ‘el viejo Dios ha muerto’, nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante eso nuestro corazón rebosa de agradecimiento, asombro, presentimiento, expectación [...] El mar, *nuestro* mar, yace abierto allí de nuevo, tal vez nunca hubo antes un ‘mar tan abierto’.

Aquí es donde con mayor profundidad se perciben, quizá, las paradojas a las que conduce cualquier interpretación que quiera ser fiel a la relación que conforme con Nietzsche ha de guardar el filósofo con la actualidad, y no sólo porque para clarificarla haya que habérselas con el complejo concepto del “eterno retorno” sino porque ello involucra, allende el plano propiamente ontológico, que es, según hemos recalcado, en el que Nietzsche se sitúa, consecuencias culturales y más específicamente morales de muy vasto alcance.

Sin detenernos a examinar tales consecuencias, lo único que puntualizaremos será que cualquier intento por desarrollarlas deberá partir de que no corresponderán al ideal de hombre que la historia de Occidente ha generado, a saber, que *el hombre es el principio de determinación de la realidad inmanente (así como Dios lo es de la trascendente)*. Ese ideal, que es la quintaesencia de la metafísica, se ha terminado.

El lugar que ocupaba, no obstante, permanece: es el nuestro. Y entonces se nos revela que los seres de los que tanto hablamos, los posthomínidos que vendrán tras el Apocalipsis con el cual nos amenaza nuestra propia barbarie, no son otros que nosotros mismos, que en la inagotable precipitación fingimos vivir la consumación de la historia cuando lo que nos toca es una época en la que a pesar de que todo es tan confuso, todo funciona sin problemas.

¿Tan terrible es, entonces, la vida del posthomínido para que nos neguemos a comprenderla por sí misma y porfie-

mos en reivindicar valores y arquetipos que ya no pueden ser los nuestros? ¿Tan difícil es hablar aún del sentido de la realidad y de la vida? Más aún, ¿alguna vez fue fácil hablar de él? Estas son las preguntas que debemos formular para mantener nuestra relación vital con aquel instante en que, por alguna razón que jamás alcanzaremos, un animal superior, un primate ya en sí mismo perturbado, *sintió* por primera vez el vértigo del pensamiento que lo precipitó a los abismos del tiempo. *Vale.*

Reflexiones Filosóficas sobre lo Humano,
de Carmen Romano Rodríguez, ter-
minó de imprimirse en agosto del
2003 en los talleres de Siena Editores,
calle Jade # 4305, col. Villa Posadas,
Puebla, Pue., México. Se tiraron
1000 ejemplares, más sobrantes
para reposición.