



**Resistir
la violencia:
meditaciones
filosóficas**

Resistir la violencia: meditaciones filosóficas

© Derechos Reservados Piezas, en Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas,
Instituto de Filosofía, Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.

ISSN: 1870-7041

Reserva de Derechos al uso exclusivo del título Piezas Núm. 04-2005-041514591000-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Instituto de Filosofía A.C.
Tlaquepaque, Jalisco / México 2011

Camino Real a Colima 5160,
Col. Balcones de Santa María,
Tlaquepaque, Jalisco.

PIEZAS en diálogo filosofía y ciencias humanas

Revista semestral de filosofía
revista.piezas@if.edu.mx

Impresión
Prometeo Editores S.A. de C.V.

ISSN 1870-7041

Reserva de derechos al uso exclusivo del título
Piezas núm. 04-2005-041514591000-102
Certificado de Licitud de Título 13577
Certificado de Licitud de Contenido 11150

Derechos reservados del autor:

Los documentos de esta publicación pueden ser reproducidos total o parcialmente, siempre y cuando sean utilizados con fines académicos y se cite la fuente.

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas, es una publicación del Instituto de Filosofía A.C. (Tlaquepaque, Jalisco, México), con una periodicidad semestral, dedicada principalmente a la filosofía y ciencias humanas articulando en estas disciplinas la esperanza cristiana y la preocupación social. El público al que va dirigido esta revista es aquel interesado en estos campos.

Correspondencia y canje
torresguillen@hotmail.com

Suscripciones
repcioniffim@yahoo.com.mx

ÍNDICE

- 5 **EDITORIAL**
- 7 **CLAVES PARA PENSAR LA VIOLENCIA**
Luis Felipe Reyes Magaña
- 29 **LA VIOLENCIA EN PAUL RICOEUR**
COMENTARIOS A UN TEXTO
Jorge Luna
- 41 **LABILIDAD Y DÉFICIT DE LA RAZÓN.**
EL ANHELO DE INSTITUCIONES JUSTAS EN PAUL RICOEUR
BAJO EL PRISMA DE LA TEORÍA CRÍTICA
Jaime Torres Guillén
- 61 **RESISTIR LA EXTREMA VIOLENCIA.**
LA POSIBILIDAD DE PENSAR EL HOLOCAUSTO
SEGÚN EMIL FACKENHEIM
Luis Armando Aguilar Sahagún

- 83** **EL ATENEO DE LA JUVENTUD Y LA REVOLUCIÓN MEXICANA**
Gabriel Vargas Lozano
- 103** **EL CHOQUE FE Y CIENCIA EN EL “CASO GALILEO”**
SEGUNDA PARTE
Franco Benigni
- 119** **“NINI” ME HABLEN DE LA BUENA VIBRA**
Margarita Alfaro



La violencia es un tema recurrente. Aunque es un fenómeno mundial, hoy está muy cerca de nuestro contexto. Es un fenómeno que necesita constante reflexión. Parece que en nuestra construcción de la paz y la justicia, los seres humanos tendremos que lidiar con esta tensión que marca ella. Este número de **Piezas** reflexiona sobre la violencia desde una óptica filosófica. Un supuesto nos guía: para comprender mejor la realidad, se debe describirla, categorizarla y atraparla en conceptos sin que ello signifique petrificar el dinamismo de ésta. Pensar la violencia no sólo implica explicarla y comprenderla; también se requiere enfrentarla.

La cuestión de la violencia pasa por pensar el mal, la justicia y lo bueno. Durante siglos, el sentido de humanidad y fraternidad se ha relacionado con las religiones. Éstas, por lo común, sitúan la superación de la primera a través de la redención. Creen que la presencia de la gracia divina inspira las tendencias de bondad que hay en el hombre. Bajo esta perspectiva, el mal se desplaza dándole lugar al bien, la paz y la justicia “en otro mundo”.

Aunque las religiones tienen su inspiración para la utopía política “en la tierra”, tiempo hace que la humanidad ha llegado a la edad adulta. Las disciplinas científicas, artísticas, tecnológicas, humanísticas y filosóficas, tienen ya bastante potencia para responder al mal en el mundo, construir instituciones justas y buenas para la vida. En la actualidad se tienen los medios técnicos y pedagógicos para formar sujetos autónomos, libres y responsables.

Sin embargo, lo que nos tiene aquí dialogando, es precisamente la pregunta por la violencia. Si las condiciones técnicas y de infraestructura material actualmente son inmejorables para la paz y la justicia ¿Por qué la violencia permanece? ¿Qué la origina? ¿Cómo debemos enfrentarla? Si las pasiones humanas son incontrolables o si la naturaleza humana no es tan virtuosa como se ha creído, tendremos irremediamente que usar la política y la ética.

La política es el saber y hacer del hombre en la vida común. O más bien dicho, es el saber hacer vida humana en un colectivo, asociación o comunidad. La política digna de ese nombre supone que la acción humana de la multitud no es un conjunto de reacciones espontáneas, sino, en menor o mayor medida, fruto de una reflexión y de la comprensión del acontecer. Para ello hay que comunicar aquello que pensamos nos permite desplegar nuestra subjetividad propia y colectiva en la vida buena.

La ética, es la disciplina filosófica que piensa las acciones humanas; las valora, las enjuicia, las proyecta o las reprueba; todo con la intención de que cumplan un cometido: humanizar la vida de las mujeres y hombres de este mundo. Ambas, política y ética son un antídoto contra el mal, la injusticia y la barbarie. Pero como toda medicina, no sabemos cuándo se tornará obsoleta. Debemos estar siempre alertas: hay que evitar optimismos epistemológicos, dogmas de sentido y banalizaciones del significado de vida. La filosofía es un buen recurso para este olvido.

En los textos que el lector encontrará dentro de este número, se habla de resistir y enfrentar la barbarie que genera la violencia. También se problematiza el fenómeno para acercarse analíticamente a él. Se quiere saber del origen, causa y componentes que la estructuran; además de inventar formas de vida para enfrentarla. Se trata de algo quizás demasiado modesto. No se ofrecen grandes soluciones, ni se presenta el panorama completo de la complejidad que representa la violencia. Es algo más sencillo pero firme; se trata de repensar el fundamento de la vida común y de lo que aún es posible hacer para construir la paz en contextos de gran deterioro social.

El Director



CLAVES PARA PENSAR LA VIOLENCIA

Luis Felipe Reyes Magaña¹

Resumen: El presente artículo, parte de una problematización de aquellos tratamientos simplificadores del hecho violento y plantea un modelo alternativo para acercarse analíticamente a la violencia, que ponga de manifiesto aquellos componentes que la estructuran, pero que están negados ideológicamente. Asimismo, se hace un breve acercamiento filosófico a la ultimidad de la violencia a partir de la noción de pecado.

Palabras clave: Descripción deslocalizada, violencia subjetiva, violencia objetiva, violencia simbólica, capitalismo de mercado, miedo, pecado.

Introducción

Ante las situaciones violentas acostumbramos huir para salvaguardar la integridad. Naturalmente reaccionamos con repulsión debido al peligro que trae aparejado e incluso tratamos de evitar pensar en ello. Por esto reflexionar la violencia, es todo un desafío para la razón, ya que implica darle un orden comprensivo al horror, a aquello que es caótico, errático en sí mismo e imprevisible, variable en intensidad y formas.

1. Actualmente es profesor de asignatura en el Instituto de Filosofía A.C. Es Licenciado en Filosofía por el Instituto de Filosofía A.C., Bachiller en Teología por el Instituto de Formación Teológica Intercongregacional de México y la Pontificia Universidad Xaveriana de Colombia, y Maestro en Psicología Social por la Universidad de Artes y Ciencias Sociales de Chile.

Desde un punto de vista analítico, Alejandro Tomasini, del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, considera que la noción de violencia es un concepto ligado a otros más fundamentales, como al dolor o el mal, a los cuales se subordina; además es de múltiple aplicación, pues casi no hay horizonte de vida en el que no haga su aparición el espectro de la violencia. Así se habla de violencia física, mental, sexual, estatal, política, institucional, verbal, etcétera. Esto trae como consecuencia que sea casi imposible definir la violencia en términos esenciales.² Aunque esto nos ubica de entrada en la problemática, en principio podemos constatar el carácter complejo de la noción, de su multiplicidad de ligas y valencias. ¿De dónde partir, entonces, en nuestra reflexión sobre la violencia? Propongo partir de lo más fundamental: de la acción humana. Antonio González, en su fundamentación de la ética desde una perspectiva latinoamericana, considera que el punto de partida de cualquier reflexión es el *acto (ago)*, y por esto considera que la ética es filosofía primera, entendida ésta como análisis sobre los actos humanos que primero habría que describir.³ Siguiendo este planteamiento, lo primero que tendríamos que hacer es describir un acto violento, antes de apelar a teorías o interpretaciones que nos sitúe ante ella como algo intrínsecamente malo o como un universal de la naturaleza humana.

En sintonía con González, Slavoj Žižek⁴, filósofo esloveno, en sus análisis *Sobre la Violencia* (2008) opta por una ruta descriptiva de la acción humana violenta, pero

-
2. Cfr. TOMASSI BASSOLS Alejandro, “Violencia, ética, legalidad y racionalidad”, en JACORZYNSKI WITOLD (coord.); *Estudios sobre la Violencia, Teoría y Práctica*, CIESAS/Miguel Ángel Porrúa, México 2002, pp. 21-22.
 3. COROMINAS Jordi, “Hacia una fundamentación mundial de la ética”, en *Mundialización y liberación, II Encuentro Mesoamericano de Filosofía, Seminario Zubiri-Ellacuría*, Universidad Centro Americana, Managua 1996, pp. 255-280.
 4. Filósofo, psicoanalista y exponente de la teoría de la cultura. Sus postulados teóricos fundamentales se inscriben en un doble eje: la existencia del sujeto y la vigencia del marxismo. Desde una crítica al postestructuralismo antiesencialista, acepta la noción de subjetividad elaborada por los grandes idealistas germanos desde Kant hasta Hegel, y considera válida la crítica marxista de la economía política, debido al fortalecimiento del capitalismo global que considera como el único juego en la ciudad. Se inscribe dentro de la concepción negativa de la ideología. Cfr. CAMARGO BRITO Ricardo, “Notas acerca de la determinación de lo ideológico y verdadero en Teoría de la Ideología” en *Revista de Ciencia Política* [en línea] 2005, 25 [fecha de consulta: 9 de septiembre de 2010] Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=32425205>

indirectamente, ya que al enfrentarnos con el horror sobrecogedor de los actos violentos y la empatía con las víctimas éstos funcionan como un señuelo que nos impide pensar. Así las cosas, propone una mirada soslayada u oblicua, es decir, una “descripción deslocalizada” al estilo del arte, la cual no pretende una descripción situada en un espacio y tiempo históricos, sino de una descripción que crea, como trasfondo del fenómeno que describe, un espacio (virtual) propio inexistente; de modo que lo que aparece en él no es una apariencia sostenida por la profundidad de una realidad, sino una apariencia descontextualizada que coincide plenamente con el ser real. Así como la descripción artística, la descripción sobre la violencia debe extraer de la confusa realidad su propia forma interior.⁵

Los murales de José Clemente Orozco, pintor mexicano de origen jalisciense, funcionan desde esta operación. Al respecto Orozco señala: “Una pintura no debe ser un comentario sino el hecho mismo; no un reflejo, sino la luz misma; no una interpretación, sino la misma cosa por interpretar.”⁶ “En cada pintura, como en cualquier otra obra de arte, existe siempre una idea, nunca una historia.”⁷ En sus pinturas Orozco, a través de una mirada deslocalizada, pone de manifiesto la encrucijada siniestra del progreso y de las ideologías autoritarias. Zizek, busca poner de manifiesto la negatividad del acto, es decir, aquel trasfondo invisible que sustenta una producción social violenta, aquello que lo constituye pero que está negado ideológicamente.

Sin embargo, en el siguiente apartado partiré de la descripción del acto violento, problematizando su narrativa, para posteriormente intentar la deslocalización que nos permita reconocer algunos elementos estructurales que habrían que discutir en la reflexión sobre la violencia.

5. ZIZEK Slavoj, *Violence*, Profile Books LTD, Londres 2008 (trad.cast: *Sobre la Violencia: Seis reflexiones marginales*, Paidós, Barcelona 2009), pp. 14-15

6. Según Jean Charlot, de un texto escrito de José Clemente Orozco, probablemente antes de comenzar los murales de la Escuela Nacional Preparatoria (1926). Cfr. <http://app.jalisco.gob.mx/srias/cultura/orozco/orozco.html>

7. Texto de Orozco para la revista de los alumnos de Dartmouth. Cfr. *Ibid.*

I. La violencia, cada vez más nuestra cada día

En el periódico virtual *Siglo* aparece una pequeña nota periodística titulada: “Muere un adolescente baleado”. El reporte dice lo siguiente:

Un adolescente perdió la vida cuando fue alcanzado por las balas de las pistolas que sujetos desconocidos accionaron en el cruce de las calles Primavera y Oro, de la colonia Arenales Tapatíos, en el municipio de Zapopan. Trascendió que los agresores se desplazaban en una camioneta en color negro, y en el cruce mencionado dispararon y dejaron sin vida al menor de edad que fue identificado como Fernando Almaraz. El menor de inmediato fue llevado a la Cruz Verde de Las Águilas, pero nada se pudo hacer por salvarle la existencia.⁸

El reporte está construido en base a los elementos típicos que estructuran un hecho violento: la víctima, los victimarios, características de ambos, el lugar de los hechos, la modalidad de la agresión y el desenlace fatal de la historia. Sin embargo, llama la atención la extrema brevedad de la nota, como si para lo periodístico no fuera suficientemente noticioso un relato más amplio, por tanto, no ofrece suficiente información, la cual se observa fuertemente descontextualizada. El título de la nota telegráficamente da cuenta de un acto violento que provoca indignación y que posteriormente relaciona con una zona geográfica estigmatizada por su conflictividad.

Veamos otra narración del mismo hecho. En este caso es un relato construido a partir de la conversación con unas jóvenes que entrevisté en la Colonia Arenales, el cual narra los mismos hechos, pero en esta ocasión ocurridos a la vuelta de la casa de una de estas jóvenes. La conversación de ellas, se estructura en base a los mismos elementos de la nota periodística, aunque con un estilo diferente y agregando asimismo otros datos.

8. “Muere adolescente baleado”, Periódico *Siglo.com* (en línea) www.periodicosiglo.com, 4 Septiembre 2010, Fecha de consulta: 27 de Septiembre de 2010, Disponible en: <http://www.periodicosiglo.com/2010/09/04/seguridad/muere-adolescente-baleado/>

Era sábado 4 de septiembre, Fernando de 13 años jugaba con sus cuates de la cuadra en la calle Oro de la Colonia Arenales. Era una mañana soleada, excelente para jugar. Ya pasaban las primeras dos semanas de clase en el arranque del curso. No sin dificultades había pasado a segundo de secundaria, iba en el turno de la tarde. Su padre Alberto, albañil, estaba en la obra; mientras que su madre Luz cocinando adentro de la casa. A dos calles se encontraba el Tianguis sabatino de la calle Cobre; los vecinos iban o regresaban de sus compras.

Pasaban ya de las 12:00 del día cuando de repente, los vecinos se encontraron en medio de una balacera, unos tipos disparaban desde una camioneta negra. Todos corrieron buscando dónde esconderse, también Inés de 17 años quien llegaba del Tianguis, se metió a su casa. Cuando se dejaron de escuchar las detonaciones Inés pudo salir. Lo que vio fue terrible. Don Pedro el cerrajero cargaba en brazos a Fernando que tenía el rostro ensangrentado. Junto con su mamá, evidentemente desesperada, lo subieron a la camioneta de Don Pedro y salieron a toda prisa a la Cruz Verde de las Águilas. Fernando falleció en el trayecto.

Cuenta Inés que, según los testimonios de los vecinos, todo empezó en el tianguis. Algunos miembros de la pandilla de los Pitufos reconocieron a un miembro de los Pañales, que andaba de intruso en su territorio, mientras éste se comía tranquilamente una torta ahogada. Recuerda que ahí empezaron a decirse de cosas y a retarse. Después los vio en la persecución. Finalmente después de que pasó todo, Inés dice que los volvió a ver, pasaron por el lugar “riéndose” como si contaran lo divertido de haber participado en aquella aventura.

Varios policías llegaron más tarde a investigar, hacían preguntas a los vecinos recogiendo datos de los hechos, con la intención, decían, de encontrar a los responsables del crimen. A Inés le preguntaron, pero no quiso decir nada de lo que vio, porque sabe que los Pitufos son vengativos. Uno de los policías le comentó a Inés y a algunas

personas que estaba muy indignado por el caso, que se sentía muy comprometido por agarrar a “esos cabrones”, porque este crimen “sí cala, es como si Fernando hubiera podido ser uno de mis hijos”. El policía le dijo a Inés con un dejo de indignación: “-Si los pandilleros quieren chingarse, que se chinguen en el bosque (Bosque de la Primavera, a escasos metros), pero no en las calles-”. Los enfrentamientos entre las pandillas de Arenales parece que van cambiando, “-si antes ocurrían sólo a pedradas, ahora son con armas de fuego”, opina Susy de 24 años, empleada del Centro Joyero de Guadalajara y hermana de Inés. Don Raúl y Doña Mary, vecinos de la calle Oro tienen un arma en casa para defenderse. “-¿Será bueno que conseguirmos una?”, se preguntan Susy e Inés. “En mi trabajo hay cada historia de asaltos, que más bien prefiero mejor no saber”, dice Susy, quien además agrega: “-He escuchado que los Pitufos Sur, Los Pitufos Trece y los Pitufos de Arriba han decidido unirse, para declararle la guerra a los Pañales, que se han mostrado bastante sobrados últimamente.-” Semanas después Susy comentó que se sabe que los policías ya saben quienes mataron a Fernando y dónde están escondidos, pero que les piden dinero para no llevárselos.

En este relato cambié los nombres de las personas involucradas, excepto el de Fernando, la víctima. Según el relato de Susy los agresores son jóvenes que pertenecen a las pandillas de su Colonia, por lo tanto todo parece indicar que el móvil de los hechos pertenecería a un caso típico de conflicto entre pandillas y el dinamismo que lo movilizó es una lógica de invasión territorial y de desequilibrio de poder. Los hechos suceden a plena mañana, tiempo oportuno para que los niños salgan a jugar, lo que supone que el día no es un tiempo violento sino de una especie de tregua. El relato mueve a la indignación debido a esos jóvenes pandilleros que ríen y no expresan culpa alguna, ni sentido de maldad. Las armas-pistolas, como instrumentos de violencia entre pandillas, se reconocen como algo cada vez más común, tanto entre los pandilleros como entre los colonos. El miedo está presente entre los ciudadanos, ya como silencio cómplice, ya como replanteamiento por un estilo de vida armado. La justicia que ofrece la policía en un primer momento, es la de encontrar a los que produjeron tal desgracia para

castigarlos, pero que posteriormente actúan corruptamente, los policías los buscaron y los encontraron, sí, pero no para hacer justicia sino para extorsionarlos.

Tanto la nota periodística como el relato de Susy identifican la violencia a partir de un hecho físico, en este caso la muerte injusta e impotente de un menor de edad, identificando a los agentes de la violencia con los jóvenes que pertenecen a las pandillas de la Colonia Arenales, los cuales se han convertido en criminales. ¿Cuál es la solución esperada? Que sean detenidos para excluirlos de la comunidad y así reducir los niveles de violencia en la zona.

Ya en su brevedad, como en la nota periodística, ya en su extensión, como en el relato de Susy, en este primer nivel narrativo otros agentes violentos quedan invisibilizados en el reconocimiento de la violencia, la cual se reduce a un mero hecho fatal evidente: un adolescente baleado por el fuego cruzado de unos jóvenes pandilleros. Veamos algunos de elementos que quedan fuera de la mirada:

- a) La situación de pobreza y exclusión que viven muchos jóvenes de zonas de alta marginación urbana, rodeados por contextos de un alto grado de desarrollo humano, como en el caso del Municipio de Zapopan, el más rico de la Zona Metropolitana de Guadalajara y uno de los más ricos del país⁹, que incentiva a muchos jóvenes sin oportunidades, ni acceso a bienes y servicios básicos, a sumarse a las redes de delincuenciales, como señala Juan Pablo Becerra-Acosta, del periódico *Público* en su controvertido análisis sobre los “ninis” en base a datos del INEGI.¹⁰

9. Según datos de COEPO 2005, Arenales Tapatíos pertenece a una zona de marginación urbana medio-alto, situada en el Municipio de Zapopan, que cuenta con un grado de desarrollo humano muy alto ocupando el lugar No.23 de 2454 municipios del país. Cfr. <http://coepo.jalisco.gob.mx>

10. Cfr. BECERRA-ACOSTA Juan Pablo; “Los ninis jodidos y el narco tentador”, 16 de Agosto de 2010, en *Milenio* (en línea) disponible en: <http://impreso.milenio.com/node/8816494>

- b) El desorden urbano producto de la falta de proyectos metropolitanos de desarrollo y los altos niveles de violencia intrafamiliar (60% de las llamadas de auxilio). Estos son dos focos causales de violencia en el país entre otros 30 más¹¹, según los resultados de un estudio realizado sobre violencia en zonas urbanas del país, que incluyó Guadalajara y su zona metropolitana, pero también ciudades como Tijuana, Ciudad Juárez, Tapachula y Mérida. Guadalupe Gutiérrez, colaboradora en este estudio, considera que la violencia social significa un mayor riesgo que la violencia política actual, la cual identifica con el conflicto bélico armado entre el narcotráfico y las fuerzas armadas, ya que esta última ha disminuido en relación a la primera.¹²
- c) El creciente acceso de armas de fuego entre la población justificado por el creciente miedo al otro, que en vez de ser ciudadano cada vez más es enemigo hasta que no se pruebe lo contrario. El tráfico ilícito de armas en México es la tercera actividad ilegal más lucrativa para el crimen organizado después del narcotráfico y de la extorsión.¹³ Según la Procuraduría General de la República a lo largo de toda la frontera con México existen algo más de 12 mil establecimientos de venta de armas de los de alrededor cien mil permisionarios que las venden legalmente en todo el

-
11. Los resultados de esta investigación se puede encontrar la página electrónica: www.conavim.gob.mx. Entre los focos causales de violencia se encuentran: El crecimiento de las manchas urbanas sin planeación, con una consecuente movilidad insostenible, así como segregación espacial y económica. El incremento de las adicciones; la manipulación del narcotráfico y los grupos de poder en los medios de comunicación; la banalización de la violencia; la estigmatización y cosificación de clases sociales y grupos vulnerables. Una dificultad creciente en conseguir empleo, el cual se incrementa proporcionalmente con la edad y se extrema en la tercera edad; el incremento de mano de obra femenina en condiciones precarias de trabajo; el aumento en los accidentes y riesgos de trabajo; el desequilibrio entre la población en edad de trabajar y la población ocupada. La pérdida de confianza en las autoridades debido a la corrupción e impunidad; un sistema de readaptación social ineficiente que incentiva la violencia al interior de las cárceles.
12. De 1990 a 2010, la violencia política ha generado entre 170,000 a 182,000 muertes, mientras que la violencia social entre 500,000 y 598,000. *Cfr.*: http://conavim-portal.segob.gob.mx/Pdf/seminarios/3/Guadalupe_Rodriguez.pdf
13. *Cfr.* GALÁN JOSÉ, “México plaza importante para el mercado ilegal de armas” en Periódico *La Jornada* 18 de abril de 2003. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2003/04/18/032n1soc.php?origen=index.html>

territorio de los EEUU. Las armas que llegan a Guadalajara ingresan por la ruta del pacífico y se compran a través de terceras personas para poder acceder a ellas.¹⁴ A través de este elemento subyace una lógica de mercado que es indispensable relacionar con el hecho violento.

Incluir estos y muchos otros elementos podrían hacer sospechar que estos jóvenes victimarios, sin eximirlos de su responsabilidad, antes fueron víctimas de una orden social dominante cuya actuación los excluye violentamente de la familia, de la educación, el trabajo, la educación, la política, la religión y la recreación, y que en su necesidad de participar en el bienestar lo hacen a través de aquellos ámbitos que tienen a su alcance, como la pandilla y su estilo de vida, a través del cual buscan ser tomados en cuenta y visibilizarse socialmente. Un estilo de vida pandilleril que ha decido de Hugo César Moreno se constituye como “micropoder”, como la fuerza de la debilidad.¹⁵ Así, aquellos excluidos del poder crean sus propios mundos alternativos para sobrevivir y hacerse partícipes del poder que les ha sido negado, tomando forma éste de estrategia defensiva y de potencia ofensiva por el que se enfrenta la muerte y se da muerte. La muerte se convierte en el principal pertrecho de poder, con la finalidad de configurar una identidad que demanda presencia a través del miedo.¹⁶

He pretendido acceder a la violencia a través de una micro-historia, la cual aún en su diferencia, puede ser análoga a muchas historias violentas, que vale decir, se van reproduciendo exponencialmente dando la sensación de ser cada vez más frecuentes y próximas.¹⁷ La descripción, como primer ejercicio en el reconocimiento de la violencia,

14. Cfr. PGR, *Tráfico de armas México-USA*, 30 de abril de 2009. Disponible en: <http://www.pgr.gob.mx/prensa/2007/docs08/trafico%20de%20armas%2030%20abril%202009.pdf>

15. Cfr. Chávez Hernández, Hugo César; *La pandilla como ejercicio de micropoder*, Tesis de Maestría, UIA, México D.F., 2005. Disponible en: <http://www.bib.uia.mx/tesis/pdf/014659/>

16. *Ibíd.*, pp. 394-395.

17. 4 de cada 5 ciudadanos considera que las condiciones en las que vivimos hoy son menos seguras que las que teníamos hace un año en México. 27 % dice haber vivido de cerca un delito en los últimos tres meses, ya sea por haberlo sufrido él o su familia. 78 % de los mexicanos teme ser víctimas de robo a mano armada y 72% a ser víctimas de un secuestro. Consulta Mitofsky, *Encuesta Nacional sobre la percepción de seguridad ciudadana en México*, Abril de 2010. Disponible en: <http://mucd.org.mx/assets/files/pdf/encuestas-mitofsky/2010/abril10.pdf>

nos ha acercado a una primera constatación, la simplificación con la que muchas veces se trata la violencia, que en su banalización invisibiliza aquellos otros agentes contextuales que intervienen en su emergencia y la hacen posible, especialmente el orden social excluyente y la lógica de mercado que parecen condicionarlos.

En la obra citada de Slavoj Žižek, se hace a mi parecer un tratamiento significativo de la violencia. Mediante la deslocalización de su mirada, se acerca reflexivamente a la interioridad de lo violento con el fin de hacer aparecer su ser y sus dinanismos. Su pretensión no es hacer una indagación en la historia del pensamiento sobre la violencia, sino que a través de unas claves básicas extraídas de sus investigaciones, hace un análisis histórico social de los actos violentos ayudándose de la tradición filosófica, psicoanalítica, literaria y de la cultura popular. A continuación presento algunos de los elementos de este modo de tratar la violencia que nos pueden dar pistas para hacer nuestro propio tratamiento analítico.

II. La violencia como Triada

Žižek concibe la violencia en una modalidad triádica, postulando así que cualquier reflexión sobre ella habrá que hacerla teniendo en cuenta la interacción entre sus tres componentes: el subjetivo, el objetivo y el simbólico.¹⁸ Sin embargo, estos tres componentes, cuentan con un carácter propio como se aprecia a continuación.

- La *violencia subjetiva* es la parte visible de la violencia, tiene un carácter físico y directo, se manifiesta a través de hechos concretos en los agresores y sus víctimas.
- La *violencia objetiva*, que también llama *sistémica*, a diferencia de la violencia subjetiva, es implícita e invisible, inherente al sistema sociocultural; subyace en las más sutiles formas de coerción que imponen relaciones de dominación y explotación.
- La *violencia simbólica*, por su parte, es aquella que está encarnada en el *lenguaje* y sus formas, la cual no ocurre solamente en los casos obvios de provocación y de relaciones de dominación social reproducidas en nuestras formas de discurso habituales, sino con la imposición de un universo de sentido.

18. *Ibid.*, p. 10.

Esta concepción sobre la violencia permite reconocer aquellos elementos que estructuran el hecho violento, y al mismo tiempo favorecer un mínimo de luz que acerque no sólo a su comprensión, sino que también desvele aquellos discursos y prácticas que lo soportan mediante estrategias ideológicas.

En este sentido Zizek señala que las violencias subjetiva y objetiva no pueden percibirse desde el mismo punto de vista, ya que la violencia subjetiva se experimenta como un contraste con un fondo de nivel cero de violencia, la cual se observa como un estado de cosas normal y pacífico. Sin embargo, la violencia objetiva es precisamente la violencia inherente a este estado de cosas normal. La violencia objetiva es invisible puesto que sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que percibimos como subjetivamente violento. La violencia sistemática es como la “materia oscura” de la física, la contraparte de una (en exceso) visible violencia subjetiva. Puede ser invisible, pero debe tomarse en cuenta si uno quiere aclarar lo que de otra manera parecen ser explosiones “irracionales” de violencia subjetiva.¹⁹ En cuanto a la violencia simbólica, Zizek problematiza la idea de lenguaje que lo concibe como *medio de reconciliación*, ámbito de coexistencia pacífica opuesto a *medio de confrontación* cruda e inmediata. Esto significaría que a través del lenguaje, en vez de ejercer violencia directa sobre el otro, podemos debatir, intercambiar palabras, y tal intercambio, incluso cuando es agresivo, propone un reconocimiento mínimo de la otra parte. En el fondo subyace la concepción de que la entrada en el lenguaje y la renuncia a la violencia son entendidas como dos aspectos de un mismo gesto. Esto permitiría concluir que debido a que el hombre es un “animal que habla” la renuncia a la violencia es el núcleo de la existencia humana. Si el lenguaje está infectado de violencia, es porque es influido de circunstancias contingentes que distorsionan la lógica inherente de la comunicación simbólica. Sin embargo, Zizek cuestiona fuertemente esta posición y la invierte preguntándose: *¿Y si los humanos superan a los animales en su capacidad de violencia precisamente porque hablan?* A partir de esta crítica, intenta explicar que en la simbolización hay algo de violencia, la cual opera a múltiples niveles.

Primero que nada, habría que tener presente que el lenguaje simplifica la cosa designada reduciéndola a una única característica; desmiembra el objeto, destroza su

19. ZIZEK, Slavoj; *op. cit.*, p. 10.

unidad orgánica y trata sus partes y propiedades como autónomas. Posteriormente, el lenguaje inserta la cosa en un ámbito de sentido que es en última instancia externo a ella. Por ejemplo, cuando nombramos al oro “oro”, extraemos con violencia un metal de su tejido natural, invistiéndolo, dentro de nuestra ensoñación, de riqueza, poder, pureza espiritual, etc., cosas todas ellas que nada tienen que ver con la realidad inmediata del oro.²⁰ La realidad en sí misma nunca es intolerable, es la simbolización del lenguaje la que la hace intolerable.

Desde de esta perspectiva, Žizek muestra algunas simbolizaciones fundamentales que por vía del lenguaje anidan violencia, como la noción del *significante-amo* que desequilibra el discurso en *igualdad* impidiendo que este se base en razones; o la idea de *bien*, y la categoría de *inmortalidad* vinculada a ella, que guardan deseos infinitos e ilimitados que nunca pueden satisfacerse, pero que sustentan el conflicto entre los adversarios.²¹ Por esto el lenguaje mismo, el auténtico medio de no violencia y reconocimiento mutuo, implica la violencia incondicional.²²

En opinión de Žizek fue Heidegger, quien elaboró esta característica en el nivel ontológico-formal, cuando en su lectura de la “esencia o *Wesen*” como verbo *esenciar*, sugería una noción *desesencializada* de la esencia. Tradicionalmente esencia se refiere a un núcleo estable que garantiza la identidad de la cosa. Para Heidegger “esencia” es algo que depende del contexto histórico, de la revelación del ser que sucede en y a través del lenguaje, *casa del ser*. Su expresión *Wesen der Sprache* no significa la “esencia del lenguaje”, sino *hacer esencia* que es la función del lenguaje. En esta habilidad “esenciante” del lenguaje existe una violencia fundamental, nuestro mundo sufre una torsión parcial, pierde su equilibrada inocencia, un color particular que le da el tono a la tonalidad.²³ Una vez enunciadas algunas notas explicativas de la concepción triádica de Žizek sobre la violencia, vale señalar cómo las historiza intentando con ello acercarse al ser real que sustenta la violencia.

20. *Ibid.*, p. 78-79.

21. *Ibid.*, pp. 80.85.

22. *Ibid.*, p. 83.

23. *Ibid.*, pp.86-87.

III. El capitalismo como violencia sistémica

Según Zizek, la noción de violencia subjetiva adopta una nueva forma con el capitalismo. Para él, es muy simplista considerar que la enloquecida y autoestimulante circulación del capital es una mera “abstracción ideológica”, detrás del cual hay personas y objetos naturales en cuyas capacidades productivas y en cuyos recursos se basa y de los que nutre como un parásito, por el contrario, es “real” en el sentido de determinar los procesos materiales sociales. No se puede tomar la realidad social de la producción material e interacción social sin la danza metafísica autopropulsada del capital. Esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y sus malvadas intenciones, sino que es puramente objetiva, sistémica y anónima. La “realidad” es la realidad social de las personas concretas implicadas en la interacción y en los procesos productivos, mientras que lo “real” es la lógica espectral, inexorable y “abstracta” del capital que determina lo que ocurre en la realidad social. Este vacío se puede experimentar en un país donde reina el desorden, donde el deterioro ecológico y la miseria están presentes en cada detalle, aunque los informes económicos puedan decir lo contrario, su economía puede ser financieramente sana, pero la realidad no es lo que importa sino la situación del capital.²⁴

Zizek analiza una forma emergente de actor excelentemente adaptado en esta fórmula, y que él llama los “comunistas liberales”, empresarios exitosos que conciben que el *mercado* y la *responsabilidad social* no se oponen sino que se pueden reunir en aras del beneficio mutuo, una versión nueva y posmoderna de la vieja mano invisible del mercado de Adam Smith. Bill Gates y George Soros, son íconos representativos de los comunistas liberales, combinación de magnates financieros y filántropos. Gates, impulsor de un capitalismo sin fricciones, es el más grande benefactor en la historia de la humanidad, pues ha donado ciento de millones de dólares a la educación, la lucha contra el hambre y contra la malaria. Soros dedica la mitad de su tiempo a la especulación financiera y la otra mitad a actividades humanitarias.

Para Zizek los comunistas liberales conjugan una mezcla híbrida de explotación financiera y especulativa despiadada con una opuesta preocupación humanitaria por las

24. *Ibid.*, pp. 22-23.

consecuencias sociales catastróficas de una economía de mercado desbocada. En la ética liberal comunista, la despiadada persecución del beneficio se ve contrarrestada por la caridad. Esta es la máscara humanitaria que oculta el rostro de la explotación económica. Los países desarrollados ayudando a los subdesarrollados con aportaciones humanitarias y créditos, evitando de este modo su complicidad y corresponsabilidad en su miserable situación. Lo que se postula en este tipo de actuación es la autosuperación del capitalismo. El *gesto soberano* del magnate, permite al capitalista romper el círculo vicioso de la reproducción infinitamente ampliada, del ganar más dinero para ganar más dinero. Cuando dona su riqueza acumulada al bien público, el capitalista se niega a sí mismo como mera personificación del capital y de su circulación reproductiva, así su vida adquiere sentido. Sincera o hipócrita, nos encontramos ante el punto de conclusión lógico de la circulación capitalista, el cual es necesario desde el punto de vista económico, pues permite al sistema posponer su crisis. Así se restablece el equilibrio, la redistribución de la riqueza entre los auténticos necesitados, sin caer en la trampa fatídica de la lógica del resentimiento y la forzada redistribución estatal de la riqueza que acaban en miseria generalizada. El capitalismo de hoy no puede reproducirse por sí mismo, necesita la caridad extraeconómica para sostener el ciclo de la reproducción social.

A partir de lo anterior, Zizek concluye que vivimos en una sociedad en la que se da una especie de identidad especulativa de los opuestos. Ciertas características, actitudes o normas de vida parecen ser neutrales, no ideológicas, naturales, de sentido común. En clave hegeliana, la actualización de una noción o una ideología en su grado más puro coincide con su opuesto, como no ideología. Para Zizek los comunitaristas liberales son los auténticos agentes de la violencia estructural que crean las condiciones para las explosiones de la violencia subjetiva. Estos son los enemigos de cualquier lucha progresista, y no los fundamentalistas religiosos y terroristas, ni las ineficaces y corruptas burocracias de Estado, personajes cuyo auge y caída dependen de circunstancias locales contingentes. Precisamente porque quieren resolver las disfunciones secundarias del sistema global, los comunitaristas liberales son la encarnación de lo que está mal en el sistema como tal.²⁵ Esta perspectiva, nos permite situar la violencia en un encuadre socioeconómico, ya que muchas de las acciones violentas tienen raíz en un ordenamiento dominante capitalista que no cuentan con ningún contrapeso, pero que al mismo tiempo se autoexonera, eximiéndose de cualquier responsabilidad.

25. *Ibid.*, pp. 26-36.



IV. El miedo y su utilización política

Para Zizek predomina en política una *biopolítica pospolítica*.²⁶ La pospolítica es una política que afirma dejar atrás viejas luchas ideológicas para centrarse en la administración y gestión de expertos, mientras que biopolítica designa la regulación de la seguridad y el bienestar en las vidas humanas. En opinión de Zizek, estas dos dimensiones se solapan cuando se renuncia a las grandes causas ideológicas y queda solamente la administración de la vida, lo que trae como consecuencia que el único modo de movilizar activamente a la gente es haciendo uso del miedo, constituyente básico de la subjetividad actual. Por esta razón, la biopolítica es en última instancia una política del miedo que se centra en defenderse del acoso o de la victimización potenciales.

Lo que ocurre es la renuncia de una auténtica política basada en un conjunto de axiomas universales, por una política que recurre al miedo como principio movilizador fundamental: a los inmigrantes, al crimen, a una pecaminosa depravación sexual, al exceso estatal en su carga impositiva, a la catástrofe ecológica, al acoso. Tal política se basa en la manipulación de un *ochlos* paranoide, es decir, la atemorizada comunión de personas atemorizadas.

Así, la actual tolerancia liberal hacia los demás, el respeto a la alteridad y la apertura hacia ella, se complementa con un miedo obsesivo al acoso. El “otro” está bien, pero sólo mientras su presencia no sea invasiva, mientras el otro no sea realmente “otro”, coincidiendo de este modo la tolerancia con su opuesto. Mi obligación de ser tolerante con el otro significa que no debería acercarme demasiado a él invadiendo su espacio, y por tanto, debería respetar su intolerancia a mi proximidad excesiva. Lo que emerge en la sociedad tardocapitalista como derecho humano central es *el derecho a no ser acosado*, que es un derecho a permanecer a una distancia segura de los demás.

26. Esta idea la fundamenta a partir de los estudios de Giorgio Agamben (*Homo sacer*, Stanford, Stanford University Press, 1998; trad. cast.: *Homo sacer*, Valencia, pre-textos, 1998) y de Jacques Rancière (*Disagreement*, Mineapolis, University of Minnesota Press, 1998; trad. cast.: *El Desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996).

La biopolítica pospolítica también tiene dos aspectos que parecen pertenecer a dos espacios ideológicos opuestos, pero que podrían ser partes de una misma actitud subyacente. Primero, la reducción de los humanos a la “nuda vida”, es decir, mera vida sacada de todo contexto social, político, cultural, y tratada como mero residuo, como objeto de experimentación, pudiendo de esta manera ser aniquilada sin que esto entre en la esfera de lo punible, pues ha sido excluido de todos los derechos. Segundo, el respeto por la vulnerabilidad del otro llevada al extremo con una actitud de subjetividad narcisista que experimenta el yo como vulnerable, expuesto sin descanso a una multitud de “acosos” potenciales. En opinión de Žižek estos dos polos comparten el rechazo subyacente de cualquier causa mayor y que el último objetivo de nuestras vidas es la vida en sí misma. Por tanto no hay contradicción entre el respeto al otro vulnerable y la justificación de la violencia política legítima, que como en el caso de la tortura es expresión extrema de tratar a los individuos como vida desnuda, como materia sin forma humana. Esto permite abolir la dimensión del prójimo y su transformación en cosa, un objeto cuyo dolor es neutralizado, reducido a un factor con el que hay que vérselas como en un cálculo racional utilitario, entonces el dolor del torturado es tolerable si se evita una cantidad de dolor mayor.²⁷ La idea de Žižek sobre el miedo como motor de movilización y su uso político, es una clave sugerente para entender nuestro contexto en donde el miedo se encuentra sobredimensionado, como una operación táctica que permite al Estado ejecutar sus acciones.

V. Sobre la noción žizekiana de la violencia

Concluyo este apartado haciendo una sencilla valoración de la noción de Žižek sobre la violencia. Su concepción trídica de la violencia permite reconocer los diversos componentes del acto violento, más allá de su dimensión física, aquellos que no vemos de una manera inmediata, pero que la estructuran, como el sistemático y el simbólico, las cuales es indispensable incluir en un análisis completo.

Ahora bien, me parece que lo interesante en el tratamiento que hace de la violencia, es que partiendo de su manifestación concreta como hecho perturbador, aunque sin

27. *Ibid.* pp. 56-61.

detenerse mucho en ello, analiza aquello que está implicado en ello, en una operación de descontextualización, creando ese espacio inexistente prometido, que le permite apreciar la interioridad de la violencia. Así, la interioridad del hecho violento, en este caso, está en estrecha relación con el ordenamiento socioeconómico dominado por el capitalismo y con el carácter performativo del lenguaje. En este sentido, Zizek nos acerca al carácter ideológico que también forma parte del acto violento, que productor de ilusiones que invisibilizan y exoneran a los agentes más relevantes en la gestación de lo violento. Este acercamiento a la noción de Zizek permite pensar que la acción violenta depende de la actualización física de las actuaciones de otros, aunque oculta debido a la operación ideológica.

VI. La ultimidad de la violencia

De una manera breve, en lo que sigue presento un planteamiento de la violencia en búsqueda de su causalidad última, como ejemplo de un abordaje de la violencia en el ámbito sistemático de la filosofía.

En la revisión de las concepciones filosóficas más representativas de la violencia, François Laplantine²⁸, filósofo francés, muestra que la idea que las fundamenta es el *pecado, a priori* de matriz religiosa que sustenta las diversas figuras postuladas por los filósofos en sus versiones seculares. Tanto la acepción de Santo Tomás como voluntad deficiente que plantea una negativa encabezando la acción, la de Kant como subversión consciente y voluntaria de la libertad que invierte el orden racional de las máximas, la visión Nietzsche como acontecimiento insólito e irracional que no requiere ninguna justificación o la de Marx como acumulación del primer capital o la de Freud como deseo original y primitivo que contribuye a oscurecer la inteligencia, tienen como común denominador este motivo central que opera en el centro religioso de la existencia del hombre, aunque supongan servirse únicamente de la razón para dar cuenta de la violencia.

El problema entonces, a decir de Laplantine, es que el pensamiento filosófico está “roto” debido a su rebeldía contra el Origen absoluto del cosmos y, en consecuencia, contra la integralidad de su significado. Entregado a la autonomía de su única razón, se

28. LAPLANTINE FRANÇOISE, *El filósofo y la violencia*, EDAF, Madrid 1977.

encuentra en la capacidad estructural por situarse en el verdadero punto de concentración a partir del cual podría elaborar una antropología integral. Así la difracción de la plenitud del sentido, que se diversifica en distintos rayos y se recoge en núcleos mutuamente irreductibles, no es más que una resquebrajadura atribuible al “pecado”.

Ahora bien, consciente de que si se admite esto, nos veríamos inevitablemente obligados a elevar al propio pecado al rango de un origen absoluto, con el consecuente peligro de caer en el maniqueísmo, considera que cuando pensamos en el motivo judeo-cristiano “creación-pecado-redención”, por su carácter integral y radical, se excluye por principio todo dualismo y absolutización de lo relativo. Este motivo, por el reconocimiento y confesión de la heteronomía del sentido difractado, reorienta hacia lo Absoluto la diversidad modal de lo real que bajo influencia del pecado se había desviado de su verdadero origen. Laplantine considera así que el pecado es el acto fundador de la violencia que el hombre inflige al hombre, y esto en dos sentidos: 1) Revela el significado de la permanencia del mal radical en la historia y en el corazón del hombre. 2) El pecado envía a la realidad ulterior de la Cruz de Cristo.

Según Laplantine legitimar este *a priori* judeo-cristiano no obliga a hacer teología, en detrimento del acto filosófico, sino que nos permite reconocer que las condiciones del funcionamiento estructural de ambas disciplinas son idénticas. El problema tradicional del enfrentamiento entre la filosofía y la religión no reside en la articulación entre una reflexión filosófica que pretende ser autónoma y una aportación de religiosa cargada de *a priori*, sino en la confrontación entre los motivos que no pueden dejar de ser religiosos.²⁹

Así las cosas, el pecado para Laplantine a diferencia de la culpa, no es una simple debilidad, un fracaso de mi existencia, sino un trastorno fundamental del propio ser que arrastra consigo el cautiverio, la servidumbre y la alienación, trastorno que radica en la inconclusión de la creación. En la Biblia el hombre, según el propio deseo de su Creador, debe transformar la creación y construir la historia, por eso se retira de la creación, renuncia a la conclusión inmediata del hombre y del mundo, para permitir que se desarrolle la libertad del hombre y se construya la historia. Dios no crea robots, ni

29. *Ibid.*, pp. 251-255.

títeres, ni marionetas, sino hombres libres, libres para negárseles, para decirle que no, para subirle a la Cruz. Por tanto, Laplantine postula que inconclusión del mundo es la causa del mal, consecuencia de la libertad humana deseada por Dios. Inconclusión y libertad, carácter fundamentalmente antropológico, se proponen como origen de la violencia.³⁰

Apoyado en la tradición zubiriana, Antonio González señala que esta inconclusión de la libertad corresponde al momento de indeterminación o apertura de la acción humana, a partir de la cual es posible una comunicación radical entre las cosas, los demás y yo mismo. Sin embargo, esta comunicación también implica que los otros estructuran mis acciones con su presencia, decidiendo al mismo tiempo, a qué cosas tenemos acceso y a qué no, debido a su actualización física en mi acción. Esta actualización de los otros tiene un carácter de fuerza y poder, ya que delimitan las cosas a las que accedo, intervienen, insertan, dirigen y modulan la acción. Así, por ejemplo: los medios de comunicación, los vínculos comerciales y financieros, el trato con la naturaleza, etc., imponen una actualidad de los otros en las propias acciones. Es por ello que de la intervención de los otros en las propias acciones depende primariamente el bien y el mal. La actualización primaria de los otros en mi acción, determina mi bienestar o mi malestar en el mundo. De esta manera, González afirma que la violencia se halla primariamente escrita en el acceso que nos permitan o nieguen los demás a las cosas, en su actualidad en mis acciones.³¹ A partir de esto, podemos inferir que el pecado, está en estrecha relación con la actualización de la acción de los otros en mi propia acción.

En esta misma tesitura zubiriana, para José Luis Aranguren, filósofo español, el mal es *privación o mala condición*, ya pasajera o duradera, de la estructura psicobiológica del hombre, el malogro de la sustantividad humana en su integralidad y plenitud. El mal se convierte en poder aceptando la negación en que consiste, si se da poder a la posibilidad de negación. Como posibilidad aceptada y decidida, el pecado adquiere una entidad real, se apodera del hombre que comenzó por darle poder y le hace malo. Así, el pecador siente que no puede hacer lo que debe hacer, se siente impotente; o bien se siente en posesión de un poder maléfico, de preferencia decidida por el mal, aunque siempre

30. *Ibid.*, pp. 257-258.

31. *op. cit.* COROMINAS J.

bajo una razón de bien. Para Aranguren no hay una búsqueda de mal por mal, pero hay algo próximo a ella, que es el sentimiento del poder maléfico, por eso, la soberbia es el primero y el más grave de todos los pecados.³²

Dieterich von Hildebrand, filósofo y teólogo católico alemán, concibe la soberbia u orgullo como una de las dos raíces del mal, junto con la concupiscencia. Tanto el hombre orgulloso como el concupiscente son egocéntricos. Mientras el segundo se hunde en lo subjetivamente satisfactorio y se abandona en ello, el primero se caracteriza por una mirada reflexiva sobre sí mismo. El hombre orgulloso se concentra en la autoglorificación, en la consciencia de su propia importancia y superioridad, en su preponderancia soberana. La concupiscencia se dirige a un *tener*, el orgullo a un *ser*. La concupiscencia es una perversión en la esfera de la posesión de un bien; el orgullo es una perversión en la actitud respecto de nuestra propia perfección. El soberbio usurpa un derecho que está por encima de él, se exalta a sí mismo de una manera ilegítima.³³

Aún asumiendo las diferencias entre estos autores, es factible pensar que la cuestión del pecado como origen del mal es fundamentalmente negación o privación de posibilidades de integridad y plenitud. La violencia, desde estas miradas, se puede concebir como producto de la actualización física de las acciones soberbias de otros, cuya fuerza y poder es productor de malestar, aunque con bandera de bien que oculta la maldad, como planteaba la tradición escolástica. Esto tiene cierta coherencia con la operación ideológica, inherente a la violencia, que se ha desarrollado anteriormente.

VII. Comentarios finales

Recogiendo el camino andado, queda suficientemente claro que para pensar la violencia es preciso partir de un análisis descriptivo de la acción violenta, la cual no se puede comprender en sí misma, de una manera cerrada como ocurre en la práctica, sino condicionada por otras acciones. La violencia podemos afirmar es producto de un

32. Cfr. LÓPEZ ARANGUREN, José Luis; *Ética*, Alianza Editorial, Madrid 1995, p. 342, y LÓPEZ ARANGUREN, José Luis; “Moral como estructura, como contenido y actitud” en LÓPEZ ARANGUREN, José Luis; et al., *Ética y Estética en Xavier Zubiri*, Trotta, Madrid 1996, pp. 22 y 23.

33. Cfr. HILDEBRAND DIETRICH VON; *Ética*, Encuentro Ediciones, Madrid 1983, pp. 428 y 429.

entramado, una red social de acciones vinculadas unas a otras. Por esto, el acto violento no se define únicamente por el abuso físico de un victimario sobre su víctima, sino también por el contexto socioeconómico y cultural que lo genera, que al mismo tiempo también cuenta con un carácter violento. En este sentido, la descripción deslocalizada, no sólo nos ha permitido reconocer factores que intervienen en la acción violenta que no están manifiestos inmediatamente, como lo sistémico y lo simbólico, sino también problematizar la acción en general, a través de lo que de hecho la constituye y la estructura, independiente de nuestros objetivos e intenciones. El carácter ideológico, ha aparecido como un ingrediente fundamental en la violencia, cuya operación consiste en señalar un victimario y ocultar a otros.

Empleando las herramientas acopiadas, pienso que muchas formas de violencia en el país, como el narcotráfico, el robo en sus más diversas modalidades, el secuestro, la trata de blancas, el tráfico ilegal de armas, la prostitución, la pornografía infantil, etc., tienen una componente mercantil que funciona bajo la ley de la oferta y la demanda, coherentes en un contexto predominantemente capitalista que los hace posible. Además, el ordenamiento socioeconómico que niega el acceso de las mayorías al bienestar, tientan a que los excluidos de la riqueza a sumarse a las redes del crimen organizado, en cualesquiera de sus procesos, ya como productores o materia prima, como comercializadores, puntos de venta o consumidores. La violencia social, en su diversidad de formatos, como violencia intrafamiliar, maltrato infantil, de género, conflictos vecinales, pleitos entre pandillas juveniles, incluyen relaciones económicas y nociones antropológico-culturales afines, que no se puede soslayar a la hora de dar cuenta de ella.

Por más que abunden discursos de inclusión en los medios de comunicación por parte del Estado Mexicano, apelando a indicadores numéricos cuantitativos y a la construcción de grandes obras de infraestructura, lo cierto es que las prácticas dominantes, siguen generando exclusión y pobreza, causales fundamentales de violencia. El Estado Mexicano no sólo está rebasado por violencia, consecuencia de la ineptitud de las instancias de Seguridad Pública y de Procuración de Justicia, sino por la ineficacia en las políticas de inclusión social, y no sólo de combate a la pobreza. Las simbólicas del “sí se puede” o “lo vamos a lograr” actúan como signos de mera exoneración pública de un ejercicio político ineficiente.

¿Qué nos queda? ¿Cómo contener la violencia que se incrementa exponencialmente? No veo otro camino que la gestación de una cultura de la acción alternativa de base incluyente, capaz de generar actos creativos bien pensados en los diversos ámbitos de la actividad humana. Asumiendo los condicionamientos históricos propios del contexto, es necesario aprender a actuar con radical novedad, generando redes solidarias desde las propias trincheras, por lo menos para contener la fuerza de la violencia que nos tiene sitiados por todas partes. Para esto, la acción primera y la más radical consiste en *pensar pacientemente la violencia y sus causas negadas*. Creo que en el hoy abrumadoramente violento no hay acto más poderoso que éste, capaz de desarticular este desorden.



LA VIOLENCIA EN PAUL RICOEUR COMENTARIOS A UN TEXTO

Jorge Luna¹

Resumen: El influjo de Paul Ricoeur es creciente en torno a temas que tienen que ver con la ética, la política y no menos con la religión. En el presente artículo me detendré en la reflexión del filósofo francés acerca de la violencia, sin otra pretensión que la de comentar alguna de sus ideas al respecto. El tema de la violencia en la obra de Ricoeur ha sido ya presentado de manera general por X. Etxebarria, en un texto donde ofrece un panorama de la impostación que fue tomando en el pensamiento ricoeuriano². Intentaré aquí dar cuenta de ese estudio de manera sintética, para acercarme enseguida, en diálogo con la teología, a un texto de Ricoeur a partir del cual introduciré algunos comentarios articulados en torno al tema de la violencia, y que tiene que ver con aquello que el filósofo francés considera como «fuentes no filosóficas» de su filosofía, a saber: la Sagrada Escritura.

Palabras Clave: Violencia, Poder, Dios, Político, Religión.

-
1. Licenciado y Doctor en Teología Fundamental por la Universidad Católica de Lovaina; Profesor de Hermenéutica filosófica, Filosofía de la historia, Metafísica y Teología Natural, encargado del Seminario de Filosofía contemporánea, en la Facultad de Filosofía de la Universidad Franciscana de México, campus Zapopan. Ha colaborado como profesor en el Instituto Teológico de Murcia.
 2. ETXEBERRIA, X., «El pensamiento de Paul Ricoeur en torno a la violencia», en AAvv. *Razones contra la violencia. Por la convivencia democrática en el País Vasco*, v. III, Bakeaz, Bilbao, 1999, p. 132-154.

I. Impostación ricoeuriana del tema de la violencia

Xabier Etxeberria ha mostrado que la violencia es uno de los temas a los que Ricoeur ha prestado especial atención, y esto particularmente desde la perspectiva, más amplia, del problema del mal. En el pensamiento ricoeuriano no se trata tanto de una nueva teodicea cuanto de clarificar el mal que el hombre hace desde su libertad, de ahí que lo sitúe desde una perspectiva ética en diálogo con Kant.

Para Ricoeur, el “lugar humano” del mal es la *labilidad* o debilidad constitutiva del hombre; se encuentra en la “fragilidad del corazón” del ser humano como mixto, como conflicto, como síntesis frágil entre lo finito y lo infinito, una cierta no coincidencia consigo mismo. De ahí que la posibilidad de la violencia esté inscrita en la constitución misma del hombre. Es apenas aquí el umbral de inteligibilidad que permite comprender que el mal haya “entrado en el mundo”, si bien, avanzando más en la reflexión, Ricoeur considera que aquello que aparece es en realidad un enigma. Se puede entonces avanzar en dicha inteligibilidad a través de la simbólica del mal, a través de una hermenéutica de símbolos y mitos. Habría tres grandes símbolos del mal que son la *mancha* que viene de fuera, como por contagio, y donde el que se considera manchado se siente acusado de manera vaga mientras que el resto de la comunidad se siente amenazado; un segundo símbolo es el *pecado* como *desviación* y pérdida del vínculo, sin que por ello se pierda la simbólica de la mancha, soy pecador *ante Dios* de quien me desvinculo lo mismo que de los otros; el tercer símbolo es la *carga* o culpabilidad, donde se acentúa el yo ético, y donde la conciencia se convierte en la medida del mal, soy culpable en la medida en que me siento culpable, es el pecado *ante mí*. Así pues, desde una fenomenología de los símbolos, se pasa a una hermenéutica de los mismos a fin de intentar pensar a partir del símbolo.

En ese proceso de pensamiento se debe evitar caer tanto en la alegoría como en la gnosis, la primera por cuanto piensa *detrás* de los símbolos, y la segunda por cuanto conduce a una pretensión explicativa; y es que una desmitificación no significa la simple destrucción del mito. Hay que pensar contra el mal como sustancia y según el mal como caída. La simbólica del mal no es pura y simplemente simbólica de la subjetividad, sino del hombre escindido del ser; es símbolo de la sutura del hombre al ser, en cierto modo es aventura del ser, parte de la historia del ser.

Ahora bien, lo impenetrable de la caída no es lo último; en efecto, los mitos y símbolos del mal reciben su sentido completo en relación con los mitos y símbolos del fin, tales como la purificación, la remisión de los pecados, la justificación; de ese modo el simbolismo de la salvación es la contrapartida del simbolismo del mal. No obstante, en esta última perspectiva se corre el peligro de tratar nuevamente de que el mal tenga un sentido en la totalidad de lo real, ahí donde no queda nada de lo injustificable del mal y donde lo trágico queda asumido en lo lógico. Ricoeur intuye que al buscar la inteligibilidad para el avance de la caída hacia la redención, dicha inteligibilidad debería ir en la línea de tres categorías bíblicas: “*a pesar de*” el mal, “*gracias a*” o con el mal, y “*cuánto más*” o propiamente la redención, proponiendo al mismo tiempo también la figura del “Siervo doliente” de Isaías como superadora de la contradicción entre el mal cometido y el mal padecido, por cuanto dicha figura hace “del mal padecido una *acción* capaz de rescatar el mal cometido”. En todo esto no se pretende una salida religiosa al tema, sino explorar los mitos como *revelantes* –y entonces ubicarlos en el plano de la antropología filosófica– y no como *revelados* –lo que sería el plano de la teología. Situar la violencia en el ámbito del problema del mal, no diluye la distinción ricoeuriana entre la violencia cometida y la violencia padecida. Esta distinción conduce a considerar el mal como “una categoría de la acción y no de la teoría. El mal es aquello contra lo que se lucha, cuando se ha renunciado a explicarlo [...] El mal es aquello que no debería ser, aunque no sepamos decir por qué es”³.

Otro aspecto de la reflexión ricoeuriana sobre la violencia es el ponerla en relación con el poder político. No significa esto que identifique sin más lo político y la política como lugar de la violencia, pero sí la presencia de una cierta paradoja, a saber, que “el mayor mal se adhiere a la mayor racionalidad”⁴, porque, efectivamente, “por el bien político los hombres persiguen un bien que no podrían conseguir de otro modo, y este bien es una parte de la razón y la felicidad”⁵. Sólo que el Estado avanza, paradójicamente, a golpe de decisiones en las que aparece propiamente *la* política. Y la decisión política nos lleva al poder, hay un desplazamiento “De lo político a la política, de la soberanía

3. RICOEUR, PAUL, *Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 60 y 62.

4. RICOEUR, PAUL, cit. por Etxeberria, X., l.c., p. 144.

5. *Ibid.*

al soberano, de la Razón histórica al Poder”⁶. Y es aquí donde aparece el mal político. No porque el poder sea en sí el mal, sino porque es una grandeza sujeta al mal, la mayor ocasión del mal. El poder es, dice Ricoeur, el instrumento de la racionalidad histórica del Estado.

Nuestro filósofo observa que es este mal específico del poder el que ha sido reflexionado por los grandes pensadores políticos desde los profetas de Israel pasando por Platón y Maquiavelo. Es por el hecho de que el Estado es una cierta expresión de la racionalidad histórica por lo que es la grandeza humana más expuesta, la más amenazada, la más inclinada al mal. De ahí la necesidad de vigilancia y control, la invención de técnicas institucionales que hagan posible el ejercicio del poder e imposible su abuso. Quizá, dice Ricoeur, el misterio del Estado es limitar el mal sin curarlo, conservar al género humano sin salvarlo; la institución de este Estado sólo deviene entonces más enigmática. Cuando, al interior de esta lógica, el Estado se mantiene en los límites del “no matar”, en los límites juzgados democráticos, la tensión con la ética es sin estridencias. Cuando, en cambio, esos límites se sobrepasan la tensión con la ética se exagera.

Hasta aquí el modo como plantea Ricoeur el problema de la violencia desde la lectura de X. Etxebarria, por un lado en relación con el tema del mal y por otro lado en relación con la dimensión institucional, aquí concretamente en relación con el Estado, si bien es verdad que lo relaciona igualmente con la Iglesia. Es posible ver entonces una relación de riesgo existente entre, lo que por mi parte llamaría la racionalidad y el abuso. Se verá más claro si intentamos un esfuerzo por elaborar algunos comentarios a un texto ricoeuriano que nos permita acercarnos a una pista de comprensión y de acción frente a la violencia.

II. Imagen de Dios y epopeya humana

En el texto que lleva el título «Imagen de Dios y epopeya humana»⁷ encontramos un aspecto de lo que Ricoeur llama una de las “fuentes no filosóficas” de su reflexión, cual es

6. *Ib.*, p. 145.

7. RICOEUR, P., *Historia y Verdad*, Encuentro, Madrid, 1990, p. 99-115; el texto original es de 1960.

la Sagrada Escritura. De esta fuente, también como símbolo que da que pensar, Ricoeur recoge un tema fundamental en la tradición judeo cristiana, y se trata precisamente del tema de la «imagen de Dios». Para nuestro autor, es frecuente reducir este tema a la idea de una simple huella, como la marca de fábrica del obrero, para luego discutir si en la economía del pecado esa huella ha más o menos desaparecido.

El filósofo francés propone pensar el tema sobredicho no tanto como mera huella, sino como «acto continuado en el movimiento creador de la historia y de la duración». Así pensada, habría que buscar esa huella ya no tanto en la intimidad del individuo, lo que sería interpretar la imagen de Dios de manera atomizada; más bien, habría que pensar esta imagen de Dios en el hombre indivisiblemente colectivo e individual. Para esta concepción Ricoeur se basa en los Padres de la Iglesia, particularmente en San Ireneo; de ellos rescata la idea de un *singular colectivo*.

Detengámonos un poco en esta idea ricoeuriana. La imagen de Dios tomada colectivamente nos da pie para pensar el proyecto humano como proyecto de comunión, y esto por la perspectiva trinitaria del Dios cristiano. Desde el punto de vista de la teología trinitaria, la imagen de Dios en el hombre es de unidad en la diferencia, es la imagen de una totalidad diversa en la individualidad de cada cual, no una totalidad cerrada sino ella misma abierta. No es sistema absolutista sino respeto el más profundo de la diferencia y gozo el más hondo de la unidad. La perspectiva de la imagen de Dios en el hombre como colectividad, puede conducirnos a buscar no únicamente la dilución de esta imagen en el colectivo humano, a juzgar qué tan dañada o desfigurada se encuentre; sin embargo, también habría que asumir el desafío de pensar la presencia real de la misma a nivel colectivo –teológicamente presencia de la gracia. En este sentido resulta del todo interesante la dicha idea ricoeuriana por cuanto «el mal no es algo que *cortar* ni la gracia algo que *añadir* a la creación histórica del hombre, sino que la creación continúa precisamente *a través* del mal y *por medio* de la gracia»⁸. Me parece entonces que es posible mirar al hombre desde la compasión, mirarlo en eso que Ricoeur llama «creación histórica». La violencia entra allí como un elemento de esa creación, lo cual no significa que la violencia tenga un carácter de necesidad, sino aquí la mera constatación

8. Ib., p. 100.

de su presencia en el camino histórico del ser humano como poseyendo una imagen divina no totalmente realizada aún. Esta no realización «todavía» de la imagen divina abriría a la esperanza y despejaría el camino para los esfuerzos personales e institucionales por una existencia colectiva pacificada, reconciliada.

Resulta frecuente que la dimensión de la «gracia», en teología, se reduzca a la liberación del creyente respecto del pecado individual. Es justo este estrecho punto de vista lo que habría que superar. Por consiguiente, se abre aquí una interesante dimensión institucional en la que nuestro filósofo detiene su reflexión bajo las figuras del *socius* y del *prójimo*. Efectivamente, en su reflexión distingue Ricoeur unas relaciones «cortas» de unas relaciones «largas». Las primeras son más personales, del tipo yo-tú, relaciones del prójimo, de la amistad, la pareja, la vida privada; mientras que las segundas pasan a través de las instituciones y organismos sociales, es la vida económica, política y social, así como la dimensión religiosa y eclesial. Según Ricoeur, asistimos a la ruptura entre estos dos tipos de relación a través de la dicotomía entre lo privado y lo público, y de lo que se trata es justamente de resistir a esta dicotomía. En algún sentido podemos situar aquí los frecuentes intentos reduccionistas del ámbito religioso a la esfera privada. Y esto no sólo por parte de grupos sociales antagónicos a lo religioso, sino que la propia visión teológica puede ser ya de por sí reductora de una posible amplitud de miras, precisamente en la concepción de una imagen de Dios en el hombre tomada exclusivamente en su dimensión individual. Esto nos lleva fácilmente al tema de la religión como cosmovisión totalizante, pero constituyendo una totalización excluyente, es este uno de los riesgos que corre la religión junto con el Estado, riesgos que nuestro autor ha examinado en otro momento. Nos contentaremos aquí con detenernos en las diversas esferas humanas donde tendría injerencia la idea de una imagen de Dios en el hombre como *singular colectivo*, se trata de las esferas del tener, del poder y del valer.

De las dichas tres esferas Ricoeur destaca su correspondencia con las pasiones más individualizadas, a saber, las de la posesión, la dominación y la esfera cultural del reconocimiento mutuo. Intentaré algún comentario en torno a las dos primeras. La esfera de la posesión está determinada por la relación de trabajo y de la apropiación, y la esfera de la dominación lo está por las relaciones de mandato y obediencia o gobernante

y gobernado. Estas determinaciones nos dan una pauta para intentar pensar algunos aspectos de la situación de nuestro país y la relación que con ellas guarda la Iglesia.

En el fondo el tener no es malo, afirma Ricoeur, pero es una de las trampas mayores de la existencia. Es la relación primordial del Adán con el terreno que cultiva, relación donde el yo se prolonga en lo mío humanizante. Sin duda que este punto de vista corta de tajo cualquier reduccionismo del tener como simplemente “malo”. Por mi parte pienso que aquí se encuentra uno de los aspectos cruciales de la relación violenta que padecemos, y aquí se encuentra un aspecto de la trampa de la que habla Ricoeur. El filósofo francés considera, en el plano individual, el hecho de que al identificarme con lo que tengo, me veo poseído por mi posesión, y entonces pierdo mi autonomía. Consideremos ahora la exaltación del tener como una constante en los medios de comunicación; es necesario reiterar esta exaltación por mucho que se tome como uno de los “lugares comunes” en la reflexión en torno a nuestro tema. Si sólo soy importante y también reconocido por mi capacidad de tener, si el éxito se mide en la capacidad de hacer dinero, si los medios para obtener un tal reconocimiento y supuesta importancia no están a mi alcance por las vías del trabajo ordinario, la exaltación del deseo de posesión puede generar un deseo cada vez mayor de buscar el tener por medios violentos. La figura de ser humano, la imagen de ser humano exaltada y vehiculada por los medios y por el ambiente subraya la esencia humana como poseedora de bienes materiales. Notemos que no es una imagen del hombre que se contente con la adquisición de los bienes necesarios para una vida digna, sino que se trata de posesión en abundancia, en lujo, en opulencia y en derroche hasta la extravagancia. ¿Cómo hacer pasar la imagen divina del Dios trinitario en un ambiente semejante? ¿Cómo poner en práctica lo que, en cuanto cristiano, creo ser la imagen trinitaria del Dios donde el Padre se posee únicamente en el entregarse lo mismo que el Hijo y el Espíritu Santo? Una teología trinitaria desde la perspectiva de la donación podrá, quizás, arrojar un poco de luz a lo que puede ser la práctica eclesial en vistas de la formación de una identidad cristiana según la imagen de este Dios en el hombre.

En lo que toca a la esfera del poder, Ricoeur lo afirma como la estructura fundamental de lo político. Ya hemos aludido a este aspecto en el punto precedente, particularmente con la idea ricoeuriana de la «mayor racionalidad»; a través del poder es como el hombre hace la historia, dice Ricoeur. Pero justo en este sentido, aquello que constituye al hombre

es lo mismo que lo extravía. Según Ricoeur, tanto el Antiguo Testamento como Jesús y los trágicos griegos se quejan contra los poderosos. Por otro lado, observa también que las pasiones del poder no tienden al placer, y que el poder tiene algo de ascético, a él se sacrifican muchos placeres. De ahí procede que el pensamiento se quede corto si se encierra en la consideración del uso del poder en el plano individual. Hay también lo que Ricoeur llama una «patología del poder» que no se reduce a la mala voluntad de los individuos, ni a la voluntad del Príncipe ni a la cobardía de los súbditos. La violencia de uno solo y la pasividad de todos conspiran en una única figura viciosa, en una forma culpable que entre todos engendran y mantienen, pero que modela al tirano y a sus súbditos humillados. Pues bien, para Ricoeur lo que da cuenta de esa figura es el lenguaje mítico. Se trata de la «Bestia» del Apocalipsis, donde a través del dicho lenguaje se enuncia el poder sin ley, sin control, sin frenos, sin procedimientos, un lenguaje que señala también la seducción de que se rodea su violencia. Así se ve también en el fenómeno de la violencia una dimensión colectiva del ser humano, la substancia del hombre no está encerrada en los individuos, sino también en lo colectivo; así como la *imago Dei* tiene subsistencia colectiva, así también esta figura de la Bestia encarna el poder sin control.

Si bien esta figura podría manifestar experiencias como las de una legislación a modo para el tirano, o para servir de excusa a grupos en el poder, pienso que también podría aplicarse al poder de la violencia fuera del Estado, esto es, el poder de personas o grupos que someten a su “ley” hasta regiones enteras, ahí donde el poder no tiene más control que la fuerza de las armas pura y simplemente como mero sometimiento de la población. Aquí cobra sentido lo que puede ser llamado una “lucha por la seguridad”. Lejos de justificar puntos de vista oficiales se trata aquí de percibir el grave peligro de un poder sin control, el cual no puede pensarse únicamente desde quien detenta la autoridad o desde el Estado, sino también desde los grupos que viven del abuso de su poderío armado al margen de la ley.

La «imagen de Dios» en la colectividad humana permite pensar también la dimensión institucional, las relaciones «largas», que apuntan a facilitar un real Estado de derecho. Tratándose de delincuencia, la violencia de grupos armados no institucionales tiene que ser sin duda sometidos al poder controlado del Estado, so pena de caer en el caos que no ha estado lejos de apoderarse de algunas regiones del país.

Así las cosas, la *imago Dei* tomada en sentido colectivo habría de ser percibida también en la dimensión de gracia mediante la cual Dios replica a la abundancia del mal. Ricoeur se sirve, como hemos dicho, de los símbolos y mitos del fin como contrapartida de los correspondientes al mal, de los primeros recoge las categorías neotestamentarias del *cuánto más* y de la *sobreabundancia*.

De acuerdo con Ricoeur, lejos de reducir la gracia a pequeñas «comunidades refugio», habría que buscar signos de salvación, signos de la *imago Dei*, en la realidad colectiva. De lo contrario, así como se atomiza la imagen de Dios en el individuo, así caeríamos en una atomización de la salvación, en una concepción individualista del perdón y de la gracia. Y justo aquí aparece la dimensión política. Ese fenómeno donde aparece la mayor racionalidad y donde aparece el mayor riesgo. Esto recuerda aquella teología bíblica que descubre Paul Beauchamp sintetizada en la situación según la cual «en el don se encuentra la tentación»⁹. Esto es, justo la libertad misma otorgada como mayor bien al ser humano, y como uno de los rasgos más salientes de la imagen de Dios, justo ahí se encuentra la tentación; es decir, ahí donde aparece un «olvido», como diría Michel Henry, el olvido por el cual el hombre, como individuo y como colectividad, pierde de vista que él no se da a sí mismo la vida, sino que continuamente la está recibiendo¹⁰. Pienso que esta dimensión de recepción de sí mismo puede ser un aspecto a desarrollar desde una filosofía de la donación y desde una teología trinitaria también desde una perspectiva de la donación.

Y es que la imagen de Dios tiene por signo no otra cosa sino el amor fraterno. Es un aspecto que el propio Ricoeur ha subrayado en el texto que comentamos. El nivel del desarrollo político de la humanidad es un aspecto de la presencia de la redención, de la presencia de la gracia. El acceso de la humanidad a la madurez, a la edad adulta, pasa también por los progresos en el ámbito social y político. Aquí tienen su sentido todos los esfuerzos para la construcción de una opinión pública crítica y también madura, capaz de reconocer los signos de gracia que aparecen tanto en la sociedad civil como en las instituciones del Estado, lejos de reducir la mirada a un criticismo estéril para el

9. Cfr. BEAUCHAMP, PAUL, *L'un et l'autre Testament*, t.1 *Essai de lecture*, Seuil, Paris, 1976, p. 45-49.

10. HENRY, MICHEL, *Yo soy la Verdad. Para una filosofía del cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2001, p. 155-176.

que nunca nada es suficiente. Ricoeur no duda en afirmar que la institución más laica, la magistratura menos eclesiástica, si es justa, si es conforme con su función, coopera en el crecimiento en humanidad y constituye uno de los caminos de redención de la comunidad humana. En este sentido, la pedagogía violenta del magistrado estaría en estrecha relación con el *ordo amoris*, con el orden fraternal del amor.

Por otro lado, pareciera que Ricoeur sale al paso de posibles objeciones cuando habla de la importancia teológica de la utopía, y es que ésta última es vista como «uno de los caminos colaterales de la esperanza», pudiendo así «prestar hoy un servicio, en un tiempo en que la sociedad tiene muchos medios y pocos objetivos»¹¹.

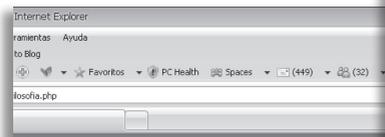
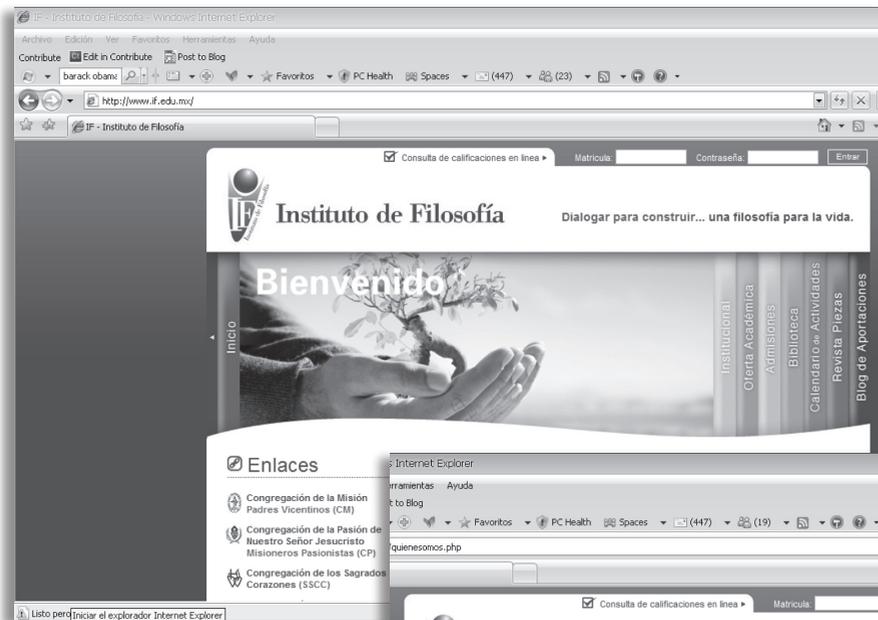
Este último punto de vista muestra la posibilidad que tendría profundizar la idea de una imagen de Dios en el hombre tomada ella en sentido colectivo, desde su destino final o, mejor, desde su vocación que no es otra sino la redención. Ahora bien, esta redención se lee, y así lo recoge también nuestro autor, como «divinización», esto es, como la encarnación cada vez más íntima y profunda del Dios Trinidad en el ser humano, encarnación que tiene lugar a la manera de la encarnación del Verbo, y por esto mismo, nos abre hacia una dimensión cristológica de aquella imagen. La cristología del hombre nuevo, el Cristo como «sabiduría nuestra» y como «paz nuestra», estaría iluminando una reflexión en torno a la violencia que inspire la vida de los creyentes cristianos como testigos del hombre nuevo no sólo de manera individual sino también como comunidades *creíbles* donde el *ordo amoris* tiene lugar. Lo que acabamos de decir implica una presencia de los creyentes cristianos como testigos no únicamente en las relaciones cortas, sino abriéndose a las relaciones institucionales, con una cada vez mayor presencia y colaboración con otras instituciones de diversa inspiración cuyo objetivo sea el crecimiento en humanidad del colectivo humano, lo cual, para esos mismos creyentes, significará una cada vez más madura y transparente manifestación de la imagen de Dios en el ser humano. Ahora bien, en este punto no podemos menos de asumir que una tal manifestación y maduración no se dará sin dolor, no podrá advenir sin la cruz, «lugar» donde «se ha dado muerte al odio», o donde el odio ha sido crucificado; aquí conectamos con la idea ricoeuriana acerca de la figura del Siervo sufriente que, recordemos, “del mal padecido [hace] una *acción* capaz de rescatar el mal cometido”.

11. RICOEUR, P., *Historia y Verdad*, Encuentro, Madrid, 1990, p. 110.

Desde otro ángulo, en vistas de la aparición del hombre nuevo, «la creación entera gime esperando ser liberada», así el hombre gime como la mujer cuando da a luz, hasta que aparezca en la gloriosa libertad de los hijos de Dios, esta libertad que, por un lado, libera del egoísmo que cae en la trampa del tener y del poder, y por otro lado, es libertad que abre el corazón y las manos para la solidaridad, libertad que libera para el amor tanto en las relaciones yo-tú como en las relaciones institucionales. No hay escapatoria para quien se convenza de la presencia real de la imagen de Dios en el hombre tomado colectivamente, la violencia imperante en no pocos corazones y aun escondida en el propio corazón, constituye un acicate para descubrir y hacer descubrir, en sí y en otros, una imagen divina dolorosamente olvidada. La presencia de la gracia, presencia de esta imagen divina, aparece ya como aurora en los esfuerzos, pocos o muchos, por una relación fraterna en los diversos tipos de relación humana, tanto personales como institucionales; imagen divina que se muestra ya bajo la forma de esperanza hecha servicio por la paz.

VISITA NUESTRA PAGINA

www.if.edu.mx





LABILIDAD Y DÉFICIT DE LA RAZÓN.

El anhelo de instituciones justas en Paul Ricoeur bajo el prisma de la Teoría Crítica

Jaime Torres Guillén¹

Resumen: En un primer momento, trato de unir la idea de Ricoeur en torno a que el “hombre lleva marcada constitucionalmente la posibilidad del mal moral” debido a la tensión entre finitud e infinitud de que éste es consciente, con la intención del mismo autor, por incorporar el amor a la justicia para que las instituciones incluyan en sus códigos y normas con mayor énfasis, la compasión y la generosidad. Posteriormente, esta vía que construyo de Ricoeur, será contrastada con la posición de la llamada Teoría Crítica (especialmente, Horkheimer, Adorno y Honneth), en torno a que la justicia no se logra debido a las patologías de la razón generadas dentro del sistema capitalista.²

Palabras clave: Ricoeur, labilidad, sujeto, instituciones justas, vida buena, Teoría Crítica.

-
1. Licenciado en Letras por la Universidad de Guadalajara; Maestro en Filosofía por el ITESO y candidato a Doctor por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).
 2. La discusión estará guiada por la perspectiva crítica de que, las deformaciones históricas de la razón y por ende, la falta de instituciones justas, deben entenderse como el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente sus prácticas en una racionalidad emancipada. En última instancia, se busca insistir, en clara afinidad con una filosofía de la liberación, que dicho déficit, sólo puede comprenderse vinculándose con el sufriente y las víctimas de la historia, para así experimentar el vivo interés por la emancipación. En esta relación, entonces trataré de vincular la antropología de Ricoeur con las estelas de la Teoría Crítica.

I. Patética de la miseria: signo de desproporción humana

Considero que para pensar el problema del mal moral desde Ricoeur, es indispensable situarse en lo que él denominó la pre-comprensión del hombre lábil hecha consciente en la patética de la miseria. Hay quienes como Masiá Clavel ven en la trayectoria de este filósofo dos características. Una donde se le percibe una nostalgia y una aspiración por organizar, reconciliar e integrar las cosas. En una palabra, ponerlas en orden. Y por otro lado, al constatar la complejidad de la vida y la aparición del mal como problema, la reflexión gira hacia este derrotero. Es entonces que surge la necesidad de arriesgarse, decidirse y tomar posición. “De aquí nace el primer Ricoeur que sintoniza bastante con Jaspers y Marcel”.³

En este estadio del pensamiento del filósofo francés, se percibe un giro y cambio de método, notable a partir de su obra *Finitud y culpabilidad* y en los artículos en torno a los años sesenta: se esfuerza por buscar la racionalidad de lo irracional. Es el Ricoeur que parte de lo que él mismo denomina el *cogito herido* y vulnerable. Aquí se cuestiona al sujeto que no es, sin más, tal y como se ve o como cree que es y para responderse se auto-impone una larga tarea de interpretación.⁴

Por estos elementos, parece que la pretensión de Ricoeur fue “la de elucidar los fundamentos de la subjetividad a través de la reflexión sobre el modo en que puede entenderse la existencia humana”⁵. Como lo han hecho notar estudiosos de este autor, Ricoeur nos informó que se supo perteneciente a la tradición filosófica *reflexiva* que se origina en Descartes, específicamente de la afirmación del *cogito*, y cuyos exponentes más destacados, en la línea que en él desemboca, son Kant, Fichte y Jean Nabert. Pensaba que una filosofía reflexiva era la que “considera que los problemas filosóficos más radicales son aquellos relativos a la posibilidad de la *auto-comprensión* como el sujeto de las operaciones de conocer, querer, evaluar, etcétera”. Dentro de la tradición de la

3. MASIÁ CLAVEL, Juan, “El arte de la mediación” en Juan Masiá Clavel, Tomás Domingo Moratalla y Alberto Ochaita Velilla, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998, p. 5.

4. *Ibid.*

5. VERGARA ANDERSON, Luis, *La producción textual del pasado I: Paul Ricoeur y su teoría de la historia anterior a La memoria, la historia, el olvido*, Universidad Iberoamericana /ITESO, México, 2004, p. 28.

filosofía reflexiva, Ricoeur declaraba “encontrase en la esfera de la fenomenología, pero específicamente en una variante hermenéutica de la misma: el resultado de un injerto de la hermenéutica en la fenomenología”.⁶

Como lo ha dicho Enrique Dussel, Ricoeur subsume la fenomenología en una posición hermenéutica. Al dejar a tras su momento reflexivo-fenomenológico del deseo del yo, en *Finitud y culpabilidad* se establecerá en una especie de “hermenéutica que debería desembocar en una ética, en una política, prometida, pero quizás nunca cumplida”.⁷ De esto hablaremos más tarde, cuando miremos bajo el prisma de la Teoría Crítica el esquema de Ricoeur propuesto aquí.

Pero siguiendo con nuestro hilo conductor, en el tema del problema del mal, Ricoeur plantea que no podemos describir empíricamente con facilidad el paso de la inocencia a la culpa, por lo que habría que mirar al mundo de los símbolos y los mitos. En este sentido, el hombre lábil es comprendido bajo una simbólica. Al respecto decía: “el pensamiento reconoce su impotencia y remite al símbolo; a su vez, el símbolo hace pensar, alimenta el pensamiento y lleva a la reconciliación de mito y filosofía”.⁸ Es decir, para el filósofo francés, no nos comprendemos directamente, sino interpretando los signos fuera de nosotros, en la cultura y en la historia: pasando por el lenguaje, sobre todo por lo más rico de él, los símbolos y los mitos. Masiá Clavel ha dicho que el último Ricoeur “transformará esta afirmación ampliándola y llegará a decir que entre el mundo y nosotros están los textos o que el mundo está entre los textos y nosotros, (así que) vivir también es hablar sobre el sentido de la vida (y podríamos bien afirmar que) al principio fue la palabra, fueron los signos, fueron los textos (y en esta raíz se piensa que) el hombre es un animal hermenéutico.”⁹ Como es sabido por los estudiosos de Ricoeur, en *Finitud y culpabilidad*:

6. *Ibid.*, p. 30.

7. DUSSEL, Enrique, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*, Universidad de Guadalajara, México, 1993, p. 136.

8. MASIÁ CLAVEL, *op. cit.*, p. 6.

9. *Ibid.*, p. 7.

[...] con sus dos partes: *El hombre falible* y *La simbólica del mal*, (éste) pone en juego, inspirado por Pascal una “ontología de la desproporción”. En este punto estaría la clave para captar el paso adelante que supone *El hombre falible* con relación a *Lo voluntario y lo involuntario*. En *El hombre falible* la hipótesis inicial es que la idea de humano como constitucionalmente frágil es accesible a la reflexión pura; la falibilidad es característica humana; esta característica consiste en una desproporción o no coincidencia del hombre consigo mismo.¹⁰

Hay quienes como Francisco Javier Rodríguez Buil, entienden la fragilidad como una instancia íntima y antropológica bajo la cual la alienación humana hunde su raíz. Así, bajo esta perspectiva, las sociedades concretas solamente vehiculan y canalizan modos históricos de alienación, pero no fundamentan a ésta. Según esta lectura, “sin esta fragilidad íntima, este inacabamiento o estado carencial constitutivo, no tendrían sentido (ni tendrían lugar, como ocurre con los otros animales), ni los procesos sociales alienantes ni los estados psicológicos de alienación”.¹¹

Parece que esta interpretación iguala la labilidad humana como *situación ontológica*, al estar arrojado-en-el-mundo heideggeriano (*Geworfenheit*). Esto quiere decir que, el hombre está en esa situación en el mundo precisamente porque entra en él, inacabado, in-finito.¹² Para Rodríguez Buil, Ricoeur dirá que la alienación es producto de esta fragilidad. Por ello la posesión, dominación y valoración, esferas humanas de sentido, están presentes y cotidianamente alienadas.

En resumen, podríamos decir que, la patética de la miseria como reflexión comienza con esta desproporción. Sabemos que Ricoeur recorrerá este nivel epistemológico y teórico a la acción ética, para finalmente desembocar en su análisis sobre el sentimiento. Ricoeur supone constatar que esta falibilidad es la posibilidad del mal moral y es constitucional al hombre. Esa debilidad posibilita el mal como ocasión, origen y capacidad. En este

10. *Ibid.*, pp. 20-21.

11. RODRÍGUEZ BUIL, FRANCISCO JAVIER, *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Ricoeur*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2003, p. 69.

12. *Ibid.*

sentido se puede pensar que todas las mediaciones para contener la acción inmoral, por así decirlo, son frágiles y pueden fallar.

Este desequilibrio y desproporción humana, Ricoeur lo explora desde los comienzos de la literatura universal hasta la filosofía clásica, tematizada como *pathos* de la labilidad, pero de modo mítico y no lógico o racional. Esta patética de la miseria que está a la base de Platón, Kierkegaard o Pascal, es una pre-comprensión del hombre frágil. Ricoeur ante esto es consciente de que hace falta una racionalidad de esa miseria.

II. La recuperación del sujeto

Ahora bien, de esta vía construida a partir del elemento de la labilidad, lo que más interesa en este trabajo, es la conexión que hay entre este elemento de *La simbólica del mal*, escrita en 1960 y su fenomenología hermenéutica centrada en el sujeto, principalmente, la denominada “pequeña ética” aparecida en *Sí mismo como otro*, así como sus anotaciones sobre la justicia en *Amor y justicia* de 1990.

En mis lecturas sobre el autor, consigno que para finales de los años ochentas “en torno a los años de maduración del *Sí mismo como otro* y en artículos y conferencias de los años siguientes, a menudo con un carácter recopilador y testamentario, ha hecho resaltar Ricoeur más su preocupación por el tema de la justicia”.¹³ Es en este texto donde Ricoeur insiste en no reducir la relación entre dos personas, solamente como “un cara a cara”. El otro es otro dentro de las instituciones que comparte conmigo. En esta etapa de su pensamiento, el autor de *Tiempo y narración* es consciente que, en el contexto de la historia reciente de la humanidad hay que resaltar que el otro es, a menudo, la víctima de la injusticia. A principios de los años noventa del siglo pasado, en un seminario en Madrid, Ricoeur afirmaba: “Hoy, repienso el problema del mal con perspectivas nuevas, a partir del sufrimiento en este siglo, que es el de las víctimas. Atraviesa la historia una victimización notable. En la relación víctimas-sufrimientos-injusticia tenemos un lugar preferente para tratar hoy el tema ético”¹⁴.

13. MASÍÁ CLAVEL, *op. cit.*, p. 9.

14. *Ibid.*, p. 10.

Ricoeur, al final se dio cuenta que el problema de la injusticia, no se podría reducir al asunto de la libertad del sujeto moderno. Dussel lo nota y se lo hace saber. En su libro *Sí mismo como otro*, dice el autor de la *Ética de la liberación*, “al final la ética (de convicción) y la política (de responsabilidad) siempre sugeridas no llegan a ser construidas –mucho menos la económica que nunca fue intentada-. El sujeto (el “soi meme”) de la narración no llega a clarificarse como sujeto de la acción política transformadora, ético liberadora, pero en cambio nos dará un inmenso material hermenéutico para la descripción de la *identidad de las culturas*, aún en el nivel popular, para el diálogo intercultural, desde una narratividad cotidiana y poética metafórica y ficticia”.¹⁵ Parece que en su filosofía de la voluntad, Ricoeur no había tomado tan en serio la mala voluntad o el enigma del sufrimiento injusto. Observó que en este punto no podía haber descripciones empíricas. Y agregaba: “Sobre el mal ha hablado la humanidad y ha transcrito su experiencia en una historia de la cultura llena de símbolos múltiples relativos al tema”.¹⁶

Considero que esto es verdad, pero el problema es saber cómo se racionalizan tales símbolos. Si el mal procede de la debilidad, de la desproporción, de cualquier manera este origen no actúa por sí mismo, pues la acción la realizó yo. Esta tensión entre lo voluntario y lo involuntario se puede rastrear en algunos hechos históricos que Ricoeur vivió.

Prisionero en un campo de concentración cercano a Dansk (Polonia), Ricoeur vivía en carne propia y reflexionaba sobre la capacidad de autodestrucción del ser humano, su fragilidad y sus posibilidades [...] a lo largo de su vida y obra percibimos la trayectoria del desarrollo de una preocupación ética central: cómo realizar en plenitud la alegría del “sí” en medio de la tristeza de la finitud, mediante una ética que brote más del deseo que del mandato, más del optativo que del imperativo.¹⁷

Se preguntaba por la justicia en la jurisprudencia, en la medicina, en el juicio histórico y político. Afirmaba que para evitar la arbitrariedad cuando los juicios se reducen

15. DUSSEL, Enrique, *op. cit.* p. 138.

16. MASIÁ CALVEL, *op. cit.* p. 19.

17. *Ibid.* pp. 81-82.

a una sola norma, bien podría dar resultado si se conjugan norma y creatividad. Si la acción ética se articula entre lo optativo, imperativo e interrogativo, se debe partir de considerar que la aspiración a la vida buena es prioritaria sobre el deber y las normas.

Es verdad que se encuentra por todos lados a Kant en la antropología filosófica de Ricoeur, pero en el aspecto que estamos tratando, parece que el filósofo francés le da prioridad al deseo antes que al deber. Es el deseo de la realización vital el que abre la posibilidad al imperativo categórico. El no debes, surge cuando el deseo de vida poseído por la violencia se dirige contra sí o los otros.¹⁸

En este sentido, la autonomía del sujeto implica una heteronomía no por las normas, sino por la aparición del otro que me solicita justicia. La autonomía está dentro de la heteronomía por el anhelo de la vida buena. Me remito al llamado “desde fuera” pero desde mi autonomía porque quiero la justicia para todos, no sólo para mí. El sujeto de Ricoeur es uno capaz de hablar y de actuar; es un sujeto que desea la vida buena, con y para los otros, dentro de instituciones justas.

De esta manera, cuando Ricoeur insiste en la heteronomía constitutiva de nuestra autonomía, en que somos un sí mismo en cuanto otro, ese otro no sólo es el interlocutor de la relación interpersonal yo-tú; es también el otro anónimo y sin rostro con quien me relaciono a través de las instituciones.

El título mismo de la obra de Ricoeur *Sí mismo como otro* sugiere una autonomía heteronómica y una heteronomía autonómica. Una autonomía en la que, dicho con su terminología, no se da el “Sí mismo” sin una dialéctica de ipsiedad y alteridad. En este sentido, no se trata en esta obra de una vuelta al sujeto estrecho de algunos enfoques de la modernidad, sino de un intento, más allá de la modernidad y de sus críticos, de recuperación del sujeto. O más bien, de preguntarse qué clase de recuperación del sujeto es posible hoy en día.¹⁹

18. *Cfr. Ibid* p. 10.

19. *Ibid.* pp. 93-94.

En ese trabajo Ricoeur evita la exaltación cartesiana de la subjetividad, así como la humillación del sujeto realizada por Nietzsche. Más bien se pregunta por los poderes del sujeto como hablante, narrador y actor. En su narración, el sujeto adquiere identidad por lo que ya se le puede imputar una responsabilidad. Se ponen en tensión ipsiedad y alteridad; “sí mismo y otro”. La preocupación por el otro y la solicitud de justicia es el tema.²⁰

En pocas palabras, se trata de buscar para el *Soi* una salida del dilema exaltación-humillación del sujeto en las filosofías del cogito en primera persona. Los rodeos hermenéuticos del autor van desde la exploración de la pregunta “quién”, aclarar los sentidos de identidad en el *idem e ipse*, para profundizar la dialéctica del “mismo y el otro”.²¹

En 1996 evocaba Ricoeur lo siguiente: “Con la obra *Soi* crece más y más la preocupación por la ética y reaparece lo que ya venía preparado desde los días de la filosofía de la voluntad. La vida buena preocupada por el otro en el marco de institución justa. Son importantes estos tres elementos: el proyecto personal de realización, la relación amistosa de compartir con el otro y siempre el marco de la institución, la regla, las estructuras, lo sistémico [...] estamos en un mundo estructurado por instituciones, en el seno del cuál llevo yo a cabo mi proyecto”.²² El sujeto, insiste Ricoeur, es básicamente deseo y esfuerzo; deseo de ser sujeto y esfuerzo por conseguir serlo.²³

III. Justicia, instituciones y vida buena

Ahora tratemos el asunto de la dialéctica entre amor y justicia. Por dialéctica, Ricoeur entiende, “por una parte, el reconocimiento de la desproporción inicial entre los dos términos y, por otra, la búsqueda de las mediaciones prácticas entre los dos extremos –mediaciones, digámoslo en seguida, siempre frágiles y provisionales”.²⁴ Ricoeur plantea directamente el problema: ¿tiene el amor, en nuestro discurso ético, un estatuto

20. *Cfr. Ibid.* p. 94.

21. *Ibid.* p. 95.

22. RODRÍGUEZ BUIL, *op. cit.* p. 129.

23. *Ibid.*

24. RICOEUR, Paul, *Amor y Justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 1993, p. 13.

normativo comparable al del utilitarismo o incluso al del imperativo kantiano?²⁵ Citando a Pascal plantea otro problema: “Si damos primero paso a la desproporción ¿Cómo no recaer en uno o en otro evocados al comienzo: la exaltación a la trivialidad: dicho de otra manera: la sentimentalidad que no piensa?”²⁶

Ricoeur afirma que el amor habla de forma distinta al lenguaje de la justicia. Centra su atención entre el amor y la alabanza. El discurso del amor es un discurso de alabanza. Es un canto de gozo. Es metafórico. Pero el análisis ético pide clarificación conceptual. Otro punto, el amor al que se refiere Ricoeur, el cristiano, tiene imperativos: ¡amarás a Dios, al prójimo! Pero ¿Cómo se le ordena al amor? Parece una contradicción. Si el amor es un sentimiento o una voluntad ¿puede salir de ahí un imperativo?

Ricoeur encuentra un auxilio en el libro *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig. En el esquema de esa obra, el autor toma la sección Revelación donde Dios y un alma sola dialogan. Según él, el amar brota de este vínculo por lo que el mandato ámame, precede a toda norma jurídica.²⁷

Es por la proximidad entre el mandato: ¡Ámame! Y el canto de alabanza por lo que el mandato del amor se revela irreductible, en su carácter ético, al imperativo moral, legítimamente igualado por Kant a la obligación, al deber, por referencia a la oposición de las inclinaciones humanas.²⁸

Ricoeur contrasta este discurso con el de la justicia en el nivel de la práctica social, “en el que se identifica con el *aparato judicial* de una sociedad y caracteriza un Estado de derecho, para pasar después al nivel de los *principios de justicia* que rigen nuestro empleo del predicado “justo” aplicado a las instituciones”.²⁹

25. *Ibid.*, p. 14.

26. *Ibid.*, p. 15.

27. *Ibid.*, p. 18.

28. *Ibid.*, p. 19.

29. *Ibid.*, p. 22.

Cuando hay dos reclamos de derecho contrarios entre sí, decimos que se busca justicia por los medios institucionales del aparato judicial que comprende leyes, tribunales, audiencias y sentencias, sin olvidar la coerción de la fuerza pública. La justicia argumenta; el amor no.

La justicia argumenta y toma decisiones. Visto así, desde la práctica social, la justicia se opone al amor. Ricoeur otorga rasgos distintivos a su idea de justicia igualándola con la justicia distributiva que va desde Aristóteles, hasta John Rawls. A cada quien lo suyo empata muy bien con la idea de que lo justo se vincula con lo igual, es decir, la igualdad de todos ante la ley.³⁰

Pero, ¿qué sucede con las distribuciones claramente desiguales en materia de beneficios y de propiedades, de autoridad y de responsabilidad, en fin, de méritos? Aristotélicamente, lo justo se salva si el reparto es proporcional a la aportación de las partes; Rawls insiste en salvar la justicia e igualdad mediante la maximización de la parte mínima. Esto es, que el aumento de la ventaja del más favorecido sea compensada por la disminución de la desventaja del más desfavorecido.

Visto así, la justicia busca regular los conflictos entre rivales. En este sentido, la cohesión social se lograría mediante la igualdad de derechos y oportunidades. Ahora bien ¿cómo se conecta la poética del amor con la prosa de la justicia, entre el himno y la regla formal? Ricoeur responde: en la acción de los sujetos. Cree encontrar la respuesta a esta relación dialéctica en el Sermón de la montaña evangélico (Mateo) y el Sermón del reino (Lucas). Ahí se unen amor y justicia con el mandato ¡ama a los enemigos! Don y mandato se complementan.³¹

Pero habrá que decir que “el mandato de amar a los enemigos no se sostiene por sí mismo: él es la expresión *supraética* de una amplia *economía del don*. La economía del don desborda por todas partes a la ética”³² [...] *es un simbolismo encontrado en el Génesis:*

30. *Ibid.*, p. 24.

31. *Ibid.*, p. 26.

32. *Ibid.*, p. 27.

y vio Dios que todo lo que había hecho, y era bueno. Entonces, este amor cristiano que conjuga, según Ricoeur, entre amor y justicia, encuentra en el “sentimiento supra-ético de la dependencia del hombre-criatura su primer vínculo con la economía del don”.³³ El discurso del amor expresa: ama a los que no te aman, porque amar sólo a los tuyos no tiene mérito.

Pero había que preguntarse si esta lógica de sobreabundancia de la economía del don se realiza en la ética cotidiana, en el día a día de la vida humana y más en un sistema depredador de lo vital como lo es el capitalismo. Según Ricoeur la justicia que él plantea se identifica con la regla de oro, la lógica de equivalencia y reciprocidad. Pero es posible otra interpretación, según la cual la orden de amar no desplace “la Regla de Oro, sino que la reinterpreta en el sentido de la generosidad, y así establece un canal no solamente posible sino necesario de una orden que, en razón de su estatuto supra-ético, sólo accede a la esfera ética al precio de comportamientos paradójicos y extremos: los mismos recomendados en la estela del mandamiento nuevo: Amad a vuestro enemigos, haced bien a los que te odien, bendecid a los que te maldigan.”³⁴ Con esto parece que Ricoeur figura modelos como san Francisco de Asís, Gandhi, Martin Luther King. Pero habría que preguntarse si éstos se ajustan a su perspectiva.

Observo a Ricoeur muy cerca de kierkegaard con su intento de suspender la ética. También entreveo que busca conciliar filosofía y teología dejando la tarea de pensar esta dialéctica. Cree que sólo así el juicio moral y por ende el jurídico puede ser instaurado y protegido. Propone más compasión y generosidad a la justicia social.

En fin la tensión entre lo justo y lo bueno se resuelve bajo este esquema. Se trata entonces de que las instituciones aprecien el significado de la vida buena; que la sociedad comprenda que no basta elaborar reglas de reparto justo o de derechos, sino de pensar el querer vivir juntos. La llamada de Ricoeur es a tener en cuenta que las instituciones no sólo regulan intereses o roles sociales, sino la cohesión humana y existencia de sus miembros.

33. *Ibid.*, p. 28.

34. *Ibid.*, p. 31.

IV. Patologías de la razón: exclusión y agravio moral

La construcción de esta vía reflexiva que se hace del pensamiento de Paul Ricoeur podría sintetizarse de la siguiente manera:

- El problema del mal moral tiene un fundamento antropológico: la labilidad producto de la desproporción humana.
- El punto de partida para entender esto es la pre-comprensión de la patética de la miseria: los mitos y los símbolos dan que pensar.
- Se necesita dar un paso más para que el símbolo sea racionalizado.
- Este fundamento antropológico es llevado a un nivel ético.
- Ahí se construye una reflexión del sujeto más allá de Descartes y Nietzsche.
- Se recupera el sí del sujeto en el otro.
- La acción ética se conjuga entre la razón y el sentimiento; entre el amor y la justicia; entre lo bueno y lo justo para construir la vida en instituciones justas.

Este esquema básico quisiera comenzar a observarlo bajo el contexto desde donde pienso: América Latina y específicamente México. Históricamente, en América Latina se ha impuesto como natural la dominación en una subjetividad como “señor” sobre otra subjetividad la que no pocas veces carece de rostro. Por esta razón, las filosofías y teologías de la liberación de nuestro continente, entienden al Otro bajo una experiencia originaria depositada en el pobre: el indígena, la mujer, el negro, el esclavo, el oprimido, en fin, el sufriente que clama justicia.

Podríamos decir, a lado de Enrique Dussel, que el origen radical de una ética que busca institucionalizar la justicia, no es afirmación de sí (del “soi-meme”). Si fuera el caso, el punto de partida sería que el sujeto pudiera reflexionarse, tomarse como valioso, descubrirse como persona. En México y en buena parte de nuestro continente, estamos antes de todo ello. Estamos ante el pobre, la mujer, el migrante, el indígena, el joven sin futuro que no sabe que es persona. Bajo esta mirada, el “soi meme” se auto-comprende reflexivamente como valioso en el “acto de justicia” hacia el otro como respuesta y en cumplimiento del acto de justicia exigido antes por el Otro.³⁵

35. DUSSEL, *op. cit.*, p. 142.

Siguiendo a Dussel, la primera observación a Ricoeur es que su “Soi meme” es todavía moderno y trascendental. En el fondo, la fenomenología hermenéutica coloca al sujeto como un “lector” ante un “texto”. “La filosofía de la liberación, en cambio, descubre un “hambriento” ante un “no-pan” (es decir, sin producto que consumir, por pobreza o por robo del fruto de su trabajo), o un “analfabeto” (que no sabe leer) ante un “no-texto” (que no puede comprar, o de una cultura que no puede expresarse)”.³⁶

También la Teoría Crítica parte de un supuesto parecido el cual podría ponderar el esquema de Ricoeur aquí presentado. Sobre todo el análisis que partió del proyecto de Horkheimer, a saber, la investigación psico-sociológica de la integración social de los individuos y el funcionamiento de la cultura de masas.

Adorno, Horkheimer, Walter Benjamin y otros pertenecientes a los que se llamó la Escuela de Fráncfort, sufrieron en carne propia un tipo de violencia que se ha caracterizado por ser la más brutal en la historia: la violencia nacionalsocialista. A partir de ellos se elaboró uno de los esquemas de investigación más potentes de su tiempo para conocer lo que Axel Honneth ha llamado patologías de la razón. Interesados en la personalidad autoritaria y en el pensamiento antisemita, de entrada éstos adoptaron la base hegeliana sobre la causa del estado negativo de la sociedad, a saber, el déficit de la razón, la falta de racionalidad. Como lo dice Axel Honneth, pensaban hegelianamente que las patologías sociales debían entenderse como el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y las rutinas cotidianas un potencial de razón que ya está latente en ellas.³⁷ La falta de una racionalidad social causaría las patologías y por ende, la violencia en la sociedad capitalista.³⁸

36. *Ibid.* p. 143.

37. HONNETH, Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz Ediciones, Buenos Aires, 2009. p. 31.

38. “En todos estos enfoques de la Teoría Crítica, la idea hegeliana de que siempre vuelve a ser necesario un universal racional que posibilite una autorrealización plena de los sujetos dentro de la sociedad se retoma solamente en diversas definiciones de la praxis de acción originaria del ser humano: como el concepto de “trabajo humano” en Horkheimer o la idea de una “vida estética” en Marcuse, el concepto de entendimiento comunicativo en Habermas sirve en principio a la meta de estipular la clase de razón en cuya forma desarrollada esté dado el medio de una integración racional, y además satisfactoria, de la sociedad.” *Cfr.* Axel Honneth, *Patologías de la razón, op. cit.*, p. 33.

Este problema, los autores citados, intentaron explicarlo bajo un contexto de sociedad altamente industrial e impregnada por el fascismo. En ese momento histórico constataron el arribo de un sujeto que actuaba irracionalmente: presentaba un perfil ilustrado pero al mismo tiempo supersticioso y orgulloso de su individualismo, temeroso de parecerse a los demás, muy celoso de su autonomía e inclinado ciegamente a la autoridad, el orden y el poder.

En este sentido, la razón, al pasar por el proceso del desarrollo capitalista entró en una lógica de dominación y poder. Su contenido moral, ético, político y religioso, fue despojado. Se sujetó a un proceso social en donde sólo se adquiere valor en lo operativo. “El papel que juega (la razón) en el dominio de los hombres y de la naturaleza, ha sido finalmente convertido en un criterio único”³⁹ escribía Horkheimer.

Al cosificarse la razón, ésta se fetichiza y se instrumentaliza en la industria. En este marco, los procesos mecánicos son los que cuentan al usar el pensamiento. En el contexto del capitalismo tardío, por todos lados aparece una economía del pensamiento. La lógica del dominio rechaza cualquier contenido ético-político como justicia, igualdad, felicidad, tolerancia. El déficit de razón, cede a la manipulación ideológica y a la difusión de las mentiras más descaradas.⁴⁰ En esta lógica de dominación, los individuos siguen patrones de conducta dirigidos y en realidad creen que “las fuerzas económicas y sociales asumen el carácter de potencias naturales ciegas que el hombre ha de dominar, adaptándose a ellas, para sobrevivir”.⁴¹

Los miembros de la Escuela de Fráncfort, en especial Adorno y Horkheimer, dan cuenta de que la enfermedad de la razón en los totalitarismos y el capitalismo no puede ser curada con metafísicas que sólo empeoran la salud del pensamiento. La vía es la crítica a esa razón que despoja todo contenido de emancipación humana. Fueron muy cuidadosos de manifestar que la crítica a la razón instrumental, no significa renunciar al contenido de verdad de ésta. Es cierto que no pocos intérpretes vieron lo contrario en *Dialéctica de la Ilustración*.

39. HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002, p. 58.

40. *Ibid.* p. 61.

41. *Ibid.* p. 119.

Es conveniente decir que la llamada Teoría Crítica en su sentido original, dejó de existir hace tiempo. Terminó sobre todo “como empresa con un enfoque interdisciplinario para hacer un diagnóstico crítico de la realidad social”⁴² a la muerte del último representante: Leo Löwenthal fallecido en 1994 en Berkeley, California.⁴³ Reconocer este hecho permite precisamente retomar el proyecto con sus rupturas necesarias. Pero esta realidad no fue descubierta por los herederos “nobles o innobles”⁴⁴ de Horkheimer y Adorno. En 1969, en el prólogo a la reedición alemana de *Dialéctica de la Ilustración*, aquéllos eran conscientes de que su obra no se ajustaba ya a las realidades de la década de los setenta que estaba por entrar. Pero al mismo tiempo observaban que el horror continuaba. Decían que “los conflictos del Tercer Mundo y el renovado auge del totalitarismo no eran meros incidentes históricos, como tampoco lo era, según la *Dialéctica*, el fascismo en aquel momento. (Y agregaban) Un pensamiento crítico que no se detiene ni ante el progreso exige hoy tomar partido a favor de los residuos de libertad, de las tendencias hacia la humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la historia”.⁴⁵

Sabían que en las instituciones guiadas por una razón enferma, cosificada y con déficit moral, las personas serían anuladas completamente. En la lógica del dominio, expresaban, el hombre renuncia a su *sí mismo*, embrutecido por la violencia física y de masas. La explotación económica es matizada con el sacrificio con el que los sujetos habrán de llevar alimento a sus hogares para sobrevivir.

En esta lógica o razón instrumental, los individuos viven con miedo y el progreso histórico consiste en hacer más grande el número de prohibiciones: evitar los deseos corporales, no experimentar intersubjetividades de vida buena, ni con sistemas alternos de

42. HONNETH, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE/UAM, Buenos aires, 2009, p. 249.

43. GANDLER, Stefan, *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*, Siglo XXI editores/Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2009, p. 17.

44. *Cfr.* GANDLER, Stefan, “Dialéctica historizada. Herederos innobles de Horkheimer y Adorno” en *Fragments de Frankfurt. Ensayos sobre la teoría crítica*, Siglo XXI editores/Universidad Autónoma de Querétaro, México, 2009, pp. 107-117.

45. HORKHEIMER, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, México, 1994, pp. 49-50.

economía, religión o política. Todo lo diferente debe ser excluido, reprimido y destruido. De esta manera la violencia se instala en la psique de los sujetos. En este sentido la crítica a la razón instrumental se caracterizaba por contener dentro de su análisis una parte intelectual del proceso histórico de emancipación.

Axel Honneth retoma este acento de la antigua Teoría Crítica, con la condición de enfatizar que esta crítica “no puede sostener su referencia propia a una dimensión precientífica de emancipación social sino dando cuenta, en forma de un análisis sociológico, del estado de conciencia de la población o la disposición de ésta a emanciparse.”⁴⁶ Es decir, sólo la referencia al sufrimiento humano y a la toma de conciencia por parte del afectado de las injusticias presentes y pasadas es posible plantear una crítica al agravio moral. De no ser así, la dialéctica cerrada de la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno ofrece una buena dosis de escepticismo y en el peor de los casos cinismo, a las almas posmodernas que nos alarman de la omnipotencia de la tecnología, la ciencia, los sistemas, “la vida líquida” y demás metáforas deconstruccionistas.

Para Honneth, reflexionar sobre una lucha por el reconocimiento, permite elaborar una teoría de la sociedad con contenido normativo con el objetivo de mejorar las condiciones intersubjetivas de la integridad personal. Así, el amor, el derecho y la eticidad serían las tres formas de reconocimiento para evitar el desprecio en sus dimensiones de exclusión, violencia física, humillación o violaciones a los derechos básicos de las personas.

El replanteamiento de la Teoría Crítica para Honneth, estaría en dar cuenta cómo los sujetos al hablar sobre sus experiencias de agravios morales, toman conciencia de la necesidad de luchar por el reconocimiento de justicia y vida buena hacia sí y sus semejantes.

Desde esta perspectiva, el prisma que se le aplica aquí al esquema de Ricoeur refracta, refleja y descompone su perspectiva hacia horizontes varios. En esta mirada crítica, los sujetos agraviados no parten de una mitología de su miseria, antes bien, una vez comunicados sus sufrimientos, piensan en que una *débil fuerza mesiánica* aguarda en todos aquellos que viven en “estado de excepción” permanente. Esta reflexión del sujeto reaviva el arte de la resistencia.

46. HONNETH, Axel, *Crítica al agravio moral*, op. cit., p. 251.

Tal como Ricoeur lo entendió en la última etapa de su vida, las deformaciones históricas de la razón, sólo pueden explicarse en un marco sociológico de aprendizaje. Vinculándose con el sufriente y las víctimas de la historia, se experimenta el vivo interés por emanciparse de las patologías sociales. La praxis se recupera en la experiencia del que sufre la violencia; el sujeto revolucionario son precisamente los sujetos que buscan curar y completar la racionalidad social, librándose de la violencia y construyendo espacios de vida humana.

Con una mirada claramente hegeliana, Honneth asume que es posible leer el proceso histórico de la humanidad como un proceso que revela cierta orientación: las diferentes luchas sociales y los logros que la humanidad ha alcanzado a partir de ellas revelan un proceso de desarrollo moral de la sociedad occidental. El *telos* u horizonte normativo que permite la afirmación de tal progreso, es un ideal de vida buena convergente con una cierta eticidad formal, constituida no por fuertes valoraciones sustantivas sino por elementos estructurales que posibilitan una autorrealización exitosa.⁴⁷

La idea de buscar una vida justa y buena, lleva a Honneth a reivindicar una filosofía social no reductible a una filosofía política. En ese punto se empata quizás con el esquema de Paul Ricoeur en torno a que las instituciones no sólo deben procurar lo justo, sino también lo bueno.

V. Consideraciones finales

Podríamos decir que, en general, tanto Paul Ricoeur como Axel Honneth son partidarios de desarrollar una cultura moral de lo justo y bueno. El primero bajo una antropología que recupere al sí del sujeto mediante la inclusión del otro; el segundo a través de la articulación de la fuerza experiencial de los despreciados y excluidos. El objetivo es construir instituciones justas y democráticas para desplazar las contraculturas de la violencia.

47. PEREIRA, Gustavo, “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth”, en *Andamios*, Volumen 7, número 13, mayo-agosto, 2010, pp. 323-334.

Sin embargo, no podríamos ignorar que el conflicto está presente siempre aun en las sociedades deliberativas. Sinceramente no se ve cómo desde el esquema de Ricoeur o la Teoría Crítica Honneth se pueda mediatizar completamente éste.

Ahora bien, para el caso de nuestros países y sus instituciones, afirmamos que desde el esquema de Ricoeur aquí esbozado, no se podría construir una política ni una económica de justicia y vida buena tan ampliamente necesitada. Trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz, son parte de las demandas básicas de los pueblos y personas excluidas en nuestros países.

Y es que cuando la filosofía ricoeuriana pareciera terminar su trabajo, sólo ahí comienza el de la filosofía histórica-política-social que se necesita en América Latina, a saber la de la liberación. “Sus preguntas son: ¿Puede un dominado “interpretar” el “texto” producido e interpretado “en-el-mundo” del dominador?⁴⁸ Se podría decir que la patética de la miseria es el preámbulo de una liberación, que Ricoeur no aborda, aún con su anhelo de amor y justicia.

Sabemos que Paul Ricoeur ofreció respuesta a esta interrogante. En sus diálogos con Enrique Dussel llegó a decir que toda filosofía tiene por fin último la liberación. Intentó situar los problemas desde una geografía. Insistió que las filosofías latinoamericanas de liberación parten de su situación de confrontación con los Estados Unidos; pero que en Europa la filosofía como la suya, parte de la experiencia del totalitarismo (nazismo y estalinismo): Auschwitz y el Gulag. En dicho diálogo invita a observar que existe una pluralidad de historias de liberación. Unas a otras pueden aprender, afirmó.⁴⁹

También postuló que Europa tiene tres componentes ético-políticos que puede enseñar a mundo: la crítica al soberano, la invención del procedimiento de negociación y la construcción de instituciones y el derecho. En eso tanto Jürgen Habermas, H. Dubiel y A. Honneth, autodenominados herederos de Horkheimer y Adorno, estarían de acuerdo.

48. DUSSEL, Enrique, *op. cit.* p. 149.

49. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 167.

Sin embargo, Ricoeur fue consciente en que la filosofía de la liberación pone su acento en la dimensión económica de la opresión, más que en su dimensión política o cultural. En América Latina se sigue pensando en una económica para pasar a una posible emancipación, debido a que, la desproporción humana y las patologías de la razón, provienen de una forma de organización social que las tolera y desarrolla. Es por esto que la estela de Horkheimer y Adorno debe seguir inspirando a las ciencias sociales y las humanidades para unificar los esfuerzos por explicar la falta de justicia y bondad en nuestras instituciones. La pregunta que se hicieron los fundadores de la Escuela de Fráncfort fue ésta: ¿Cómo es posible que la forma de reproducción capitalista, a pesar de ser abiertamente disfuncional para organizar una sociedad que dé comida, techo, educación, salud, derecho, libertad y democracia a todos sus miembros, sigue siendo vigente y tiene incluso cada vez más apoyo de la mayoría de las poblaciones?⁵⁰ A pesar de todos los esfuerzos, las respuestas siguen pendientes.

50. GANDLER, Stefan, *op. cit.*, p. 108.

CONOCE Y ADQUIERE

NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:
manuales y técnicas

**manual de
metodología
de estudio**
Margarita Alfaro López
Colab. Miriam Plascencia Flores



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



RESISTIR LA EXTREMA VIOLENCIA. LA POSIBILIDAD DE PENSAR EL HOLOCAUSTO SEGÚN EMIL FACKENHEIM

Luis Armando Aguilar Sahagún¹

El pueblo de Cristo se ha convertido en el Cristo de los pueblos
Jacques Maritain

I. Introducción

El holocausto perpetrado durante la Segunda Guerra Mundial en contra de los judíos se ha convertido en el prototipo, o quizá, arquetipo, de la violencia y de la barbarie. Las dimensiones de ese acontecimiento rebasan de tal manera los parámetros de lo que consideramos digno y propio del ser humano que no bastan las investigaciones, los relatos, testimonios de lo que ocurrió en los campos de exterminio de Brinkenaw, Auschwitz, Dachau, Treblinka para acabar de dar crédito de lo que ocurrió. Las novelas de divulgación y la explotación del tema por parte de cineastas y escritores corren el riesgo de conducir a una “banalización del mal” (H. Arendt), también para quienes hoy nos enfrentamos con esa y realidad, ya sea que lo consideremos como un dato más de la historia, ya como una suma de crueldades a las que no acabamos de creer. Por otra parte, nuestro mundo enfrenta situaciones inusitadas de violencia. ¿Constituye el Holocausto un hito insuperable, un verdadero *Novum* en la historia de la humanidad?

Esta es la conclusión a la que llegó Emil Fackenheim (1916-1985), considerado como uno de los exponentes señeros de la teología filosófica judía contemporánea. Junto con otros filósofos judíos de la talla de Hannah Arendt, Hans Jonas o Theodoro Adorno,

1. Profesor del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM).

Fackenheim reflexionó durante décadas, después de ser liberado él mismo de los campos de concentración nazi, sobre la significación de este acontecimiento y sus implicaciones. Uno de los aspectos más originales de su pensamiento es el análisis filosófico que se propone llevar a cabo a partir del análisis de los hechos históricos.²

El presente trabajo tiene un doble propósito. Por una parte, presentar y ahondar en el significado de la tesis según la cual Auschwitz representa una cesura radical en la historia de la humanidad. Por otro, ahondar en las implicaciones que esto tiene en tres ámbitos: antropológico, ético y político. De manera central examinaremos la comprensión de los actos de resistencia que se presentan como el único modo de enfrentar la barbarie y, al mismo tiempo, como categoría ontológica para un nuevo pensamiento. Para ello, procederemos, en un primer momento, a enmarcar a grandes rasgos el contexto histórico del holocausto. Para, en un segundo momento, presentar los planteamientos de Fackenheim en la búsqueda de un nuevo pensamiento, la primacía que concede a los actos y su carácter de ultimidad. Finalmente, en un tercer momento, se plantean algunos cuestionamientos y consideraciones conclusivas, en el intento de extraer algunas lecciones que nos permitan un acercamiento a los actos de barbarie que vive nuestra época y a las amenazas a las que está expuesta.

II. El hecho del Holocausto y la lógica de la destrucción

La historiadora inglesa Mary Fulbrook señala que desde que tomó el poder Hitler tenía unos objetivos bien definidos: la política racial y la política exterior. Buscaba convertir a Alemania en una comunidad racial “pura”, y quería expandir el “espacio

2. En otro trabajo, hemos hecho una primera aproximación a este autor. Cfr. “Presencia de Dios en la Historia. Auschwitz, un interrogante filosófico y religioso” en: *Piezas en diálogo filosofía y ciencias humanas*, Revista semestral de Filosofía, Año 7, Núm. 11, Diciembre 2010, pp. 9-28. Fackenheim está convencido de que no se puede ser un pensador judío moderno sin ser un pensador filosófico. De ahí que su indagación tenga un talante crítico que indaga por la raíz última de las cosas, sin por ello hacer a un lado su personal fe religiosa. De ahí que su pensamiento resulte no sólo de interés, sino que plantee un verdadero reto que es necesario encarar tanto por parte de la filosofía como de la fe cristiana. Aquí nos concentraremos en una de sus últimas obras: *To mend the Word: Foundations of Post-Holocaust Jewish Thought* (Bloomington, Indiana University Press, 1994. Seguimos la traducción al castellano: *Reparar el mundo*, Sígueme, Salamanca, 2007 p. 251. En adelante citada como *Reparar...*

vital” (*Lebensraum*) alemán, alcanzando primero el dominio europeo y a continuación el mundial: todo lo demás debía subordinarse a estos fines.³

Con el objeto de liberar a la raza alemana de lo que se consideraba un contaminante, los judíos habían sido identificados, estigmatizados y excluidos de la “comunidad nacional”. Al iniciar la 2ª guerra, con la conquista de territorios en los que existían comunidades judías mucho más grandes, sobre todo al Este de Alemania, el “problema judío” adoptó nuevas dimensiones. Si bien entre los historiadores no existe acuerdo a propósito de si el programa de exterminación que finalmente se llevó a cabo fue la consecuencia directa de un plan predeterminado, o si se desarrolló de un modo más casual y *ad hoc*, como resultado de iniciativas locales coordinadas posteriormente, el esquema de los hechos aparece claramente definido: Acabar con los judíos a través de matanzas colectivas.⁴

La llamada “noche de los cristales rotos” de noviembre de 1938 es una fecha emblemática de lo que fue la política del régimen nacional socialista en contra de los judíos. Intentos de boicot contra comercios y empresas (1933), la exclusión de los judíos de la administración y de determinadas profesiones, las “Leyes de Nürenberg” de 1935, por las que perdían sus derechos de ciudadanía y se imponían restricciones a los matrimonios entre judíos y gentiles, desembocó en los ataques, en la *Christallnacht*, en incendios, saqueos de casas, sinagogas y tiendas judías. A partir de esa noche, el régimen Nazi hizo pública la política de la “aniquilación total”, proceder a la eliminación de los judíos de la sociedad alemana así como a la “arianización” de las propiedades judías. La condición de “parias” de los judíos había quedado legalizada. No se quería a los judíos en la nueva Alemania del *Reich* de los mil años. Así, a partir de noviembre de 1938 se inició una política de asesinatos masivos para dar “solución final” al llamado “problema judío”.

3. Cfr. FULBROCK, Mary; *Historia de Alemania*, Cambridge, University Press, Londres, p. 260.

4. FULBROCK, *op. cit.*, p. 275. No me detendré en los detalles de cómo se dio el proceso de aniquilación, ni en los aspectos técnicos de la manera en que esto se llevó a cabo. Tampoco me puedo permitir poner en cuestión que, por ejemplo, el número de judíos asesinados fue de alrededor de 6 millones. Su asesinato en masa fue algo burocráticamente organizado, tecnológicamente perfeccionado, eficazmente ejecutado. Como lo fue, así mismo, la casi aniquilación de la población gitana de Europa y la muerte de numerosos opositores políticos del nazismo —como los miles de alemanes comunes ejecutados por ofensas como oír radios extranjeros o hacer bromas políticas— o de otros a los que no se consideraba “dignos de vivir” que incluía a comunistas, socialdemócratas, conservadores, protestantes, católicos, testigos de Jehová, homosexuales y muchos más.

Desde el punto de vista nazi, la “solución” ideal del llamado “problema judío”, según reporta Fackenheim, era o bien el suicido al por mayor, motivado hacia la propia condición judía; o la repugnancia hacia la propia condición judía, que siendo suficientemente grande, condujera al suicidio.⁵ Esta solución fue obstaculizada no tanto por insuficiencia por parte de los operadores, sino por la tenacidad de sus víctimas judías.⁶ “El Estado nazi no tenía otro propósito que asesinar almas mientras los cuerpos aun estaban vivos.” Fackenheim insiste en que esta muerte en vida no era un medio sino un fin en sí mismo.⁷ También hubo intentos de que, dado que los judíos no se destruían a sí mismo, quizá se destruirían entre sí. Y así se dio poder a unos judíos sobre otros.⁸

A diferencia del *gulag* que, en la Unión soviética, tenía como propósito la generación de “un hombre nuevo” —el disidente se somete a un tratamiento psiquiátrico para aceptar voluntariamente que su anterior disidencia era una locura— puede considerarse que el “logro” más característico de los campos de concentración nazi fue el llamado *Muselman*, este tipo de hombre nuevo que era un muerto en vida. El *Muselman* es el verdadero *novum* del Nuevo Orden.⁹ En él se encuentra, cree Fackenheim, “la verdad interna del asalto nazi contra el pueblo judío”.¹⁰ Por qué y cómo se llevó a cabo el Holocausto es

5. Cfr. FACKENHEIM, Emil L., *Reparar el mundo*, Sígueme, Salamanca, 2007 p. 251. En adelante citada como *Reparar*.

6. *Idem.*, p. 252.

7. *Idem.*, pp. 255-126.

8. También se buscó su destrucción por otros métodos, el más efectivo de los cuales era la llamada “violencia excrementicia”, la “acción más reveladora del mundo del Holocausto. Se prohibía a los judíos el ir al baño; se les alimentaba con col. Se produce la disentería entre los presos. El ausentarse del propio lugar de trabajo para ir al baño era motivo de maltratos. Para lidiar con la disentería sin tener que ir al baño, se ataban cordeles alrededor de la ropa interior. (*Ibidem*, p. 249). Esta acción estaba diseñada, para producir en la víctima una “repulsión de sí” tal que deseara la muerte o llegara al suicidio.

9. *Idem.*, p. 256.

10. Jean Améry, superviviente de Auschwitz, relata a propósito de este tipo de hombres: “Su vida es corta, pero su número infinito; ellos, los “*Muselmänner*”, los ahogados, forman la columna vertebral del campo, una masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y laboran en silencio, la chispa divina muerta en su interior, ya demasiado vacíos como para sufrir. Uno vacila en llamarlos vivos; uno vacila en llamar a su muerte “muerte”.” (Cfr. AMÉRY, J., *Más allá de la culpa y la expiación: tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-textos, Valencia, 2004, p. 60, citado por Fackenheim, *Ibidem*, p. 126).

una cuestión que resiste a todas las respuestas. “El historiador tiene muchas respuestas parciales, pero todas, por separado o en su conjunto, apuntan a un misterio último”.¹¹

Cabe preguntar si el poder de los manipuladores, su astucia, su inventiva, su industria, su determinación no tuvieron límites. Si en ello se encuentra una respuesta, el “cómo” clarificaría el “porqué”. ¿Pero por qué el plan de eliminar a los judíos se convirtió en un sistema tan amplio y bien trabado de asesinato, más importante aún que la victoria, que persistió aún bajo la sombra de la derrota del tercer *Reich*?

Pueden ofrecerse diversas respuestas de tipo psicológico e histórico, pero todas apuntan a un absurdo último, que hacen patente que el misterio permanece. El caso del Holocausto, en palabras de Hans Jonas, es “más real que posible”; es posible aceptar la posibilidad del cómo y del por qué sólo porque, en efecto, fue llevado a cabo. Conforme el psicólogo, el historiador o el “psico-historiador” logran explicar el acontecimiento, más se pone de manifiesto que confronta su carácter últimamente inexplicable.¹² Así, el pensamiento filosófico se ve obligado a considerar la infinita maleabilidad del hombre para el mal.¹³

El mal “extremo” presente en el mundo del Holocausto no reside, afirma Fackenheim, en quienes lo realizaron, desde el más insignificante hasta el líder de más alto rango. Todos ellos fueron banales. El mal extremo, según a Hannah Arendt, reside en los actos. Los agentes accedieron a los actos sólo porque estaban enredados en un sistema “totalitario” dinámico cuya escalada criminal tenía su propia inercia.

Esta interpretación es para sólo la mitad de un pensamiento y una verdad a medias. Las acciones de los agentes del Nacional-socialismo son algo más que banal, porque suponen algo más que un mero ceder, un hacer implicado en un ceder.¹⁴ El pensamiento completo y la verdad entera consiste en que así como el sistema totalitario produjo a los gobernantes y a los operadores, los gobernantes y los operadores produjeron el sistema.

11. *Ibidem.*, p. 274.

12. *Ibidem.* p. 276.

13. *Ibidem.* p. 277.

14. *Ibidem.* p. 281.

En diversos grados, los que fueron manipulados permitieron ser manipulados; los que recibieron órdenes de gravedad cada vez mayor decidieron obedecer sin límites; los que se entregaron con un idealismo ciego se comprometieron con esa ceguera. Todos eran parte de un engranaje en el mecanismo. La “tragedia” del pueblo alemán fue el hecho de que en su mayor parte, fueron inocentes. Pero cuanto más se insiste en su inocencia subjetiva tanto más se muestra la incoherencia con la implicación objetiva.¹⁵

La mente acepta la posibilidad de Auschwitz sólo por su facticidad.¹⁶ Por eso el Holocausto presenta un reto que resulta inexplicable para una antropología de tipo racionalista. La “naturaleza humana” afirma Fackenheim, no es lo que era antes del Holocausto. La historicidad hace emerger lo ineludible. *Lo que se ha puesto en evidencia es la ilimitada maleabilidad de la naturaleza humana hacia el mal.*

-
15. “Deliberada, insidiosa, diabólicamente, las leyes del tercer *Reich* tejieron una telaraña que abarcaba la totalidad del pueblo alemán; una telaraña cuyo núcleo era el Holocausto.” (Idem. p. 225). Este hecho queda demostrado, afirma Fackenheim, por el último “mandato del *Führer*” emitido desde su Bunker de Berlín al enterarse de la entrada del ejército ruso: inundar el metro de Berlín, el único refugio de hombres, mujeres y niños, para ahogarlos. En este hecho se muestra la esencia del nazismo. Ya en “mi lucha” Hitler había afirmado: “Al defenderme del judío, lucho por la obra de Dios” (citado en *loc. cit.* p. 227). “¿Dónde está el filósofo –pregunta Fackenheim– que no debe ser, no puede ser sino alemán– capaz de afrontar una tragedia alemana que no es una mera ficción y que ningún poeta podría haber imaginado jamás? (*Ibidem.*, p. 227). No lo fue Martin Heidegger. Su indiferencia frente a la tragedia lo desacredita para juzgar lo que es guerra significó para el hombre. La “serenidad” (*Gelassenheit*) proclamada por el filósofo de la selva negra sólo fue posible porque “El olvido del ser” hizo imposible escuchar los gritos de los niños y de los *Muselmänner*.
16. “El holocausto es real porque fue posible” (H. Jonas). Un disidente marxista, Isaac Deutscher, considera que con el paso del tiempo el Holocausto se vuelve cada vez más ininteligible. “El más grande obstáculo para el historiador que intenta comprender el Holocausto judío es la absoluta unicidad de la catástrofe.” Dudo que incluso en mil años la gente llegue a entender a Hitler, Auschwitz, Majdanek y Treblinka mejor que nosotros. En la inquisición había restos de lógica humana [...] La furia del nazismo, consagrada a la aniquilación incondicional de todo hombre, mujer y niño judío a su alcance, sobrepasa la comprensión del historiador [...] No es mi implicación personal en la catástrofe judía lo que me impide escribir, incluso ahora, como historiador, una interpretación objetiva. Es más bien el hecho de que estamos aquí frente a un enorme y ominoso misterio de degeneración humana que para siempre desconcertará y aterrorizará a la humanidad”. (*Cfr.* I. Detscher, citado por Fackenheim, *Idem.*, p. 163).

III. El Holocausto como cesura histórica radical

En una primera fase de su reflexión Fackenheim consideró que la política de exterminio judío era una muestra más, si bien extrema, de la maldad humana y del antisemitismo. Las categorías con las que se hacía la crítica de la Edad moderna parecían adecuadas.¹⁷ El nazismo y todas sus obras parecían ser un caso más de “lo demoníaco” o del “mal radical” del que habla Kant.¹⁸

El giro decisivo se dio en el momento en que llegó a la conclusión de que el Holocausto fue un mal único y sin precedentes. El filósofo consideró que, de ser así, las categorías modernas para afrontarlo no solo resultaban insuficientes, sino que constituyen una evasión frente al mismo.¹⁹ Además, se planteó el problema filosófico de si “lo único” puede ser en absoluto pensado. ¿Qué sucede si el Holocausto es único?

Fackenheim ve necesario hacer ver, con las herramientas del pensamiento filosófico y teológico, que el Holocausto no es una catástrofe junto a otras como Hiroshima, Vietnam, Biafra y Camboya.²⁰ Para fundamentarlo Fackenheim señala los siguiente hechos: 1) Un tercio del pueblo judío fue asesinado; 2) Este asesinato fue literalmente

17. En un sentido semejante, Max Horkheimer y Theodoro Adorno pensaron que el holocausto era resultado de cierta “lógica” de la razón instrumental.

18. Así en las obras: *Quest for past and future, Metaphysics and historicity, Kant and radical evil*, 1954.

19. *Cfr.* FACKENHEIM, Reparar... p. 23.

20. Por el contrario, cree Fackenheim que el atroz acontecimiento perturba las relaciones entre judíos y gentiles, relaciones cuyo equilibrio solo puede restablecerse por un esfuerzo compartido que intente afrontar el Holocausto. Piensa Fackenheim que los teólogos y, a su modo, los filósofos, no pueden evitar enfrentar la cuestión más radical que plantea el Holocausto: “La crueldad y la matanza hacen surgir la pregunta de si incluso aquellos que creen después de un acontecimiento semejante se atreven a hablar de un Dios que ama y que cuida sin hacer burla de aquellos que han sufrido.” (cita de I. Greenberg, *Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity and Modernity after the Holocaust*, 1977, citado por Fackenheim, p. 25).

un “exterminio”; 3) ni un solo judío, hombre, mujer o niño, habría de sobrevivir y ninguno hubiese sobrevivido de ganar la guerra Hitler.²¹

Resulta difícil encontrar otra catástrofe que presente estos rasgos. (El caso armenio le parece digno de mención). Fackenheim no pretende negar otras catástrofes igualmente sin precedentes con características únicas. Cada una de ellas debe ser confrontada por sí misma. Pero considera que vincular Auschwitz con Hiroshima no equivale a profundizar o ampliar nuestra preocupación por la humanidad entera y su futuro; sino que lleva a evadir el significado tanto de Auschwitz como de Hiroshima.

La tesis central en torno a la cual se plantean las preguntas y reflexiones de Fackenheim consiste en concebir al holocausto no como un acontecimiento más en la cadena de las catástrofes y actos de barbarie que han acontecido en la historia. El Holocausto es una cesura radical, un *novum* único. Lo es para el historiador, para la fe judía, para el poeta y para el filósofo. “¿Cómo puede el pensamiento judío -y también el cristiano y el filosófico- exponerse al holocausto y sobrevivir a él?”²². Estamos ante un acontecimiento de tal calidad que no puede ser comprendido ni trascendido por el pensamiento filosófico ni por el teológico. La misma Historia está rebasada. No hay posibilidad de dar razón de lo que ocurrió en Auschwitz recurriendo a cualquier tipo de nexo causal:

21. Esto se debía a que el nacimiento judío era causa suficiente para la tortura y la muerte. Mientras que el “crimen” de polacos y rusos respondía a que había demasiados, con la posible excepción de los gitanos, sólo los judíos habían cometido el crimen de “existir” (*Reparar...*, p. 25). La “solución final” no era un proyecto pragmático que sirviese a intereses políticos o económicos. Tampoco era el aspecto negativo de un fanatismo religioso o político. Se trataba de un fin en sí mismo. En la etapa final del dominio del Tercer *Reich*, cuando Eichmann desviaba trenes procedentes del frente ruso hacia Auschwitz, el único fin que quedaba. Además, de entre los perpetradores de los crímenes sólo una minoría estaba compuesta por sádicos y perversos. En su mayoría se trataba de empleados ordinarios con trabajos ordinarios. Quienes imponían el tono eran idealistas ordinarios, sólo que el ideal era la tortura y la muerte. (*Ibidem*, p. 26).

22. *Ibidem*. p. 39.

El suceso se resiste a toda explicación, sea del tipo histórico que busca causas, sea del tipo teológico que busca significado o propósito. Más exactamente, cuanto más éxito tiene la mente en la tarea necesaria de explicar lo que puede ser explicado, tanto más se desazona por su fracaso íntimo.²³

No cabe, por tanto, proponer ningún tipo de teodicea. Auschwitz no tiene explicación ni significado. Tampoco cabe ver en ese suceso, como creen algunos rabinos, un medio de expiación de los pecados.²⁴ Fackenheim insiste en que el pueblo Judío ha sido objeto de una conspiración, desde Amán (*Libro de Esther* 7: 1-10) hasta Hitler, al punto de haber llegado, con éste último, a la efectividad de los medios para lograrlo. Tanto el “viejo” como el “nuevo pensamiento” judío, inaugurado por Franz Rosenzweig (1886-1929), piden una revisión a fondo, a fin de poder reconocer los modos en que se ha creído y pensado la revelación por parte de Dios, y los modos en que, a partir del Holocausto, todo, absolutamente, se pone en cuestión.

a. La búsqueda de un nuevo pensamiento

El NO al Holocausto, para quien busca dar cuenta de él como filósofo, ha de revisar los grandes hitos del pensamiento judío y cristiano de Occidente. De Spinoza a Rosenzweig, Fackenheim hace una revisión detallada del pensamiento judío contemporáneo, buscando detectar la actualidad de los planteamientos clásicos que sirvan de base para plantear “un pensamiento judío futuro”. Las nuevas realidades piden

23. *Ibidem.*, p. 135.

24. “Jamás se encontrará ningún sentido, redentor o de otro orden, religioso o laico, en el Holocausto...” Íd. P. 18. A pesar de todo, Fackenheim incita a los judíos a seguir creyendo. En lugar de hacerse ateo, como lo hicieron muchos judíos, Fackenheim insiste en que *lo que se debe hacer es mantenerse en la fe*. No somos capaces de entender lo que hacía Dios en Auschwitz, o por qué lo permitió, pero está seguro de que *Dios estaba ahí*. El holocausto no prueba la muerte de Dios, un suceso, según su interpretación del *dictum* de Nietzsche, “totalmente interior al alma humana”. Como en el Sinaí, invisible e incomprensiblemente para quienes creían en su asistencia inquebrantable, *Dios continúa guiando a Israel en los campos de exterminio. Se mantiene, de este modo, viva la presencia de Dios en la historia*. Presencia salvadora pasada. Presencia imperativa presente. “El Dios de Israel no puede ser el Dios del pasado o del futuro a menos que siga siendo el Dios del presente.” *Ibidem, passim*.

una comprensión diferente. Para ello hace falta un pensamiento distinto del que ha permitido la auto-comprensión de la revelación para Israel, de su identidad y tarea en la historia. El Holocausto, siendo una catástrofe judía, lo es también para la humanidad. El pensamiento judío no puede disolver sus exigencias de origen en una universalidad banal. El pensamiento judío que carezca de significación universal no amerita, según Fackenheim, el nombre de pensamiento. Esto obliga a reconocer y a examinar cómo es que la problemática del pensamiento judío está entretejida con la problemática de la modernidad como un todo.²⁵ Por eso Fackenheim se ve obligado a examinar el significado de la Revelación desde Spinoza hasta Hegel, Marx y Kierkegaard. Y, a partir de ahí, comprender las implicaciones de la historicidad del hombre y de la posibilidad de una revelación, desde Rosenzweig y Heidegger.

Lo que ha ocurrido en la historia del pensamiento no es inocuo. La historia va acompañada por las ideas, y el destino de Israel no es ajeno a su devenir. De hecho, parte de la originalidad del No al holocausto de Fackenheim consiste en denunciar las formas en que los planteamientos clásicos como los de Kant, Fichte y Heidegger, han sido incapaces de detener el camino a la catástrofe, hasta llegar a convertirse en complejas formas de justificación de conductas antisemitas ó francamente antihumanas.²⁶

El Holocausto fue una “revolución de nihilismo”.²⁷ Fackenheim se asombra de que ese mundo no haya logrado paralizar del todo el pensamiento de algunos de los más expuestos a él. Esta “escuela de la vida” es el contexto en el que es posible plantear

25. *Ibidem*, p. 128.

26. “(...) al final, cuando no queda más alternativa que una confrontación abierta entre pensamiento y Holocausto, habrá de producirse un cambio radical; cambio cuyo tono es tan sólo una expresión exterior. El pensamiento dispone de dos alternativas: o bien evade el acontecimiento refugiándose en la inautenticidad, o bien sufre un colapso, ya que —como escribió Theodor Adorno— puede afirmarse que después de Auschwitz “la capacidad metafísica” está paralizada.” (*Reparar el mundo*, p. 38).

27. p. 226.

la cuestión central de la indagación: *¿Cómo puede el pensamiento judío, el cristiano y el filosófico, exponerse al Holocausto y sobrevivirle?*²⁸

Quizá ningún pensamiento pueda existir en el mismo espacio que el Holocausto; quizá todo pensamiento, para asegurar su supervivencia, debe habitar en otra parte. Esta es la cuestión radical que precede a todas las demás.²⁹

Por eso afirma Fackenheim que “el holocausto puede ser una ruptura radical en la historia; lo roto puede ser no sólo este o aquel modo del pensamiento filosófico o teológico, sino *el pensamiento mismo*”.³⁰ Cuando el pensamiento confronta el Holocausto encuentra un “todo de horror”. No podemos comprenderlo, sólo podemos comprender su incomprendibilidad. No podemos trascenderlo sólo nos golpea el hecho brutal de que no puede ser trascendido.³¹

La verdad que encierra esta conmoción es que aprehender el todo-de-horror del Holocausto no significa comprenderlo o trascenderlo, sino *decirle no*, resistirse a él. “Sólo aferrándose a la vez al “es” y al “no debería ser” el pensamiento puede sobrevivir. Esto significa, el pensamiento debe adoptar la forma de la resistencia. El pensamiento debe apuntar más allá de su propia esfera hacia una resistencia que se convierte en

28. En la historia de Israel hay acontecimiento raíz (“root experience”), como la salida de Egipto, y acontecimientos epocales (“epochmaking experience”), que señalan puntos importantes en los que el devenir del pueblo queda marcado. El acontecimiento de Auschwitz no ha de ser visto como un acontecimiento epocal más, sino como un nuevo tipo de “experiencia radical” formativa de la conciencia judía en un sentido negativo y destructivo. Ese “reino de la noche” sigue interrogando, en medio de incertidumbres y congojas, sobre la presencia o la ausencia de Dios en la historia. Plantea también el interrogante acerca de la manera como se puede actualizar, después de Auschwitz, las experiencias radicales de Israel.

29. *Idem*, p. 229.

30. *Ibidem.*, p. 232.

31. El filósofo quisiera entender a Eichmann y a Himmler, porque quiere entender Auschwitz. Y quiere entender Auschwitz porque quiere entender a Eichmann y a Himmler. Se adentra con su entendimiento en ellos y en su mundo. Pero hacerlo es penetrar en sus ideas, lo cual significa alcanzar una cierta empatía. Poco a poco, la comprensión del filósofo se convierte en una entrega para la cual el horror se desvanece del todo, y el “mundo vital” del nacional socialismo se convierte en un “mundo” como cualquiera otro. “De este modo, afirma Fackenheim, “uno percibe de forma fugaz a los doctores en filosofía entre los asesinos y se estremece.” (*Idem.*, p. 283).

acción concreta y en vida. Aquello que el pensamiento no puede dejar ser es un mundo de maldad totalmente inédito. Es una resistencia que ha de culminar en una llamada a la oración y en una labor orientada a la resistencia en la vida.³² Este modo de resistir es “ontológicamente último”. Lo que bajo condiciones extremas fue un modo de ser, ha pasado a convertirse en una categoría ontológica. El pensamiento resistente de las víctimas apuntó a una vida resistente y la hizo posible. Siendo posible para nosotros hoy, ese pensamiento es obligatorio. El pensamiento pos-Holocausto recaería en la inautenticidad si cesara de apuntar a una vida post-Holocausto y de hacerla posible.³³

b. Primacía de los actos

El hecho verdaderamente crucial es el *novum* de la resistencia ofrecida por las víctimas más radicalmente singularizadas.³⁴ *La lógica de destrucción nazi era irresistible y, sin embargo, fue resistida.* Este es el hecho que ha de ser aprehendido por el pensamiento. Frente a la imposibilidad de hacer una enumeración, clasificación en que individuos, comunidades y grupos intentaron resistir al sistema de asalto nazi, tarea propia del historiador, la tarea del filósofo consiste en buscar una definición de resistencia bajo estas circunstancias extremas. La definición debe considerar ese *novum* y describir su esencia.³⁵

Existen, en la tradición hebrea, dos “acciones-concepto” (*action-concepts*), que constituyen, según Fackenheim, las piedras angulares de la comprensión del Judaísmo después de Auschwitz: *Teshuva* y *Tikkum*.

- *Teshuva* (arrepentimiento o conversión. También con el connotado de *retorno*). Se refiere a una experiencia multifacética, religiosa y secular. Fackenheim caracteriza su núcleo como un movimiento de lo humano y lo divino el uno hacia el otro, a pesar de y debido a su persistente e irremontable inconmensurabilidad. Resulta de

32. *Idem*, p. 292.

33. Haciendo suya una expresión de Elie Wiesel, “no sólo murió el hombre, sino la idea del hombre” (*Ibidem.*, p. 295). “Porque nuestro extrañamiento de Dios se ha hecho tan cruel que incluso si Él se dirigiera a nosotros, no sabríamos como reconocerlo” (citado en *Ibidem*).

34. *Ibidem.*, p. 240.

35. *Ibidem.*, p. 245.

particularmente relevante el hecho de que el sionismo es considerado como fundado en el *Teshuba*. El sionismo religioso pone el acento en el retorno a Dios, mientras que el sionismo secularizado lo pone el retorno a la antigua tierra que crea un Estado.³⁶

- Tikkum³⁷: las acciones de los judíos, pueden “enmendar” o “reparar” los desastres que Dios ha permitido o “provocado” en el proceso de la creación. El mundo, en lo natural y en lo histórico, es como es porque Dios está como retirado y porque el amor infinito de Dios no lleva consigo omnipotencia. De esta concepción religiosa se desprende una religiosidad activa, opuesta a la resignación, la pasividad y la inacción política. Por el contrario, la naturaleza y la historia exigen una vigilancia máxima en la búsqueda de soluciones prácticas. La historia de Israel se explica también por las acciones de infidelidad hacia su Dios, por las rupturas que piden actos de reparación de su parte.

A lo largo de la historia la *Teshuba* ha tenido que asumir la forma de un *Tikkum* para reparar las rupturas. Dado que el Holocausto representa una ruptura radical, todas las acciones de reparación serán necesariamente parciales. Fackenheim menciona algunos actos de *tikkum* durante el holocausto que, en su opinión, tienen una autoridad incontestable para las generaciones actuales de judíos. Contra la hegemonía de la muerte proclamada por los nazis, las acciones de resistencia espiritual han de poner de manifiesto *en el ahora* el valor trascendente de la existencia personal.³⁸ El modo auténtico de ser judío se juzga en términos de los actos de *tikkum* realizados en los campos de exterminio. Esos actos tienen un poder que permite a los judíos de nuestros días vivir su fe y realizarse como personas.

Personas concretas escucharon órdenes de las que no eran autores y las obedecieron, encontrando la voluntad y la fuerza para hacerlo. El imperativo de vivir en la conciencia de querer ser reducido al envilecimiento, de borrar todo vestigio de humanidad; el deseo de morir como lo haría un ser humano, conservando la dignidad por encima de la calculada voluntad de ser convertido en un ser despreciable, repugnante, da testimonio de una voluntad y una fuerza que se muestran ante el pensamiento.

36. *Ibidem.*, pp. 174-175.

37. *Cfr.* Idea central de su obra: *Reparar el mundo*, Sígueme, Salamanca, 2007.

38. A pesar de criticar severamente el pensamiento de Heidegger, Fackenheim se inspira en la noción del “acontecimiento” (Ereignis), dándole un sentido propio.

Esos testimonios son el nuevo fundamento, la condición de posibilidad del pensamiento. La tarea más alta que éste tiene es contemplarlos sin dejar de asombrarse. Es este un segundo modo de decir No al Holocausto. Se trata del modo del filósofo, de su obligación, de llevar la reflexión hasta sus últimas consecuencias, en el intento de pensar en el contexto de esa novedad absoluta, de la ruptura histórica en la que las ideas del hombre y el humanismo quedan radicalmente cuestionados.

El No al Holocausto encuentra ahora su condición de posibilidad. La necesidad moral de oponerse a una victoria póstuma de Hitler carecería de raíz y sustento a menos que se trate de una “posibilidad ontológica”, y sólo puede serlo si ésta se basa de una posibilidad óptica, en un acto concreto.³⁹

Consignas como “nunca más”, “podemos hacer lo que debemos hacer”, “la fe es indestructible” son inocuas. O bien resultan ingenuas o están habitadas por el miedo a que la fe en Dios, el humanismo, el mismo pensamiento que hoy se puede sostener, pudieron haber sido devastados bajo la lógica de la destrucción nazi. Una lógica irresistible, que, paradójicamente, encontró resistencia. Frente al *Novum* histórico de la lógica de la destrucción surgió el *Novum* sin precedentes de los actos que lo resistieron.

Es en la historia concreta, en los actos de rebeldía y resistencia de judíos y de algunos cristianos al régimen nacional socialista en donde se encuentra la verdadera posibilidad de reparar el mundo. Los hombres y mujeres que se oponen a la destrucción de los judíos y con ello del judaísmo, son mártires cuyas acciones reparan al mundo, hacen posible la conversión. Esos hombres y mujeres hicieron valedera la fe en Dios. Hicieron posible la sobrevivencia de un pueblo y su destino. El eje argumentativo de Fackenheim consiste en la afirmación de que el *Tikkum* es una posibilidad porque durante el Holocausto mismo un *tikkum* judío fue real. La tiranía nazi creó la posibilidad del heroísmo y del

39. Fackenheim parte del análisis heideggeriano sobre la historicidad del ser-ahí y la pregunta por el ser. Si embargo, constata que éste cerró todo camino a la trascendencia y fue incapaz de oponerse al Holocausto. (Por lo demás, el filósofo judío reprocha al pensador alemán una cercanía y complicidad con el régimen nazi).

martirio.⁴⁰ La resistencia judía frente al asalto es *única y ontológicamente última*. Una novedad que constituye la única base de una existencia judía, religiosa y secular. Un solo acto bastaría para negar la lógica maligna de una victoria final del nacional-socialismo.⁴¹

c. Carácter último de los actos de reparación

Un *tikkum* es la única posibilidad del acto auténtico. “Auténtico” tiene aquí el connotado que tiene este término en el pensamiento de Heidegger, de la posibilidad más propia.⁴² De cara a los innumerables casos en los que los judíos fueron masacrados

40. *Reparar...*, p. 351.

41. Un ejemplo paradigmático de resistencia lo ofrece Pelagia Lewisnka, noble polaca que vivió el horror de Auschwitz durante doce meses, es un testimonio vivo de lo que Fackenheim llama el *tikkum óntico*. Durante su estancia en el campo de Auschwitz, esta mujer dejó el siguiente testimonio: “Al principio las barracas, las zanjas, el lodo, las pilas de excrementos detrás de los bosques me aterraron con su horrible suciedad [...] ¡Y entonces vi la luz! Vi que no era una cuestión de desorden o de falta de organización, sino que, por el contrario, una idea minuciosamente calculada se hallaba tras la existencia del campo. Nos habían condenado a morir en nuestra propia suciedad, a ahogarnos en el lodo, en nuestro propio excremento. Querían envilecernos, destruir nuestra dignidad humana, borrar todo vestigio de humanidad [...] saturarnos de horror y desprecio por nosotros mismos y nuestros semejantes. [...] Desde el instante en que caí en la cuenta de esta razón, de este principio [...] fue como si hubiera despertado de un sueño [...] me sentí bajo el imperativo de vivir [...] Y si, de hecho, moría en Auschwitz, lo haría como un ser humano. Conservaría mi dignidad. No me convertiría en la despreciable, repugnante bestia que mi enemigo deseaba que fuera [...] Comenzó entonces una terrible lucha que tenía lugar día y noche.” *Cfr. Reparar...* p. 353.

42. Fackenheim se sirve de algunas categorías de este pensador, como “diferencia ontológica, análisis de la finitud, la historicidad, entre otras y las resignifica desde los hechos del exterminio. El análisis de Ser y tiempo llevado a cabo por Fackenheim, particularmente, el que se refiere a la historicidad y al círculo óntico-ontológico (Ibidem, pp. 184-201) es digno de un estudio detallado que aquí sólo interesa mencionar por las implicaciones que el filósofo judío saca del mismo. A propósito del papel que desempeña la tradición respecto de la historicidad, Fackenheim establece relaciones entre el pensamiento heideggeriano y las fatídicas decisiones que tomó el “pueblo” (*Volk*) alemán. Así, por ejemplo cuando afirma que “Lo que el *Führer* Adolf Hitler hizo durante 1834 y 1935 a los alemanes y a los judíos, respectivamente, no fue más que lo que el *Denker* Martin Heidegger había suscrito por adelantado cuando el 3 de noviembre de 1933, como rector de la universidad de Friburgo, se dirigió a sus estudiantes como sigue: “El *Führer* mismo y sólo él *es* la realidad alemana actual y futura, y su ley. Hay que profundizar cada vez más en la conciencia de que, desde ahora, cada cosa demanda decisión y cada acción responsabilidad” (Citado en *op. cit.*, p. 203).

de las formas más abyectas “quien hace filosofía –afirma Fackenheim- como cualquier persona, no puede pensar nada, no puede inquirir nada, sólo puede horrorizarse ante los criminales y apenarse infinitamente por las víctimas...[...] Tampoco puede preguntar, sin insultar gratuita y póstumamente a los *Muselmänner*, cómo permitieron que les redujeran a una muerte en vida.⁴³”

Fackenheim encuentra “una ultimidad”, un límite infranqueable de carácter óntico, no en ideas o principios, sino en personas concretas y en sus actos y actitudes, en las madres judías y en los *Muselmänner*.

1. Las mujeres embarazadas eran enviadas junto con los niños a los hornos. A pesar de la severa oposición de la tradición, los rabinos ortodoxos permitían el aborto, tomando en cuenta la situación. Muchas mujeres se negaron a hacerlo, y lograron esconder a sus bebés por un día, un mes, o con fortuna, hasta el final. *Decidieron lo contrario*. Ninguna fuerza de voluntad, en circunstancias normales, es tan fuerte. Al toparse con los límites de los conceptos tradicionales de “voluntad” y “naturaleza” topamos con una ultimidad.
2. Lo mismo ocurre con la resistencia de los *Muselmänner*, como es el del caso de Pelagia Lewinska antes mencionado. La confrontación al mundo del horror estando en medio tiene carácter último, escatológico.⁴⁴
3. Otro ejemplo lo ofrecen los judíos piadosos que arriesgaron la vida al tener que intercambiar piezas de pan por un tefilim y poder rezar, cantar y danzar extáticamente, con él, en medio de la tribulación más grande.
4. Un cuarto caso de Ultimidad es la oposición armada en los campos de exterminio, como la revuelta de Treblinka o la insurrección del gueto de Varsovia, que comenzó no inspirada en la venganza, sino justo cuando toda esperanza había llegado a su fin. Mientras que la lógica de destrucción nazi estaba diseñada para empujar al pueblo judío al desprecio de sí y al suicidio, la insurrección del gueto y los ejemplos anteriores fueron una afirmación única al respeto judío de sí.

43. *Cfr. Reparar...*, p. 257.

44. *Ibidem*, p. 259.

La definición de este extremo es la santificación de la vida, *que se revela como una forma única de resistencia de la vida misma*. “Vida” podía significar una hora, una semana o el tiempo en que el “mundo” nazi tardara en ser destruido.⁴⁵

IV. Algunos cuestionamientos y consideraciones conclusivas

En sus últimos años Martin Buber llegó a pensar en que era necesario rechazar la idea de que puede haber un alma redimida en un mundo sin redención. En una carta dirigida a su amigo Leonhard Ragaz en 1947 Buber expresaba: “Obligados a estar parados y encadenados en la picota de la humanidad, demostramos con los cuerpos sangrantes de nuestro pueblo la falta de redención del mundo.”

A pesar de los numerosos estudios sobre el holocausto judío, este acontecimiento no deja de ser un enigma y un reto a la acción. Esta lección, a la que dedican su vida un grupo de carmelitas descalzas que han construido su convento sobre el terreno de los campos de exterminio Dachau, es la lección que Fackenheim se ha esforzado en subrayar. Su comprensión sobre la identidad judía contrasta con la de un Emmanuel Lévinas, para quien judío es cualquiera que sea perseguido de todos los credos y todas las nacionalidades.

Hoy resulta evidente que el Holocausto no es un evento histórico más que ocurrió a los judíos, sino como un evento que tiene un significado universal. Resulta más cuestionante ver en el Holocausto el fracaso de todo intento filosófico y teológico de teodicea y de ética. ¿Demuestra la crueldad excesiva del Siglo XX el fracaso de Dios y de la ilustración en cumplir sus promesas? ¿Es la Ética una reflexión estéril cuando se impone una maquinaria de destrucción total? ¿Ya no es posible pensar la humanidad del hombre? A la primera pregunta el mismo Fackenheim da una respuesta negativa. Sin que podamos afirmar más que el que Dios sigue presente como *voz imperativa que obliga a*

45. “En un *Unwelt* cuya auto-expresión última es un sistema de humillación, tortura y asesinato, la conservación por parte de las víctimas de una pizca de humanidad no es meramente la base de resistencia, sino que forma ya parte de ella, En un mundo así la vida no necesita ser santificada: ya es sagrada.” Concluye Fackenheim, y encuentra en esta fórmula hecha vida la definición de resistencia (*op. cit.*, p. 267 y *Ibidem.*, p. 206.

abandonar la fe y a resistir a la lógica de destrucción, Dios sigue presente en la historia. La respuesta de Fackenheim a la segunda pregunta es en este punto contundente: son los actos la verdadera ética. Creemos, sin embargo, que esta respuesta resulta insuficiente. La reflexión puede ir más lejos, examinando, en medio de la barbarie, lo que atenta contra el ser humano y contra la razón. Quienes la han denunciado y lo siguen haciendo, han tenido que pagar en ocasiones un alto precio. Respecto de la posibilidad de pensar la humanidad del hombre y, más concretamente, de mantener un humanismo que crea en el ser humano y sus posibilidades, podemos decir que el solo hecho de plantearnos la pregunta con seriedad ya supone una respuesta positiva. Uno de los grandes problemas para el hombre de hoy consiste, a mi modo de ver, en la incapacidad de creer en que, a pesar de la degradación a la que está expuesto y de que es capaz, sigue siendo objeto de confianza. Lo que hoy estamos seriamente obligados a revisar son las razones de la misma. En estricto sentido, el hombre sólo es confiable últimamente por tener su razón de ser en Dios, de quien procede su valor incondicional.

Las siguientes reflexiones son un intento de responder a algunos de los cuestionamientos que surgen del análisis de Fackenheim.

1. Lo que está en juego para Fackenheim es la posibilidad de que el judaísmo como tal pueda ser exitosamente desafiado por un acontecimiento empírico. ¿Puede el Judaísmo desaparecer de la tierra? A más de 50 años de haber acontecido se plantea la pregunta de si esta pregunta tiene sentido. El Estado de Israel, el influjo del judaísmo a nivel mundial en distintos ámbitos de la ciencia, la cultura, las finanzas nos pueden llevar a ver la cuestión de la extinción del judaísmo como meramente retórica. Si bien la política de exterminio del Nacional socialismo tenía esta intención para Europa, resulta exorbitado plantear la pregunta en términos de una amenaza del judaísmo como tal. La historia de la humanidad, no solo la de Israel, sigue radicalmente amenazada. ¿Cuántas cosas nuevas han tenido lugar después del Holocausto, que no han sido señalados, que pedirían de nuestra atención y asombro. ¿No cabe preguntar hoy si la política de Israel no es una amenaza para la existencia del pueblo Palestino? Cabe mencionar que Fackenheim apoyó el movimiento sionista y la constitución del Estado de Israel como una consecuencia política de su reflexión filosófica. El Estado de Israel, afirma, es

expresión de la “voluntad de vivir” de los judíos. “Israel es, en lo colectivo, lo que es cada superviviente individualmente: un No a los demonios de Auschwitz, un Sí a la supervivencia y a la seguridad de los judíos”. Cabe cuestionar si, junto con el cuidadoso examen de los hechos y el *pathos* con que hace su descripción y ponderación, el pensamiento de Fackenheim no es una elaborada apología al servicio de un Sionismo hoy altamente cuestionable. ¿No resulta este pensamiento particularmente problemático en el contexto de los abusos que comete el Estado de Israel contra el pueblo palestino?

2. La comprensión del Holocausto como un *novum* en la historia humana, como la cesura de la historia de los últimos tiempos pone de relieve la singularidad de un hecho histórico. El “todo de horror”. ¿Se pueden describir en otros términos lo ocurrido en los Gulags de la antigua Unión Soviética? ¿La experiencia de Hiroshima y Nagasaki? ¿Las matanzas en Ruanda y Burundi? Y así, tantos otros acontecimientos. El “todo de horror” tuvo en Auschwitz una versión particular. Fackenheim tiene razón al señalar el carácter incomparable de cada acontecimiento. Pero son las víctimas de cualquiera de ellas quienes lo han vivido y lo viven. La singularidad es la de cada una de ellas. Podemos decir que, así como hay actos únicos de “reparación” de la historia, así también hay actos, acciones, padecimientos únicos e incomparables en que la humanidad ha sido y es destruida en todos los rincones de la tierra. Como lo han visto Dostoievski o Camus, cada muerte de un inocente es propiamente, irreparable.
3. Desde esta perspectiva Auschwitz no es el punto de discontinuidad de la historia. Tanto el horror padecido por pueblos y personas como la lógica de exterminio tienen muy diversas versiones. La reflexión de Fackenheim nos lleva a preguntar: si en cada acto del hombre contra el hombre se establece una ruptura en el camino del hombre hacia su humanización. ¿Existen criterios de un orden superior que establezcan un camino de ascenso gradual? Creemos que la experiencia viva de barbarie nos llevan a pensar que ni la nueva conciencia de los riesgos a los que estamos expuestos, ni las instituciones internacionales o supranacionales, ni los programas, por ejemplo, de educación para la paz y la no discriminación, garantizan que el proceso de humanización esté ligado con el tiempo y las nuevas generaciones.

4. La *cesura histórica* marcada por Auschwitz sigue siendo un punto que cuestiona a fondo a cristianos y judíos como a todo ser humano. Cuestiona así mismo al pensamiento y sus posibilidades de humanización. Se corre el riesgo de suplir con la reflexión lo que sólo puede alcanzarse con las acciones. La explosión de discursos y publicaciones sobre Ética ¿No es un indicio de un hueco de moral vivida que se intenta cubrir con moral filosófica? Cuestionar no es suprimir. La imposibilidad de la metafísica o de la poesía después de Auschwitz, son expresiones enfáticas que nos ponen en guardia contra la ingenuidad de un pensamiento para el que la vida y la dignidad de las personas concretas no sea el presupuesto central. Sin embargo, si se examina a fondo, muchos de los problemas de la conducta se siguen de una comprensión de la realidad que capitula a un planteamiento radical sobre su sentido y fundamento. La reflexión metafísica no es sin más productora de violencia ni expresión de la voluntad de poder (Vattimo, Lévinas). Después de Auschwitz las preguntas por el bien, su fundamento real con el ser, la posibilidad de la verdad, de su reconocimiento por parte de la conciencia y de su vínculo con el valor moral se agudizan y demandan de una respuesta satisfactoria.
5. El sello distintivo del pensamiento post-Holocausto es la *discontinuidad*, el reconocimiento de una ruptura radical con el pasado. Filosofía, Judaísmo y Cristianismo necesitan ser radicalmente repensados después de la Shoá. Podemos decir que cada acto de barbarie marca un resquebrajamiento histórico que tiene profundas implicaciones para la interpretación de los textos religiosos, literarios y filosóficos de los que vive cada tradición. Cada una tendrá que considerar detenidamente en qué medida se ve alterada la situación hermenéutica que el creyente frente a las Sagradas Escrituras, y la manera de comprender el modo de actualizar el mensaje de su revelación, en situaciones de negación y destrucción sistemática de lo humano. Tendrá que ponderar a fondo cómo se aproxima a las fuentes del pensamiento y qué tipo de comprensión y acción se desprende de ellos.
6. Para un cristiano el verdadero punto de ruptura de la historia lo marca el acontecimiento pascual: La salvación, dada de una vez por todas en la persona de Jesús de Nazareth, en su encarnación, vida, muerte y resurrección, es un acontecimiento que, al mismo tiempo, condensa la tragedia humana y ofrece la

salvación a todos los hombres, de una vez para siempre. El cristianismo se ve en la prueba de fuego de hacer creíble esta buena noticia en cada etapa y situación histórica. Y nunca podrá olvidar que el *Novum* que lo funda tiene su raíz profunda en Israel. Porque “la salvación viene de los judíos” (*Evangelio de Juan* 4, 22).

Fackenheim dice claramente NO al Holocausto. Su NO es de una radicalidad que reta a todos los judíos, creyentes o secularizados, los cristianos y a quienes pretendan filosofar y pensar a Dios después del Holocausto. Su itinerario pasa por una vida dedicada a pensar al Judaísmo y la manera en que se entiende a sí mismo en relación con el mundo desde sus orígenes hasta el momento de su muerte (1991). Esas son las coordenadas en las que se establece la ruptura radical del Holocausto y la única alternativa para la sobrevivencia del judaísmo, su comprensión, su identidad, para el pensamiento filosófico, y para la auto comprensión del mismo cristianismo y de sus relaciones con el pueblo de Israel, así como las de éste con el mundo de los gentiles. Quien pretenda pensar la situación del hombre en el mundo actual tendría que proceder con no menos radicalidad y rigor, advirtiendo que se encuentra igualmente expuesto a la defección. El examen de la identidad religiosa, así como de la una filosofía y una teología que no incurran en la banalidad, se lleva a cabo en cada creyente y en cada persona que busque hacer del pensamiento un medio para humanizar un poco el mundo.

¿No están frente a nosotros las cosas nuevas que nos obligarían a un nuevo tipo de pensamiento-acción? Antes y después del Holocausto siguen resonando el grito culminante del profeta Jeremías en sus lamentaciones:

Haznos volver a ti, oh Señor, y volveremos; renueva nuestros días como al principio. (Lam 5, 21).

El hecho de que hoy lleguen hasta nosotros permite pensar que el solo recordarlas no resulten del todo estériles. En un museo de Tel Aviv llamado “la casa de la diáspora” se encuentran las siguientes palabras al final del recorrido, una cita del libro del Talmud (Midrash Deut. Rabba, 2, 12).⁴⁶

46. FACKENHEIM, *Reparar el mundo...*, p. 380.

*“las puertas de la oración están a veces cerradas.
Pero las puertas de la Teshuva están siempre abiertas”.*

Abiertas, decimos, a los actos que nos hacen capaces de enfrentar nuestra historia.



EL ATENEO DE LA JUVENTUD Y LA REVOLUCIÓN MEXICANA¹

Gabriel Vargas Lozano²

Resumen: el presente trabajo tiene el propósito de responder a la pregunta de si los miembros del Ateneo de la Juventud y en especial, los filósofos que conformaban el núcleo dirigente de dicha asociación, estuvieron a la altura, desde el punto de vista filosófico político, de la difícil situación por la que atravesaba nuestro país en aquellos años y que, como se sabe, desembocó en una de las más sangrientas revoluciones del Siglo XX: La Revolución Mexicana de 1910. Me referiré básicamente al período que va desde fines del Siglo XIX hasta los inicios de la lucha armada y no, a las posiciones que adoptan posteriormente los principales ateneístas.

Palabras clave: Ateneo de la juventud, Revolución Mexicana, positivismo, política, filosofía.

-
1. Conferencia presentada en el Auditorio del Fondo de Cultura Económica de Guadalajara, Jalisco, el 13 de abril de 2011.
 2. Profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Unidad Iztapalapa) y profesor definitivo de la cátedra de Filosofía de la Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México (UNAM). Fue Presidente de la Asociación Filosófica de México (2002-2004). Fundador del Centro de Documentación en Filosofía Latinoamericana e Ibérica (CEFILIBE) en la UAM-I. Fundador y director de la prestigiada revista *Dialéctica* de la BUAP.

¿Qué era El Ateneo de la Juventud y quiénes fueron sus miembros?

El “Ateneo de la Juventud” se fundó el 28 de octubre de 1909, bajo los auspicios de Justo Sierra (Campeche, 1848- Madrid, 1912). Justo Sierra era, en ese momento, Ministro de Instrucción pública y Bellas Artes del gobierno de Porfirio Díaz y autor de dos obras centrales de nuestra historia cultural: *Juárez, el hombre y su tiempo* y *La evolución política del pueblo mexicano*. Sus obras completas fueron editadas por Agustín Yáñez en la UNAM.

El Ateneo, estuvo integrado por un grupo de jóvenes que, pasando el tiempo, se convertirían en algunos de los más importantes filósofos, intelectuales y creadores del siglo XX. Basta mencionar a Antonio Caso (1883-1946); José Vasconcelos (1882-1959); Alfonso Reyes (1889-1959); Pedro Henríquez Ureña (1884-1946); Isidro Fabela; Julio Torri; Diego Rivera, Manuel M. Ponce, Martín Luis Guzmán, Julián Carrillo, Nemesio García Naranjo, Montenegro y muchos otros. Todos ellos tendrían, en aquel momento, un promedio de 25 años. Algunos de los miembros de El Ateneo participaron en la *Revista Moderna de México* y en la revista *Savia moderna* fundada en 1906 que fue dirigida por Alfonso Cravioto en donde ya figuraban Antonio Caso, Alfonso Reyes y Nemesio García Naranjo. Esta revista duró solo cinco números.

Otro antecedente del “Ateneo de la Juventud” fue también la fundación de la “Sociedad de conferencias y conciertos” dirigida por Jesús T. Acevedo y que del 29 de mayo al 7 de agosto de 1907, que organizó actividades en las que participaron Antonio Caso quien elige como temas a John Stuart Mill, Nietzsche y Stirner³; Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Cravioto, Ricardo Gómez Robelo, el propio Jesús T. Acevedo, etcétera. Ahora intentaré, con breves pincelazos, describir a cuatro de las figuras centrales de aquel momento de fines del siglo XIX y principios del XX, a saber: Antonio Caso, Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes y José Vasconcelos.

3. Stuart Mill y Nietzsche son muy conocidos pero quisiera señalar aquí que es interesante que Caso le hubiera dedicado una conferencia Stirner, autor de *El único y su propiedad* que es un canto al egoísmo patrimonialista. Por cierto, Marx y Engels dedican también su *Ideología Alemana* a la crítica de esta obra junto a las de otros jóvenes hegelianos.

El primer miembro fue Antonio Caso, abogado y filósofo; figura cercana a Justo Sierra. Padre fundador de la filosofía mexicana contemporánea. Fue autodidacta en filosofía y no obstante, escribió varios volúmenes sobre temas filosóficos y de México. Uno de sus textos principales fue *La existencia como economía, desinterés y caridad* (cuya primera edición fue de 1913); fue el maestro de los intelectuales más destacados; Rector de la Universidad y creador de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM; protagonizó diversas polémicas entre las cuáles destacaré la relativa al debate sobre la educación socialista con su ex discípulo Vicente Lombardo Toledano entre 1933 y 1935. En esta oportunidad se debatieron dos cuestiones fundamentales: 1) si el Estado (y en aquel momento en transición entre el callismo y el cardenismo) debería sostener una orientación ideológica en el campo educativo y 2) si la Universidad debería tener o no autonomía para constituirse como una institución libre.

El segundo, fue el escritor y filósofo dominicano Pedro Henríquez Ureña, quien llegó a Veracruz, desde La Habana, en enero de 1906 y posteriormente se traslada a la Ciudad de México obteniendo un trabajo en el periódico *El imparcial* y año siguiente, en “El Diario”, gracias al apoyo de su hermano Max quién había llegado anteriormente a México. Henríquez Ureña era, tal vez, el más preparado de los jóvenes del Ateneo ya que tenía un conocimiento actualizado de las corrientes filosóficas y literarias de Europa en aquel tiempo. Había estado en Nueva York en 1901 (su padre había sido Ministro de Relaciones exteriores de la República Dominicana) y en 1904 va a Cuba con la familia, en donde publica su libro *Ensayos críticos*. En nuestro país va a adquirir un importante papel tanto en El Ateneo como en la vida cultural mexicana. Recordemos que Justo Sierra lo llamó a colaborar en las ediciones del primer centenario de la Independencia y posteriormente, cuando Vasconcelos funda la Secretaría de Educación Pública, es de nuevo invitado por este último para colaborar en la edición de la famosa serie de libros clásicos para la educación popular. Henríquez Ureña, además, se casa con una hermana de Vicente Lombardo Toledano y por tanto, emparenta con uno de los más destacados dirigentes políticos de aquellos momentos. Posteriormente residirá en Argentina tras un breve y frustrante período en su patria de origen. Menciono lo anterior porque Henríquez Ureña constituyó una figura clave del Ateneo y de su posterior labor cultural. En este sentido, Susana Quintanilla en su libro *Nosotros. La juventud del Ateneo de México* menciona que Henríquez Ureña pidió a su padre que le enviara obras clásicas y éste le remite los *Greek Studies. A Series of Essays* (1895) de Walter Horacio Pater (1839-1894).

Algunos de los ensayos fueron dados a conocer en la *Revista Moderna*. De igual manera, Henríquez promueve la publicación del *Ariel* de Rodó (Montevideo, 1871-Palermo, 1917)⁴ que fuera financiado por el General Bernardo Reyes, gracias a la mediación de su amigo Alfonso Reyes.

Junto a Henríquez podemos mencionar a Rubén Valenti, quien menciona por primera vez a Boutroux, Bergson, Poincaré, James y Papini. Estos autores son algunos de los más importantes filósofos que realizarán la crítica al positivismo clásico e influirán en la joven generación.

Alfonso Reyes (1889-1959) tenía 20 años cuando se funda el Ateneo. Como se sabe, fue un extraordinario polígrafo: poeta, dramaturgo, filósofo, crítico literario, etcétera. Fue secretario de la Escuela de Altos Estudios; posteriormente diplomático en Francia, España, Brasil y Argentina; en España trabajó en el Centro de estudios históricos con Ramón Menéndez y Pidal; publicó ensayos sobre la poesía del siglo de oro español; sobre Sor Juana Inés de la Cruz. Su primer libro se llamó, *Cuestiones estéticas*. Su excelente texto *Visión del Anahuac* y también *El deslinde* (1944) entre otros. Fue presidente de la Casa de España que se constituyó para recibir a los intelectuales españoles que se exiliaron en 1939. Sus obras completas alcanzan 27 volúmenes. Jorge Luis Borges decía que era el mejor prosista de hispanoamérica de todos los tiempos.

Finalmente, José Vasconcelos. (Oaxaca, 1882-1959) Tenía 27 años. Era abogado, filósofo, escritor y biógrafo. Se unió al maderismo. Fue otro de los padres fundadores de la filosofía mexicana contemporánea. Como se sabe, durante su vida, salió al exilio

4. Escribió varios libros entre los que sobresalen: *Ariel* (1900), *Motivos de proteo* (1909), *El mirador de Próspero* (1913). El primero, es una defensa de nuestra cultura latinoamericana frente a la anglosajona que implica un desarrollo industrial y una deshumanización. Rodó se dirige principalmente a la juventud de América Latina y confronta tres personajes de Shakespeare en su obra *La tempestad*: Ariel, Próspero y Calibán. Posteriormente esta simbología será estudiada por Fernández Retamar. El problema de fondo es esa confrontación, a principios del siglo entre la sociedad industrial anglosajona y sus concepciones filosóficas, políticas e ideológicas y la reivindicación de lo que sería, para aquellos jóvenes del Ateneo “lo nuestro” que sería opuesto a la sociedad industrial. A fin del siglo XX encontramos la implantación de la sociedad moderna en su etapa tecnológica y la cuestión debería seguirse planteando: transplante acrítico de la cultura norteamericana o lucha por una identidad cultural propia que habrá que definir.

varias veces debido a situaciones políticas. Escribió, sólo en filosofía unas 4,000 páginas. Se opuso a Villa y Zapata; Venustiano Carranza y Calles. Fue nombrado Rector de la Universidad Autónoma de México (UNAM) y creador de su lema “Por mi raza habla el espíritu”; también fundó la Secretaría de Educación Pública (1921-24) bajo el régimen de Obregón; candidato a la gubernatura de su estado natal cuyas elecciones perdió; candidato a la Presidencia de la República en 1929 que no le fueron acreditadas y una figura trascendente en Latinoamérica. En sus libros de historia se muestra hispanista y conservador y en sus últimos años nazifascista.

De los intelectuales antes mencionados, podemos agregar otros datos como los siguientes: a) Alfonso Reyes era hijo de quien había sido Gobernador del Estado de Nuevo León y después Ministro de guerra del porfirismo y aspirante a la Presidencia de la República, enemigo de los científicos. Posteriormente, intentó dar un golpe de Estado frente a Madero y murió en sus inicios; b) Pedro Henríquez Ureña era hijo de un Ministro de la República Dominicana que cayó en desgracia y en todo caso, extranjero; c) Antonio Caso era uno de los discípulos predilectos de Justo Sierra y por tal motivo, participa en el “Club Reelectionista” y se le nombra director del periódico *La Reección*; y d) José Vasconcelos no tiene al principio una participación protagónica en El Ateneo debido a que se había unido al maderismo y por tanto, se encuentra en la oposición al formar parte del Club Anti-reelectionista y ser director del periódico.

Lo que quiero decir es que el Ateneo no fue, como pudiera pretenderse, una organización independiente sino que fue alentada por Justo Sierra. Cuando Díaz cae, es decir, cuando las relaciones de poder se empiezan a modificar, Vasconcelos es nombrado, sintomáticamente, Presidente del Ateneo de la Juventud, en noviembre de 1911.

¿Cuál era la situación que se vivía por aquellos años de la fundación del Ateneo?

En primer lugar, eran los últimos meses del régimen porfirista que había llegado a la contradicción entre el desarrollo industrial y su negativa a establecer las modificaciones jurídico políticas necesarias como un trato justo con los trabajadores a través del reconocimiento sindical y la contratación colectiva; el mantenimiento de una estructura caciquil y los latifundios dejando en la pobreza a los campesinos; la falta de una auténtica

justicia y una auténtica democracia. Como recordaremos, el dictador había abierto ciertas esperanzas de cambio cuando Díaz declaró a Creelman que México estaba preparado para la democracia (diciembre de 1907). Frente a estas posiciones estaban abiertamente opuestos: una fracción de la burguesía terrateniente representada por Francisco I. Madero pero también otros sectores como los representados por Camilo Arriaga, Librado Rivera, Juan Sarabia, Antonio Díaz Soto y Gama, Ricardo Flores Magón y otros. Todos ellos combaten al porfiriato y tratan de definir los nuevos objetivos de la sociedad basados en una distribución más equitativa de la riqueza; separación Iglesia y Estado; reforma agraria, educación laica, igualdad de derechos y una verdadera democracia. Desde el punto de vista ideológico, en aquel período está presente el debate entre conservadurismo, darwinismo social, anarquismo, liberalismo y socialismo.

Dentro de la abundante bibliografía existente, existen dos grandes trabajos que abordan el movimiento de las ideas precursor de la Revolución Mexicana: el de Arnaldo Córdova, *La Ideología de la Revolución Mexicana* (Era, México, 1973) y el de James D. Cockcroft, *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana (1900-1913)* (SEP, México, 1985).

Una de las polémicas que se daban en aquel momento fue la contradicción entre el positivismo y el espiritualismo. En este sentido, Caso y Vasconcelos consideraron, después de transcurrida la Revolución que esa polémica central había sido parte de la preparación de aquel hecho histórico, en virtud de que el positivismo había sido “la filosofía oficial del porfiriato”.

Mi tesis, que trataré de desarrollar en adelante es que esto no es así y que los más importantes filósofos de México por aquellos años, no cumplieron la función que les demandaba la sociedad: pensar a fondo, radicalmente, las instituciones que podrían sustituir al régimen decadente de Porfirio Díaz. Considero, además, que esta reflexión era en aquel momento muy necesaria y que en ese sentido, aquel período se parece peligrosamente al actual. Ahora bien, antes de exponer las tesis de los ateneístas quisiera preguntar qué fue el positivismo y qué función tuvo su implantación en México.

El positivismo en México

En cada etapa de la historia, una estructura de poder que implanta su hegemonía en el Estado, adopta ciertas concepciones filosófico-sociales que orientan el desarrollo de una nación. Estas concepciones evolucionan y entran en crisis (desde el punto de vista teórico y posteriormente desde el punto de vista ideológico) junto a todo el movimiento de la estructura social y por tanto, tienen que ser sustituidas por otras. Aquí hablo de filosofía pero habría que agregar que se trata de grandes paradigmas filosófico-científicos y sociales. Teóricos y prácticos. En el siglo XIX, ante la necesidad de desarrollar una nueva etapa del capitalismo se presentan varias opciones: la del utilitarismo de Bentham; el liberalismo de Stuart Mill; el positivismo de Augusto Comte; la filosofía de Hegel; la filosofía de Nietzsche o la explicación y crítica de Marx.

Como se sabe, en nuestro país, durante todo el siglo XIX se presenta una lucha entre liberales y conservadores. Los liberales triunfan en 1867, terminando con el Imperio y restaurando la República, dirigidos por un indígena que ha sido muy calumniado por la historia revisionista pero que no le pueden quitar los méritos, primero, de haberse superado personalmente hasta convertirse en defensor número uno de la República; segundo, el haber llevado a cabo las leyes de reforma y tercero, iniciar una educación moderna vinculada a la ciencia y la técnica que fue la que ofreció el positivismo.

En México se adoptaron dos concepciones filosóficas (el liberalismo y el positivismo) que comparten una misma base epistémica pero que tienen diferentes concepciones de la sociedad. El liberalismo tiene dos almas: economía de mercado y las libertades políticas. Hay un liberalismo que concilia con la democracia y un liberalismo no-democrático. El positivismo de Comte se basa en un empirismo, fenomenalismo; nominalismo; una idea rígida de la sociedad; una filosofía de la historia que la divide en tres estadios.

Al tomar el poder, Benito Juárez considera que el Estado debe tener una orientación propia y forma una comisión presidida por Francisco Díaz Covarrubias y de la cual forma parte Gabino Barreda. El doctor Barreda fue un poblano, luchador contra la invasión norteamericana de 1847; médico de cabecera de Juárez y quien escuchó las lecciones de Comte en el Palais Royal, mientras estudiaba en París.

Barreda encontró en la filosofía comteana, la clave de la interpretación filosófica de la historia mexicana que expresó en su “Oración Cívica” pronunciada en Guanajuato, el 16 de septiembre de 1867. Su tesis fue que el país había atravesado por las dos primeras etapas señaladas por Comte en su filosofía de la historia: la mágica y la metafísica y que era el momento de preparar al país para el acceso de la tercera etapa que era la positiva. La forma elegida era la educación que permitiría un cambio profundo de mentalidad de los mexicanos. Una mentalidad que ya no se basara en el aristotélico-tomismo y la *Biblia* sino en los últimos desarrollo de la ciencia.

Ahora bien, Barreda no copia a pié juntillas a Comte sino que introduce una serie de cambios importantes. Entre ellos, considera que debe haber, dicho en forma sintética, un orden, después del desorden del siglo XIX; un progreso mediante la modernización e industrialización del país pero también la necesidad de mantener la libertad de expresión política y organización. Es por ello que, en vez de adoptar el lema “Amor, orden y progreso” consideró que debería ser “Libertad, orden y progreso”. Esto, para Comte hubiera sido un contrasentido debido a que el orden social debería ser una estructura ideada por los científicos y por tanto, no aceptaría una discusión que no se diera en ese nivel. En cambio, Barreda busca un compromiso entre liberalismo y positivismo. Barreda contribuye a la redacción de la ley de educación y la formación de la Escuela Nacional Preparatoria (ENP) como un lugar de formación de las élites. Es justamente la libertad, la que se suprimirá durante el gobierno de Porfirio Díaz. Hablando en términos actuales, lo que Juárez y Barreda proponían para México, a finales del Siglo XIX era la preparación intelectual y material de la etapa industrial capitalista preservando las libertades democráticas.

Otra de las modificaciones fue el lugar de la lógica en el plan de estudios de la ENP en lugar de la sociología, como proponía Comte. La primera lógica estudiada fue la de Stuart Mill y posteriormente, los cambios del libro de texto oficial adoptado denotarán los cambios del gobierno hacia la ENP y el positivismo. Naturalmente, en forma inmediata se opuso la Iglesia que condenó al positivismo como el demonio encarnado, como decía el Obispo de Guanajuato, Emeterio Valverde Téllez. Pero también se opusieron algunos sectores liberales que no aceptaban las posiciones de Comte-Barreda.

Desde 1867 hasta 1908 podemos registrar una evolución del positivismo en varias vías y etapas: Desde el punto de vista político, el positivismo fue apoyado en la educación por Juárez y Lerdo de Tejada. Durante sus gobiernos, el positivismo fue la filosofía oficial, sin embargo, al caer Lerdo y ser instaurado Porfirio Díaz, la ENP y sus creadores fueron atacados. Por un lado, el plan de estudios sufrió diversas modificaciones y por otro, el curso de lógica de Bain, fue sustituido por el de Guillome Tiberghien que era discípulo de un oscuro filósofo alemán anti-positivista y espiritualista llamado Karl Krause. Por otro lado, Gabino Barreda fue enviado al exilio por Díaz al ser designado diplomático en Alemania y luego fue cesado de su cargo con el pretexto de que no había consultado con el gobierno para tomar una decisión y viene a morir a México en 1881.

Barreda impulsó también la investigación científica y fundó la “Sociedad Metodófila” que tuvo como seguidores a Porfirio Parra, Agustín Aragón y Horacio Barreda (hijo de Gabino) y muchos otros. Los dos últimos que he mencionado, empezaron a publicar la *Revista Positiva*⁵ a fin de siglo. Sobre otro de los positivistas importantes se acaba de publicar un libro llamado *Por el camino del método. Porfirio Parra, un chihuahuense universal* de Walter Beller Taboada (UACJ, Chihuahua, 2010) en donde esclarece una serie de problemas metodológicos importantes y sitúa la figura de Parra, quien fuera sucesor de Barreda en la cátedra de lógica; quien tuviera una fuerte polémica con José María Vigil y quien tuviera posteriormente altos puestos como el de director de la Escuela Nacional de Altos Estudios.

Como he dicho, los paradigmas evolucionan y frente al positivismo comteano apareció el positivismo spenceriano que implicó otra forma de entender a la sociedad, ya no como un organismo que reproducía el orden natural sino como un organismo en evolución. Esta posición fue adoptada por Justo Sierra y Ezequiel A. Chávez, quienes fueron adquiriendo poder en la última etapa del porfiriato.

Pero aquí habría que hablar de otro grupo denominado por el pueblo como “los científicos” (quienes se incorporaron al gobierno en 1892) y que más que un positivismo

5. Cuando se funda la Universidad Nacional, Agustín Aragón lanza un ataque a Sierra por lo que considera prácticamente “una traición” al espíritu de Barreda.

sostenían una ideología científicista. Aquí coincido con la tesis sostenida por Raat en su crítica al estudio clásico de Leopoldo Zea, *El positivismo en México*, en la que considera que los integrantes de aquel grupo (Limantour, Bulnes, Macedo y el propio Sierra, etc.) no eran, en sentido estricto positivistas, sin embargo, por mi lado, considero que hay que hacer la excepción de Justo Sierra, quien fue un notable historiador e intelectual que estuvo interesado más en la educación y en la cultura que en la manipulación de los caciques que poblaban el país. Recordemos que Sierra fue nombrado por Díaz, Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes en 1905.

A partir del 10 de enero de 1908, se había empezado a publicar en el periódico *El Tiempo*, un texto de Francisco Vázquez Gómez, médico cercano a Porfirio Díaz, titulado: “La enseñanza secundaria o Preparatoria en el Distrito Federal” en donde lanza un fuerte ataque al positivismo y en especial a Gabino Barreda, recuperando las críticas de los conservadores como era la de que se estaba corrompiendo a la juventud al no permitir la enseñanza religiosa. Este hecho es interesante ya que nos permite ofrecer otra prueba de que no es cierta la afirmación muy general de que el positivismo era la “filosofía oficial del porfirato”. A nuestro juicio, al dictador, como todos los dictadores, con excepción creo que de Stalin pero para mal, no le interesaba la filosofía aunque sí las consecuencias de las luchas políticas así que, fiel a su estilo, alienta la polémica entre las dos partes. El primero que responde a Vázquez Gómez es Porfirio Parra en *El Imparcial*. Aquella polémica provoca la realización de varios actos en defensa de Gabino Barreda el día 22 de marzo de 1908: uno en la Escuela Nacional Preparatoria en San Ildefonso; otro en el Teatro Virginia Fábregas y uno más en el Teatro Arbeu. A este último asistirá Porfirio Díaz. Justo Sierra hizo en aquel acto solemne, una fuerte defensa de Barreda aunque también aprovechó la oportunidad para dirigir una amplia crítica del positivismo comteano⁶

6. En efecto, Sierra dice en su “Panegírico a Barreda” del 22 de marzo de 1908 que Barreda es el fundador de la Escuela Nacional Preparatoria y que ésta era “la piedra fundamental de la mentalidad mexicana” a partir de la filosofía positivista, sin embargo, considera que hay que adoptar una actitud de duda debido a que todo conocimiento se encuentra en constante transformación: “¿Cómo no estaría en perpetua evolución, en perpetua discusión, en perpetua lucha? ¿Qué gran verdad fundamental no se ha discutido en el terreno científico, o no se discute en estos momentos?” SIERRA, Justo; *Obras Completas V Discursos*. UNAM, México, 1991, p. 388. Edición de Agustín Yáñez.

La coyuntura del homenaje a Gabino Barreda es aprovechada por Sierra, entonces, para mantener su crítica a los conservadores pero también para tratar de avanzar hacia una nueva concepción paradigmática que ya asomaba en el panorama internacional (el relativismo) pero que no lograba su apropiación creativa en nuestro país. Todo esto, en medio de la crisis del porfiriato y a dos años de que estallara la Revolución.

¿Por qué Sierra había adoptado esa posición? Por un lado, se ensalza a Barreda frente a los conservadores pero, a su vez, Sierra, está buscando ya una orientación alternativa al positivismo comteano.

Lo que tenemos aquí es que la decadencia del régimen de Díaz en los aspectos económicos y políticos estuvo acompañada por una crisis de la ideología legitimadora y que se expresaba en la polémica contra el positivismo alentada desde el mismo régimen nada menos que por el Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes. Es como si el actual Secretario de Educación Pública, pronunciara discursos en contra de la concepción neoliberal y alentara la formación de agrupaciones culturales anti-neoliberales. Esta agrupación, a fines del siglo XIX era justamente el “Ateneo de la Juventud”

Uno de los intelectuales que inician la crítica al positivismo alentado por Justo Sierra fue Antonio Caso, quien imparte del 25 de junio al 13 de agosto de 1909, una serie de conferencias sobre la historia del positivismo en el Salón “El Generalito” de San Ildefonso presididas por el Ministro y Porfirio Parra. Sobre las primeras conferencias, Henríquez Ureña publica una reseña crítica muy rigurosa de ellas y que hoy puede leerse con provecho y que no le han de ver gustado nada a Caso.

En 1910 se celebra el centenario de la independencia. “El Ateneo” organiza una serie de conferencias entre agosto y septiembre de 1910 en la Escuela de Jurisprudencia. Los temas son: “La filosofía moral de don Eugenio M. de Hostos”⁷ impartida por Caso; “Los *Poemas rústicos* de Manuel José Othón” por Reyes; “La obra de José Enrique

7. Hostos (1839-1903) es un filósofo, sociólogo, educador, libertador puertorriqueño defensor de la Independencia de Puerto Rico.

Rodó”⁸, por Henríquez Ureña; “El pensador Mexicano y su tiempo” por Carlos González Peña; “Sor Juana Inés de la Cruz” por José Escofet y “Don Gabino Barreda y las ideas contemporáneas” por José Vasconcelos, el 12 de septiembre de 1910. En ellas se proponen dos concepciones opuestas al positivismo como lo son el espiritualismo y el intuicionismo. Frente a Comte oponen a Nietzsche, Schopenhauer, Ibsen, Wagner, Bergson, es decir, en su mayor parte, pensadores y autores románticos. Aquí la cuestión que surge es la siguiente: a mi juicio, la introducción crítica del positivismo en la educación por Gabino Barreda fue un hecho importante y positivo. Se trataba de impulsar una nueva etapa para el capitalismo mexicano. Esta concepción se oponía directamente al conservadurismo que quería mantener a la sociedad en el atraso colonial, hispanista y religioso. En aquel momento, no había en el panorama occidental otra concepción filosófica que pudiera representar este avance. Ahora bien, el positivismo evolucionó pero justamente, en el momento del cambio histórico, debió proponerse una nueva concepción que permitiera orientar la sociedad. La fracción spenceriana dirigida por Sierra, tuvo la oportunidad de responder al dilema de los tiempos mexicanos, en la Inauguración de la Universidad. En efecto, el 22 de septiembre de 1910, se inaugura la “Universidad Nacional de México”. En esa ocasión Sierra pronuncia un discurso en el que aboga por la importancia de la filosofía como tal y después de mencionar que se estudiarán a educadores sociales como Víctor Hugo, Juárez, Lincoln, Garibaldi, Sarmiento y muchos otros entre los que incluye a Carlos Marx (j) y no menciona a Comte (j) que “una figura de implorante vaga hace tiempo en derredor de los *templa serena* de nuestra enseñanza oficial: la filosofía; nada más respetable ni más bello”.⁹

En otras palabras, su posición es que se estudien todas las corrientes filosóficas y que se dé cabida al espiritualismo pero el espiritualismo representa una crítica a la sociedad industrial pero sin presentar una alternativa. No es casual que Henríquez Ureña hubiera impartido una conferencia sobre Rodó, abogando en contra de la nordomanía y de la

8. Nace en 1871 en Uruguay y muere en Italia en 1917. Escritor y político. Sus libros, como *Ariel* y *Los motivos de Proteo* fueron muy influyentes en América Latina. Se le considera también precursor de la Reforma Universitaria de 1918.

9. El discurso puede encontrarse en el volumen V de las *Obras Completas* (ed. Cit.) p. 459. Agregaría que estos discursos son detallados y profundos. Ofrecen una concepción acabada de lo que, en este caso debería ser la Universidad.

sociedad industrial, a favor del humanismo cultural propiamente latinoamericano. En la conferencia de Henríquez Ureña, se opone a que la concepción filosófica que debería regir pudiera ser el determinismo comteano o spenceriano y se pronuncia a favor de Boutroux y Bergson quien fundamenta la evolución creadora. Rodó, por su lado, también retoma la evolución creadora y cita a Rodó cuando dice en *Motivos de Proteo*: “nos creamos constantemente a nosotros mismos –dice también Bergson-Existir consiste en cambiar: cambiar en madurarse; madurarse es crearse indefinidamente a sí mismo.”¹⁰ Rodó, dice Ureña, no creó un sistema filosófico pero si adoptó una posición eticista que implica una vuelta a la tradición clásica de “buscar en la propia experiencia, íntima y social, las verdades morales que deben darse al mundo como fruto acendrado de la personalidad como aportación real al tesoro de la sabiduría humana”.¹¹ También aquí hay una intuición de que las cosas deben cambiar pero no hay una solución progresista.

Continuando con otros aspectos históricos que rodean al Ateneo, como se sabe, se llevan a cabo unas elecciones fraudulentas; Madero es encarcelado y luego huye a San Antonio, Texas., desde donde lanza su manifiesto para que la Revolución estalle, el 20 de noviembre a las 5 de la tarde. El 24 de marzo de 1911 renuncian los ministros de Díaz para permitir que éste efectúe una re-organización del gabinete. Díaz, en forma injusta, porque había hecho un trabajo educativo y cultural irreprochable, no renueva a Justo Sierra. El 7 de mayo, Díaz suspende negociaciones con la oposición y el 10 de mayo las fuerzas revolucionarias toman Ciudad Juárez. Este es, para Díaz, el signo de que todo está perdido y por tanto, negocia su renuncia a la Presidencia de la República; Francisco Vázquez Gómez es nombrado Presidente interino y Francisco León de la Barra, Ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes. El 7 de junio llega Madero a México.

En agosto de 1911 se forma el Partido Constitucional Progresista que tiene como partidarios a Vasconcelos, Cravioto, Fabela, Castillo Ledón y Martín Luis Guzmán, entre otros. Como es lógico, el movimiento maderista y el fin del régimen porfiriano, divide ideológica y políticamente a los ateneístas pero también, como hemos escrito más arriba,

10. “La obra de José Enrique Rodó” por Pedro Henríquez Ureña, en *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. UNAM, México, 2000. Prólogo, notas y recopilación por Juan Hernández Luna; anejo documental de Fernando Curiel. P. 62

11. *op. cit.* p. 67.

implica un cambio de orientación. Fernando Curiel, en su libro, *La Revuelta*, dice que “la nave del Ateneo empieza a navegar en aguas maderistas”. Un año después, el 25 de septiembre de 1912, se nombra Presidente del Ateneo a Enrique González Martínez y se transforma en “El Ateneo de México” una de cuyas iniciativas fue la fundación, el 3 de diciembre de 1912, de la Universidad Popular Mexicana cuyo primer Rector fue Alberto J. Pani y sus colaboradores Alfonso Pruneda y Martín Luis Guzmán. Esta organización dura hasta 1922. “El Ateneo” se desintegra en 1923.

Algunas consideraciones finales

El Ateneo se funda, con el apoyo del régimen, con el propósito de debatir sobre temas literarios y filosóficos no políticos, en un momento en que el país arde. Se funda en el momento en que el positivismo ingresa en una crisis teórica porque los nuevos descubrimientos y las nuevas teorías van mostrando su rigidez naturalista. Sierra opta por la versión orgánica del positivismo que es el evolucionismo pero al final del siglo XIX se encuentra con la imposibilidad de encontrar una salida. Alienta entonces al Ateneo a realizar la crítica al positivismo a nombre del espiritualismo y abre la Universidad a todas las corrientes del pensamiento.

Los miembros de El Ateneo no adoptan, como tales, una posición crítica frente al porfiriato y tampoco reflexionan sobre problemáticas relacionadas con la situación por la que atraviesa el país. Es un grupo culturalista que vive en un ambiente que se vuelve cada día más crítico. La polémica sobre el significado de la actividad de los ateneístas ha girado en torno a tres tesis contrapuestas:

- La primera, sostenida por los mismos Caso y Vasconcelos y posteriormente por Lombardo Toledano, Leopoldo Zea, Octavio Paz y Hernández Luna, entre otros, en el sentido de que fueron precursores ideológicos de la Revolución Mexicana.
- La segunda, expuesta por Alfonso Reyes, Henríquez Ureña y actualmente por Carmen Rovira, en el sentido de que como grupo, no participaron en el movimiento revolucionario y que no fueron sus precursores ideológicos de la Revolución.

- La tercera, defendida por Arnaldo Córdova quien considera, en oposición a los anteriores, que el positivismo devino en parte integrante de “la ideología de la Revolución mexicana”.

La primera versión tradicional se basa en un silogismo:

1. el positivismo era la “filosofía oficial del porfiriato”;
2. Caso y Vasconcelos como dirigentes del Ateneo, se opusieron a él;
3. por tanto su lucha ideológica formó parte de la Revolución mexicana de 1910.

Esta posición fue presentada por ellos mismos “a posteriori” porque, en efecto, Caso dice que Díaz “toleró el entronizamiento de una casta de privilegiados y latifundistas que se adueñaron del patrimonio nacional” en una conferencia pronunciada en ¡1921!, cuando fue público y notorio que en 1910 participó en el Club re-eleccionista y era partidario de Porfirio Díaz como lo dice el mismo Vasconcelos en sus *Memorias*.¹² Pero además existen otros datos que deben ser tomados en cuenta: el primero de ellos es, como hemos expuesto, que la lucha anti-positivista fue auspiciada por el propio Justo Sierra. Aquí la pregunta que surge es: si el positivismo era la “filosofía oficial” ¿cómo era posible que el principal responsable de llevarla a cabo estuviera cavando su propia tumba? Pero además, los miembros del Ateneo, se dedicaron a estudiar a Platón, Kant, Nietzsche, Schopenhauer, Bergson y Boutroux, entre otros. Si hubieran estado interesados en someter a crítica al régimen porfiriano, en lugar de *El Banquete* de Platón podrían haber elegido, *La política* de Aristóteles; *El Príncipe* de Maquiavelo; *Dos ensayos sobre el gobierno civil* de Locke; *El Contrato social* de Rousseau o *El espíritu de las leyes* de Montesquieu. Es por ello que resulta más plausible la tesis de Alfonso Reyes quien dice que fue un grupo cultural ajeno a la política y que mientras las revoluciones francesa y rusa, habían tenido una filosofía, la mexicana había carecido de ella:

12. Hernández Luna, en la introducción a la importante compilación de las *Conferencias del Ateneo* comete, en mi opinión, el mismo error cronológico porque acentuando la crítica posterior al porfiriato por parte de los ateneístas tiende una cortina de humo sobre las posiciones de ellos en el período pre-revolucionario.

La Revolución Mexicana brotó de un impulso mucho más que de una idea. No fue planeada. No es la aplicación de un cuadro de principios, sino un crecimiento natural. Los programas previos quedan ahogados en su torrente y nunca pudieron gobernarla. Se fue esclareciendo sola conforme andaba; y conforme andaba, iba descubriendo sus razones cada vez más profundas y extensas definiendo sus metas cada vez más precisas. No fue preparada por enciclopedistas o filósofos, más o menos conscientes de las consecuencias de su doctrina, como la Revolución Francesa. No fue organizada por los dialécticos de la guerra social, como la Revolución Rusa, en torno a las mesas de “La Rotonde”, ese café de París que era encrucijada de las naciones.¹³

Una tesis diferente la sostiene, curiosamente, Vicente Lombardo Toledano (quien tres años más tarde sostuviera una fuerte confrontación con su maestro Antonio Caso a propósito de la adopción estatal de “la educación socialista”) en un artículo publicado en 1930 titulado “El sentido humanista de la Revolución Mexicana” insiste en ubicar a los ateneístas en la lucha anti-porfiriana, ya que, según dice: “al darwinismo social, opusieron el libre albedrío y el sentimiento de responsabilidad humana que debe presidir la conducta individual y colectiva; al fetichismo de la ciencia, la investigación de los primeros principios, la búsqueda concerniente a las primeras causas de la vida y del mundo; a la actitud de circunscribir la investigación a los hechos positivos, la necesidad de volver a las fuentes puras de la filosofía y las humanidades”.¹⁴ Bellas palabras que debieron sonar en los oídos de Caso como música celestial, sin embargo, estoy de acuerdo con Carmen Rovira en que más bien, se trató de un grupo de intelectuales procedentes de la pequeño burguesía que “olvidaron o no querían reconocer los problemas políticos y sociales del momento”¹⁵. Una excepción fue la de Vasconcelos, quien abrazó la causa

13. REYES, Alfonso; “Pasado inmediato” en *Visión de Anahuac y otros ensayos*, FCE, México, 1983, p. 120.

14. LOMBARDO TOLEDANO, Vicente; “El sentido humanista de la Revolución Mexicana” publicado originalmente en la *Revista de la Universidad de México*, T. I, núm. 2, diciembre de 1930. Republicado en, A. Caso, Alfonso Reyes y otros, *Conferencias del Ateneo de la Juventud*. Prologo, notas y recopilación de apéndices de Juan Hernández Luna, UNAM, México, 1984, p.173.

15. ROVIRA, Carmen; “El Ateneo de la Juventud” en *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. UNAM, México, 1997, p. 885.

maderista al convertirse en presidente del Club anti-reeleccionista pero mi objeción es que ni Caso ni Vasconcelos se sirvieron de la filosofía para fundamentar sus posiciones políticas. Caso sostuvo una concepción ética cristiana y Vasconcelos su llamado “monismo estético”. El enemigo principal de los ateneístas fue, entonces, el positivismo comteano que, en efecto, había sostenido una concepción científicista que no dejaba espacio para lo subjetivo, lo emotivo o lo espiritual y en el fondo, se trataba de una lucha entre Ariel y Calibán, en donde el último era representado por el capitalismo anglosajón y protestante y el primero la cultura latinoamericana.¹⁶

Pero insistamos: ¿fue cierto que el positivismo era la “filosofía oficial” del porfiriato? Ya hemos respondido a esta cuestión. Se requiere hilar más fino ya que, en primer lugar, a Porfirio Díaz le importaban un comino estos debates filosóficos y en segundo, el positivismo fue un paradigma filosófico que tuvo, al menos, tres versiones contrapuestas entre sí: la de Comte que abogaba por una sociedad planificada y fiscalista; la de Stuart Mill quien era adalid de la libertad de comercio pero vinculada a las libertades políticas y la de Spencer, quien sostenía que la sociedad era un organismo en evolución. Lo que identificaba a estas tres corrientes era su epistemología empirista, nominalista y fenomenológica.

¿Quiénes fueron los auténticos críticos de la dictadura? Obviamente los anarquistas, los socialistas, los miembros de la Casa del Obrero Mundial, los Flores Magón pero también, como dice Arnaldo Córdova, positivistas como Andrés Molina Enríquez, Luis Cabrera, Salvador Alvarado y algunos constituyentes. Es por ello que Córdova sostiene que: “el positivismo triunfó en el pensamiento revolucionario colaborando a la formación de muchos de los valores que son típicos del evangelio revolucionario”.¹⁷ Lo que ocurre es que ya tomarán solo los aspectos metodológicos y no la concepción cerrada de la sociedad.

16. Aquí es importante recordar el estudio de Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura de Nuestra América*. Mientras en aquel momento, las coordenadas históricas estaban en la disyuntiva entre Ariel y Calibán (entendiendo por esta última la sociedad industrial capitalista, hoy la aguja de la historia esta inclinada hacia esta última pera en la vía dependiente).

17. CORDOVA, Arnaldo; “La filosofía de la Revolución Mexicana”, en Varios autores, *La filosofía actual en América Latina*. Grijalbo, México, 1976, p. 48.

El Ateneo fue entonces una agrupación cultural formada por quienes serían figuras excepcionales de la cultura mexicana pero que, como grupo, no supieron estar, en aquel momento, a la altura de los tiempos y que viviendo en medio de una agobiante dictadura y al borde del movimiento revolucionario más sangriento de la historia de nuestro país, evadieron el tema. Ojalá y estos hombres geniales hubieran dedicado mucho de su indudable talento para buscar una solución, en aquellos momentos, para los graves problemas por los que atravesaba México, en aquella encrucijada de la historia. ¿Qué lección podemos extraer de todo esto?

A mi juicio, los filósofos, los intelectuales, los escritores y artistas, los hombres de conocimiento tienen el deber de responder a las exigencias de una sociedad en crisis y buscar las respuestas para sus principales problemas. La filosofía no puede reflexionar a espaldas de su realidad sino de frente a ella. Esta es la lección de la historia y esta es una lección que no quisieron aprender aquellos grandes talentos del Ateneo de la Juventud.

Bibliografía

Cardiel Reyes Raúl, *Retorno a Caso, UNAM, México, 1986.*

Cockcroft James D. *Precursores intelectuales de la Revolución Mexicana.* Siglo XXI Editores, México, 1971.

Córdova Arnaldo, *La ideología de la Revolución Mexicana. La formación del nuevo régimen.* Ediciones Era, México, 1973.

“La filosofía de la Revolución Mexicana”, en Varios autores, *La filosofía actual en América Latina.* Grijalbo, México, 1976

Curiel Fernando, *La revuelta. Interpretación del Ateneo de la Juventud (1906-1929)* UNAM, México, 1998.

Dumas Claude, *Justo Sierra y el México de su tiempo. 1848-1912.* Dos tomos. UNAM, México, 1986.

- Fell Claude, *José Vasconcelos, los años del águila (1920-1925) Educación, cultura e iberoamericanismo en el México posrevolucionarios*. UNAM, México, 1989.
- Fernández Retamar. Roberto, *Calibán, apuntes sobre la cultura en nuestra América*, Diógenes, México, 1974.
- González Navarro, Moisés, *Sociedad y cultura en el porfiriato*. Conaculta, México, 1994.
- Henríquez Ureña Pedro, *Estudios mexicanos*. FCE, México, 1984.
- Quintanilla Susana, *Nosotros. La juventud del Ateneo de México*. Tusquets editores, México, 2008,
- Raat, William, *El positivismo durante el porfiriato*. SEP, México, 1975.
- Roggiano Alfredo, *Pedro Henríquez Ureña en México*, UNAM, México, 1989.
- Rovira Carmen (coordinación, edición y textos) *Una aproximación a la historia de las ideas filosóficas en México. Siglo XIX y principios del XX*. Tres volúmenes, UNAM, México, 1998, 1999 y 2001.
- Sierra Justo, *Discursos, Obras completas*, T. VIII, Edición de Agustín Yáñez, UNAM, México, 1991.
- Varios autores, *Conferencias del Ateneo de la juventud*. Seguido de Anejo, notas y recopilación documental. Prólogo de índices de Juan Hernández Luna, Anejo de Fernando Curiel Defese, México: UNAM, 2000.

CONOCE Y ADQUIERE

NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie enseñanza:
manuales y técnicas

la
comunidad
de
aprendizaje
Gabriel Morales Ramírez



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida



EL CHOQUE FE Y CIENCIA EN EL “CASO GALILEO”

SEGUNDA PARTE

Franco Benigni¹

Hemos intentado reconstruir, en la primera parte de este artículo,² la historia de Galileo Galilei, tratando de evidenciar el conflicto histórico del hombre Galileo con los filósofos, teólogos y eclesiásticos de su tiempo; al mismo tiempo se ha intentado poner de relieve los puntos del conflicto, los mismos que tenían sus raíces en las visiones diversas de la ciencia. Esas visiones diversas dieron lugar al conflicto epistemológico que perdura hoy en día. En esta segunda parte, quisieramos ofrecer una reflexión más propiamente teórica, encaminada a evidenciar las condiciones teóricas para una solución del conflicto. En esto procederemos, en primer lugar, haciendo referencia a la situación actual, luego tratando de delimitar los campos de la ciencia, de la filosofía y de la teología. Este tema ha sido tratado frecuentemente en estos últimos años por el Santo Padre Benedicto XVI; aquí haremos también referencia a las más importantes intervenciones del Pontifice a este propósito.

Giordano Bruno ya lo había dicho: la Biblia no toma en consideración aquellas verdades que no ayudan a la gente común a evitar el mal y a hacer el bien, porque Dios ha elegido hablar a la gente común según la manera en que puede comprender lo que Él dice, en modo que la gente pueda conocer lo que para ella tiene importancia capital.³ Es el mismo concepto que Galileo expresa en la *Lettera alla Duchessa Cristina*, (*Carta a la*

1. Franco Benigni es Misionero Xaveriano, licenciado en filosofía por la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán, licenciado en teología por la Pontificia Università Urbaniana de Roma y con maestría en teología dogmática por la Pontificia Universidad de México.

2. Cfr. Revista *Piezas*, en *Diálogo Filosofía y Ciencias Humanas*, año 8, núm. 12, mayo 2011, pp. 129-148.

3. BRUNO Giordano, *Le Ceneri del Venerdi Santo*, cit. in: William R. Shea, Mariano Artigas, *Galileo Observed. Science and the Politics of Belief*, Science History Publications/USA Sagamore Beach, 2006, p. 132

Duquesa Cristina), del 1616, y que es hoy, un principio adquirido en la Iglesia. “But Bruno and Galileo after him were going against a growing trend toward biblical fundamentalism and Scholastic rigidity motivated to a large extent by the determination to show Protestant Reformers that Catholics also took the Bible seriously”.⁴ El fundamentalismo católico imita en este caso aquel de los Protestantes. Hemos considerado hasta aquí, es decir en el artículo precedente, el pensamiento de Galileo relativamente a la problemática acerca de la teoría heliocéntrica.

Sin embargo es oportuno, antes de pasar adelante, analizar, desde el punto de vista filosófico, el nuevo método científico que él inventa, con grande ingenio. Él reivindica el rol de la experiencia y lo hace afirmando la autonomía de la razón. En efecto, dos son los elementos necesarios para proceder científicamente: lo experimental y la teorización. Ahora bien, el primero es lo que él llama la “sensata experiencia” es decir el conocimiento a través de los sentidos, única manera para el ser humano de entrar en contacto con la realidad; mientras que la segunda, que él llama “discurso”, es la organización sistemática de los resultados inmediatos de la experiencia, la cual permite de alcanzar las verdades que no son dadas inmediatamente. Hasta aquí Galileo está de acuerdo con la física de Aristóteles.

Pero Galileo no está de acuerdo con *los principios* sobre los cuales el filósofo de Estagira fundamenta las deducciones de su física, porque esos principios no son realmente demostrados, sino solamente supuestos. Galileo intenta buscar unos principios válidos para una demostración científica y así poder determinar cuáles son las leyes naturales. Ahora bien, Galileo, a diferencia de Aristóteles, parte de los principios de una experiencia muy circunstancial, es decir del “experimento”. El filósofo griego pensaba que la *physis* procediera de la misma manera que la geometría, es decir de la experiencia a la definición y del análisis de esta al axioma, que a su vez constituye la premisa mayor de la demostración. El filósofo antiguo, por ejemplo desde la plomada extrae la definición

4. SHEA, William R. y ARTIGAS Mariano, *Galileo Observed. Science and the Politics of Belief*, Science History Publications/USA Sagamore Beach, 2006, p. 132 (Sin embargo Bruno y Galileo después de él, iban en contra de una creciente tendencia hacia el fundamentalismo bíblico y la rigidez escolástica, motivados principalmente por la determinación de mostrar a los Reformadores Protestantes que también los Católicos tomaban en serio a la Biblia). En el presente artículo, las traducciones en español son de quién firma éste, excepto allá donde sea señalado.

de recta, y de aquí, después el siguiente axioma: la recta es la línea más breve entre dos puntos. Sin embargo en la *physica* el astrónomo pisano dice que “il tentar l’essenza, l’ho per impresa non meno impossibile e per fatica non men vana nelle prossime sustanze elementari che nelle remotissime e celesti”.⁵ Hay que pasar entonces, dice Galileo, de la experiencia a la definición y ver, cómo caen los cuerpos en manera de poder expresar la ley de caída de los cuerpos graves y no pretender de obtener esa ley desde la definición de cuerpo grave. También Francis Bacon llega a esta conclusión.

Pero, en donde Galileo sobrepasa a Bacon es cuando el primero establece las conclusiones de una ciencia rigurosa, que no sea solamente inductiva, es decir que no sea solamente una generalización de la experiencia. La intuición excepcional de Galileo, hace notar Sofia Vanni Rovighi, aparece cuando él elimina de la ciencia las “cualidades” en cuanto “modos del ser”, según la *Metafísica* de Aristóteles. La idea genial consiste exactamente en que “hay que tomar la naturaleza por aquella parte que es accesible al discurso, por el aspecto – en el sentido etimológico – matematizable; hay que saber leer en la naturaleza aquellos caracteres que son plenamente inteligibles ‘y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin los cuales es imposible humanamente entender ninguna palabra de la naturaleza’. Esta ciencia de la naturaleza, fundamentada sobre la consideración de los puros aspectos cuantitativos, será la nueva ciencia, la física en el sentido moderno.

Galileo, entonces, por así decir, reviste la naturaleza con un traje de números en el sentido que considera solamente los aspectos cuantificables y por lo tanto numerables de la naturaleza. Mientras que, por lo que se refiere a las “cualidades”, las que Locke llamará cualidades secundarias, es decir colores, sonidos, olores, etcétera: ‘si los sentidos no nos ayudaran, tal vez el discurso o la imaginación por sí misma nunca llegaría a encontrarlas’.⁶ El discurso de Galileo, sin embargo, no se queda aquí, es decir en la afirmación de la necesidad de prescindir teóricamente de las cualidades para construir una ciencia

5. *Delle macchie del Sole*, 3ª Lettera a M. Velsari, *Opere*, V, p. 187, cit. in: VANNI ROVIGHI, Sofia; *Gnoseologia*, Morcelliana, Brescia, 1963-1979, p. 104 (Intentar de conseguir lo que es la esencia, lo considero empresa no menos imposible y por fatiga no menos vana en las substancias elementales cercanas a nosotros que en aquellas celestes y muy remotas).

6. VANNI ROVIGHI, Sofia, *Gnoseologia*, Morcelliana, Brescia, 1963-1979, p. 105.

rigurosa, ya que esto quedaría adentro de los límites de la epistemología científica; mientras que su discurso interesa también a la filosofía, en particular la gnoseología o teoría del conocimiento.

En efecto, él cree de poder deducir (propriadamente sería inferir) la inexistencia de las cualidades en los cuerpos y, negándolas en ellos, las considera cualidades que residen en el mismo sujeto sensitivo. Ahora bien, Galileo sostiene la argumentación basándose sobre el presupuesto implícito que en el mundo existe sólo lo que es plenamente inteligible para el ser humano. Pues bien “podríamos hacer esto – dice Sofía Vanni Rovighi – solamente si asumimos que el intelecto humano sea el creador de la realidad”, afirmación que la ontología desmiente.⁷ Hay también que decir que, si no era justificada teóricamente la negación de las “formas substanciales” de origen aristotélico y por lo tanto de las cualidades de los cuerpos, que son el argumento para comprobar la existencia de las primeras, sin embargo la negación de las cualidades era justificada psicológicamente, visto las pseudo-explicaciones que de esas daban los filósofos aristotélicos de la época. Esto en cuanto a Galileo.

Quisiera aquí ahora retomar y profundizar el tema de la confrontación de la fe con la ciencia y entonces de esta respectivamente con la filosofía y la teología. En efecto, es un tema que hoy en día ha vuelto a llamar la atención, visto el actual regreso a un ateísmo que pretende fundamentarse científicamente y que contrapone la comprensión de la fe a la comprensión de la ciencia. Se trata de un “ateísmo débil” (*soft-core*) en comparación con aquello “fuerte” (*hard-core*) de Feurbach, Marx, Nietzsche, y también de Freud y Sartre. De ello se están interesando teólogos, cómo Lohfink y Haught.⁸ Este último en el prefacio a *Dio e il Nuovo Ateismo*, escribe que el libro de Dennet, *Rompere l'incantesimo. La religione come fenomeno naturale* (2006), “presenta la teoría del ‘naturalismo científico’ y

7. VANNI ROVIGHI, Sofía, *Istituzioni di Filosofia*, 3 voll., Editrice La Scuola, Brescia, 1982, vol. I, p. 120.

8. LOHFINK, Gerhard; *Dio non esiste. Gli argomenti del nuovo ateismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2009, título original: *Welche Argumente hat der neue Atheismus? Eine kritische Auseinandersetzung* Verlag Urfeld GmbH, BadTolz 2008; John F. Haught, *Dio e il Nuovo Ateismo*, Queriniana, Brescia, 2009; título original: *God and the New Atheism. A critical Response to Dawkins, Harris and Hitchens*, 1ª ed. Inglese Westmister John Knox Press, Louisville, Kentucky, 2008.

representa la fuente teórica de mucha literatura del ‘nuevo ateísmo’.⁹ “Dennet no se limita a reconocer la religión cómo un fenómeno natural que la ciencia tiene todo el derecho de estudiar. Para él, cómo para Dawkins, la comprensión naturalista de la religión no deja un espacio significativo para consideraciones teológicas plausibles del motivo por el cual las personas son religiosas. La teología según Dennet, como para Dawkins, Harris y Hitchens, es ahora completamente superflua. La ciencia por sí sola puede decirnos de qué se ocupa verdaderamente la religión y puede proporcionar respuestas adecuadas a cada una de las preguntas importantes para las personas humanas. Según Dawkins la ciencia está calificada hasta para decidir si Dios existe o no existe. Aunque Bennet no sea tan seguro de sí mismo, comparte la convicción que la capacidad de conocer de la ciencia sea completa y que entonces no deje un espacio significativo para una explicación teológica de la religión”.¹⁰ En efecto, los científicos de los cuales escribe Haught en su libro, se acercan a los primeros capítulos del libro del *Génesis* con la pretensión de encontrar allí un tratado científico, por lo tanto creyendo que la finalidad de esos primeros capítulos sea la de resolver problemas científicos. Además para ellos, las únicas pruebas válidas en una argumentación sobre la totalidad del ser, son las científicas. Por lo tanto, según ellos, los tratados teológicos sobre la creación son obsoletos porque la cosmología del *Big Bang* y las ciencias biológicas son suficientes para declarar que en el Universo no hay ninguna necesidad de Dios. Parece que *l’Affaire Galileo* no ha enseñado nada.

Con razón ya en 1932 Maritain escribía en su libro *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, que, si el error de los antiguos había sido de someter la ciencia de la naturaleza a la filosofía, el error contrario es aquello de no admitir otro conocimiento legítimo sino aquel “empiriológico”, así cómo hacen aquellos que “quieren encontrar en el saber matemático y físico-matemático el único tipo de actividad racional [...] verdaderamente digno de este nombre”.¹¹ Por otro lado, no mejor servicio hacen a la causa de Dios, si así se puede decir, los autodenominados “creacionistas”, fundamentalistas de signo opuesto. Fiorenzo Facchini, ya profesor de antropología a la Universidad de Bolonia observa: “En el debate [que se abrió en el 2009 para el Año Darwiniano, n.d.

9. Rosino Gibellini en el *Editoriale*, in: John F. Haught, *Dio e il Nuovo Ateismo*, Queriniana, Brescia, 2009, p. 6.

10. HAUGHT, John F., *Dio e il Nuovo Ateismo*, Queriniana, Brescia, 2009 p. 15.

11. MARITAIN, Jacques, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia, 1981, p. 239.

r.] no han faltado voces en apoyo del así llamado “creacionismo” (un término que se ha cargado de ambigüedad, por lo cual es mejor hablar de creación en relación a la evolución) y entonces críticas no sólo del darwinismo, sino de la teoría evolucionista en cuanto tal, en nombre de la creación, casi que evolución y creación tengan que considerarse en contraposición. Una equivocación que queda en muchas personas y en muchos ámbitos culturales. El convenio organizado por el vicepresidente del CNR [Comitato Nazionale de la investigación italiano, n.d.r.] Roberto de Mattei en el febrero de 2009 ha sido una expresión significativa de un ámbito cultural que no acepta la evolución en nombre de la creación. En esta manera se crean dificultades para un verdadero diálogo entre ciencia y religión, alimentando con falsas argumentaciones posiciones equivocadas del problema o dudas presentes en franjas del catolicismo italiano”.¹² También Haight, quien escribe en el contexto estadounidense, considera peligroso el modo de proceder de los “creacionistas científicos”, de mala fama en los círculos teológicos por su convicción que la Biblia, si es inspirada por Dios debe de ser una fuente confiable de informaciones científicas y espirituales”.¹³ El error de los creacionistas, también en este caso, consiste en el tomar la Biblia cómo fuente científica y no cómo revelación soteriológica.

En efecto, todas las noticias de tipo histórico o científico son subordinadas a su fin propio soteriológico, es decir finalizado a la salvación del ser humano. En su discurso a los participantes a la Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias, el 31 de octubre de 2008, el Santo Padre Benedicto XVI recordaba cómo no hay contradicción en el admitir juntamente la evolución y la creación:

Mis predecesores Papa Pio XII y Papa Juan Pablo II han observado que no hay oposición entre la comprensión de fe en la creación y la prueba de las ciencias empíricas. [...] Tomas de Aquino ha enseñado que la noción de creación debe de trascender el origen horizontal del desenvolvimiento de los acontecimientos, es decir de la historia, y por consecuencia todos nuestros modos meramente naturalísticos de pensar y de hablar de la evolución del mundo. Tomás ha observado

12. FACCHINI, Fiorenzo; *Ma Darwin rimane un segno di contraddizione*, in *Vita e Pensiero*, 1/2010.

13. HAUGHT, John F., *Dio e il Nuovo Ateismo*, Queriniana, Brescia, 2009, p. 60.

que la creación no es ni un movimiento, ni una mutación. Es más bien la relación fundacional y constante que conecta las criaturas al Creador porque Él *es* [cursivo en el original] la causa de todos los seres y de todo el devenir (cfr. *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 3) [...] ‘E-volver’ significa literalmente ‘desenvolver un rollo de pergamino’, es decir, leer un libro. La imagen de la naturaleza como libro tiene sus orígenes en el cristianismo y ha quedado cara a muchos científicos. Galileo veía a la naturaleza como un libro cuyo autor es Dios, así como él es autor de las Sagradas Escrituras. Es un libro cuya historia, cuya evolución, cuya ‘escritura’ y cuya significación ‘leemos’ según los distintos enfoques de las ciencias, suponiendo por todo el tiempo la presencia fundamental del autor que quiso revelarse por ese medio.¹⁴

Hoy en día la teología ya no corre el riesgo de interferir con la ciencia, porque su campo es claramente delimitado. Su fin es soteriológico, ya que ella se funda sobre la Revelación de Dios que tiene su culmen en la Encarnación del Verbo, “enviado para salvar el mundo”.¹⁵ Su fin fundamental – dice la *Fides et Ratio* – es “presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe”. Su tarea primaria “llega a ser la inteligencia de la *kénosi* de Dios, verdadero misterio para la mente humana, a la cual aparece insostenible que el sufrimiento y la muerte puedan expresar el amor que se dona sin pedir nada en contracambio”.¹⁶ La teología entonces tiene como finalidad la salvación del hombre, una salvación que va más allá de la historia. Ella se pone genéricamente como el ‘discurso sobre Dios’, y más precisamente como la comprensión del discurso de Dios, en el sentido que presupone el discurso que Dios hizo al hombre mismo. Tiene su referencia en la Iglesia, que tiene el papel de ser testigo de la verdad, es decir “con la tarea no solamente de anunciar a la verdad, sino coherentemente de defenderla y de ‘demostrarla’ contra

14. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes a la Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias *Sala Clementina Venerdì, 31 ottobre 2008*, cit. in: (a cura di) CASALE, Umberto; Joseph Ratzinger, Benedetto XVI. *Fede e Scienza. Un dialogo necessario*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, pp. 221 ss.

15. Cfr. Gv. 3,17

16. Johannes Paulus II, *Fides et Ratio*, VII, 93: *Hoc in rerum prospectu principale theologiae munus est Dei kenosis intellectus, quod magnum humanae menti restat mysterium quae vix credibile opinatur dolorem mortemque posse. Amorem illum declarare qui nihil vicissim expetens sese dono concedit.*

cualquier contestación. Por ende la crítica entra inevitablemente a constituir la teología”. Así que ella “en su formalidad puede ser definida, en último análisis, como una estructura constituida por tres elementos, la revelación, la iglesia y la crítica, conexos en un ‘juego’, que, en cuanto tal, tiene obligatoriamente un procedimiento obligado, así que el análisis de la teología no es sino el análisis del ‘juego’ de sus tres elementos constitutivos”.¹⁷

Con mucha claridad, el entonces Arzobispo Gianfranco Ravasi, en un artículo de *Vita e Pensiero*, del mayo-junio 2010, propone un *modus vivendi* “una especie de ‘coexistencia pacífica’ entre ciencia y fe” y, citando a Schelling, las invita a que “custodien castamente sus fronteras”.¹⁸ Clarificadoras son las palabras de José Luis Illanes citadas por Ravasi en el artículo indicado: “La teología puede actuar su contribución sólo si se mantiene en contacto con las otras ciencias. Ella tiene necesidad de ser escuchada, pero también tiene necesidad de escuchar los otros saberes. El teólogo, como el científico, debe de ser humilde y en medida todavía mayor: no solamente porque lo que sabe lo recibe de la palabra de Dios, confiada a la iglesia, frente a la cual debe de mantenerse en actitud de devota escucha, sino también porque reconoce que la ciencia teológica no lo autoriza a prescindir de otros saberes”.¹⁹

Juan Pablo II escribía en la *Lettera a Padre George V. Coyne, Direttore della Specola Vaticana*, el 1° de junio de 1988, en la ocasión de los trescientos años de la publicación de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Newton: “Los logros actuales de la ciencia provocan a la teología mucho más profundamente de lo que hizo en el siglo XIII la introducción de Aristóteles en Europa Occidental. Además estos logros ofrecen a la teología un recurso potencial importante. Exactamente como la filosofía aristotélica, por medio de sobresalientes estudiosos como Santo Tomás de Aquino, pudo al fin dar forma a unas de las más profundas expresiones de la doctrina teológica, ¿porqué no podríamos esperar que las ciencias de hoy, juntamente a todas las formas del conocimiento humano, puedan corroborar y dar forma a aquellas partes de la teología

17. COLOMBO, Giuseppe; *Perché la teologia*, La Scuola, Brescia, 1980, p. 23.

18. RAVASI, Gianfranco; “Irrazionalità” della fede, “razionalità” della scienza? in: *Vita e Pensiero*, 3/2010, pp.87 ss.

19. *Ibid.*

que se refieren a las relaciones entre naturaleza, humanidad y Dios?”²⁰ La referencia que el Santo Padre hace a Tomás de Aquino – subraya Tanzella-Nitti²¹ - se puede encontrar en la *Summa Contra Gentiles*, allá donde Tomás afirma: “Del mismo modo es necesaria la meditación de los hechos divinos para instruir la fe humana sobre Dios” (*Huiusmodi quidem divinatorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est*);²² y “es también necesaria la consideración de las criaturas no sólo para explicar la verdad sino también para excluir los errores. En efecto, los errores acerca de las criaturas tal vez alejan de la verdad de la fe, porque son incompatibles con el verdadero conocimiento de Dios. Sin embargo esto se da en muchas maneras.” (*Est etiam necessaria creaturarum consideratio non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Deicognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit*).²³ Santo Tomás ofrece luego las razones de sus afirmaciones tomando en consideración los varios puntos, según el modo de proceder de la *Summa*. El cientismo y el racionalismo actuales hunden sus raíces en aquello del Ochocientos el cual, cómo el Trescientos, fue el tiempo de un fuerte choque entre la ciencia y la fe, especialmente con Marx, Feurbach y Comte; ahora bien, al cientismo y al racionalismo opuso su reflexión John Henry Newman, aunque la filosofía escolástica de la época no lo supo apreciar.²⁴

El contexto de sus reflexiones no es aquello del diálogo de la teología con las ciencias, más bien él pone en tela de juicio la teología frente a la historia: él se pregunta cuales nuevas formulaciones podría asumir la doctrina cristiana para englobar nuevos conocimientos o nuevos descubrimientos surgidos en su camino histórico, sin perder su identidad. En final de cuentas es una ‘criteriología’ del trabajo teológico, que adentro de su propia autonomía y en acuerdo con la

20. Véase: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1988/documents/hf_jp-ii-let_19880601_padre-coyne_it.html (consulta: 24 de junio de 2011)

21. TANZELLA-NITTI, Giuseppe; *Teologia e Scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Milano, 2003, pp. 162 ss.

22. Tommaso d’Acquino, *Summa contra Gentiles* II, 2, cit. in: TANZELLA-NITTI, Giuseppe, *Teologia e Scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Milano, 2003, pp. 162 ss.

23. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles* II, 3

24. Cfr. Onorato Grassi (a cura di), *John Henry Newman, L’Idea di Ragione*, Jaka Book, Milano, 1992, p. 73 ss.

interpretación auténtica del Magisterio de la Iglesia, propone nuevas vías para recorrer y nuevos modos para comprender lo que hay todavía de inexpressivo en el depósito de la Revelación”.²⁵

Newman, continúa Tanzella-Nitti, indica unos criterios “que guiarían el auténtico desarrollo del dogma, distinguiéndolo de su corrupción.” En tal manera unos conocimientos científicos podrían ayudar a comprender mejor unos contenidos de la Revelación, la cual debería, si los nuevos desarrollos fueran auténticos, contener implícitamente las semillas precoces; o, por lo menos, si no en la Revelación esas semillas incoadas debería ya estar en la especulación teológica precedente. Por ejemplo: evolución y creación podrían ser compatibles con el dogma de la *creatio ex nihilo* si se interpretan oportunamente unos pasajes del *Génesis*; lo mismo se puede decir de unos pasajes cristológicos de San Pablo, así como de autores medievales, como Agustín y Tomas de Aquino. Ahora bien, “las revoluciones científicas o culturales acontecen inevitablemente, sin embargo nunca son completamente destructivas ni para la teología ni para la ciencia. Cada auténtico desarrollo es siempre, en cierta manera, conservativo. Ahora bien, como fruto de su diálogo con las ciencias, la teología puede cambiar paradigmas de referencia filosófica o científica con tal que guarde aquellos aspectos del dogma que quedaban bien explicados en el paradigma anterior. Para dar unos ejemplos, una distinta formulación del misterio de la conversión de las especies eucarísticas (transustanciación) que fuera en mayor sintonía con las categorías científicas contemporáneas, podría ser aceptada sólo si con ella se guardaran todos los aspectos esenciales del dogma cristológico. Estamos convencidos que, sin esa asimilación respetuosa del pasado pero abierta al futuro, prudente en el discernimiento pero coherente consigo misma frente a la verdad, la teología podría correr el riesgo de interesarse solamente de la ‘defensa’ de lo que una determinada época ha entendido del contenido dogmático de la fe, favoreciendo poco el auténtico desarrollo dogmático de la Iglesia, tal vez llegando así a debilitar su misión, la de anunciar en un modo creíble y significativo para todas las épocas el Evangelio de salvación que le ha sido encargado”.²⁶

25. TANZELLA-NITTI, Giuseppe; *Teologia e Scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Milano, 2003, p. 168.

26. TANZELLA-NITTI, Giuseppe; *Teologia e Scienza. Le ragioni di un dialogo*, Paoline, Milano, 2003, pp. 171 ss.

Hace pocos años, en un discurso a la “Plenaria” de la Pontificia Academia de las Ciencias, Benedicto XVI, ha afirmado que “el cristianismo no presupone un conflicto inevitable entre fe sobrenatural y progreso científico. El mismo punto de partida de la revelación bíblica es la afirmación que Dios ha creado a los seres humanos, dotados de razón, y les ha puesto más arriba que todas las criaturas de la tierra. En esta manera el hombre ha llegado a ser el que administra la creación y el ‘ayudante’ de Dios”. El diálogo entre fe y ciencia, continúa el Santo Padre, es extremadamente importante. “Es una confrontación tan esperada sea para la Iglesia sea para la comunidad científica, y les animo a seguir adelante. En ello la fe supone a la razón y le perfecciona, y la razón, iluminada por la fe, encuentra la fuerza para elevarse al conocimiento de Dios y de las realidades espirituales. En este sentido la secularización no favorece el fin último de la ciencia que está al servicio del hombre, ‘imago Dei’”.²⁷ Dos años después, en 2008, el Santo Padre volvía a tratar el argumento, recordando el pronunciamiento de la *Gaudium et Spes*: “Este diálogo continúe en la distinción de las características específicas de la ciencia y de la fe. En efecto, cada una tiene sus propios métodos, ámbitos, objetos de búsqueda, finalidad y limitaciones y debe respetar y reconocer a la otra su legítima posibilidad de ejercicio autónomo según sus propios principios (cfr. *Gaudium et Spes* n. 36); ambas son llamadas a servir al hombre y a la humanidad, favoreciendo el desarrollo y el crecimiento integral de cada uno y de todos”.²⁸ El Segundo Concilio Vaticano había también indicado una especie de asimetría, es decir una relación incorrecta en esta relación dialógica: “El Concilio Vaticano II, - continúa el santo padre – después de haber reconocido los beneficios recibidos a través de los avances científicos, ha subrayado que “el método de investigación [...] es elevado injustificadamente como norma suprema de búsqueda de la verdad total”, y añade que “hay el peligro que el hombre, confiando demasiado en los descubrimientos actuales, piense de poder ser suficiente para sí mismo y ya no busque cosas más altas(Ivi, n. 57).”²⁹

27. Discurso de Su santidad Benedicto XVI a los participantes a la Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias, Sala Clementina, Lunes 6 de noviembre de 2006, cit. in: (a cura di) CASALE, Umberto; *Joseph Ratzinger, Benedetto XVI. Fede e Scienza. Un dialogo necessario*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 215 ss.

28. Discurso di Sua Santità Benedicto XVI ai partecipanti all’Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio della Cultura, Sala Clementina, Sabato, 8 marzo 2008, cit. in: (a cura di) CASALE, Umberto; *Joseph Ratzinger, Benedetto XVI. Fede e Scienza. Un dialogo necessario*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 221 ss.

29. Discurso di Sua Santità Benedicto XVI a los participantes a la Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias, Sala Clementina, Lunes 6 de noviembre de 2006, cit. in: (a cura di) CASALE, Umberto; *Joseph Ratzinger, Benedetto XVI. Fede e Scienza. Un dialogo necessario*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 215 ss.

La búsqueda de la verdad *sic et simpliciter* es el servicio propio de otra ciencia rigurosa,³⁰ la filosofía: “La ciencia no puede sustituir la filosofía y la revelación respondiendo en modo exhaustivo a las preguntas más radicales del hombre: preguntas sobre el significado de la vida y de la muerte, sobre los valores últimos, y sobre la misma naturaleza del progreso”.³¹

En ese caso nos encontraríamos delante de una especie de ‘soberbia’ de la razón – realidad también creada y amada por Dios – la cual se considera suficiente a sí misma y se encierra a la contemplación y a la búsqueda de una Verdad que la supera. La luz de la razón, exaltada, pero más bien empobrecida por la Ilustración, se sustituye radicalmente a la luz de la fe, a la luz de Dios”.³² En tal manera las conquistas científicas han modificado el concepto de *ratio*, causando un deslizamiento del pensamiento de lo especulativo a lo experimental, alejando los conceptos de *Fides* y de *Ratio* hasta llegar a dañar su relación recíproca. Se trata, observa el Papa, refiriéndose a un concepto amado por los poetas trágicos griegos y estudiado por Aristóteles en su *Poética*, de *hybris* de la razón:³³ ”sin embargo, no podemos ocultarnos que se ha verificado un deslizamiento desde el pensamiento prevalentemente especulativo a uno mayormente experimental. La búsqueda se ha vuelto sobre todo a la observación de la naturaleza tratando de descubrir sus secretos. El deseo de conocer la naturaleza se ha luego transformado en la voluntad de reproducirla. Este cambio no ha sido sin dolor: la evolución de los conceptos ha dañado la relación entre la *fides* y la *ratio* con la consecuencia de llevar a la una y a la otra a seguir caminos diferentes. La conquista científica y tecnológica, con la cual la *fides* es siempre más provocada a confrontarse, ha modificado el antiguo concepto de *ratio*; en tal manera ha excluido la razón que buscaba la verdad última de las cosas, para dejar espacio a una razón que se contenta de descubrir la verdad contingente de las leyes de la naturaleza [...] la fe, por su parte, no teme el progreso de las ciencias y el desarrollo

30. Vedi che cosa scrive Sofia Vanni Rovighi: “Il termine *scienza* può prendersi in un senso largo, e allora significa conoscenza dimostrata, in contrapposto alle intuizioni artistiche o religiose o alla semplice opinione. In questo senso anche la filosofia è scienza, e scienza rigorosa”. VANNI ROVIGHI, Sofia; *Elementi di Filosofia*, 3 voll. La Scuola, Brescia, 1980, vol. I, p. 24

31. Discurso di Sua Santità Benedetto XVI a los participantes a la Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias, Sala Clementina, Lunes 6 de noviembre de 2006, cit. in: (a cura di) CASALE, Umberto; *Joseph Ratzinger, Benedetto XVI. Fede e Scienza. Un dialogo necessario*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 215 ss.

32. *Ibid.*, p. 221 ss.

33. *Hybris* si può tradurre con “violenza”, “tracotanza”, “eccesso”, “superbia”, “orgoglio” o “prevaricazione.

al cual sus conquistas conducen, cuando esas son finalizadas al hombre, a su bienestar y al progreso de toda la humanidad. Como recordaba el desconocido autor de la *Carta a Diogneto*: ‘No es el árbol de la ciencia que mata, sino la desobediencia. No hay vida sin la ciencia, ni ciencia segura sin vida verdadera’. (XII, 2, 4). Sin embargo acontece que no siempre los científicos dirijan sus investigaciones hacia esos fines. La ganancia fácil o, todavía peor, la arrogancia de sustituirse al Creador, desempeñan a veces un papel determinante. Esta es una forma de *hybris* de la razón que puede asumir características peligrosas para la misma humanidad. La ciencia, por otro lado, no está en condición de elaborar principios éticos; ella puede sólo recibirlos en sí y reconocerlos como necesarios para vencer sus eventuales patologías. La filosofía y la teología llegan a ser en este contexto, unas ayudas indispensables con las cuales es necesario confrontarse para evitar que la ciencia proceda sola en un camino tortuoso lleno de imprevistos y no desproveído de riesgos.³⁴ La *Fides* y la *Ratio* entonces son una ayuda eficaz para la ciencia, para que “permanezca en el surco de su servicio al hombre”. Ese servicio exige a la humanidad de hoy un fuerte sentido de responsabilidad hacia la naturaleza y el mundo que nos rodean. Esta es la verdadera sabiduría, que es propia de aquellos mismos científicos de la edad de los descubrimientos, la edad de Galileo.

El Papa lo ha subrayado el 31 de octubre de 2009: “¿Quién puede negar que la responsabilidad del futuro de la humanidad, y, de hecho, el respeto para la naturaleza y para el mundo que nos rodea, exijan, hoy más que nunca, la atenta observación, el juicio crítico, la paciencia y la disciplina que son esenciales para el método científico moderno? Al mismo tiempo, los grandes científicos de la edad de los descubrimientos nos recuerdan también que el auténtico conocimiento está siempre dirigido a la sabiduría, y, en cambio de restringir los ojos de la mente, nos invita a levantar la mirada hacia un más elevado reino del espíritu”.³⁵ Es necesaria una contribución interdisciplinaria para que las conquistas científicas y técnicas lleven a una síntesis del saber que sea verdadero beneficio de la humanidad y en donde la filosofía cumpla el rol de mediadora. Esto ha

34. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI ai partecipanti al Congresso Internazionale promosso dalla Pontificia Università Lateranense, nel X anniversario dell’Enciclica *Fides et Ratio*, Sala Clementina, Giovedì 16 ottobre 2008, cit. in: (a cura di) CASALE, Umberto; *Joseph Ratzinger, Benedetto XVI. Fede e Scienza. Un dialogo necessario*, Libreria Editrice Vaticana, 2010, p. 227 ss.

35. *Ibid.*, p. 233 ss.

recientemente recordado Benedicto XVI, el 28 de octubre 2010: “[...] En el momento en el cual los resultados siempre más numerosos de las ciencias acrecientan nuestra maravilla frente a la complejidad de la naturaleza, es siempre más percibida la necesidad de un acercamiento interdisciplinar conexo a una reflexión filosófica que lleve a una síntesis”.³⁶ La finalidad es siempre el servicio al verdadero desarrollo y al verdadero bien de la humanidad en la paz y en la fraternidad entre los pueblos: “[...] En este nuevo siglo, la conquista científica debería ser siempre inspirada a los imperativos de fraternidad y de paz, contribuyendo a resolver los grandes problemas de la humanidad y orientando los esfuerzos de cada uno hacia el auténtico bien del hombre y el desarrollo integral de los pueblos del mundo”.³⁷ En el 2006 el Papa había hablado del rol y de la tarea de la filosofía, además de aquel de la teología: “La filosofía y la teología podrían ofrecer una importante contribución a esta cuestión fundamentalmente epistemológica, por ejemplo ayudando las ciencias empíricas a reconocer la diferencia entre la incapacidad matemática de prever determinados eventos y la validez del principio de causalidad a nivel filosófico, o entre el indeterminismo o la contingencia (causalidad) científicos y la causalidad a nivel filosófico o, más radicalmente, entre la evolución como origen última de una sucesión en el espacio y en el tiempo y la creación como primero origen del ser participado en el Ser esencial”.³⁸

Entonces es importante que aquí nosotros insistamos sobre la distinción no sólo entre teología y ciencia, sino también entre ciencia y filosofía. La posición de quién escribe es la de Sofía Vanni Rovighi: “La filosofía estudia los aspectos más generales de la realidad, la ciencia los aspectos particulares”; sin embargo cuando se dice *aspectos más universales*, “se refiere al ser y a los aspectos conexos con el ser. Esos aspectos se encuentran en cada realidad, mientras que los aspectos más específicos caracterizan *unas ciertas* realidades: cada realidad tiene el ser (y será tarea de la filosofía estudiar a cuales condiciones una realidad puede tener el ser, pueda decirse ente) sin embargo no cada realidad es, por ejemplo viva, o luminosa etc. El estudio de la realidad en cuanto ente es, entonces, estudio de toda la realidad”.³⁹ Por lo tanto, “los filósofos se preguntan:

36. *Ibid.*, p. 241 ss.

37. *Ibid.*, p. 241 ss.

38. *Ibid.*, p. 215 ss.

39. VANNI ROVIGHI, Sofía; *Elementi di Filosofia*, 3 voll. La Scuola, Brescia, 1980, vol. I, p. 27.

¿qué quiere decir ser, devenir, substancia, causa etc.? Los científicos se preguntan: ¿bajo cuales aspectos y en cual relación entre ellos (es decir, bajo cuales leyes) se nos presentan los entes?”⁴⁰ Y, después de un profundizado análisis, así concluye la filósofa, ya Maestra de la Universidad Católica de Milán: “Entonces, ciencia y filosofía son dos formas de saber distintas, que no dependen la una de la otra y que por lo tanto no pueden estorbarse recíprocamente”.⁴¹ Leibniz (1646-1716), efectivamente observaba que “los escolásticos y los médicos de los tiempos pasados, los segundos siguiendo los ejemplos de los primeros”, se habían equivocado “creyendo de explicar las propiedades de los cuerpos recurriendo a formas y cualidades, sin preocuparse de examinar la manera de la operación, cómo si una persona se contentara de decir que un reloj tiene la cualidad ‘relojera’ que le proviene de su forma, sin considerar en qué consistiría esa cualidad... Sin embargo, este mal uso de las formas no debe hacernos negar una cosa cuyo conocimiento es tan necesario en metafísica, que sin ello no se podrían conocer los primeros principios constitutivos de la realidad, ni elevar el espíritu al conocimiento de las naturalezas incorpóreas y de las maravillas de Dios. Sin embargo, un físico puede explicar las experiencias sin necesidad de consideraciones generales que pertenecen a otra esfera. Y si (el físico) introduce el concurso de Dios o alma o *arkhé* u otra cosa parecida, él sale afuera de su campo, como saldría quién, en una importante deliberación de la vida práctica quisiera entrar en grandes razonamientos sobre la naturaleza del destino y de nuestra libertad”.⁴² Sin embargo, esta distinción (los *Discursos de Metafísica* son de 1686), no se impuso eficazmente y claramente en el mundo filosófico – observa la Vanni Rovighi – ya que muchas dificultades que turbaron a Kant, son debidas todavía a una confusión entre ciencia y filosofía. El mismo Hegel “aunque enuncie claramente en ciertos pasajes la distinción entre los dos tipos de saber, sin embargo intenta, siguiendo en esto la tradición romántica, de construir *a priori* una ciencia de la naturaleza”. Y esto no solamente en el Ochocientos, sino también hoy en día, cuando alguien va a buscar un libro de vulgarización científica, encuentra seguido (no digo siempre) una variada mezcla de ciencia auténtica y de filosofía o pseudo-filosofía”.⁴³

40. *Ibid.*, p. 29.

41. *Ibid.*, p. 33.

42. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm von, *Discours de Métaphysique*, in *Philos. Schriften*, ediz. Gerhardt, vol. IV, pagg-434-35, cit. in: Sofia Vanni Rovighi, *Elementi di Filosofia*, 3 voll. La Scuola, Brescia, 1980, vol. I, p. 33.

43. VANNI ROVIGHI, Sofia; *Elementi di Filosofia*, 3 voll. La Scuola, Brescia, 1980, vol. I, p. 34.

La ciencia moderna tiene además otra característica que la distingue de la filosofía: “la ciencia expresa sus principios, sus leyes, en términos matemáticos y deduce considerando sólo el aspecto matemático”.⁴⁴ Jacques Maritain en su libro ya citado, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, escribe que “dispersión y confusión son igualmente contrarias a la naturaleza del espíritu”.⁴⁵ En efecto, “la diferenciación siempre más neta entre el saber de tipo ontológico y el saber de tipo físico-matemático no ha sido siempre un simple hecho contingente, debido a particulares circunstancias históricas, más bien respondía a una ley necesaria del crecimiento del pensamiento especulativo, y constituye efectivamente uno de los más auténticos progresos, en el orden de la morfología del saber, que el pensamiento haya cumplido en el transcurso de los tiempos modernos, y de la cual la filosofía reflexiva y crítica debe de tomar conciencia”.⁴⁶ Así, pues, la respectiva diferenciación de los métodos de las varias ciencias, “el respeto de las reciprocas fronteras”, llega a ser garantía de progreso, sea científico, sea humano, sea espiritual, que tiene su fin común en una convivencia en paz de la humanidad, lo que fue el ideal de los científicos y de los filósofos de los siglos XV, XVI, XVII y de los cuales hemos tratado en la primera parte de este artículo en el número precedente de la revista.

44. *Ibid.* Hay también otras distinciones entre filosofía y ciencia: “Otras distinciones entre filosofía y ciencia son: aquella (en base al objeto) que atribuye a la filosofía la búsqueda de las *causas últimas, supremas* de los fenómenos, a la ciencia la búsqueda de las *causas próximas*, y aquella (en base al método) que ve en el *método deductivo* la característica de la filosofía, en el *método inductivo* la característica de la ciencia. Son distinciones buenas, pero que tienen que ser bien interpretadas. Ahora bien, la *primera* distinción sería mal interpretada si fuera entendida de esta manera: primero se buscan las causas próximas, luego se sube siempre más arriba hasta que se encuentren las causas últimas. El proceso científico y el filosófico serían idénticos así como es idéntica una escalera arriba y abajo; en este caso los procesos serían diversos sólo por grado; entonces no se podría darle tuerca a quién quisiera encontrar Dios delante del telescopio o el alma abajo del bisturí del cirujano”. *Ibidem*, p. 27

45. MARITAIN, Jacques; *Distinguer per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia, 1981, p. 7.

46. *Ibid.*, p. 238.



“NINI” ME HABLEN DE LA BUENA VIBRA

Margarita Alfaro¹

Introducción

No sé ustedes, pero yo estoy harta de la “buena vibra”; hasta bien lejos de recibir lecciones de vida en cadena por Internet. Creo que no es sólo la bandeja de mi correo electrónico la que se encuentra plagada de mensajes enviados en manada, por más que le pida encarecidamente a mis amigos que no me hagan envíos grupales, de estos que llegan en calidad de *power point* y , por regla general, suelen caer en cualquiera de las siguientes clasificaciones.

Por un lado están los cómico sexuales: chistes, fotos sexis, imágenes ridículas, etcétera.; por otro los mágico-religiosos, envía esta carta a 10 amigos y en tres días... o los plagados de oraciones, cruces y parafernalia religiosa que puede dar fortuna, consuelo o bienaventuranza, y por último, están los optimistas o pseudoespirituales, esto es, la pura buena vibra, “la neta” condensada del equilibrio, el zen, la comunión con el universo, la fortaleza interior, la autonomía emocional, la epifanía profana (si cabe), la fórmula perfecta para la felicidad perenne. Y con dicho objetivo todo es válido, desvirtuar a Saramago, plagiar a Benedetti, pontificar a Bucay o beatificar a Cohello.

En este sentido, quisiera dejar claro que admiro a Benedetti, que hay cuentos de Bucay que me parecen geniales, pero que la literatura es sólo eso. La *Biblia* misma, máximo legado de la cultura hebrea, plantea literariamente un conjunto de ideales. ¿Por

1. Margarita Alfaro es L.C.C., egresada de Universidad Autónoma de Nuevo León, ha publicado una novela y un libro de cuentos, así como colaborado en la redacción de varios libros de texto. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad de Guadalajara y el Instituto de Filosofía, A. C.

qué se suicidaban los románticos?, cabría preguntar aquí, pues entre otras cosas, porque los ideales son imposibles de alcanzar.

No obstante, me parece digna de análisis esta tendencia posmoderna de buscar soluciones románticas a problemas ontológicos por la vía “fast-track” (dirían los periodistas, quienes gustan de acuñar términos rimbombantes para denominar a los absurdos).

Recetario mitológico de la felicidad

Hace poco acababa yo de hablar con una compañera que trabaja en Desarrollo Integral de la Familia (DIF) y me platicaba ella de los niños que allí se acogen y de sus realidades tormentosas de abuso y maltrato. Cuando se hubo retirado, abrí mi correo y lo primero que encontré fue uno de estos mensajes ultra positivos impregnado del ingenuamente vano y *metafórico* (valga la expresión) pensamiento posmoderno: “La vida es un espejo”, se titulaba. Acompañado del imprescindible: “Léelo y verás que es cierto”. Si bien no hacía falta leerlo para adivinar algo de su contenido, me di a la tarea de correr el audiovisual mientras acomodaba algunas cosas en el archivero. En síntesis: La vida es un espejo, si le das sonrisas te devuelve sonrisas, si le das golpes te devuelve golpes, si le das ofensas, en fin, creo que la idea quedó plasmada. No pude menos que pensar: “¿a quién habrá violado a sus tres años la niña del DIF de la cual abusó su padre?, ¿qué tantas fechorías habrá hecho aquel a quien quemó su abuela para darle una lección?”. Puede pensarse que me he ido a los extremos y es verdad, la finalidad para hacerlo es demostrar lo radicales, dogmáticas y poco apegadas a la realidad que pueden resultar aseveraciones de esta naturaleza.

Es preocupante digo, porque vivimos en un bombardeo constante de frases hechas de diván que al popularizarse se malbaratan, se desgastan, se prostituyen y pierden todo valor. Dicen mis alumnos preparatorianos cuando terminan en sexto una relación que comenzaron en segundo semestre: “pero terminamos como amigos, maestra, todo bien, sin rencores, ¿para qué? Los rencores sólo nos envenenan el alma”. ¡Ésa es madurez, por Dios!, tantos adultos quebrándose la cabeza para resolver sus divorcios de forma medianamente civilizada, tantos otros destazándose, y ellos tan claros... no tanto, si leemos sus estados en el Facebook encontramos otra realidad, pero en el discurso suenan convincentes.

Igual pasa con los cierres de sus ensayos, me abruman con frases hechas que se repetirán en cada grupo por lo menos en tres trabajos de diferentes alumnos cada semestre: “por eso – escriben convencidos de cerrar con broche de oro- hay que vivir cada día como si fuera el último”, o bien, “por eso, yo pienso que hay dos días por los que no te debes preocupar: el de ayer, porque ya pasó, y el de mañana, porque aún no llega y nada puedes hacer en él”. Los leo y pienso: “¡Caramba, yo sí que estoy mal! ¿Qué hago aquí planeando mis clases de la próxima semana si, bajo esta óptica, bien podría morir mañana... amén de que la próxima semana aún no llega y por ella nada puedo hacer”. ¿Absurda?, ¿literal?, ¿extremista?... la frase lo amerita.

Imaginemos que tuviéramos 16 o 17 años y en verdad nos tomáramos al pie de la letra esto de “vivir cada día como si fuera el último”, al menos yo no me visualizaría yendo a la preparatoria en mi último día para soportar una clase tras otra. Me inclino a pensar en la consigna que mis alumnos sabiamente sentencian en sus trabajos: “vivirlo al máximo” (lo que sea que esto signifique). Ya puestos en este tenor, pues a bailar, a beber, a “cotorreársela” a gusto (o lo más a gusto que se pueda), total, “la vida se va en un segundo”.

Lo cierto es que vivir en términos reales bajo esta consigna sería desgastante, para mí y para los míos, y es lo que pasa con algunos de los llamados “ninis” (jóvenes que ni estudian, ni trabajan), nada está a la altura de la intensidad con la que desean vivir; porque sentencias tan trilladas y paradójicamente sobrevaloradas, pasan por sus cerebros sin que un antivirus las escanee, sin que un traductor las descifre en su sentido original,

En el mismo rango podríamos ubicar un conjunto de frases que la gente en general se apropia e introduce en su vida como el discurso obligado del saber vivir: “si quieres respeto, respeta”; “no es posible amar a nadie, si no te amas a ti mismo”; “ser víctima es una postura que se elige”; “que no te amen como tú quieres que te amen no significa que no te amen”; “cada uno da lo que puede dar”; “no te preocupes por la muerte, deja que la muerte se preocupe por ti”; “cuesta el mismo trabajo enojarse que sonreír”; “una sonrisa cuesta poco y ganas mucho”; “en esta vida, cada uno debe asumir lo que le toca”; “toma conciencia de la realidad, pero sin prejuicios”; “al término de una relación cada uno debe hacerse responsable de su mitad”; “la gente te hace daño sólo si se lo permites, tú le das ese poder”; “tú eres responsable de tu felicidad”.

Y podríamos seguir hasta saturar la página, como se saturan las bandejas de entrada de los correos electrónicos, con frases sesudas y grandilocuentes como las anteriores, fáciles de decir, difíciles de hacer. Quien las menciona o envía lo hace convencido de que esa es “la neta” y adopta la autoridad que le confiere poseer el absoluto; quien las escucha, sabe que le han compartido una verdad inapelable, ante la que el común de la gente se pone de pie.

Lo cierto es que nadie es tan autosuficiente que “no le permita” a los demás afectarle; que poca gente se sienta al término de una relación a hacer un recuento de los daños mutuos para dimensionar siquiera “la mitad” de la que habla; que si sólo los que se aman serán capaces de amar, lo siento por el montón de bebés que no serán amados merced a la falta de autoestima de sus padres; que por mucho que sonrías frente a una persona cuya realidad la tiene molesta, dolida o deprimida no obtendrás cosa mayor, porque si estamos deprimidos nos cuesta más sonreír que continuar en el azote y con el enojo pasa lo mismo, y finalmente, formarse un juicio previo no es que sea malo en sí, porque de hecho, una vez que el sistema establecido fue llenando nuestra cabeza con juicios, a través de sus múltiples instituciones, lo primero que nos ayudará a “conocer” será precisamente este juicio que brincaré a la palestra para ser constatado, desmentido o transformado. Ya lo dijeron Piaget, Ausebel y Vigotsky, todo lo nuevo debe conectarse con lo anterior, nada llega en blanco.

¿Cómo es posible, entonces, que habiendo dejado el oscurantismo hace siglos, se siga recurriendo a fórmulas mágicas y deterministas? ¿Que las frases anteriores sean empleadas como conjuros que aplican solos una vez que brotan de nuestros labios?

Esto es medianamente comprensible si tomamos en cuenta los análisis filosóficos que sobre la sociedad posmoderna se han publicado. Christian Lasch, R. Senett y Gilles Lipovetsky, entre otros, nos hablan de una sociedad que tiende al narcisismo. Sociedad esta, en la que cada uno, cual Narciso mitológico, nos miramos en el río y nos perdemos en nuestra imagen, olvidándonos de la existencia de los otros, que pasan a ser artistas de reparto en el teatro de nuestra historia personal, y entre más personal, más “auténtica”, que por lo demás, al lado de la felicidad perenne, es el único objetivo válido a exteriorizar y compartir.

Autoliberación narcisista

En *La cultura del narcisismo*, Lasch abunda sobre una “pérdida de sentido de la continuidad histórica” (1999), manejada a nivel individuo y sociedad, lo que derivará en un sujeto que aspira a vivir en el presente y nada más que en el presente. Dice una amiga, “atrás, ni para tomar vuelo” y lo dice convencida de que lo correcto en esta vida es cerrar capítulos emocionales en su línea personal, sin ocuparse de los duelos, que implican sensación de pérdida, fatiga, dolor.

Cuando reparo en todo esto, no puedo menos que pensar que esta forma de vivir encuentra eco en iconos liberadores de esta era como Anthony de Mello, a quien se le adjudican frases como las siguientes:

- “Es peligroso vivir de la memoria, del pasado. Sólo el presente está vivo, y todo lo pasado está muerto, no tiene vigencia. Incluso el futuro no existe”.
- “Las mujeres se atan a sus maridos, a sus hijos. Los maridos a sus mujeres, a sus negocios. Todos nos atamos a los deseos y nuestro argumento y justificación es el amor. ¿Qué amor? La realidad es que nos amamos a nosotros mismos, pero con un amor adulterado y raquítrico que sólo abarca el yo, el ego. Ni siquiera somos capaces de amarnos a nosotros mismos en libertad. Entonces, ¿cómo vamos a saber amar a los demás, aunque sean nuestros esposos o nuestros hijos? Nos hemos acostumbrado a la cárcel de lo viejo y preferimos dormir para no descubrir la libertad que supone lo nuevo” (1986).

Personalmente encuentro igual de peligroso anular el pasado y quedarnos sin memoria histórico-social y aun personal. Concedo que nos amamos con un amor raquítrico a nosotros y a los otros, pero veo muy complicado que la iluminación nos llegue por leer o escuchar material cuyo contenido no procesamos demasiado. A la luz de esto me resultan incluso peligrosas dichas frases, y no en el sentido que Joseph Ratzinger plantea (si pertenecieran o no al catolicismo es algo que me tiene sin cuidado), sino porque lejos de liberar a nadie de esquemas o paradigmas subrepticamente impuestos, lo que sí alimentan es un egoísmo mayor, que encuentra justificaciones pseudopsicológicas, pseudoespirituales, para la deshumanización, la falta de responsabilidad, la apatía sociopolítica y la evasión, poniéndole el velo de *Autoliberación interior*.

Y corriendo el riesgo de ser calificada de “dormida” por los seguidores del citado gurú, agregaré que, si “Estar despierto es aceptarlo todo, no como ley, ni como sacrificio, ni como esfuerzo, sino por iluminación... aceptarlo todo porque lo ves claro y ya nada ni nadie te puede engañar” (De Mello, 1986), es ciertamente algo que muy pocos lograrán; porque en labios de cualquier mortal común (léase el 80% como mínimo de sus seguidores) esta frase sólo manifestaría una soberbia desmedida: ¿Quién soy yo para pasar por alto la caverna de Platón y no asumir que podría ser engañado hasta por mi percepción?

Me refiero a que el común de la población no percibe siquiera los esquemas que le son impuestos por los medios de comunicación, y una señora que por la mañana escuchó en “Qué tal, Fernanda” frases de este tenor, por la tarde, cuando acompañe a su hija de 19 años a que se realice una cirugía estética en los senos, al ser cuestionada sobre si no será eso riesgoso o prematuro podrá argumentar con indiferencia: “No, mujer, ya lo dijo este Mello, que sabía mucho, *ni tú, ni tus decisiones ni acciones importan en el desarrollo de la vida... ella sigue su curso*. Total, ella quiere, y si le digo no se encapricha. Ella es así y esa es una realidad que no puedo cambiar aunque me duela”.

Lo cierto es que el neonarcisista buscará por todos los medios expresarse bajo estándares psicologistas: “no debemos manifestar dolor...- plantea Lipovetsky en *La era del vacío* (2010)- sino simular indiferencia”, ante eventos eminentemente intensos. Lógico, ¿no es cierto?, ¿quién acepta el dolor hoy como parte de la vida sin ser acusado de masoquista, bipolar, chantajista o cualquier otra de las muchas clasificaciones que nos permiten justificar y prohiar la insensibilidad reinante?

“La autosuficiencia ha substituido a la consciencia...el Yo debe convertirse en la preocupación central: se destruye la relación, qué más da, si el individuo está en condiciones de absorberse a sí mismo”. (Lipovetsky, 2010)

Si bien es cierto que el dolor propio nos vuelve insensibles al dolor del otro, huir a costilla de lo que sea del sufrimiento temporal (nuestro y del otro), consecuencia lógica de algunos eventos propios del vivir, nos hace seres indolentes, faltos de compromiso; personajes aparentemente frívolos que sonríen al vacío y sólo aceptan las emociones teatralizadas de los medios de comunicación, porque esta época no tiene lugar para

los débiles ni para los sentimentales, es nuestra discreción “signo e instrumento de *self-control*” (Lipovetsky, 2010). Y nadie sabe más de esto que un “nini”, quien, aun inscrito en la universidad, ni estudia ni trabaja ni se compromete ni se duele ni lo lamenta.

Los adultos, por otro lado, estamos plagados de cursos, diplomados, corrientes terapéuticas y de pensamiento, agrupaciones de todo tipo, cuyo objetivo primordial es la búsqueda del equilibrio, la pérdida de los apegos y la trascendencia (siempre personal, obvio). Es el “Yo promovido así al rango de ombligo del mundo”. (Lipovetsky, 2010)

Consideraciones finales

El hedonismo que subyace en todo esto es evidente, si consideramos que el logro máximo lo constituye amarnos a nosotros mismos al grado de poder prescindir de los otros, para así ser responsables (y dueños claro está) absolutos de nuestra felicidad. Cabría preguntarse ¿quiénes ganan y cuál es la ganancia de esta desintegración social?, ¿cuántos reacomodos están dándose en el mundo mientras nosotros nos contemplamos en el río?

Porque este bombardeo del que hablo es real. Basta localizar, en cualquier buscador, páginas y blogs destinados a fortalecer la autoestima, la espiritualidad y el desarrollo personal para comprobar que no exagero: las personas que llegan al desapego son considerados prácticamente iluminados, y si ese desapego viene acompañado de un “amor” a la humanidad, tan impreciso como ininteligible, mucho mejor.

Es como si fuera preferible que nos doliera el mundo, así en abstracto, a vivir un dolor en específico que nos hiciera sentir nuestra fragilidad, que nos desnudara en nuestro ser humanísimo y vulnerable, que nos confrontara con nuestra verdad, con nuestro ego y nuestro YO fragmentado, incapaz de empatía, de sacrificio ni de compromiso. Y, entonces, a protestar contra las injusticias desde una página del Facebook, a contribuir a salvar el mundo con cuadernos autonombrados ecológicos, a volvernos visibles en nuestras bicicletas, a “terapearnos” la herida en positivo, a vivir en bonito, que “la vida es un espejo”.

¡Venga!, ¡por la eutanasia mental!, sonría a punta de frases de correo “liberadoras”, disfrute, no se deje hundir por el vacío, porque vacíos ya estamos... “es válido el dolor, pero no el sufrimiento”.

Bibliografía

Christopher, L. (1999). *La cultura del narcisismo*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

Lipovetsky, G. (2010). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.

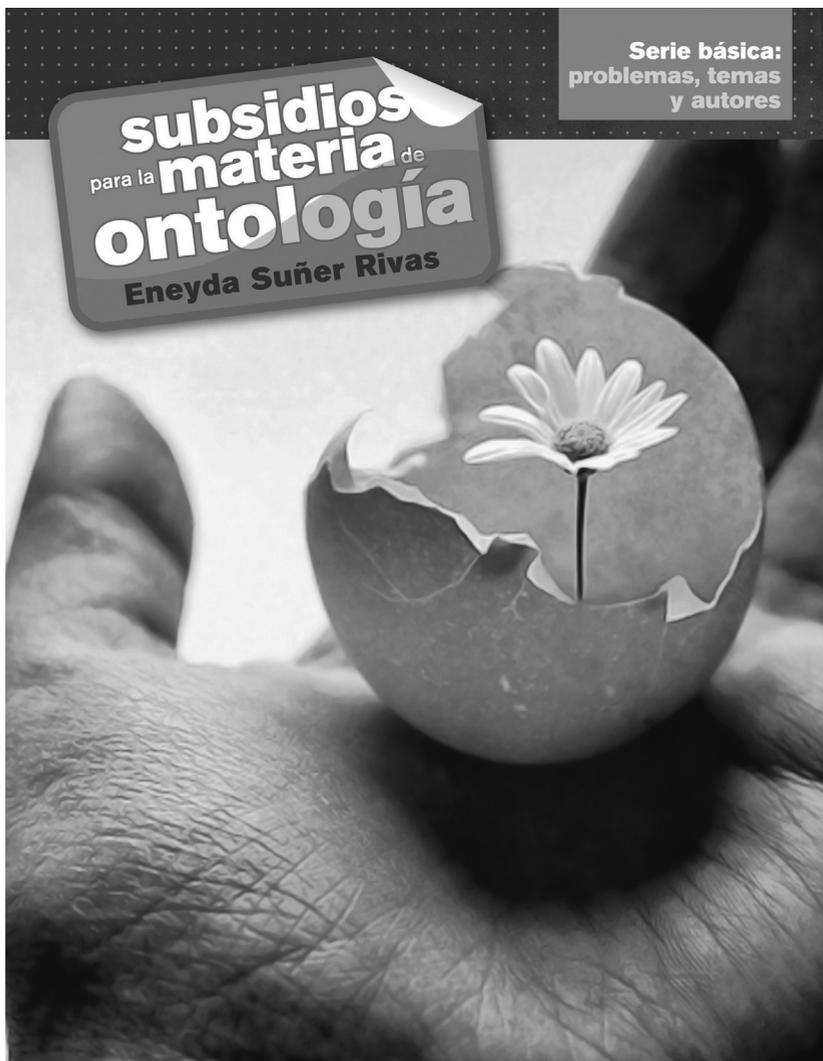
Mello, A. d. (s.f.). *Quedelibros.com*. Recuperado el 20 de septiembre de 2010 de septiembre de 2010, de www.quedelibros.com/libro/31564/Autoliberacion-Interior.html : www.quedelibros.com/libro/31564/Autoliberacion-Interior.html

CONOCE Y ADQUIERE

NUESTRAS NUEVAS PUBLICACIONES

Serie básica:
problemas, temas
y autores

subsidijs
para la **materia** de
ontología
Eneyda Suñer Rivas



Instituto de Filosofía

Dialogar para construir... una filosofía para la vida

Piezas, en diálogo filosofía y ciencias humanas
es una publicación semestral que se terminó
de imprimir en los talleres gráficos de
Prometeo Editores S.A. de C.V. Libertad #1457,
Colonia Americana, C.P. 44160, Guadalajara, Jalisco,
Tel. 01 (33) 3826-2726.
E-mail: prometeoeditores@prodigy.net.mx
en Noviembre de 2011.

En su edición fueron usados los tipos de la familia
Garamond

Impreso en México - *Printed in Mexico*