

ÍNDICE

- 3** **EDITORIAL**
- 5** **MARÍA ZAMBRANO: UNA PENSADORA CONTEMPORÁNEA
DE LO SAGRADO**
Julieta Lizaola Monterrubio
- 23** **EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO EN EL ESTUDIO DEL
FENÓMENO RELIGIOSO**
José Alejandro Fuerte
- 36** **VÍNCULO Y RETORNO**
SIGNIFICADOS Y RETOS DE LO RELIGIOSO DE CARA AL FUTURO
Luis Armando Aguilar Sahagún
- 55** **EL CONFLICTO RELIGIOSO: UN ACERCAMIENTO
METODOLÓGICO**
Enrique Marroquín Zaleta
- 83** **EL ABANDONO DE DIOS EN LOS HERALDOS NEGROS
CÉSAR VALLEJO O EL AGOTAMIENTO DE LA TRASCENDENCIA**
Jaime Torres Guillén
- 98** **TRES ANIVERSARIOS EN LA FILOSOFÍA**

- 99 **A CIEN AÑOS DEL INICIO DE HANNAH ARENDT**
Enriqueta Benítez López
- 112 **¿SUPERAR A FREUD?**
Juan Diego Castillo Ramírez
- 118 **ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE SER Y TIEMPO DE MARTÍN**
HEIDEGGER
Jesús López Salas

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

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



Los días 18 y 19 de noviembre del año 2005, nuestro **Instituto de Filosofía** llevó a cabo su **Tercer Foro de Reflexión Filosófica Interdisciplinar** que año con años organiza a tono con el espíritu que lo anima, desde una formación filosófica abierta al pluralismo cultural contemporáneo y situado en el contexto de América Latina. Nuestra Institución fielmente comprometida con el dialogo interdisciplinar de la filosofía con las ciencias, como instrumento para un conocimiento crítico de la realidad y la cultura, puso en énfasis esta vez en el tema: **El desafío de lo religioso en nuestro tiempo: mutaciones, desplazamientos y significados**. La justificación de esta temática radica en que consideramos al fenómeno religioso, en sus múltiples dimensiones y manifestaciones, como un elemento que juega un papel importante en la configuración de la cultura, la política y de la vida humana. En nuestro contexto conviven tradiciones religiosas que han arraigado fuertemente en la cultura. El cristianismo, en su vertiente católica, se injertó en el universo religioso prehispánico, dando lugar a una religiosidad rica y densa, que ha impregnado la sociedad, la cultura, la política y la economía de múltiples formas. Tanto en México como en América Latina se han adoptado, además, otras tradiciones, dando lugar a cierto pluralismo y sincretismo religioso. También de un modo peculiar, las antiguas tradiciones y creencias se han enfrentado a la fuerte embestida de mentalidades y corrientes de pensamiento que marcaron el desarrollo de la cultura secular occidental. De una manera no menos significativa el universo religioso se ve fuertemente afectado por el impacto de la técnica y de la difusión de los avances de la ciencia, así como de modos de funcionamiento de la economía que, a la fecha, inciden de un modo significativo en la experiencia religiosa.

Bajo este contexto, abigarrado y complejo, los análisis y las reflexiones que se llevaron a cabo en dicho Foro se centran en la peculiaridad de la experiencia religiosa y de sus posibilidades tanto positivas como negativas, para el hombre de nuestro tiempo, además del discernimiento sobre las posibles significaciones más profundas de lo religioso, mediante el acercamiento filosófico y reconociendo también sus implicaciones teóricas y prácticas en el ámbito de la formación filosófica y de la evangelización de la cultura.

La mayoría de los artículos del presente número, son resultado de este ejercicio filosófico e interdisciplinar. En ellos, el lector percibirá las distintas maneras de abordar el fenómeno de lo religioso tanto en su método como en su temática. Así, la filosofía y la fenomenología de la religión, la sociología del conflicto, la antropología religiosa y el análisis literario convergen esta vez en **Piezas** para amalgamar los retos, las interrogantes, los vínculos y las posibles respuestas a los problemas que nos plantea lo religioso de nuestro tiempo.

El director.



MARÍA ZAMBRANO: UNA PENSADORA CONTEMPORÁNEA DE LO SAGRADO*

Julieta Lizaola Monterrubio¹

*El hombre no soporta sino por breves
instantes lo divino.*

Hölderlin

I

María Zambrano es una pensadora española y lo es en el sentido que ella le confiere al pensamiento, es decir, el de una acción humana que no se circunscribe tan sólo a la actividad racional sino que implica una relación más amplia y compleja que posibilita el descifrar lo que se siente. La observación del dolor y del mal moral de la sociedad europea de principios del siglo XX la impulsan a considerar que es necesario seguir buscando y encontrando nuevas preguntas y respuestas. El dolor es un punto de ineludible reflexión en la vida del hombre contemporáneo.

Su biografía nos habla de un momento muy rico y fundamental para la cultura española de este siglo: el período de la República. Sin embargo, su filiación republicana, al triunfo el franquismo, la vinculará con una forma de existencia que para ella será central: el exilio. No sólo será un exilio político sino, por la hondura que esto implicó para la autora, será también un exilio ontológico y fundamental para el desarrollo de su legado filosófico. En esta circunstancia, tanto su exilio como la aparición de libros

* Ponencia presentada el 19 de noviembre de 2005 en el Tercer Foro de Reflexión Filosófica e Interdisciplinar del IFFIM.

1. Dra. En Filosofía por la UNAM.

imprescindibles dentro de su extensa obra se realizan en México². Desde sus primeros escritos ya se escucha lo que será el hilo conductor de su pensamiento: la realidad inconmensurable para el hombre y su trato con ella. ¿Cuál es el trato del hombre con la realidad? Es una de las primeras preguntas que pone sobre la mesa. ¿Cuáles los caminos que el alma humana ha seguido para poder nombrarla y vivir en ella?

II

La obra filosófica de Zambrano implica una crítica a la cultura moderna que viene a ampliar y a enriquecer a la filosofía contemporánea. La pensadora considera que el desarrollo de la cultura como racionalización se encuentra en el centro del panorama desolado del mundo de hoy. La razón, convertida en racionalismo, es una “razón insuficiente” y atraviesa un momento crítico: lejos de que el hombre se viva más dueño de su vida e historia, gracias a la acción fundante del yo racional, se reconoce como un ser escindido, fragmentado, angustiado. Nuestra autora analiza la genealogía de esta concepción filosófica y la respuesta que ofrece, sólo posible mediante la memoria, es una recuperación y un reencauzamiento de la filosofía.

La idea de crisis de la filosofía moderna es una preocupación que ocupa al pensamiento desde el siglo XIX; Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche, en su rechazo al idealismo alemán, ya nos lo señalan. Sus herederos, los filósofos del siglo XX, retoman sus preocupaciones y formulan intentos de solución partiendo de un punto de vista crítico: Bergson, Heidegger, Sartre, Adorno, entre otros. También, debemos señalar, el tema de la crisis de la modernidad ha sido una preocupación constante en la filosofía española –Unamuno, Ortega y Gasset, por ejemplo– la cual la ha concebido, en términos generales, como un empobrecimiento cultural. Es precisamente, dentro de esta tradición, aunada a los postulados fenomenológicos y existencialistas, donde abreva el pensamiento de María Zambrano.

2. El exilio político de María Zambrano se inicia en 1939 ejerciendo la vida académica en Morelia, en la Universidad Nicolaita. Este periodo durará nueve meses. Después lo proseguirá en Cuba, Italia y Suiza. Finalmente regresará a España en el año de 1986. En la España republicana, de la que fue activa militante, se publican varios artículos y su primer libro: *Horizonte del liberalismo*. Los libros que publica en México son: *Poesía y Filosofía*, *El sueño creador*, *Pensamiento y poesía en la vida Española*, *El hombre y lo divino*.

La filósofa española observa los conflictos de la razón moderna e igualmente, como lo hicieran sus antecesores, intenta una vía propia para entender, analizar, criticar y formular una alternativa. Retoma la resistencia de los hombres y la naturaleza contra la cosificación, busca el reencuentro de lo mimético y poético del hombre con las cosas y elabora un pensamiento filosófico que se remonta a los caminos perdidos de la filosofía, éstos donde sujeto y objeto mantienen una relación intuitiva, poética y donde la experiencia de lo sagrado permite que la poesía no renuncie a la “plena realidad”. Su *razón-poética* es también un intento de la filosofía contemporánea para abrirse paso en la confusión de nuestro mundo y sus conflictos. Su obra pone sobre la mesa una discusión fundamental para el mundo actual: la discusión cultural y su fundamento religioso.

Para acercarnos a este problema ya nos aparecen como insuficientes las explicaciones derivadas de las filosofías del XIX que tanto afán pusieron en pensar el fenómeno y la experiencia religiosa (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Durkheim). En ellas el contenido de lo religioso pasa por el juicio de un concepto de razón (idealista, materialista, genealógico o psicoanalítico) que lo entiende como ilusión, ideología, enfermedad, concepto inadecuado o falsa conciencia.³ Al reabrir áreas de discusión, que nos llevan a plantear de nuevo los problemas que aún no hemos sabido entender, la preocupación de la pensadora corresponde a la necesidad de abandonar los caminos seguidos por el racionalismo al considerarlos agotados y empobrecedores por ser una vía excluyente de aquello que no puede tener bajo control. Le preocupa la toma de poder que ha realizado el pensamiento filosófico sobre otras formas de conocimiento y la incapacidad que ha mantenido para expresar la vida en su plenitud. Le preocupa, en suma, la separación que existe entre vida y razón, la falta de contacto entre la verdad de la razón y la verdad de la vida. Considera que el desarrollo de la cultura como racionalización se encuentra en el centro del panorama desolado del mundo de hoy.

La historia del pensamiento encubre un proceso que ha tenido lugar con cierta lentitud en las capas más profundas de la conciencia; allí precisamente donde la conciencia se eleva encubriendo también, como toda superficie, las creencias y todavía algo más hondo que las

3. Trías Eugenio. “Pensar la religión” en: *La religión*, Buenos Aires, Ed. De la flor, 1997.

creencias mismas, las formas íntimas de la vida humana: las situaciones que definen al ser humano no ya frente a lo humano, sino a toda la realidad que le rodea. Pues realidad es no sólo lo que el pensamiento ha podido captar y definir sino esa otra que queda indefinible e imperceptible, esa que rodea a la conciencia, destacándola como isla de luz en medio de las tinieblas.⁴

III

La tesis central que seguimos es la que ofrece Zambrano cuando concibe a la filosofía desde un ineludible fundamento religioso.⁵

Solamente hemos de dejar apuntado que lo que el hombre moviliza para engendrar la objetividad es religioso, como lo que hay en la base y fundamento de todo nuestro apego a la realidad y a la transformación que la hemos de padecer para crear nuestro mundo.⁶

La vinculación entre filosofía y religión es algo íntimo, que si no fuera por el correr de los siglos y lo que ellos nos han traído, no podríamos comprender como algo esperado y menos aún distinto. Uno de estos puntos fundamentales lo pone de relieve Zambrano en el naciente pensamiento griego: el gran descubrimiento de la filosofía fue aquél abismo del ser situado más allá de todo ser sensible y al que Anaximandro bautizó como *apeiron*; lugar “que es pura palpitación, germinación inagotable”. La filosofía naciente, requerida de claridad, delimitación y definición, precisó darle un rostro a ese fondo oscuro y ella misma divinizarlo. Por ello es que... “la filosofía, que descubre la realidad sagrada en el *apeiron*, no descansa hasta extraer de ello lo divino unitario, la idea de Dios (...) pues la acción entre todas de la filosofía fue la transformación de lo sagrado en lo divino, en la pura unidad de lo divino”.⁷

4. Zambrano María. *El hombre y lo divino*, Madrid, Ed. Siruela, 1992. p. 180

5. Según esto, desde su origen, la filosofía no puede declararse separada, liberada, independizada, o simplemente ajena a los sentimientos religiosos: el hombre es un *homo religiosus*, como lo definirá el Círculo de Eranos, escuela de filiación junguiana.

6. Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, Madrid, Alianza Editorial, 1989. p. 98.

7. Zambrano María, *El hombre y lo divino*, op. cit. p.70 -72.

IV

El estudio sobre el desarrollo de lo divino nos conduce a un punto crucial en la historia de Occidente y su articulación cultural con las diferentes formas de religiosidad: el surgimiento de la cultura moderna. Es importante permitírnos un espacio para poner de relieve los elementos que la conforman, pues es en ella donde se despliega el fenómeno de la secularización que dará lugar a nuevas formas de manifestación de lo divino.

La nueva cultura o cultura moderna puede llamarse así gracias a que el espíritu iluminista abre un nuevo horizonte acompañado de una naciente promesa: la felicidad aquí en la tierra y sin Dios. Para ello ha sido fundamental la aparición renacentista de un concepto de libertad nuevo; recordemos el célebre texto de Pico de la Mirandela, *La oración por la dignidad del hombre*, donde hace explícita la idea de que el sentido de la vida humana y, su más alta dignidad, es la libertad. Si bien Dios nos ha dado, a diferencia de las demás criaturas, el arbitrio para decidir cuál será nuestra elección para alcanzar el ser, esto inaugura un espacio nítido en el cual el hombre construye su propio destino con libertad plena; es decir, sin que Dios decida cuál deberá ser la construcción cultural en la que el hombre se convierta en tal. Con esto se irá consolidando una conciencia laica, cuya institucionalización permitirá al hombre plantearse por primera vez como el dueño de la historia. El hombre moderno, desde el reino de la necesidad, ve su futuro iluminado por la conquista del reino de la libertad: el hombre libre, sin prejuicios, el hombre sin ataduras religiosas, sin más demonios ni arcángeles protectores que los de sus propias potencialidades intelectuales.

La razón se alzó sobre cualquier forma de conocimiento y desarrolló la racionalización científico-técnica de la imagen del mundo: la naturaleza perdiendo su carácter mítico-sagrado, de fascinación y misterio, se convierte en algo susceptible de ser dominado por la voluntad humana. Las relaciones sociales se consolidaron en contratos bajo auspicio de un poder político superior en potencialidades y facultades a la sociedad civil. El Estado moderno y la racionalización burocrática que inaugura, hicieron de la política un poder calculador; la cultura, en su totalidad, se definió como un proyecto tecnológico de ordenación y homogeneización. La cultura moderna nace unida a las exigencias de la utilidad y la eficacia del trabajo y el plusvalor. El positivismo y el racionalismo del siglo XIX nos disponen a pensar sin contar con Dios. Entre otras cosas,

se hizo factible la manipulación de la naturaleza, la instrumentación del conocimiento y la racionalización de la vida cultural, marcando toda relación social como relación de cálculo, es decir, de poder. Todos estos fenómenos se aceptaban, a pesar de sus contradicciones, pues correspondían a un orden utópico, la promesa, supuestamente bondadosa, del progreso.

El horizonte cultural se fue vaciando de designios divinos; apareció una forma de relación con un Dios indiferente a la suerte del hombre, que no le ayudará a salir del ámbito de la restricción, de la continua necesidad. El Dios de Lutero y Calvino responden a ello: la suerte del hombre correspondía la hombre. El espacio profano, necesario para la vida humana, se va haciendo cada vez más amplio, hasta aparecer la angustia que dejó en claro Kierkegaard por poner un ejemplo. Para ello, explica María Zambrano, había que matar lo único que puede morir: aquello que se ama. El Dios del amor muere, pero no la forma necesaria, indispensable del deificar; no muere la necesidad psíquica de unidad que plantea Jung, ni la necesidad antropológica de los sentimientos religiosos sea cual sea su contenido; *Dios ha muerto* y con ello nace el delirio del superhombre.

V

A lo largo de la historia siempre ha llegado el momento en que los Dioses mueren; “en que lo divino se eclipsa y corre la misma suerte de lo humano: pasar, ser vencido, y aún morir”.⁸ La pregunta inevitable es ¿cómo pudo haber ocurrido que los inmortales Dioses, venerados por los hombres por su no contradicción, por su incorruptibilidad, murieran? Sin embargo, al paso del tiempo parece inevitable que así sea. En su historia el hombre ha recibido lo divino por revelación, creándolo poéticamente, o definiéndolo con el pensamiento, es decir, ha sido el escultor de lo divino. Lograrlo ha sido la mayor de las tareas humanas, la previa a toda gran epopeya, *a todos los monumentos temporales llamados culturas*. Sin embargo, llega el momento en que ocurren dos sucesos: la pérdida de los Dioses y su sustitución por otros. Se presencia, entonces, un proceso sagrado de destrucción de lo divino, tan inevitable como su contrario, cuando de lo sagrado emergen Dioses.

8. Íbid p. 27.

La acción de lo sagrado y su vínculo con lo divino viene a adquirir un sentido contingente, procesual, histórico, donde las divinidades nacen y se van sucediendo. ¿Qué es lo que propicia que esto ocurra? La misma movilidad humana y sus necesidades culturales. Las divinidades van dejando lugar a otras nuevas; los Dioses olímpicos se retiraron a un lugar donde ya no interfieren con la vida humana; las divinidades de la luz y la razón siguen presentes, aunque oscurecidas por la deificación del Cristo sacrificado. Y éste, a su vez, junto con lo que trajo al mundo, *un ordo amoris*, eclipsado por la divinización negativa de la nada.⁹ La ausencia de Dios, lo sagrado sin alcanzar expresión alguna, se manifiesta de dos formas que parecen radicalmente diferentes a simple vista: la forma intelectual, racional, del ateísmo y la angustia que siente el hombre sufriente cuando Dios ha muerto.

Los momentos del ateísmo intelectual son formulados por la razón con aire de independencia, como si ella sola pudiera caminar por su cuenta. Parece paradójico que esta acción de negar a Dios racionalmente naciera de un querer volver a la situación primaria de la vida: a la situación en que lo sagrado envolvía la vida humana, dice Zambrano. Mas ¿qué quiere decir con ello? ¿Qué implica que el hombre quiera volver a sentirse envuelto por lo sagrado y que para lograrlo requiera de la muerte o eclipse de las divinidades? En un primer sentido, la autora lo entiende como la necesidad de volver, de tanto en tanto, a lo informe, a lo no delimitado, cuando el hombre aún no había recibido ninguna revelación ni había descubierto a los Dioses. El ateísmo niega la existencia de Dios, más se refiere al Dios-idea. Se debe destacar que uno es el ateísmo racional producto de un proceso de cuestionamientos y negaciones, y el otro es la destrucción de lo divino. El primero surge de la racionalización de la existencia de la divinidad, y el segundo se realiza frente al abismo del Dios desconocido; frente a la imposibilidad de reconocer su nueva imagen, tan sólo sintiendo su ausencia como soledad y orfandad. Sin nadie que nos acompañe en el viaje eterno del cosmos la infinita soledad hace presa de nosotros.¹⁰

9. *Nada cambia si no cambian los Dioses*, afirma Sánchez Ferlosio, en su libro del mismo título.

10. Es necesario señalar que para algunas interpretaciones la aparición de los Dioses tiene lugar, no en la desolación, sino por el contrario en la plenitud vital de un pueblo, y que, por lo mismo, su desaparición se debe a la continua infelicidad y abandono humano. Aquí desarrollamos la que conformó teóricamente Zambrano, donde es importante afirmar que no hay un momento definido para que los Dioses aparezcan, aunque el dolor humano será un factor que impulse más la búsqueda de la presencia divina que su negación.

El germen del ateísmo griego se manifiesta en el naufragio, en el cuestionamiento continuo que realizó la Tragedia. Es una expresión desesperada que no niega la existencia de los Dioses, pero pone en duda su relación con los hombres, a lo que el hombre tiene derecho a esperar de ellos, de sus alianzas, de las que por momentos sólo obtiene silencio y abandono. En la expresión del desamparo, el hombre que siente el vacío del universo siente perder su ser y convertirse en “eco sin voz, en espejo de una oquedad”. Este género de ateísmo “niega más a los hombres que a los Dioses”, es decir, niega con más contundencia la posibilidad de la vida humana y su sentido, duda más del hombre y de su capacidad para hacer del tránsito de su vida algo que pueda encerrar algún valor. Es la denuncia de la imposibilidad de una vida humana divina, es la constatación de que ésta no es asequible al hombre, de que la vida del hombre es pobreza. De esta manera, la vida de los Dioses se torna indiferente y desprovista de todo sentido vital. Los Dioses moran en el cielo mientras el hombre camina solo por la Tierra: momento del ateísmo que siente la indiferencia de la divinidad. Sólo se entiende plenamente que *Dios ha muerto*, sostiene Zambrano, cuando es el Dios del amor quien muere, “pues sólo muere en verdad lo que se ama, lo demás sólo desaparece”. Si el amor no existiera, la experiencia de la muerte faltaría. Sólo cuando Dios se hizo Dios del amor, pudo morir por y entre los hombres.

La razón ha podido funcionar claramente cuando ha ejercido su poder sobre el territorio acotado de lo razonable, y deja fuera la vida con sus delirios, sus pesadillas imborrables y su sombra; y todo ello resiste y permanece invencible ante la razón. El hombre, entonces, necesita proyectar en lo divino el fondo oculto de sus acciones más secretas para así descifrar su propio laberinto. La necesidad le ha exigido matar lo que se ama, en un afán de poderío, con la avidez de absorber lo que oculta dentro; se quiere heredar lo que se adora, liberándose al par de ello.¹¹

La del Dios del amor ha sido una fase tardía en Occidente; primero fue el terror el que gobernó al hombre, el temor, el rencor y aun la ira; el amor vendría más tarde. Y no fue descubrimiento del hombre, en la tradición judeocristiana todo el amor es revelado.

11. Zambrano María, *El hombre y lo divino*, op. cit. p. 140-141.

Y sólo en esa religión es donde Dios ha muerto, sólo en ella el hombre ha matado a su Dios invirtiendo la acción sagrada del sacrificio.

Dios ha muerto, se ha hundido su semilla en nuestras entrañas. Cuando se abisma el ser, no caemos en la nada sino en el laberinto infernal de nuestras entrañas. Todo puede aniquilarse en la vida humana, la conciencia, el pensamiento, el alma; todo lo que es luz puede caer en tinieblas: es la nada, la igualdad en la negación quien nos acoge como una madre que nos hará nacer de nuevo. Una oscuridad que palpita, de donde inexorablemente habrá que renacer; unas tinieblas que nos dan de nuevo a la luz. Dios, su semilla, sufre con nosotros, en nosotros, este viaje infernal, este descenso a los infiernos de la posibilidad inagotable: este devorarse, amor vuelto contra sí. Dios puede morir sólo en nosotros haciéndolo descender a esas entrañas donde el amor germina; donde toda destrucción se vuelve ansia de creación. Donde el amor engendra y toda la sustancia aniquilada se convierte en semilla. Si Dios creó de la nada, el hombre crea desde su infierno. Su infierno creador.¹²

VI

En la célebre concepción de Heráclito todo fluye, todo se encuentra en continuo movimiento y devenir. Por el contrario, en Parménides todo es, y todo lo que es, es inmutable. El ser es y es imposible que no sea. El no-ser no es y no puede ni siquiera hablarse de él. Es lo mismo el ser que el pensar, la ecuación ser = razón se ha realizado; lo que es, es, y es razón.

Según los principios anteriores, para Parménides lo que no-es no existe, lo que no existe es nada; lo que otorga realidad a algo es lo que posee un predicado verdadero, lo verdadero no cambia y está en reposo. Por otro lado, lo que fluye no es, lo que cambia no es, por su carácter de apariencia e ilusión. Parménides sostiene que “lo que puede

12. Íbid. p. 142.

decirse y pensarse debe ser, pues es ser, pero la nada no es”; de tal manera queda eludido el no-ser, donde el horror y el sufrimiento por el vacío de la vida permanece fuera del ser. Como vemos, el pensamiento filosófico, desde su raíz misma, se apartó del infierno: el no-ser no existía, no era. Para asombro de Parménides “hay gente sin juicio, que creen que ser y no ser es lo mismo”¹³; para el griego la nada era impensable. En el principio el infierno mismo era la vida; a la filosofía se le exigió salvarnos, encontrar un cauce, un camino de conocimiento, de sabiduría, que nos arrojara, que nos diera a la luz el secreto de estar en la vida; que nos sostuviera ante el abismo, que fuera la isla rodeada de océanos insondables donde poder habitar la vida.

Zambrano vislumbra esto desde el punto opuesto a la mirada de Parménides: el no-ser también es. Y aquí radica no sólo la gran diferencia con él, sino con la tradición filosófica que este presocrático inaugura y que se consolidará con Descartes en su *pienso luego existo*: lo que se piensa es lo que existe, y que llevará a construir la sentencia hegeliana: *lo real es racional y lo racional es real*. Justo en este punto la autora abre una nueva posibilidad para el pensamiento; afirma que el no-ser, lo que no existe, por no poseer un predicado justificado de verdad, existe aun siendo negado y echado a un lado. De ahí el tamaño del infierno que contiene a lo que se ha condenado por no tener estatuto de real, de racional; lo que se perdió en la batalla de lo que es y no-es por carecer de la debida justificación; mas, reclama Zambrano, existe aun siendo negado e incluso olvidado.

Para la filosofía, al ocuparse de las cosas que tenían ser, la nada era impensable; y como tal, no pudo aparecer en la filosofía sino en la religión. Su entrada a la cultura occidental fue gracias al cristianismo, que sostiene la creencia en la creatio in nihilio y en un Dios que libera de caer en el vacío infinito.¹⁴

La filosofía jamás había penetrado en el infierno. Era su limitación y también algo así como su castidad. Lo ignoraba como ignoraba el paraíso [...] La castidad de la filosofía ha consistido, además de otras cosas, en no prometer nada; nada a la vida

13. Parménides, *Los filósofos presocráticos*, p. 36.

14. Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, op. cit. p. 163.

personal, a los más íntimos anhelos. Por el contrario, su ejercicio fue desde el primer momento renuncia y ascético juego.

El proyecto moderno de ser absolutamente, como sinónimo de libertad humana total, es lo que ha “despertado” a la nada. Quien pretende ser absolutamente llega a sentirse dentro de una resistencia sin límites, es decir, se siente nada. La nada aparece entonces como la sombra de la conciencia, totalmente separada de todo lo que la rodea. Vivir de acuerdo tan sólo con la conciencia debilita la vida, pues las cosas que ella dictamina que no son, son en cuanto se las padece, se las experimenta, por más negadas y vencidas que hayan quedado ante la razón.

La última revelación de lo sagrado ha tomado la forma de *la nada*, del enmascaramiento, del ocultamiento de lo divino. Lo que se eclipsa no es el fondo indefinido, permanente, de lo sagrado, sino su manifestación; la forma de configuración de lo divino ahora se nos muestra en su negatividad, sin divinidades que nos ofrezcan la nitidez de una imagen identificable. La nada, siendo un tema filosófico fundamental, no podemos confundirla con el vacío, la soledad y menos con la ausencia de lo sagrado. Lo sagrado ausente, eclipsado, no es una especie de ateísmo colectivo, es una forma más de su divina manifestación: “la más difícil de lidiar por su negatividad”.

La nada y el absoluto se corresponden, son una totalidad sin límites, son la máxima realidad. Por ello Zambrano, en cercanía con Rudolf Otto, la observa como una figura de lo divino que muestra diferentes rostros y representaciones: “Parece como si el hombre de hoy librase con la nada un cuerpo a cuerpo, intimando con ella más que hombre alguno perdiendo su carácter de postrimería”¹⁵. De lo más profundo del hombre, de su infierno, brota la nada como la aniquilación del ser de aquel que se deje fascinar por ella. La nada asemeja ser la sombra de un todo que accede a ser discernido, el vacío de un lleno tan compacto que es su equivalente. El proyecto de ser, ser totalmente, ha llamado a la nada y a su aporía: pues este proyecto ofrece cumplimiento al ansia de reificación; el hombre, sujeto destinado a ser libre, encuentra que todas las cosas se le convierten en nada.

15. *Ibid.* p. 170.

Lo sagrado se expresa como nada cuando el hombre, para autoafirmarse, pregona, como antecedente, la muerte de Dios. “La inexistencia de Dios lleva consigo una suerte de nivelación activa, que, si deifica las cosas de este mundo, también las hace a todas igualmente sagradas. La sacralización de lo no sagrado es nivelación y es negación de todo valor”.¹⁶ La nada es inercia, invita a ser, a ser la plenitud máxima y no lo tolera: es la suprema resistencia. Invita a ser sin límites, sin limitaciones, canto de libertad máxima que se olvida de la necesidad de verse y sentirse en otro.

La modernidad se consolidó con la esperanza de cumplir la primera de las utopías: *y seréis como Dioses*; para lograrlo requirió de la ausencia de restricciones, ser libre es ser todo a la vez, lo cual implica no tener forma, no tener estructura que nos sostenga. Por ello, dice Zambrano, es la nada la creadora del infierno: ceder a ella es sumergirse en la locura que precede a toda enajenación que es pretender ser el que no se es; tal sustitución conduce al desmoronamiento de la vida y, si se produce sin la destrucción total, es el infierno, es el sufrimiento en ausencia de cualquier sentido, padecer que no conduce a ninguna posibilidad de transformación.

Por ello, si algo no puede eludir la filosofía es ir al infierno; no puede ignorar lo que ahí se encuentra. Visitar el infierno requiere de un elemento fundamental y éste es reconocer que existe una realidad que aún no ha sido alcanzada por la luz de la razón, que se mantiene desterrada, exiliada de la vida, no aceptada como real pero viva y plena en su oscura verdad.

Siendo *impensable*, reitero, la nada ha sido reconocida primero por la religión, naciendo el paralelo entre la nada y el todo. La nada que no puede ser pensada en relación con el ser se irá abriendo camino como el sentir, es decir, saliendo desde las entrañas.

La nada no afectó ni destruyó al hombre mientras éste se encontraba delimitado por su pensamiento: el platonismo y el cristianismo sostenían el camino trazado de la claridad. Sin embargo, según Zambrano, a partir de Lutero y Calvino esto se modificó remitiendo de nueva cuenta al hombre a la oscuridad y al miedo de Dios. El Dios

16. Xirau, Ramón, *Dos poetas y lo sagrado*, México, Ed. Joaquín Motriz, 1980. p.20.

luterano actúa como el Dios desconocido: juzga desde abismos inescrutables sin permitir al hombre orientarse para alcanzar su fundamental sentido: salvar su alma.

Indefenso de nueva cuenta, con sólo su trabajo como medio, el hombre descubrió un nuevo escenario para su vida. Así, la ortodoxia realiza una inversión: la renuncia de sí mismo que el hombre precisa alcanzar para hacer posible el encuentro con lo divino, para dejarse poseer plenamente por el absoluto, conduce al ser humano a vislumbrar una vida interior ocupada por el vacío interior, es decir, por la nada.

Desde ese momento empezó a surgir la nada, que por no ser idea, no podía ser pensada en función del ser, del Ser. La nada se irá abriendo camino en la mente y en el ánimo del hombre como sentir originario [...] El fondo sagrado de donde el hombre se fuera despertando lentamente como del sueño inicial reaparece ahora en la nada.¹⁷

Tal inversión se inicia en el siglo XVII, momento en que el hombre occidental se lanzaba a la aventura de ser: de existir como individuo, de alcanzar la tan ansiada *mayoría de edad*. El hombre iluminado por la razón albergaba dentro de sí la necesidad de la nada. Absolutos que se tocan, el todo y la nada vienen a ser lo mismo: lo inabarcable. Mas, esta nada, se ha ido transformando en el abismo moderno. Se fue abriendo paso como la experiencia que niega y devora, que diluye y corrompe las estructuras del ser. ¿Qué había ocurrido? Ocurrió que la nada, al aparecer, lo hizo como un *sentir originario*; es decir, nos acercó a una experiencia anímica que había nacido en el origen, en la paradoja que identifica la máxima realidad como la nada; con la nada como “lo otro”, diferente, que amenaza y devora lo que el hombre concibe como su ser, apareció como deidad devoradora e infernal.

El pretender vivir sólo desde la conciencia ha hecho aparecer su vacío [...] pues el vivir según la conciencia aniquila la vida, los motivos reales, las cosas tal y como son vividas. La conciencia ha ido diciendo al hombre inconscientemente: No, no es nada.¹⁸

17. Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, op. cit. p. 165, 173.

18. *Ibid.* p. 171-172

La autora observa que el trato con la nada no se ha conservado en una misma forma, una misma relación, al respecto elabora varias consideraciones: la nada no es idea, es lo que devora, lo que se siente y no puede pensarse con claridad, pues repugna al pensamiento; la nada es el sostén de la conciencia, su trasfondo y su sombra; es ‘nada’ lo que ha colmado el infierno, todo aquello que permanece resguardado por los límites de la conciencia racional; la nada manifiesta visiblemente que el hombre es más que ser. Es también no-ser, posibilidad total que permite nacer, despertar, crear.

Desde aquí podemos entender que Zambrano afirme: *lo que sostiene la existencia es la nada*. Es lo que en ella vive, lo que siendo negado resguarda una posibilidad de ser, de renacer desde ella; esto es posible porque la nada misma implica el Todo, en ella se encierra la paradoja de situar lo que es creación.

Su filosofía (de Zambrano) es de la crisis y a pesar de la desolación de la cual arranca su pensamiento, es también filosofía de la esperanza, de una esperanza que sostiene la existencia, negándola, en el no-ser, aunque sin angustia existencial, sin náusea existencialista, sin nihilismo, con una firme esperanza.¹⁹

De lo anterior podemos distinguir dos formas de padecer que ya se han mencionado: la que surge de la nada infernal y nos conduce a ser conscientes de ella permitiendo lugar y espacio a lo que nos mortifica: haciendo visible la nada, nombrándola, trayéndola a la realidad, posibilitando el ejercicio de una nueva acción, una acción creadora, poética. La segunda proviene también de nuestro infierno. La diferencia radica en que ésta nos empuja a negar sus contenidos haciendo que la nada continúe siendo el lugar de lo negado, silenciado y excluido. La nada como positivación de lo negativo propicia que ésta actúe como una nada destructora, desintegradora.

Es la fascinación del vacío, de la nada subyacente en el ‘Seréis como Dioses’. Por eso es diabólico: porque en la promesa del ser, se esconde

19. Bungard, Ana *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico–místico de María Zambrano*, Madrid, Ed. Trotta. p. 38.

la atracción del no ser; es ceder, ceder infinitamente, hundirse en la pasividad...²⁰

La serpiente no dijo *sereis Dioses*, ella prometió *sereis como Dioses*. Aquí está la clave de lo que la cultura occidental acepta y persigue. La fascinación por el no ser como espejo inverso de su perseguido ser. Por ello la filosofía debe adentrarse en el infierno, ocuparse de lo que no-es, de lo que conforma a la nada. Si la filosofía no realiza el rescate de la nada, ésta, entendida en su aspecto malévolos, seguirá convertida en la deidad capaz de destruirnos, manteniéndonos negados y alienados; muertos en vida.

Esta nada dibuja en Zambrano los perfiles, no tanto de una ontología, como sucede en el existencialismo, cuanto las estructuras de una experiencia, en realidad, la experiencia de una filosofía nueva.²¹

¿En qué radica esta posibilidad de una filosofía nueva? En explicar lo que la nada contiene y, más importante aún, lo que la nada propicia como un elemento destructor y desintegrador de la posibilidad de la persona. Lo que preocupa a Zambrano es cómo resolver la experiencia desintegradora como realidad cultural del hombre contemporáneo. Enfrentarse con la nada no es elaborar una autoafirmación estética o política como algunos vitalistas y existencialistas propusieron; la salida de la nada es entrar en ella, recorrerla, aceptarla como algo que se encuentra en la interioridad. El hombre moderno *afirmado en sí mismo* como *autoconciencia* no contempla la necesidad de desentrañar su parte irracional, por el contrario, busca lo racional como el único lugar que le permite acceder a su verdadero ser. La pregunta que surge aquí es cómo puede ocurrir que la nada sea a la vez sostén y vehículo de creación o negación y destrucción del ser.

VII

La nada puede conducirnos a la creación pues en ella se encierra el ser y el no ser, esta última la vía, la más peligrosa e incierta, puede destruir o crear. Positivar

20. Zambrano, María., *Persona y Democracia*, Madrid, Ed. Siruela, 1988. pp. 94, 95.

21. Subirats, Eduardo 'Intermedio entre poesía y filosofía' en: *Metamorfosis de la cultura moderna*. Barcelona, Ed. Anthropos, 1991.

la armonía de los contrarios requiere aceptar lo que es y no es y que ambos puedan darse en la conformación del ser. Si aceptamos mirar todo aquello que hemos dicho complacientemente que *no es nada* podremos acceder a ese espacio último que nos conforma. Los contenidos de la nada son todo aquello que no ha sido conveniente objetivizar; son lo *impropio*, aquello que no debe formar parte de nuestra realidad. Y sin embargo, son y están dentro de nosotros y nosotros estamos convencidos de que nuestro fondo último es nada. Preferimos otras formas menos confrontadoras de vincularnos con ella y que la autora advierte: la enajenación, la imposibilidad de ser otro acompaña al desmoronamiento del ser; la locura, como la sustitución lograda de la personalidad; la negación, la positividad de lo negativo que desemboca en la destrucción; el infierno, donde la nada que vive en el interior negado del hombre y de cuyos contenidos puede emerger un proceso de creación, o bien, de disolución del sujeto.

Zambrano ofrece una salida a este conflicto en el encuentro frontal con la nada para desde ahí poder elaborar la creación que requerimos, el mundo personal, social y político que nos urge esclarecer. Sostiene la esperanza de nuestra existencia remitiéndola a su fundamental nada, ya que nos construimos desde lo que la nada guarda celosamente como nuestro no ser. Adentrarse en ella puede llevarnos a abandonar la sujeción que nos enajena para llenarnos de lo que nos habita, eso *otro* que se mal presupone vencido en la larga lucha entre el ser y no ser.

Sin embargo, no olvidemos que esta nada -negadora del ser y por lo mismo de sus manifestaciones culturales- aparece como resultado histórico, no ontológico. Más específicamente: para Zambrano la nada corresponde a un límite histórico. Su filosofía de la crisis se fundamenta en la necesidad de analizar la nada teniendo en cuenta, tanto la resistencia que ésta opone, como la que debemos oponerle. Recordemos su postulado: los hombres han existido cuando han mostrado resistencia a sus dioses. La resistencia contemporánea implica, fundamentalmente, el abandono del racionalismo, la recuperación de la memoria –de sentires y palabras originarios– y la humanización la historia.

VIII

Es necesario, para poder ofrecer una idea más acabada de lo que sugiere lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano, abordar el tema de la piedad. La piedad es el trato con lo otro. Lo otro es lo diferente, lo que no soy yo o no somos nosotros. La piedad es entendida en una primera acepción como el trato con lo divino. Sin embargo, para Zambrano la piedad es, fundamentalmente, un acto de entereza y dignificación vital. La piedad es la forma de tratar adecuadamente con “lo otro”, con lo que no se encuentra en nuestro mismo plano vital, es la forma en la que el hombre tiende a relacionarse con las diferentes especies de realidad; es el sentimiento que nos ubica en todos los planos del ser y sus diferentes ritmos y tiempos. La piedad es un actuar fundamental.

La piedad es actuante, busca siempre ser eficaz. Es conocimiento que lleva a la acción, que arrastra a la acción [...] La piedad es acción porque es sentir, sentir ‘lo otro’ como tal.²²

Gracias a que Zambrano resignifica la piedad como la matriz del sentir, como la fuente de los diversos sentimientos del hombre, es que puede fundamentar en ella la acción del conocer, de ir más allá de lo inmediato, hacia una forma más amplia y penetrante. Es necesario que la vida sensible sea recuperada por una razón no dogmática que acepte introducirse en el mundo de los sentimientos inasibles, efímeros y, por lo mismo, difíciles de reconocer, pero que son la verdadera raíz y constitución de la existencia.

El actuar de la piedad nos permite, antes que formular una idea de la realidad, afirmar un sentimiento de ella: sentir la realidad y sentirnos a la par insertos en ella. La piedad nos permite el sentimiento de heterogeneidad del ser, de las cualidades del ser, y el anhelo de encontrar la forma de entender cada una de esas maneras múltiples de realidad. El pensamiento es ir a las entrañas de la realidad. No olvidemos que el racionalismo presupone que lo reconocido por el pensamiento es lo existente, edificándose como un logotipo delimitador de la realidad, y aún más, como un tribunal de lo que es y lo que debe

22. Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, op. cit. 1992. p. 203

ser. De ahí que la piedad reclame una vía negativa para su conocimiento, un ir por las ausencias, por lo que no siendo visible puede ser intuitivo, presentido.

El encuentro con lo sagrado es, entonces, el encuentro con la plenitud de la realidad que incluye a la nada. La nada no surge de algo exterior, sino del propio vacío interior como fenómeno cultural; el fondo sagrado, de donde el hombre se fue despertando lentamente del sueño inicial, reaparece ahora en la nada como en su máxima resistencia: como deidad negativa. La piedad como la posibilidad de trato con lo otro, con lo que permanece en el fondo oscuro que encierra la vida y fundamenta el saber de experiencia que es la razón poética. Si esto es así, la idea de la cultura y la historia social y política son formas y expresiones de la relación esencial del hombre con la realidad, es decir, con lo sagrado bajo sus diferentes manifestaciones e implicaciones. Regresando a la pregunta inicial sobre si nuestro mundo no admite ya una visión sagrada, la respuesta desde María Zambrano es que no sólo la admite sino que es algo ineludible.

Abandonar la seguridad de que se goza en esa isla dócil (la razón) a la evidencia es obra de la piedad [...] sabiduría de saber tratar con lo “otro”, con lo heterogéneo. Con lo otro de la razón y que no por ello deja de constituir lo real. Y así la piedad, como el amor, hace a la razón trascendente, ser trascendente: entrar en realidad. Sólo las nupcias entre la realidad y la razón producen el conocimiento.²³

23. Zambrano, María, “El descenso a los infiernos”, en: *Homenaje a María Zambrano*. México, el Colegio de México, 2002. p. 18.



EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO EN EL ESTUDIO DEL «FENÓMENO RELIGIOSO»*

José Alejandro Fuerte¹

Resumen: en el artículo se tiene el propósito de presentar los alcances y los límites del *método fenomenológico* en el estudio del «fenómeno religioso». Para lograr dicho propósito, se establecen las semejanzas y diferencias entre el fundador del método fenomenológico –Edmund Husserl (1859-1938) – y los investigadores cuyos estudios se reconocen con el carácter de «fenomenología de la religión». Medular en la consideración del asunto es el *análisis intencional* en sus dos vertientes: tanto noemática, como noética. Pues, por un lado, se indica el objeto intencional del fenómeno religioso –lo Sagrado-, así como la caracterización de la vivencia personal o colectiva de lo Sagrado. Lo central del análisis intencional es la *correlación* entre ambas vertientes.

Palabras claves: fenómeno religioso, pluralismo, fenomenología, método fenomenológico, epojé, intencionalidad, objeto intencional, acto intencional, lo Sagrado, vivencia de lo Sagrado, intuición eidética, escepticismo, inducción, ciencia de esencias, ciencia de hechos.

* Ponencia presentada el día 19 de noviembre en el Tercer Foro de Reflexión Filosófica e interdisciplinar del IFFIM y reelaborada para publicarla como artículo.

1. Licenciado y maestro en filosofía por la Universidad de Guadalajara, es docente del Departamento de Filosofía de la U. de G. y profesor en el Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM).

La intención de este trabajo es ofrecer un comentario en torno a los alcances y límites del método fenomenológico en el estudio del «fenómeno religioso». La pregunta central que orienta esta exposición es: ¿cuáles son los alcances y los límites del método fenomenológico en la comprensión del «fenómeno religioso»?

Para dar respuesta a esta pregunta he dividido el camino a seguir en cuatro puntos:

1. En primera instancia, habrá que aclarar el significado del término «fenomenología». Pues, este término es *equivoco*, ya que, tiene varios usos, distintos entre sí. He observado que algunos de los principales representantes de la «fenomenología de la religión», entienden el término «fenomenología» de un modo diferente a como lo concibió Edmund Husserl (1859-1938) fundador del movimiento fenomenológico.
2. Sin embargo, a pesar de las diferencias en el significado del término, hay algunas *semejanzas metodológicas* entre Husserl y los estudiosos del «fenómeno religioso».
3. Acto seguido, se indicarán los *alcances* del método. En este segmento se brinda un esquema del modo cómo es interpretado el «fenómeno religioso» desde el método fenomenológico.
4. Se indicarán las *diferencias de fondo* entre el método comparativo seguido por los fenomenólogos de la religión y el método reductivo de Husserl. Además, se señalará el meollo de tales diferencias metodológicas, a saber: la tensión entre la postulación de esencias o rasgos generales y el carácter histórico de las múltiples manifestaciones del fenómeno religioso. En este sentido, se indicarán los *límites* del método. Finalmente, la conclusión en la que se hará explícita la respuesta a la pregunta central.

1. El significado del término «fenomenología»

En este segmento el objetivo es mostrar que hay un uso equivoco del término «fenomenología». Pues, por un lado, dicha palabra alude a la filosofía de Husserl fundador del movimiento fenomenológico con la publicación de sus *Investigaciones Lógicas* en

1901. Pero, por otra parte, también se suele utilizar la expresión «fenomenología de la religión» en el estudio del «fenómeno religioso». Aún cuando se están utilizando las mismas palabras, mostraré que el significado no es el mismo.

En primera instancia, elucidemos el significado de la expresión «fenomenología de la religión». Es evidente, en una primera aproximación, que con dicha expresión se alude al estudio del «fenómeno religioso». Pero: ¿qué es el «fenómeno religioso»? El proyecto de una ciencia de las religiones surge en 1867 con Max Muller cuya idea central era que, independientemente de si Dios existe o no, es un hecho que la religiosidad humana se manifiesta en realidades empíricas muy diversas, por ejemplo: sistemas de creencias, templos y monasterios, imágenes y símbolos, instituciones, ritos, mitos, etc. Es innegable que la religión repercute en muchas dimensiones de la vida y, esto justifica un estudio empírico y objetivo del fenómeno religioso. Así, con la expresión «fenómeno religioso» se designa el hecho de que *el ser humano expresa su relación con lo divino de maneras muy diversas*. Se trata entonces de *comprender* el fenómeno religioso como un hecho humano.

Debido a que el acento se pone en la «religiosidad» como expresión humana, independientemente de si Dios existe o no, y, puesto que, la religión se manifiesta de múltiples maneras, la *fenomenología de la religión* está abierta a reflexionar sobre *cualquiera* de estas manifestaciones. Esto implica que la fenomenología de la religión está abierta al *pluralismo*, o sea, a la diversidad de expresiones religiosas. Sin embargo, no se trata de registrar simplemente la diversidad de manifestaciones religiosas, sino que para la fenomenología de la religión hay un *objeto intencional común* a las múltiples manifestaciones, a saber: lo *sagrado*.

Lo sagrado es el objeto intencional de la fenomenología de la religión. El método, que se sigue para abordar lo sagrado, tiene dos posibilidades: o se enfoca la experiencia religiosa y personal de lo sagrado o se orienta hacia la colectividad, esto es, hacia las representaciones sociales de lo sagrado. Si se sigue la vía de la experiencia personal de lo sagrado, entonces, se estudian los textos de las diversas tradiciones místicas y teológicas. Pero si se opta por el aspecto social, entonces, se estudian la multiplicidad de manifestaciones religiosas y se trata de descubrir estructuras frecuentes y significados comunes en la diversidad de experiencias colectivas de lo sagrado.

Así, la diversidad de autores, que han puesto en marcha la fenomenología de la religión, ha abordado lo sagrado, ya desde la experiencia personal, ya desde la multiplicidad de sus manifestaciones colectivas. Así, autores como Soderblom o Schleiermacher han acentuado el aspecto personal o vivencial de lo sagrado. Otros, como Durkheim reducen lo sagrado a una proyección colectiva del orden social; G. Van der Leew ve la religión como una relación entre el homo religioso y lo sagrado. Mircea Eliade se propuso una «morfología de lo sagrado» a partir del estudio de la diversidad de sus manifestaciones.

Un problema medular con el que se han enfrentado los autores que estudian lo sagrado, desde la diversidad de sus manifestaciones colectivas, es el de poder establecer rasgos y estructuras comunes, pues, cada una de las *hierofanías* es dependiente de su época y de su contexto social. Es lógico suponer que, para poder establecer estructuras o rasgos comunes, los fenomenólogos se valgan de *comparaciones* con el fin de poder detectar lo semejante dentro de la diversidad de las experiencias estudiadas. Sin embargo: ¿al buscar la unidad en la multiplicidad no se corre el riesgo de que, en la búsqueda de similitudes, el fenomenólogo sobreponga, tergiverse y simplifique significados? O, en otros términos: si el fenómeno religioso tiene un carácter histórico, entonces: ¿es posible encontrar generalizaciones o rasgos comunes válidos para *todas* las épocas y pueblos?

Con lo anteriormente dicho, es posible formular una respuesta en torno al significado de la expresión «fenomenología de la religión». Pues, designa a una disciplina que tiene como objeto de estudio lo Sagrado y la diversidad de hierofanías en que se manifiesta. A nivel de método o se describe la vivencia personal de lo sagrado o se enfoca el fenómeno en su dimensión colectiva.

Sin embargo: ¿esta acepción de «fenomenología» es lo que Husserl entendió con tal término? Respuesta: no. Pues, Husserl entendía por «fenomenología» no una ciencia de hechos, sino: “una *ciencia de esencias*; [...] una ciencia que quiere llegar exclusivamente a «conocimientos esenciales» y *no fijar, en absoluto, «hechos»*”².

2. Husserl Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tercera edición, FCE, México, DF, 1986, p. 10.

O bien: “La fenomenología es [...] una disciplina *puramente descriptiva* que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la *intuición pura*”³. Estas dos citas son suficientes para establecer una diferencia radical en el significado del término «fenomenología», pues, los «fenomenólogos de la religión» al enfocar lo Sagrado desde la óptica colectiva, social e histórica, tropiezan con la dificultad de poder establecer estructuras comunes en la diversidad de hierofanías. Más aún, es visible que hay incompatibilidad entre la *intuición de esencias* y el escepticismo que es inherente al historicismo. Pues, si se postula un historicismo a ultranza, entonces, se desemboca en el relativismo. Es esta una de las posibilidades del pluralismo. En síntesis, los dos significados de «fenomenología» son: por un lado, designa una disciplina que estudia un determinado fenómeno inseparable de la historicidad; por el otro, una ciencia de esencias que postula la intuición como fuente legítima de conocimiento.

2. Las semejanzas metodológicas

Dicho lo anterior, el propósito de esta sección es indicar las coincidencias metodológicas entre los fenomenólogos de la religión y el método de Husserl. Pueden advertirse tres aspectos comunes:

- a) La epojé: es la primera regla del método y es una operación doble: por una parte, los objetos de estudio son puestos entre paréntesis; por otro lado, se da la abstención del juicio en torno a las proposiciones que las ciencias o la tradición han formulado en torno al objeto de estudio. La epojé consiste, en una desconexión con respecto a los prejuicios que se han venido acumulando en torno al objeto de interés. Esta regla es de fundamental importancia porque si los prejuicios son puestos entre paréntesis, entonces, hay que atenerse a lo dado en tanto que dado. Esto implica que la epojé es condición de posibilidad del pluralismo en el estudio del fenómeno religioso, porque no prejuzga sobre aquello que aparece, sino que se limita a aceptarlo como dado e inicia su descripción.

- b) Tanto los fenomenólogos de la religión como Husserl ven en la descripción un momento preliminar, ya que, su interés es encontrar o los rasgos comunes en la multiplicidad

3. *Ibid.*, p.136.

de hierofanías –en el primer caso- o la *esencia* del fenómeno considerado –en el caso de Husserl-. También hay que hacer notar que, los fenomenólogos de la religión que enfocan lo Sagrado desde la experiencia religiosa, describen las vivencias personales tratando, precisamente, de encontrar el *núcleo* de dicha experiencia.

- c) Otro aspecto común es la *intencionalidad*: los fenomenólogos de la religión que estudian la experiencia religiosa hacen notar el carácter intencional de la persona que tiende hacia lo sagrado. Es decir, existe la intención en el hombre de relacionarse con lo sagrado. También en Husserl la intencionalidad es una noción clave. Más aún, la intencionalidad es el hilo conductor de los análisis fenomenológicos. Pues para Husserl, una vez que se efectúa la epojé, el residuo es la vida intencional de la conciencia –misma que hay que describir y analizar enfocando tanto el aspecto noético (lado subjetivo) como el noemático (lado objetivo)-.

Tales son los rasgos metodológicos comunes entre los fenomenólogos de la religión y Husserl. Los resultados que los fenomenólogos de la religión han obtenido en el estudio de lo Sagrado son fructíferos e interesantes. Pasemos a su consideración.

3. Los alcances del método fenomenológico

Corresponde a este segmento indicar los frutos de la aplicación del método fenomenológico, tal y como ha sido descrito, al estudio de lo Sagrado. Un primer aspecto, que vale resaltar, es que la epojé, al abstenerse de juzgar en torno al fenómeno estudiado, posibilita el *pluralismo* en el estudio de la religión. Este pluralismo tiene la ventaja de *evitar cualquier postura dogmática* en materia de religión. Si se aplica la epojé, entonces, habrá que considerar la multiplicidad de hierofanías a través de las cuales se expresa lo Sagrado. En sentido estricto, la epojé pone entre paréntesis la actitud natural ante el objeto considerado; desconecta las proposiciones que sobre el objeto se han establecido. Lo que sigue es la consideración de aquello que aparece, es decir, la descripción del fenómeno.

En un segundo momento, hay que indicar que el residuo de la epojé es la intencionalidad de la conciencia. Intencionalidad es una palabra que proviene del latín

intentio que significa “dirigirse a”. Según este principio, toda vivencia, toda actitud anímica, se dirigen a algo. Por ejemplo, la percepción es, en cuanto tal, percepción «de algo» y lo mismo ocurre con la representación, el recuerdo, el juicio, la conjetura, la expectativa, la esperanza, el amor, etc. La aplicación de este principio al ámbito del «fenómeno religioso» conduce a distinguir dos polos de la relación intencional:

- a) por una parte, el lado subjetivo o noético, es decir, la vivencia personal en la que se experimenta lo sagrado;
- b) por otra parte, el lado objetivo o noemático, es decir, el objeto intencional en tanto tal, en este caso, lo Sagrado en sí mismo.

Desde el punto de vista metódico, ambos polos son indisociables, pero analíticamente separables. En tal sentido, la religión es vista como una relación entre el *homo religiosus* y lo sagrado. Lo peculiar del principio de intencionalidad es que no privilegia lo subjetivo, ni lo objetivo, sino la *correlación*.

El análisis intencional tiene, pues, dos vertientes: la noética y la noemática. Desde el lado subjetivo, atiende a los modos cómo la conciencia puede dirigirse hacia su objeto intencional. En el caso de la experiencia personal de lo Sagrado, los fenomenólogos indican ciertos ingredientes subjetivos de carácter emotivo, disposicionales y cognitivos. La experiencia de lo Sagrado se caracteriza como una sensación intensa de amor, paz, armonía o unión. A modo de ejemplo, Schleiermacher, que, aún cuando vivió en el siglo XIX y no pertenece, en sentido estricto, a los fenomenólogos de la religión, supo ver este aspecto subjetivo de la relación con lo Sagrado. Siguiendo a Dilthey, en su caracterización del pensamiento religioso de Schleiermacher, encontramos que:

“La religión no es ni metafísica ni moral ni una mezcla de las dos, sino *contemplación y sentimiento del universo*. Mientras que la intuición religiosa aprehende en el suceso singular que nos determina desde fuera una acción del universo, tiene lugar un *contacto del ánimo con lo infinito*. Se trata de un acontecimiento simple pero que cobra conciencia más clara mediante su desarticulación en *visión y sentimiento*. La médula

de la religión está representada [...] por la *conciencia inmediata de la inmanencia de lo infinito en lo finito*⁴.

Es sorprendente ver, con toda claridad, en Schleiermacher dos aspectos en los que asentarían algunos fenomenólogos: por un lado, el énfasis en el *sentimiento* como la modalidad intencional apropiada para dirigirse a lo Sagrado; por otra parte, la *conciencia inmediata* en la que se contempla la unidad entre lo infinito y lo finito. Esta «conciencia inmediata» no es otra cosa que la *intuición eidética* a la que Husserl apuesta con su método fenomenológico.

Desde el punto de vista del objeto intencional, la fenomenología atiende las diversas manifestaciones de lo Sagrado buscando aspectos generales o comunes. Siguiendo en este punto a Rudolf Otto el objeto intencional, esto es, lo Sagrado es descrito como un «misterio tremendo y fascinante». La vivencia de lo Sagrado se reconoce porque provoca en el ánimo una peculiar impronta emocional, y es vivido como un misterio tremendo y fascinante. Otto caracteriza este misterio como «lo completamente otro» -por cierto: ¿este «Otro» es *esencialmente* distinto al «infinito» aludido por Schleiermacher?-.

De acuerdo con Husserl, todo posible objeto intencional tiene sus peculiares modos de darse. En este caso, lo Sagrado se presenta bajo la ambivalencia, como coincidencia de opuestos. «Lo completamente otro» bajo el punto de vista de lo «tremendo» se presenta como un objeto intencional que es vivido con temor, con reverencia, e incluso como un peligro. No obstante, a pesar de ello, existe la intención del homo religioso de relacionarse con lo Sagrado, pues, encuentra el otro aspecto, el de lo «fascinante» y lo vive como fuente de protección y esperanza.

Si la religión es relación entre el homo religioso y lo Sagrado, entonces, el análisis intencional revela que en la correlación el hombre religioso tiene la intención de vincularse con lo Sagrado porque ve en «lo completamente otro» un fundamento, valor o sentido para la existencia –una liberación del absurdo-. El hombre que experimenta lo Sagrado

4. Dilthey Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, FCE, México, DF, 1978, p. 314. Las cursivas son mías.

trae consigo una serie de consecuencias que se pueden expresar bajo la forma de actitudes morales, artísticas, de actitud ante la vida, etc. Pues del contacto con lo Sagrado se espera el perdón, la redención, la salvación, la purificación, ya sea individual o colectiva.

Tales son los fructíferos resultados de aplicar el método fenomenológico al estudio de lo Sagrado.

4. Los límites del método fenomenológico

El método fenomenológico, de acuerdo con las pretensiones de su fundador, tiene como objetivo no sólo describir el fenómeno considerado, sino además, depurarlo de sus aspectos singulares y contingentes, para develar, así, su esencia. En este sentido, la descripción del fenómeno es condición necesaria, pero no suficiente para estar haciendo fenomenología. En este respecto, estoy de acuerdo con José Gaos cuando afirma que:

“La evidencia del principio metódico de que lo primero en toda investigación debe ser una descripción lo más exacta y completa posible de su objeto ha generalizado las descripciones y la creencia de practicar así auténtica fenomenología. *La mayoría de las descripciones hechas son, sin embargo, fenomenológicamente apócrifas.* Porque la descripción no consiste en apuntar minuciosamente todos los detalles percibidos en el objeto [...] *sino en indagar y registrar sólo aquellas notas que vea con evidencia se exigen mutuamente*”⁵.

Es decir, en Husserl, la descripción está puesta al servicio de la intuición eidética, esto es, de la intuición de la esencia del fenómeno. Un aspecto central es lo que Husserl denomina como «reducción eidética». La reducción eidética consiste en aplicar la epojé a una tesis referente a un hecho, para elevarse a su esencia. *A la esencia no se accede mediante comparación o generalización empírica, sino por medio de la reducción eidética*

5. Gaos José, *Introducción a la fenomenología: seguido de la crítica al psicologismo en Husserl*, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1960, p. 71. Las cursivas son mías.

que toma lo fáctico, lo individual y contingente como un mero *ejemplar* sobre el cual operar la reducción y acceder a la intuición eidética. Este aspecto es una de las diferencias nucleares entre Husserl y los fenomenólogos de la religión.

Es posible que en torno a Husserl existan una serie de malentendidos. Por ejemplo, que el término «esencias» designe entidades de tipo platónico, esto es, entidades que existen de manera separada en otro mundo: el mundo inteligible. Si las esencias son entendidas en tal sentido, entonces, es lógico que los críticos consideren que tal pretensión, de conocer esencias desligadas de lo temporal o de lo histórico, sea completamente inadecuada para enfocar el fenómeno religioso, puesto que, éste es básicamente de carácter histórico. Así, se comprende que los fenomenólogos de la religión no emplearan el método de la reducción eidética, sino el método comparativo en su búsqueda de rasgos comunes en la multiplicidad de hierofanías que manifiestan a lo Sagrado.

De este modo, el método fenomenológico encuentra una limitación en su consideración del fenómeno religioso, pues: ¿cómo poder generalizar una característica si previamente se concede que no hay características esenciales? Se corre el riesgo de proceder falazmente si se pretende obtener un patrón normativo a partir de hechos. Es decir: ¿la elección de una determinada característica como general o esencial al fenómeno religioso puede fundamentarse en la inducción? Es evidente que la respuesta es negativa, pues, los hechos siempre pueden invalidar nuestras generalizaciones.

Si se acepta la tesis historicista, según la cual todo está condicionado históricamente, y se le aplica al ámbito del fenómeno religioso entonces la multiplicidad de manifestaciones de lo Sagrado están condicionadas históricamente. Es decir, su *significación* es dependiente del contexto histórico. Desde esta perspectiva no es posible sostener que existan ciertas características de lo Sagrado que sean inmunes al tiempo. Sin embargo, no es difícil percibir en este tipo de críticas un cierto escepticismo. Irónicamente, el nacimiento de la fenomenología se debe a la crítica que Husserl emprendió sobre las teorías escépticas y relativistas en torno a la verdad. Es posible que a este tipo de críticas historicistas, Husserl respondiera en los siguientes términos:

“La ceguera para las ideas es una forma de ceguera psíquica. Por obra de los prejuicios se resulta incapaz de traer al campo del juicio lo que se tiene en el campo de la propia intuición”⁶.

Esto implica que los fenomenólogos de la religión ven obstaculizados sus logros debido a las críticas de índole escéptica dirigida por los historicistas. Es posible que en una época *nihilista* vivamos cotidianamente esa ceguera ante las ideas, esto es, ante el carácter objetivo y trascendente de los valores morales y religiosos.

Conclusión

La pregunta central que ha servido de hilo conductor es: ¿cuáles son los alcances y los límites del método fenomenológico en la comprensión del «fenómeno religioso»? Por lo anteriormente indicado, hay que resaltar lo siguiente:

- a) existe una clara diferencia, de fondo, entre los fenomenólogos de la religión y Husserl, pues: no es el caso que el método fenomenológico de Husserl establezca generalizaciones basadas en la inducción. Pues una ciencia tal es una ciencia de hechos y la fenomenología de Husserl tiene la intención de ser una ciencia de esencias.
- b) No obstante, a pesar de tal diferencia, hay algunas semejanzas metodológicas: la epojé, la descripción de las vivencias, la intencionalidad, la búsqueda de rasgos comunes o generales. En tal sentido, se han mostrado los resultados obtenidos en la aplicación del método fenomenológico al fenómeno religioso. Lo Sagrado es el objeto intencional y su modo de dación es ambivalente, pues, según los estudios de R. Otto, «lo completamente otro» se experimenta como «tremendo y fascinante». Los alcances del método equivalen a postular la anterior descripción de lo Sagrado como una *característica general* en el estudio de la multiplicidad de hierofanías. Lo Sagrado se puede interpretar como un *concepto analógico*, pues, es el referente común a la diversidad de las manifestaciones religiosas.

6. Husserl Edmund, op. Cit., p.55

- c) No obstante, el escepticismo se introduce bajo la forma del historicismo. Pues el historicismo considera que la *significación* de las múltiples hierofanías en que se manifiesta lo Sagrado es dependiente del contexto social e histórico. Bajo tal relativismo es difícil poder generalizar rasgos comunes en la diversidad de manifestaciones, individuales o colectivas, de lo Sagrado. Para el historicismo no tiene sentido postular una *esencia* de lo Sagrado. Las esencias son, desde este punto de vista, meros nombres para designar inexistentes entidades metafísicas, suprahistóricas.
- d) De este modo, si el historicismo está en lo cierto, es decir, si la significación de las múltiples hierofanías tiene un carácter histórico, entonces, los fenomenólogos de la religión se ven envueltos en una aporía, pues: ¿cómo generalizar características si previamente se concede que no hay características esenciales? En este sentido, se tornan palpables los límites del método, pues, los juicios que se puedan formular tendrán un carácter meramente hipotético, probable y contingente.

Sin embargo, a pesar de las limitaciones del método, es innegable su contribución a la comprensión del fenómeno religioso. Pues este método pone el acento en la correlación entre el acto intencional que tiende hacia lo Sagrado y los modos originarios de dación de «lo completamente otro». Más aún, se puede afirmar que el fenómeno religioso es un aspecto esencial de la existencia humana, aún cuando algunas personas lo nieguen. La comprensión de este fenómeno está, a mi parecer, en el hombre mismo. En este sentido y para concluir, me permito compartir con ustedes una cita del filósofo George Santayana que, con profundidad y sencillez, nos dice lo siguiente:

“La gran característica del espíritu humano, tal como yo lo entiendo, es su *desamparo y miseria*; y es más miserable y desamparado cuando se imagina que es dominante -e independiente; y su gran problema es el de *la salvación, la purificación*, el renacimiento que lo conduzca a un humilde reconocimiento de los poderes de que depende y a un sano disfrute de sus virtudes adecuadas. Tal salvación y renacimiento han de llegar por obra de la naturaleza, aunque no son imposibles. Por el contrario, tienden a restablecerse automáticamente, mediante *la autoeliminación de la extremada locura* y la fecundidad natural de la salud. En cualquier momento el espíritu florece inesperadamente; un poco de tierra y un poco de sol le bastan. Se desborda en el juego de los niños, así como en el ingenio y la sabiduría de las mentes maduras; ya que el espíritu puede superar fácilmente al mundo sin hacerle violencia, transmutándolo en arte, amor y reflexión”⁷.

7. Santayana George, *Los reinos del ser*, FCE, México, DF, 1959, p. 24. Las cursivas son mías.



VÍNCULO Y RETORNO SIGNIFICADOS Y RETOS DE LO RELIGIOSO DE CARA AL FUTURO*

Luis Armando Aguilar Sahagún¹

Resumen: En el presente trabajo se busca redescubrir las raíces más hondas de la religión en referencia a sus dos polos, el humano y el divino. A partir de una exploración fenomenológica del significado radical de la religión y tomando como paradigma al monoteísmo cristiano, se plantea en qué sentido la religión es fuente inagotable de significados. Se trata de describir modos en que la religión puede vincular al hombre con su origen y, de cara al futuro, señalar algunos de los retos que enfrenta para mantener y enriquecer su sentido.

Palabras clave: Misterio, religación, vínculo, significado, trascendencia, Dios.

* Ponencia presentada el día 18 de noviembre en el Tercer Foro de Reflexión Filosófica e Interdisciplinar del IFFIM y reelaborada en forma de artículo para la presente edición.

1. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle de Atemajac y Doctor en Filosofía por la Escuela Superior de Filosofía de Múnich, Alemania. Autor de los libros: *El creador del Universo*, Librería Parroquial, 1991; *En el límite del Universo*, Universidad de Guadalajara, 1994 y *El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*, ITESO/Universidad Iberoamericana de Puebla, 1999. Actualmente es profesor del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional Mexicano (IFFIM), en Guadalajara.

Introducción

El tema del presente trabajo encierra una ambigüedad que quizá sea inherente al asunto mismo del que trata: en el momento histórico en que vivimos la religión se encuentra desafiada, podríamos decir, amenazada de perder su sentido fundamental, de hacerse trivial, de confundirse con lo que no es ella. A su vez, la religión se ha convertido en muchos contextos y sentidos amenaza: hay violencias religiosas, intransigencias, símbolos, normas e ideas asociados a lo religioso que pesan sobre los hombros de numerosas personas y pueblos. Por otra parte, la religión se ve movida, compelida por múltiples factores a renovarse, a recobrar su sentido y a cobrar nuevos significados que abran a la humanidad a una mejor convivencia, que abran al futuro, y que abran a lo divino.

Los enfoques para comprender lo religioso desde el punto de vista suponen decisiones previas. Aquí adopto el de un cristiano que intenta mirar al mundo religioso de manera reflexiva, crítica e interpretativa.

El acercamiento a lo religioso puede hacerse desde la significación que guardan determinados autores, de la peculiaridad de sus enfoques y métodos o modos de presentarlos. Respecto de todos ellos cabe preguntar por aspectos fundamentales que puedan haber sido dejados de lado y por los motivos de determinadas omisiones en la caracterización de fenómenos. Los análisis, diagnósticos e interpretaciones desde el punto de vista religioso presentan con frecuencia una cierta dosis de desmesura, de visión profética o bien de excesiva reserva. En un primer momento me referiré a la religión desde el punto de vista de sus polos de referencia: el misterio sagrado, por una parte y la actitud, tanto personal como colectiva, ante él por la otra. Parto de la noción de religión propuesta por José Gómez Caffarena quien entiende la entiende como búsqueda de salvación y adoración del misterio², formula en la que se sintetizan los hallazgos de un profundo estudio de las religiones, tanto del punto de vista fenomenológico, histórico como filosófico. “Podemos decir –dice este filósofo- que es más estrictamente religioso aquél “universo simbólico” que destaca la dimensión de “lo último”, algo que, en su

2. Gómez Caffarena, José, *Dios, pregunta humana*, Apuntes inéditos de la Universidad Pontificia de Comillas. Sin Fecha.

ultimidad, siempre queda como “misterioso”, nunca plenamente dominable.”³ Los estudiosos de la religión suelen llamar a este polo “lo sagrado”, que quizá quepa analizar tomando en cuenta varios factores: 1) algo absoluto, límite trascendente que al que sentimos que nos remite todo lo relativo que encontramos en el mundo; 2) algo de lo que nos sentimos dependientes, con una dependencia distinta de la que observamos respecto de cualquier otra cosa en el mundo; 3) algo de lo que esperamos la salvación integral; 4) todo en un clima personal, que tiende a establecer un diálogo y ver la salvación como una gracia, una iniciativa trascendente.

1. Rasgos de la religión

La denominación de uno de los polos como “misterio sagrado” corresponde en buena medida a la manera en la que el teólogo católico Karl Rahner se refiere a Dios.⁴ Con esta denominación se quiere enfocar un rasgo característico de la realidad divina como un ser incomprendible al que el hombre está referido y acerca del cual es posible hablar con sentido en términos o mejor dicho, dentro de un clima de relación personal.

De manera más sintética, la religión tiene como rasgos constitutivos la búsqueda de salvación y la experiencia del misterio santo. Sin estos dos componentes, me parece, no puede hablarse de religión dentro de cualquier tradición.

Búsqueda de salvación: el hombre, todo hombre, es movido a realizarse, a ser, vivir, crecer en todas sus posibilidades. Salvación alude a recuperación, perfeccionamiento, plenitud. En cada tradición y dentro de cada tradición hay un *telos* último, lo que últimamente mueve a los hombres. Este movimiento se muestra en el horizonte de su preguntar, prácticamente ilimitado, en el horizonte de la tarea moral, como camino de realización con referencia al bien (una tarea infinita, como diría Kant); y de un modo muy fundamental en el dinamismo de su propio querer y desear (Blondel). Podría decirse que la salvación tiene como elemento constitutivo una referencia o polo último al que el

3. Cf. Gómez Caffarena, José en Rafael de Andrés, *Diccionario existencial cristiano*, Verbo Divino, Navarra, 2004, p. 399.

4. Cf. Rahner, Karl, *Curso fundamental sobre la fe*, Herder, Barcelona, 1987.



hombre se vuelca a través de los actos religiosos, un vínculo esencial. El hombre busca re-ligarse a su origen y destino.

Experiencia del misterio santo. La experiencia humana es prácticamente inexplorable en su totalidad. Abarca aspectos cognitivos, afectivos, volitivos del ser humano en su referencia a los demás, a sí mismo y al mundo. La experiencia humana es histórica y sólo se le entiende por la inserción temporal del hombre. La vasta experiencia humana tiene una hondura, remite a un ámbito irreductible que podemos caracterizar como propiamente espiritual, que atraviesa al hombre como ser encarnado, concreto. La hondura de esa experiencia es objeto de múltiples miradas: la psicología, la sociología, la antropología, la fenomenología, etc. Todas ellas comprenderán aspectos de esa experiencia de acuerdo con sus métodos y conceptos propios. Lo religioso no escapa a ellas. La hondura de lo religioso remite al hombre en su relación con los demás y con las cosas de una manera particular: como experiencia de lo sagrado. Es clásica la definición de Rudolf Otto: *mysterium tremendum et fascinans* (misterio tremendo y fascinante)⁵. Paso, tránsito de un modo de experimentar la realidad frente al misterio, de lo que excede el sentido de las cosas como presencia de algo más que conmueve y conduce a una relación nueva con ellas, como ruptura de nivel, acceso a lo otro, lo totalmente otro, incluso, presente al hombre en formas concretas, múltiples, llamadas hierofanías. En todas ellas, la experiencia humana aparece ligada a un mundo irreducible a lo empírico. Puede decirse que lo religioso es un “factum”, que el hombre *es* religioso (*homo religiosus*).

El fenómeno religioso no se deja apresar, explicar, agotar por las miradas que conciben al hombre o a la sociedad desde perspectivas que excluyan en él y en la realidad caracteres en los que lo propiamente humano se ve como atravesado, traspasado por un orden de realidad dentro del cual cobra plenitud, vigor, una inteligibilidad distinta a la que es posible identificar desde ángulos puramente racionales, fenomenológicos, objetivantes. La experiencia del misterio habla de una hondura en el hombre y en la realidad que no es posible reducir a las dimensiones espacio-temporales.

El ámbito del misterio sagrado abarca lo más vivo del hombre y toca todas sus dimensiones: en él, la experiencia moral es entendida por relación al carácter

5. Cf. Otto, Rudolf, *Lo Santo*, Alianza, Madrid, 1986.

incondicionado con que se viven las exigencias de respeto, responsabilidad, atención y solicitud por otros (Kant, Lévinas). Hay en ella algo absoluto. La experiencia estética, por su parte, adquiere una luminosidad en la que toda belleza parece remitir a un hontanar inaccesible, la Belleza sin más (Platón o Plotino). La experiencia social se presenta, en medio de su conflictividad, y de las posibilidades de de acercamiento y vinculación de los hombres entre sí, como fuente de sentidos, asociados a la unidad de origen y destino de la especie. La experiencia temporal es vivida como atravesada por lo definitivo, lo permanente, lo eterno...

La experiencia del misterio santo está ligada al ser. El ser puede ser entendido como aquello en que el hombre comulga con todas las cosas. La experiencia del misterio no se identifica, a mi modo de ver, con la experiencia del ser. Que el mundo sea, puede ser de suyo origen de un asombro deslumbrante, como en el caso de Leibnitz, Schelling, Heidegger y muchísimos poetas y hombres de ciencia. La experiencia de lo sagrado, como intuyó Heidegger, está más allá del ser, pero en el ser mismo. Aquello en lo que comulgamos con todas las cosas es, en su raíz, más que el ser: es el absoluto, el “más que ser”, el que hace ser y lo comunica: el misterio santo al que llamamos Dios. La experiencia e lo sagrado es entonces experiencia de remisión, volcadura, volcadura y dependencia del Dios y los dioses. Las religiones son la explicitación histórica en la que se celebra esta experiencia. En este sentido, son experiencia de retorno, de vuelta, re-ligación a Dios en el tiempo y el espacio.⁶

En el ámbito religioso el hombre experimenta su capacidad de auto-trascendencia, de poder ser más, vivir más, dar más, etc., como una dimensión constitutiva por la que todo su ser trasciende en sentido pleno en el misterio Santo. La religión es así *ordo ad Sanctum*, apertura a la Infinitud inagotable del misterio incomprensible que

6. Hablar de Dios en filosofía pertenece a un “lenguaje mixto” ya que de suyo es propio de la religión. No me puedo extender aquí sobre este importante tema. Cf. Paul Ricoeur, *La métaphore vive*, París, 1975 p. 344. Citado por Juan Carlos Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Anthropos, Barcelona, 2005; José Gómez Caffarena, *Lenguaje y Dios*, Fundación Santa María, Madrid, 1985; José María Mardones, *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1996; *Síntomas de un retorno, La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, 1999; Richard Schaeffler, *Filosofía de la religión*, Sígueme, Salamanca, 2003.

mueve al hombre al amor y la reverencia, la piedad y la oración. El misterio santo ha sido caracterizado, en virtud de esa cualidad suprema, amor originario⁷, condición de posibilidad de la capacidad del amor y de la entrega, de la vida y de la fraternidad.

El misterio santo “irrumpe” en todos los ámbitos. Atraviesa todas las dimensiones del hombre, es su interioridad más íntima, origen y fin de los dinamismos y dimensiones humanas: conocimiento, memoria, voluntad, socialidad, historicidad, etc. Por eso, el hombre ha podido descubrir ese misterio en todas las cosas; ha podido celebrarlas y reverenciar al mundo como cifra, metáfora del misterio presente en todo; ha podido descubrir que en toda experiencia humana hay lo un polo radical de vida que mueve a vivir y a rebasarse a sí mismo. Por todos sus actos ha intentado descubrir la fuente, la hondura de su propia humanidad, el centro de su ser. Ha buscado el retorno y la vinculación más fundamental.

El vínculo religioso supone la mutua referencia de ambos polos: Dios y el hombre. Hablar de religión supone una experiencia positiva y real del misterio incomprensible, es decir la realidad divina no es ajena al hombre en ninguna de sus dimensiones. La naturaleza del vínculo por parte del hombre se expresa fundamentalmente en una actitud y en todas las acciones y actividades humanas las que el amor y una confianza fundamental constituyen características esenciales.

Es posible referirnos a la realidad de Dios como una “fuerza vital” generadora de todas las cosas, “fuente y origen del ser, del universo y de su despliegue”; polo que abre al hombre y a la sociedad, a través de personas concretas a formas de unidad cada vez mayor y de comunión. En el discurso filosófico del pensamiento contemporáneo Dios ha sido caracterizado también como “cifra de la trascendencia” (Jaspers); “misterio de amor y fidelidad” (Marcel); “motor y término del deseo más radical del hombre y de su acción” (Blondel); “infatigable buscador del ser humano” (Heschel); “Dios como gracia que se abre en el vacío, la espera y la escucha” (Simone Weil); “Dios como llamada en el prójimo y sacramento del hermano” (Von Balthasar); “Dios como gloria del infinito, que brilla en el rostro del otro” (Lévinas); “Dios como acontecer de la historia y ser

7. Gómez Caffarena, José, *La audacia de creer*, Razón y Fe, Madrid, 1971 (2ª), p. 86.

que se abaja y vacía en ella” (Panneberg); “Dios como el gran compañero que siempre acompaña al hombre y sufre con él” (Whitehead); Dios como única posibilidad de salvación para los hombres, realidad más allá del ser ante quien es posible danzar, dedicar cantos, pensamientos y plegarias” (Heidegger); Dios como ser entregado en la persona de Jesús, término de toda búsqueda más allá del fundamento del mundo (Vattimo); Dios como futuro absoluto (Bloch); Dios como realidad última, posibilitante, impelente (Zubiri); Dios como liberador del hombre y foco de esfuerzos y búsqueda de solidaridad, justicia y paz (Boff, Scannone). Quienes así han concebido a Dios sin duda han partido de experiencias humanas cuya hondura y significación los han llevado a designar al absoluto bajo esas categorías. Todas estas denominaciones son un claro indicio de un rasgo fundamental de lo religioso en nuestro mundo: hay una conciencia viva de la divinidad. Dios crece en la conciencia humana.

2. Religión a parte Dei: Vinculación originaria

Si hay algo constitutivo de lo religioso es un tipo de relación peculiar, un modo de estar enlazados el misterio sagrado al que llamamos Dios y el ser humano. Para las grandes religiones monoteístas la peculiaridad de esta relación radica, fundamentalmente, en que su origen es el amor. La referencia a Dios, origen de todas las cosas, se refiere al acto libérrimo por el cual acontece el paso del no ser al ser. En el lenguaje de la teología cristiana se habla de auto-comunicación de Dios. Libre entrega, llamada al ser, donación a lo que no es Dios mismo. Como origen y sustento de todas las cosas Dios da el ser y con él entabla una relación de sustento. Aquí faltan las palabras para evitar el antropomorfismo asociado a la imagen de un creador, de un fabricante. La filosofía ha intentado aquí una transmutación de significados, a través del “esfuerzo del concepto”, como diría Hegel, echando mano de un lenguaje en extremo exigente, a la vez que fascinante y, para muchos, esclarecedor. El enorme esfuerzo especulativo que busca dar nombre y poner en conceptos el significado del acto primero del que venimos hablando aparece para muchos como una desmesura, un exceso de la razón por apresar al absoluto; también puede ser adoptado como andamiaje especulativo para acercarse a una comprensión filosóficamente fundada del Dios que se revela en la historia (como es el caso, entre otros, del notable teólogo protestante Wolfgang Pannenberg). En cualquier caso, lo esencial parece ser la relación fundante, una relación tan constitutiva a la que podemos caracterizar como vínculo, o mejor, vinculación esencial.

Vinculación dice acto, sustento, mediación entre quien se vincula o aquello con quien se establece el vínculo. Hablar de acto de donación, creación gratuita, auto-comunicación libre, es remitir al amor. Lo más fundamental, decisivo, revelador que es posible afirmar del creador del universo es que su ser es amor, su vida es amar. La interpretación que las religiones hebrea y cristiana hacen del ser, del mundo, del hombre y de la historia se entiende radicalmente desde esta clave: Dios como amor. El mundo entero es entendido como obra amorosa; la aparición de la vida y, particularmente, del ser humano, son actos que afirman el ser por el amor. Y dado que se trata de un proceso en el tiempo, del que hoy podemos comprender que se extiende a lo largo de millones de años, respecto del universo, y de miles de años, respecto del ser humano, el vínculo que establece el Dios-amor es un estarse vinculando a lo que no es Él, a lo que da el ser, estarse entregando. Esa es la índole propia de la relación *a parte dei*.

Para el cristianismo, la prueba culminante de esa auto-comunicación acontece en la persona de Jesús. Su mensaje, vida y predicación, es en cierto modo una reiteración de ese acto de vinculación por parte de Dios. Su mismo lenguaje, con su fuerza ilocutiva y su universo semántico (*abbá, Padre, Padre nuestro, Elohi⁸*) dan testimonio de un modo de relación de Dios con el hombre. Esta relación se condensa de tal manera en su ser, su modo de ser y de relacionarse con el Dios a quien se dirige como a su padre, que hacen de Jesús el paradigma por excelencia del hombre religioso: hombre interpelado por el misterio sagrado, que vive desde él, sostenido por su fuerza. Su vida es una respuesta libre a la entrega libérrima del Dios que se auto-comunica a él, en él, a toda la humanidad. Jesús es el paradigma del ser interpelado, movido, amado por el Dios divino y de la respuesta, libre y total a esa vida. En la historia de la humanidad Jesús ha sido uno de los más grandes modelos, y la radicalidad que se pone de manifiesto es lo que, en su origen, puso al cristianismo en un movimiento de misión y diáspora como oferta de conocimiento y experiencia de ese amor. El cristianismo puede, así, acercarse a todas las religiones sosteniendo “en vasijas de barro”, en la realidad concreta e histórica de la cristiandad a lo largo del tiempo, la perla preciosa de su mensaje, frágil por quienes lo proclaman, fuerte por su origen y poder transformador. La historia de la filosofía da testimonio de reconocimiento de ese ser-vinculado, del “amor kenótico” como lo ha llamado un filósofo contemporáneo (G. Vattimo) cuya radicalidad pone de manifiesto

8. Gómez Caffarena, José, *Lenguaje sobre Dios*, Fundación Santa María, Madrid, 1985.

toda otra forma de amor como deficitaria. No es mi intención hacer un recorrido del significado de Jesús en la historia del pensamiento. Basta consignar aquí que, tomando a Jesús como paradigma, es posible comprender más claramente el significado de la religión como vinculación esencial nacida de la libertad, sustentada por el amor libre, que apela a la libertad humana que, por parte del hombre, se expresa como búsqueda de salvación o rechazo de la misma. La concepción de Dios como padre de todos los hombres remite a un ser que no sólo esta en el origen, sino también en el final de la relación: la religión es retorno, peregrinación al origen del ser. Las parábolas de Jesús, como la del hijo pródigo, ilustran esta experiencia y hacen cercana la posibilidad de acceder al Dios-amor en términos de una vuelta, un “retorno a la casa paterna”. Y dado que el hombre es persona y es humanidad, el retorno es colectivo, y la vinculación lo es en el amor, es decir, entre todos los hombres como hermanos e hijos de un mismo padre.⁹

Dios puede ser entendido como condición de posibilidad de todos los vínculos por los que el hombre adquiere la vida y se hace capaz de donarla, desde los vínculos familiares, los de amistad, los societarios y aún los vínculos entre los pueblos. Dios podría ser caracterizado como la condición de posibilidad de la fraternidad; como el ser que hace posible al ser humano como ser de vínculos: con los demás, consigo mismo, con la naturaleza, con todas las generaciones, del presente, del pasado y del futuro. Los vínculos que el hombre es capaz de descubrir son una prolongación de la vinculación originaria de Dios con todas las cosas, particularmente con el hombre.

3. Religio a parte hominis: Vinculación como retorno

La religión puede ser entendida como retorno. Dios sostiene las cosas para el hombre, y al hombre para Dios. El hombre es un ser cuya esencia es referencial. Dios es, como dice Rilke “una dirección del corazón”. El hombre se entiende a sí mismo cuando descubre que está remitido a otro. Sólo se comprende al ser humano por aquello a lo que hacen referencia todas sus posibilidades de vinculación: con los demás y con el mundo. El hombre es un ser que nunca puede celebrar su absoluta independencia sin que al hacerlo niegue la raíz más íntima de su ser.

9. Cf. Forte, Bruno, *La esencia del cristianismo*, Sígueme, Madrid, 2004.

Religión es retorno, regreso, vínculo y retorno permanente al origen. “Paternidad”, “maternidad”, “filiación”, “casa”, “hogar”, son expresiones analógicas, referentes próximos que buscan dar cuenta del significado más hondo de esa experiencia. Estar con, ser con, siempre en referencia al origen del ser, del tiempo, de la vida. El hombre es peregrino; más oveja que pastor; más soportado en su éxito y fracaso que dueño de su destino; más entregado a otros, que a sí mismo. Expuesto a perderse, a enredarse, a convertirse en un lío para sí mismo. Y por eso, remitido a un re-encuentro, a un encontrar a Alguien por quien se descubre buscado; a un poder llegar a ser sí mismo, como ser referido a quien lo hace ser, vivir, darse.

En todo su ser, el hombre lleva “una inscripción de esperanza” (Kant). La esperanza de un retorno, que es de suyo vivencia del vínculo fundamental y movimiento a la vinculación amorosa con el Dios por parte del hombre. En el lenguaje bíblico este significado se expresa en términos de alianza.

La religión necesita descubrir siempre de nuevo el significado de ese vínculo fundamental entre todos los hombres como seres enraizados en Dios y volcados a él. La imagen de la peregrinación, tan común en el mundo de las religiones, es profundamente evocadora de lo que esto significa.

La búsqueda de salvación y la experiencia del misterio es vivida como encuentro (Martín Velasco¹⁰). Por la búsqueda de salvación, es decir, de realización personal en todas sus dimensiones el hombre vive su vínculo fundamental. La experiencia del misterio santo se da fundamentalmente en el volver, el retornar, la *reditio* o vuelta al origen. El hombre es religioso al descubrir lo religioso de toda experiencia. Visto desde el paradigma de Jesús –como de otros grandes profetas y hombres religiosos- es descubrir que vive por amor y para amar. Que al actuar por amor en todas las cosas, se vincula al Dios.

El significado de la religión consiste en mostrar que el hombre es trascendente. Lo es en sus obras, en sus acciones morales, por el bien que es capaz de realizar, lo es en su conciencia, por la capacidad de volver sobre sí y decidir en libertad, lo es en su capacidad de conocer, de preguntar, de indagar y encontrar verdades, pequeñas, parciales,

10. Martín Velasco, Juan, *El encuentro con Dios*, Cristiandad, Madrid, 1982.

seguras, en su preguntar por el Dios que lo salve, por el Dios ausente o presente; lo es por sus experiencias más humanas y al mismo tiempo más cotidianas: amor, confianza, lucha, deseo de ser, de dar y de comunicarse, de piedad y comprensión. Lo es por sus sueños y realizaciones.

El ser humano es el único ser del universo que aspira a ser otra cosa de lo que es; puede querer mayor bondad; puede empeñarse en un mundo de mayor justicia, quiere vivir más tiempo. Se siente impulsado a alcanzar lo inalcanzable, a realizar lo imposible, a creer contra la evidencia, a esperar contra toda esperanza, a vivir contra la muerte, a amar contra el odio. El hombre es el ser que se exige más de lo que puede dar, que se pregunta más de lo que puede saber y que pretende más de lo que puede alcanzar.

La palabra trascendencia puede tener múltiples significados. Puede referirse a la inquietud o aspiración que el ser humano experimenta al no alcanzar plenamente sus posibilidades y al sentirse urgido por ellas; al comprender que, de alguna manera, lo que es y lo que hace está remitido a algo que va más allá de sus propios límites. El hombre es un ser no idéntico a sí mismo. Esto es fuente de angustia, de dolor y de grandeza.

El hombre es trascendente aun cuando critica la religión y a los dioses que lo hacen extraño a sí mismo. Su deseo de trascendencia se muestra en su capacidad de crear, de engendrar, de producir obras bellas. Su trascendencia se muestra sobre todo en su capacidad de salir de sí, de volver al otro, de vincularse a los demás, y de remitirse, reconocer el vínculo esencial al Dios que le da el ser.

Solo hay religión ahí donde el hombre vive su vinculación-versión a los demás desde la simpatía, la misericordia y la reverencia en un acto de libertad. La libertad, sobre todo la libertad interior, para querer, elegir, creer y esperar es en último término la libertad para aceptar la realidad de Dios en la vida. Quien se acepta a sí mismo y acepta la vida como es, acepta a Dios como es, no como la sueña, imagina o desea. Donde celebrar es querer actuar. En esa aceptación, el canto y la danza son tributos de vida; donde la piedad es temor de amor reverencial, respeto al prójimo, a la vida y donación.

4. La religión como venero de significados de sentido y esperanza en un mundo roto

¿Hacia dónde nos mueve el mundo contemporáneo? ¿Es posible descubrir lo religioso en toda experiencia humana? Lo que se ha caracterizado como modernidad tardía se presenta como un tiempo de penuria, un *impasse* de esperanzas frágiles, de escepticismo y duda, de vértigo y rebasamiento de la propia capacidad de hacerse cargo de la vida frente a un mundo de férreas leyes autónomas; como un tiempo en que se desfondan las creencias fundamentales que por mucho tiempo han mantenido la marcha del mundo al mismo tiempo hiper-organizado, caótico e impredecible.

El *kairos* religioso de nuestro tiempo es poder mostrar que esa trascendencia tiene su fuente en un Dios divino, capaz de salvar al hombre, de asumirlo, de reconciliarlo en todas sus contradicciones personales, sociales e históricas. El *kairos* religioso de nuestro tiempo es convertirse en reto de crecimiento, desafiar la instalación del hombre en su propia finitud, suscitar la sensibilidad y el sentido anestesiado de su propia trascendencia, hacerle descubrir su hambre de eternidad. Más que edificar, destrozarse los ídolos, las sombras de indiferencia. El significado de la fe se muestra en la medida en que aparezca con claridad que la fe no tiene sustitutos, que no hay alternativa a la aceptación y amistad con el Dios divino ni sucedáneos del compromiso.

La religión cobra su significado humano en la medida en que vive de sus actos más propios: la oración, el culto y el servicio al hombre. Como señala el teólogo judío Abraham Joshua Heschel¹¹, la religión declinó no porque haya sido refutada, sino porque se hizo irrelevante, aburrida, venial, opresiva, insípida. Cuando la fe es substituida completamente por el credo, el culto por la disciplina, el amor por el hábito. Cuando se ignora la crisis del hoy a causa del esplendor del pasado, cuando la fe se convierte en una reliquia, en lugar de una fuente viva; cuando la religión sólo habla en nombre de la autoridad, en lugar de hacerlo con la voz de la compasión, su mensaje se vuelve irrelevante.

11. Cf. Abraham Joshua Heschel, *The insecurity of freedom*, Schocken Books, Nueva York, 1975, p. 4.

La religión es una respuesta a preguntas últimas. En el momento en que las olvidamos, la religión se vuelve irrelevante y se agudiza su crisis. La tarea principal del pensamiento religioso es re-descubrir las preguntas a las que la religión es una respuesta, desarrollar un grado de sensibilidad a esas preguntas que sus ideales y actos intentan responder. La religión es una manera de pensar y una manera de vivir. Si sus categorías, modos de aprehensión y evaluación no son comprendidas, sus enseñanzas permanecen ininteligibles.

Si, por parte del hombre, la religión es búsqueda de salvación cabe preguntar si es tarde para recomenzar la búsqueda; si es posible descubrir que Dios acontece, que es meta y futuro de nuestras posibilidades; si es tiempo de espera y de silencio, o de reencuentro y celebración de la vida. Cabe preguntar si, por parte del misterio sagrado, el mundo no se ha vuelto demasiano opaco para sus signos y sus huellas. La religión se hace vida, promesa y futuro del hombre ahí donde éste vive, se desarrolla y logra, trabaja participa y se vincula con otros a partir de la experiencia y la escucha de lo incondicionado. Quizá no se trata, para la religión, de llevar al hombre a Dios. Si el hombre es el ser buscado por Dios desde toda la eternidad, el significado de la religión radica, por decirlo así, en poner al hombre en condiciones de poder comenzar, responder, ponerse en marcha, en comenzar la gran peregrinación.

5. Algunos retos y exigencias de cara al futuro religioso de la humanidad

Sin el ánimo de ser exhaustivos, a continuación se enumeran algunos de los retos que ya enfrentan las religiones, que se siguen de lo anteriormente dicho y a los que tendrán que dar respuestas concretas, creativas, contextualizadas.

1. El reto fundamental consiste en reconocer que Dios es origen, meta y sentido de todas las cosas, promotor de la humanidad, compañero del hombre, y término de sus actos. Y consecuentemente reconocerse el hombre a sí mismo en su radical dependencia, dependencia posibilitante y vivificante. Dios es el punto omega del deseo humano. El hombre humanizado, mejor dicho “en proceso de humanización” manifiesta el modo en que se hace presente lo divino en el hombre, la cultura y la historia. El reto que se plantea a la religión es hacer patente a un Dios mayor como irrupción en la historia,

como futuro absoluto, como vida del hombre en plenitud y condición de posibilidad de la liberación de todo tipo de cadenas. El vínculo religioso se expresa de múltiples maneras. Como un modo de ser, servir y obedecer, reverenciar como un modo de estar, celebrar y crear; como un modo de vivir, gozar y trabajar, como un modo de actuar en justicia y misericordia, como un modo de ver y comprender el mundo, como icono y metáfora de lo que últimamente anhelamos; como un modo de esperar enraizado en la fe, en Dios y en el hombre.

2. El reto de nuestro tiempo consiste en reconocer la capacidad de vinculación al misterio incomprensible de Dios a través de todo acto y en toda experiencia de humanización; que el hombre es siempre interpelado por el misterio absoluto al que llamamos Dios, a reconocer que de Él depende todo impulso de vida. Hacer hombres que cultivan y hacen crecer el vínculo esencial que es su relación de origen a través de los vínculos humanos, étnicos, sociales y culturales. Esto supone el descubrimiento de Dios en la historia, en la vida, en la capacidad de verdad, justicia y lealtad en medio de las circunstancias más precarias.
3. La religión sigue enfrentando el reto, no atendido del todo, de mantener atenta su mirada hacia su doble fuente: el hombre y Dios. No puede dejar de interrogarse por el misterio del hombre y por el misterio de Dios, la religión mantiene la tensión real entre las exigencias de cada uno de sus polos. Cada uno de ellos ofrece una pauta de comprensión del otro. “Dios” es pauta de comprensión y de respeto de lo humano en el hombre. “El hombre” ofrece una pauta indispensable para referirse con sentido a lo divino de Dios, a lo que no es mera proyección humana, a lo que no es el hombre, y que sin embargo no le es tampoco ajeno. Lo “humano”, lo que humaniza es un criterio de lo auténticamente religioso, lo que se presenta en las religiones divinizado o sacralizado ha de evaluarse con las reservas de las críticas a la religión respecto de todas las formas de enajenación que amenazan a al hombre y la sociedad. Lo religioso tiene su propio *logos* interno. Esto significa que lo que una religión ofrezca o pida del hombre ha de ser razonable sin detrimento de todo cuanto en la vida y la experiencia religiosa desborda los intentos racionalistas que reducen o limitan los significados de lo religioso.

4. La religión enfrenta el reto de discernir las raíces sagradas del sistema de ritos, dogmas y creencias a la luz de la sacralidad del ser humano y de la santidad de Dios. Por eso necesita preguntar si sus raíces más profundas se nutren de la comunión con el misterio sagrado si ese Dios es la fuente de vida y santidad para el hombre. Los sistemas de creencias carecen de sentido si no tienen su origen en el acontecimiento de Dios ni remiten a la confianza en Él. Las religiones necesitan poder replantear esos sistemas de creencias y de normas morales de una manera razonable, teniendo delante la vida de las mujeres y hombres concretos y la raíz divina de los auténticos valores humanos. Las religiones enfrentan el reto de convertirse en garantes de paz, libertad y justicia. De criticar su propia visión del mundo con los criterios del mundo moderno y de la modernidad tardía, con el fin de poner a prueba su autenticidad y fecundidad. En un tiempo como el nuestro se hace necesario acoger la fragmentación y valorarla a la luz del todo. En el caso de la religión, de ese todo mayor que la suma de las partes como misterio que todo lo abarca y sustenta. Así mismo es necesario mostrar que el *logos* propio de lo religioso abarca aspectos a-rationales y suprarracionales que también derivan fácilmente en el irracionalismo, en cualquiera de sus formas: fanatismo, fundamentalismo, sentimentalismo, etc.

5. La religión enfrenta el reto de saber criticar sus propias insuficiencias, aporías y contradicciones en una época en la que la razón, la ciencia, y la técnica se presentan como caminos de salvación. La religión necesita reconocer la insuficiencia de las respuestas que ofrece y las graves deficiencias de las formas de vida que se generan en su seno, asumiendo todas las críticas a que ha sido sometida; purgándose de este modo de todo lo que en ella es enajenante, inhumano e insípido y convertirse en raíz de gozo fuerza y esperanza. La religión se pervierte cuando en su nombre se defienden intereses ajenos a la causa de Dios y del hombre. Lo religioso cobra sentido al poner de manifiesto la efectividad con que pueden rescatar la dignidad humana, respetar sus derechos, sacar al ser humano de la postración, denunciar las formas sutiles aberrantes de explotación, de sujeción del hombre dentro de la gran maquinaria en la que ya no es capaz de saber quien es ni cuales son sus posibilidades sino que se limita a sobrevivir, o se ve arrastrado por caminos de muerte y de violencia en lo que se ha llamado la “jungla de hierro”, o en un campo empobrecido y desolado por la depredación tecno-económica. En este

contexto la religión no puede consistir en un lenitivo más, en una mera ventila o espacio de catarsis.

6. Uno de los mayores retos que enfrentan las religiones es el de generar nuevos símbolos de vida, de sentido, de esperanza y comunión. En esta capacidad se pone a prueba la vitalidad y la comprensión de lo sagrado. Se trata así mismo de rescatar los símbolos más preciados, ricos y densos que la humanidad ha generado, y que en la cultura del consumo se han trivializado o pervertido. En este contexto la religión necesita mostrar su propio sentido descubriendo lo sagrado en un mundo que parece haberse desprendido de la religión, desacralizado y, al mismo tiempo, poniendo en evidencia la enorme fuerza deshumanizante de los numerosos ídolos y fetiches que generan en la cultura contemporánea. Esta tarea comienza por el derrumbamiento de los propios ídolos que pueblan el mundo religioso, en dejar que muera el ídolo para que renazca el símbolo (Paul Ricoeur). Concretamente símbolos de amor y de esperanza.
7. Las religiones se ven enfrentadas a abrir, por medio de su acción y su discurso, y sobre todo, de sus símbolos, a una comprensión de la historia en la que la humanidad y la inhumanidad de los hechos cobren sentido, y sin embargo, conserven la reserva de lo incomprensible e injustificable. La visión de la historia que pueda ofrecer la religión no puede paliar los grandes momentos de crueldad, injusticia y barbarie. Al mismo tiempo ha de poder hacer plausibles los senderos de construcción en el sentido de la convergencia, la unidad, la esperanza, de tal manera que sus propuestas abran caminos de acción constructiva por los que sea posible descubrir señales y cifras de un *logos* interno subyacente a los acontecimientos que no opaque los rasgos propios de lo sagrado, que ponga de manifiesto que en el acontecer humano acontece lo divino, y que en toda búsqueda de una vida mejor el hombre se pueda disponer a la comunión con el Dios de la vida.
8. La religión necesita proyectar con gran realismo y audacia las grandes visiones de sus fundadores y profetas sobre un mundo devastado, yerto, en el que millones de seres humanos deambulan y funcionan como insomnes enfermos, o son desechados por no ajustarse a la eficacia que se espera de ellos. Las religiones se ven impelidas a rejuvenecer, recuperar su infancia espiritual, a resucitarla en la madurez del tiempo, de los siglos en

que con su fuerza ha irrigado a la humanidad aun bajo formas de máxima precariedad, de amenaza y de guerra, guerras que habrá de reconocer han sido y siguen siendo movidas por la religión misma. Las religiones habrán de reconocer su propio potencial de terror y purgarlo con la crítica y la exigencia patente de que sus representantes no se sirvan de su autoridad para encontrar formas compensatorias de poder o de su propia incapacidad para vivir y celebrar la vida.

9. La posibilidad de que lo religioso cobre sentido consiste en buena mediada en hacer creíble – es decir plausible, razonable- que en el hombre hay más que lo humano, mejor que en lo humano, en su raíz, hay lo divino. Se trata, pues, de hacer patente una concepción del hombre “siempre antigua y siempre nueva” en la que el hombre secular, ilustrado, pueda descubrir un sentido y una motivación de sus propias disposiciones creativas y morales, que pueda vivir y ahondar a través de formas más ricas, vivas y eficaces de acción, colaboración y transformación del mundo.
10. El hombre religioso enfrenta el reto de integrar dentro de un sistema coherente de convicciones, intuiciones y experiencias valiosas de lo sagrado en las distintas culturas, en las visiones fragmentadas de la realidad, en las cosmovisiones surgidas de las ciencias, así como de las nuevas formas que aún no han adquirido un estatuto claro, sin que esto signifique un sincretismo.
11. Otro de los grandes retos de lo religioso consiste en recuperar significatividad a través de la celebración, abrir al hombre a la religación celebrando. Hacer de la vida una celebración que asume y transfigure los aspectos ásperos, fatigosos y dolorosos de la existencia, como otras tantas maneras de vinculación con el misterio sagrado o como ámbitos de espera, preparación y búsqueda de un Dios capaz de salvar al hombre penetrando en todas las posibilidades de experiencia personal, social e histórica. La religión pierde significado cuando apaga o mutila la dimensión lúdica del ser humano; y también, cuando la exalta al punto de perder el sentido del misterio que busca celebrar. No ha de ser cómplice del tedio ni hacer de sus celebraciones ritos sin sentido a través de las cuales reafirme su poder, manipule el sentido de sus fuentes o las mismas conciencias de sus miembros. Esto trae consigo el reto de volver a ser en sus prácticas y construcciones un referente, un horizonte, un símbolo del Absoluto.

12. En la modernidad tardía las religiones están puestas bajo una de las pruebas históricas que más radicalmente retan su razón de ser: hacer suyos los gozos y las angustias, las esperanzas y desesperanzas, clamores de justicia, de unidad y de sentido que parecen apagarse ya en las tierras agostadas de un mundo infectado de pragmatismo y nihilismo. ¿No son estos efectos y síntomas de una cultura que no ha recibido de las religiones lo que éstas debían haberle aportado? Las religiones viven el reto de convertirse en una sinfonía, un coro en el que resuenen los gritos, los silencios, los lamentos de los hombres y mujeres los niños y los jóvenes, los ancianos y los muertos, de las víctimas de la injusticia y el olvido, de la barbarie y de las mismas religiones. La religión convalida su sentido por lo que es capaz de hacer por el huérfano, el desvalido, el marginado.
13. Las religiones tendrían que atestiguar que el hombre es un ser radicalmente amenazado por la culpa; que su búsqueda de plenitud y felicidad pasa por el reconocimiento de la propia capacidad de hacer el mal, de dañar y de destruirse a sí mismo y a los demás; que la salvación es anhelo, la más profunda necesidad, y que esta está íntimamente ligada a la capacidad de perdón, de pedirlo y de darlo. Esto se muestra como una de las mayores urgencias en todos los aspectos: del hombre consigo mismo, con los demás, de la relación entre los pueblos. La capacidad de dar y pedir perdón atraviesa la vida política, económica y cultural y se pone a prueba en el seno de las familias, de las relaciones entre los pueblos y entre las mismas religiones.
14. La religión cobra significado cuando se muestra capaz de ayudar al hombre a pedir y a encontrar piedad, a mostrar que la necesita y que sólo por la misericordia que los hombres podemos tener unos hacia otros será posible hacer presente la esencia de la divinidad. La religión tiene como cometido mostrar, ser paradigma de misericordia y de compromiso con el hombre, también con aquel que no comprende su propio ser como *homo religiosus*; aprender de toda búsqueda del hombre, de la angustia de no poder descifrar el enigma que cada quien es para sí mismo, y saber acercarse, saber vincularse a quien nada parece querer escuchar.
15. Las religiones se ven enfrentadas al reto de reconocer las formas peculiares en que son capaces de causar daño; reconocer que de hecho lo han causado y de que necesitan enmendarlo, eliminando de sí mismas formas espurias, inauténticas y añadidas de

su sentido más original por el lastre de la historia y de sus intrincados procesos de institucionalización. Las religiones no son absolutas, no lo son sus dogmas, sus verdades, sus preceptos. Las religiones tendrán que mostrar que lo únicamente absoluto es Dios, y así dar testimonio de esa divinidad por la manera de darle culto y de servir al hombre. Toda práctica religiosa, toda proclamación de verdad han de medirse por su único rasero absoluto, que es el Dios-vida-del-hombre.

16. La religión se verá enfrentada a la exigencia de conducir al hombre a un conocimiento cada vez más profundo de sí, y compelerlo a entender y vivir la vida como don y donación, como símbolo de lo que Dios es para el hombre en todas las cosas.
17. Las religiones tienen la tarea de restituir al amor y a la sexualidad humana su significado más hondo, pisoteado, ignorado, instrumentalizado, y mostrar su poder vinculante, como formas sublimes de encuentro con lo divino. Por lo mismo necesita expulsar de su seno todas las formas de perversión y abuso de lo sexual y toda forma de trivialización de su valor y sentido.
18. La religión se ha caracterizado por indicar al hombre un camino que, desde la historia, proyecta la trascendencia del hombre y de sus acciones por encima de ella. Recobra su sentido en la medida en que pueda convertir a la humanidad en un mundo de adoradores; en hacer patente que la vida toda del hombre, puede ser, en todas sus dimensiones, donación y religación en acto. Lo decisivo es que acontezca Dios, en medio de la debilidad y de la fuerza del hombre. Lo religioso sólo se entiende cuando se hace práctica en la vida, cuando es una dimensión del acontecer diario. El reto es que Dios acontezca.



EL CONFLICTO RELIGIOSO: UN ACERCAMIENTO METODOLÓGICO*

Enrique Marroquín Zaleta¹

Para cierta visión ingenua, la religión -portadora de los valores más sublimes y desinteresados- y la búsqueda del poder --el demoníaco Leviatán-- se hallaría en los polos opuestos. Así lo consideran aquellos creyentes que confunden la realidad con su teología, aquellos para quienes la Iglesia no puede ser sino una comunidad fraterna y signo de unidad, puesto que es conducida por el Espíritu, bajo el imperativo de la caridad. Pero también lo es para ciertos sociólogos de las religiones, que desde de la perspectiva funcionalista se preocupan por resaltar los indudables elementos integradores que cumple este sistema. Sin embargo, los investigadores empíricos en sus trabajos de campo, se topan frecuentemente con conflictos religiosos y constatan que las creencias movilizan fuerzas sociales en choque. Era de esperarse pues, siendo la religión un espacio en donde la sociedad se expresa a sí misma, y dicha sociedad está surcada por intereses

* Ponencia presentada el 18 de noviembre de 2005 del tercer foro de Reflexión Filosófica e Interdisciplinar del IFFIM.

1. Lic. En Filosofía, Universitá Pontificia St. Thomas Aquino. Roma; Lic. en Antropología Social, Universidad Autónoma de Puebla, México; Dr. En Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana- Xochimilco, México. Entre sus libros publicados, aparecen: *La Contracultura como Protesta*, Ed. Joaquín Mortiz, México, 1975. *Lenguaje, Ideología y Clases Sociales: Las Vecindades de Puebla*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1983. *La Cruz Mesianica: Aproximación al Sincretismo de Oaxaca*, Ed. Palabra / Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México D.F., 1986. *El Botín Sagrado*, IISUABJO, Oaxaca, 1989. *La Iglesia y el Poder*. Ed. Dabar, México, D.F., 1992. *El Discurso sobre los Bienes Eclesiásticos del Dr. José Ma. Luis Mora*, Capítulo en "A Dios lo que es de Dios", coord. Carlos Martínez Assad, México, 1992. *Los Tacuats: Historia de una Etnia*, FONCA, ENAH, México, D.F., 1993. *¿Persecución Religiosa en Oaxaca?*, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, Oaxaca, 1994. "Persecución o Resistencia Cultural" Cap. en *Identidad y Cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, 1994. *Dios en el Amanecer del Milenio*, Ed. Dabar, México, 1999. *En Servicio de la Palabra*, Ed. Dabar, México, 2003.

opuestos, que la conflictividad no puede menos que formar parte de la dinámica religiosa. La sociología sabe que los conflictos de mayor intensidad son justamente aquellos desencadenados por motivaciones religiosas, nacionalistas y/o ideológicas, pues son los elementos mitológicos los que dan cause al fanatismo mas cruel al saber que tenemos a *“Dios de nuestro lado”*.

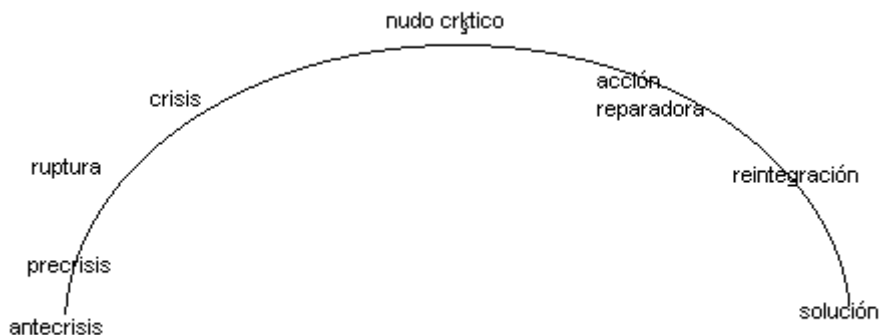
En los últimos años se ha registrado un cambio en la orientación de las ciencias respecto a la dimensión conflictiva de la realidad. A diferencia de aquella visión armónica que se tenía en el siglo pasado acerca de la naturaleza, siempre sujeta a leyes inmutables y precisas, ahora las mismas ciencias exactas se preocupan cada vez más del desorden, de la turbulencia y del caos. El conflicto, además, es un momento privilegiado para el estudio de los fenómenos sociales, pues es en estos momentos cuando caen las máscaras y cuando los actores revelan abiertamente sus objetivos reales. Es preciso, por tanto, avanzar hacia una teoría del conflicto sociorreligioso, tanto desde la perspectiva sincrónica -es decir su proceso cronológico- como desde la diacrónica –o sea, la estructura que manifiesta-, y posteriormente ensayar una taxonomía de todos los conflictos religiosos posibles para con ello tener una visión menos sesgada de lo que significan las dinámicas sociales en el ámbito de la religión y el conflicto.

1. La sincronía del conflicto

El objetivo metodológico de esta primera aproximación es analizar el conflicto religioso en un sentido procesual, pudiendo ser visualizado por una parábola, en la que se distinguen varias fases.

Para ilustrar esta perspectiva tomamos como ejemplo un conflicto recogido personalmente durante mi trabajo de campo en San Juan Logolava, municipio de Ejutla de Crespo, Oaxaca, que se dio entre católicos y miembros de la “Iglesia del Señor Jesucristo”, de filiación pentecostal.² Describiremos uno de tantos conflictos de tipo sectario

2. Trabajo de campo realizado en tres visitas al pueblo en el año 1993. Este es uno de los 346 conflictos entre católicos y “evangélicos” registrados por el autor: “Los disidentes religiosos: ¿Intolerancia o resistencia cultural?” en “¿Persecución religiosa en Oaxaca?”, coordinada por el autor: Instituto Oaxaqueño de las Culturas, UABJO, Oaxaca, 1995



que continuamente se están dando en las zonas rurales de Oaxaca y en algunos otros estados de nuestro país. Seguiremos los elementos del cuadro arriba señalados.

a) La antecrisis.- Se refiere a **los cambios**, con sus alteraciones y rupturas, pueden ser factor de tensiones, pues aunque hay innovaciones refrescantes, generan conflicto cuando “la aparición de una modificación repentina y desatendida turba el desarrollo ordinario, frecuentemente suscitando un estado de desequilibrio y de incertidumbre.”³

En el pueblo mencionado, la mitad de los jóvenes se encontraba trabajando en Estados Unidos. Uno de estos emigrados, Crispín Cortez regresó convertido a su comunidad, y para mediados de 1991 ya había unas ocho familias. Tenían su culto en un domicilio particular, pues aún no completaban las diez personas requeridas por Gobernación para poder tener su propio templo, y los vecinos los oían palmotear y cantar por las noches, siendo vistos con curiosidad benevolente.

3. FREUND, Julien (1976) «Observations sur deux catégories de la dynamique polémogène: de la crise au conflit» en *Communications*, núm. 25, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Centre d'Etudes Transdisciplinaires, Seuil, París, pp 101-102.

b) La precrisis.- Aquí existe discrepancia en la normatividad de medios y fines; hay problemas de comunicación y desacuerdo de planteamientos, que dan lugar a discusiones.

Ya que el muchacho era músico, reclutó a los neoconvertos entre sus compañeros de la banda filarmónica, por lo cual ésta dejó de existir. Es decir, alteró costumbres, con discrepancia sobre los medios (*“la música es para alabanza del Señor y no para actividades frívolas”*). El nuevo grupo se fue marginando y no frecuentaba a sus compadres. En nuestro caso esto se dio a propósito de la muerte de un miembro del grupo de convertos. Una pariente advirtió que los evangélicos no le ponían ninguna vela. Se abrió entonces en el pueblo la polémica religiosa, con proyectiles bíblicos que iban y venían, en la cual los protestantes mostraron mayor competencia, pues a juicio de una informante, *“los hijos de las tinieblas son más astutos que los hijos de la Luz” ... “Si ahora están en oscuridad, ¿cómo será después? Así se muestra que son hijos de las tinieblas”*.

c) La ruptura.- Es el momento cuando deliberadamente se quebranta lo regular normativo, lo cual sirve como detonador simbólico.

La situación se hizo más tensa a principios de 1992. Con el cambio de autoridades, se habían nombrado a seis miembros de este grupo como policías; pero inesperadamente rehusaron el servicio, alegando de este servicio incluía, entre sus tareas, construir la cárcel al Cristo preso en Semana Santa. Las tensiones alcanzaron también a la escuela, pues de los 25 alumnos que cursaban ese año la primaria unitaria, nueve eran hijos de protestantes. El maestro pudo convencer a los niños de que saludaran a la bandera y cantaran el himno nacional; aunque éstos lo hacían con cierto sentimiento de culpa; pero no logró que sus padres les permitieran participar en los bailables de los actos cívicos, alegando que la vida moderna convirtió la *danza* -permitida por la Biblia- en *baile*, signo de frivolidad. Igualmente, el maestro tenía problemas al explicar la teoría de la evolución biológica, pues estos alumnos sentían que al hacerlo, faltaba al respeto a su religión.

d) La crisis.- Como lo dice su misma etimología (“cernir”, “separar” o “juzgar”), las crisis son momentos decisivos en los que se “disciernen”, “diferencian” o “deciden”

rumbos y derroteros. Son momentos cruciales, peligrosos y decisivos en la vida tanto de los organismos biológicos como de las sociedades. Con ellas se generan situaciones colectivas caracterizadas por contradicciones, rupturas y tensiones, que hacen dudar sobre la línea de conducta a seguir. Las alteraciones que dan lugar a crisis pueden tener dos procedencias: o bien es un factor exógeno que altera el desarrollo normal, o bien –como en nuestro caso– es producto del mismo desarrollo interno, por el efecto de acumulación endógena: pequeños cambios se van juntando, hasta sobrepasar cierto umbral.⁴ Hay que advertir que así como no todo cambio desemboca en crisis, no toda crisis da lugar a conflictos. Pero a la inversa, todo conflicto es precedido de cierta crisis. Aunque cualquier crisis tiene potencialidad de convertirse en conflicto, hay algunos factores que lo facilitan: la voluntad de los antagonistas, la sensibilidad o mentalidad de la época, el tipo de sociedad, la frecuencia o no de las crisis, etc.

Los evangélicos enfatizan el derecho a la libertad de religión, garantizada por la Constitución; los católicos, al derecho colectivo a los usos y costumbres. Es ley no escrita que todos los comuneros participen del sistema de cargos para obtener derecho a las tierras comunales. En Logolava, los problemas comenzaron a propósito del templo. Éste data de 1611, es el único patrimonio cultural del pueblo y testigo mudo de un pasado floreciente; pero sus gruesos muros estaban agrietados y el pueblo decidió repararlo. Una ley no escrita entre los comuneros es que todos deben prestar su “tequio”⁵ para estas obras comunitarias; pero en esta ocasión los nuevos “evangélicos”, ya más consolidados, se rehusaron hacerlo, alegando que su religión no se los permitía. Algunos vecinos protestaron, pues el pueblo es chico y estas abstenciones cargaban el peso sobre los demás. Pensaban que algunos cofrades se habían convertido sólo para eludir las obligaciones comunales propias del sistema de cargos. Poco tiempo después se citó a los líderes del grupo, Crispín y Octavio Cortez, para notificarles un acuerdo comunitario sobre la colaboración para la fiesta de La Candelaria, ya próxima; pero el grupo se negó a cooperar. La negativa sentaba peligroso precedente, pues algunos

4. DELAHAYE, Yves (1977) *La frontière et le texte: pour une sémiotique des relations internationales*, Payot, París, 135.

5. Trabajo comunitario no remunerado

presionaban al *agente* diciéndole que si los protestantes no cooperaban, tampoco ellos lo harían. Pero los disidentes, no obstante las amenazas de encarcelamiento o expulsión, mantuvieron su negativa. En la fiesta, efectivamente, apenas se asomaron, pues habían sido advertidos que si asistían a las carreras de caballos o a oír la banda traída de fuera, podían ser encarcelados.

d) El nudo crítico.- Una vez desatada la confrontación, ésta atraviesa también por fases de mayor o menor intensidad; pero es posible detectar, dentro de todo su curso, un momento climático, el más álgido, donde el conflicto se halla más intrincado. En esta fase se da un acrecentamiento considerable del número de mensajes y de manifestaciones significantes emanadas de los actores. Se observan movimientos más numerosos y desordenados, la entrada en escena de nuevos protagonistas, una dramatización del espectáculo, un embrollo de los aparatos en juego, una conmoción de los cuadros institucionales existentes. Ante los problemas anteriores, el pueblo llegó a un punto que decidió no tolerar más a los disidentes, y a fines de 1992, tomó el siguiente acuerdo:

1. Que no se siga extendiendo esta religión, porque ocasiona divisionismo entre los vecinos.
2. No permitir la entrada a personas ajenas al pueblo a propagar esta religión, pues ocasiona intranquilidad entre los habitantes.
3. Exigir a todas las familias de esta religión a que cooperen y participen en los trabajos comunitarios; además de seguir cooperando para las fiestas más importantes del pueblo.
4. Acatar los acuerdos emanados por la mayoría.
5. Responsabilizamos a los líderes de cualquier enfrentamiento.

El 20 de diciembre, Crispín fue detenido. El 21, incendiaron un montón de milpa seca con mazorca que era de su propiedad, y pocos días después mataron a su perro. El 31, mientras celebraban su culto en el domicilio de Octavio, dos individuos se introdujeron con amenazas. A medida que se acercaba la fiesta de La Candelaria, crecían las tensiones. Poco después de la fiesta, se encontraron en el campanario dos santos del templo católico, atribuyéndose esto a provocaciones de Octavio. Se le volvió a citar para aclarar el asunto y al no encontrarlo, fue

encarcelado por 24 horas, y “dada su actitud negativa”, fue enviado a la cabecera de distrito, en donde no se le pudo comprobar la acusación. Además de esto, los evangélicos, incluyendo un pastor que los visitaba, fueron encarcelados otras veces más.

e) La acción reparadora.- Finalmente, todo conflicto tiene un término, un anticlímax: el momento de su resolución. Las maneras cómo se dé van desde la **victoria** por aniquilamiento del contrario, al **compromiso**, la **negociación**, la **conciliación**, una nueva **coexistencia** en el rechazo a cualquier solución; aunque también puede derivarse en una nueva crisis. Entonces es conveniente una acción reparadora o mecanismo de ajuste para superar la crisis.

Los conversos mostraron buena capacidad de defensa, utilizando tácticas de resistencia pasiva y no-violencia. Exigieron la libertad de creencias y que la autoridad fuese laica. El 7 de febrero de 1992, once de ellos se dirigieron al Departamento de Cultos y Asuntos Religiosos, para quejarse de malos tratos: el encarcelamiento del pastor y del hermano Octavio. La Dirección Jurídica del gobierno de Oaxaca, a la que pertenece el Departamento, les apoyó con una enérgica carta enviada al agente municipal. Octavio llevó su caso al agente del ministerio público, denunciando el destrozo que habían hecho a su planta, y recurrió también al Cuerpo de Defensa Rural Federal, quien citó al agente municipal. Este acudió acompañado de algunas mujeres, y se comprobó que eran falsas las acusaciones.

f) La reintegración del grupo disturbado.- La resolución del conflicto se dará cuando se satisfagan los factores que lo generaron, y probablemente con la elaboración de nuevas estructuras:

- *Los malentendidos* surgidos del significado de palabras se resolverán con nuevas definiciones de la realidad social.
- *Las expectativas y la conducta mutua* se modificarán por las *negociaciones*, cuando el uso de la fuerza puede resultar más costoso para ambos.
- *El desacuerdo normativo respecto a los fines o a los medios* pueden resolverse cuando ambas partes apelan a valores y normas de orden superior.

En Logolava, la asamblea de comuneros argumentó:

- *El sistema de cargos significa servicios gratuitos obligatorios anuales, a cambio del derecho a las tierras comunales. Si no se realizan, pierden sus derechos.*
- *Varias personas se adhieren a las sectas para no cumplir con las obligaciones de los comuneros. No hay problema de que se conviertan, con tal de cumplir de alguna manera con tales obligaciones comunales.*
- *Si no las cumplen, pierden sus derechos y no se les considera ciudadanos.*

Se llegó a acuerdos en los que las autoridades municipales, católicas, no obligarían a los evangélicos a *tequio* en el templo, ni a aceptar cargos con implicaciones religiosas, ni a la colaboración para la fiesta; pero a cambio, los evangélicos se comprometieron a colaborar con el pueblo de otras formas, derivando sus cooperaciones para obras municipales de interés general.

Sin embargo, hay casos en los que el conflicto no se resuelve por negociación: puede ser por enfrentamiento total, en donde una revolución victoriosa consigue la sumisión de la otra parte y se instaura un nuevo poder. En otros casos, se reconoce que el cisma es irreparable. Es por eso que en otros poblados, los evangélicos fueron presionados a salir del pueblo y fundar otra comunidad de sólo cofrades del nuevo culto: el no cumplir con las obligaciones comunales significa perder el derecho a la tierra comunal.

La diacronía del conflicto

No basta la perspectiva sincrónica procesual para analizar los conflictos. Se requiere complementarla con la perspectiva diacrónica estructural, y para ello, habría que hacer uno o varios cortes en cualquiera de las etapas encontradas durante el proceso del conflicto –preferiblemente en el “nudo crítico”, es decir, cuando aquel se encuentre más intrincado– para analizar la interacción de los contendientes. Entonces hay que atender a los diferentes elementos:

A). Los actores

En cuanto a su número, pareciera que lo propio del conflicto es la bipolarización, reduciendo todas las relaciones a las de “amigos / enemigos”. Sin embargo, algunos

hablan de “*conflictos multipersonales*”, como se da en **situaciones de mercado**, en las que no sólo los proveedores contienden entre sí por ganarse mayor clientela, sino también los compradores, para obtener la oferta de uno o varios proveedores.⁶ Un ejemplo de esto serían algunas situaciones de tensión entre varios grupos religiosos de tipo “secta”, disputándose una misma clientela potencial de católicos desatendidos por la Iglesia, que suele solucionarse mediante una negociación territorial.

Un caso especial es el llamado *tercer actor*, que suele ser el hombre de la tolerancia, pues significa que las contradicciones no son necesariamente incompatibles. Modifica la relación antagonica y hace disminuir la carga afectiva del conflicto. En caso que opte por la imparcialidad, puede jugar los roles de árbitro, de mediador, de juez, o de condición de objetividad.⁷ Pero si persigue intereses propios, su mediación resulta ambigua y podría representar el papel del “tercer ladrón” o cumplir las funciones del déspota que divide para vencer, del estadista “bonapartista”⁸ o la del instigador de problemas.⁹

En cuanto a la intencionalidad, el marxismo había detectado detrás de cada actor un sujeto histórico, determinado estructuralmente y persiguiendo intereses clasistas objetivos. Sin abandonar esta perspectiva, hay que reconocer que cada uno de ellos persigue conscientemente intereses personales concretos¹⁰. Se dan casos en los que cada uno de los actores sociales involucrados persigue objetivos divergentes, incluso contradictorios; pero se integra con otros, ya sea por la manipulación afectiva o ideológica, por la sumisión impuesta o consentida, o por la negociación y el regateo.

6. REX, o.c., pp 31-47, citando a George Simmel. También: BERCOVITCH J.: “*Social conflicts and third parties*”, Westview Press, Boulder, 1984; CAPLOW, T. “*Deux contre Un*”, A. Colin, París, 1971.

7. BIRNBAUM, Par Pierre, «Conflits» en Raymond Boudon *Traité de sociologie*, Press Universitaires de France, Paris, 1992.

8. Marx, en el “Dieciocho Brumario”, estudia la situación en las que ninguno de los dos contendientes tiene posibilidades de vencer, pero que ambos tienen suficiente viabilidad para seguir combatiendo. Entonces es posible que otro tercer actor salga beneficiado, como aconteció con Luis Bonaparte.

9. FREUND, o.c., pp 109-110.

10. CROZIER, Michel y Erhard FRIEDBERG (1977) *El actor y el sistema*, Alianza Editorial Mexicana, México D.F., 1990, p 19.

En cuanto al peso de cada actor, es importante calcular la fuerza que tenga, las alianzas con que cuente, el apoyo institucional, la base social, la capacidad de agresión, etc.

B). Las estrategias

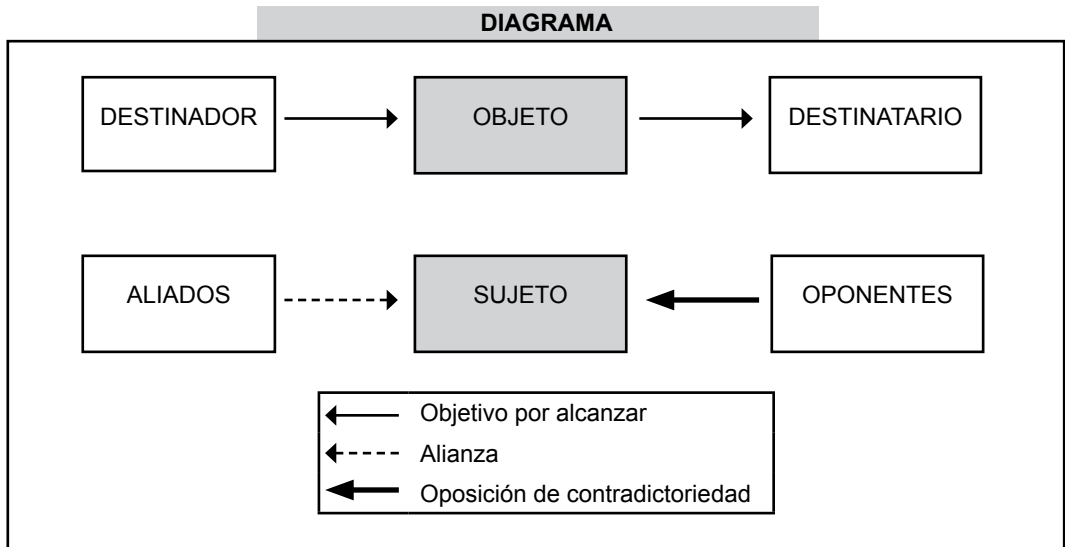
Para la consecución de sus objetivos, cada actor pone en juego sus fuerzas materiales y humanas, pudiendo llegar hasta la violencia. Para ello, debe planear estrategias adecuadas.¹¹ La historia demuestra que las guerras más crueles han sido justamente las “guerras de religión”, por su aspecto apocalíptico. Sin embargo, pocos son los conflictos antagónicos, que siguen el modelo de los “juegos de suma cero”, en los que todo lo que un jugador gane equivalga a lo que el otro pierde. La mayoría de éstos suelen seguir el patrón de “juegos de suma diversa de cero”, en los que cada jugador trata de poner en práctica acciones encaminadas a evitar un daño mutuo. Es el mecanismo de “coordinación tácita”, propio de toda **negociación**. De este modo, uno estaría dispuesto a renunciar a una ganancia máxima con tal de obtener cierto logro, pues de no llegar a algún tipo de acuerdo, nadie gana.

Entre los comportamientos estratégicos está la **intimidación o la amenaza**, mostrando que en determinada contingencia uno hará lo que preferiría no hacer, dependiendo de lo que el otro haga. Es obvio que para que surta efecto debe ser creíble la disposición de que la amenaza se cumplirá. De manera semejante opera la **promesa**: no es fácil hacer una promesa convincente y verdaderamente vinculante, a no ser que quede patente cierta forma de compromiso. La **incertidumbre**: dado que el poder reside en el margen de libertad del que dispone cada actor, aunque todos los elementos sean desfavorables, un contendiente puede capitalizar a su capacidad negociadora esa incertidumbre que tiene el otro respecto de cómo vaya a reaccionar.

C). Los objetivos

Cada uno de los actores participantes en un conflicto persigue uno o varios objetivos, algunos no son siempre precisos o que puede cambiar a mitad del camino. Es posible que además

11. SCHELLING, Thomas C. (1960) *La estrategia del conflicto*, Tecnos, Madrid, 1964



de los objetivos explícitos haya otros objetivos ocultos. Para ilustrar en lo concreto el juego de alianzas y oposiciones entre los diversos “actantes”, se vale del “modelo actancial mítico” de la semiótica de Greimas:¹² Ante una situación crítica, un “destinador” destina a un “sujeto” que realice cierta tarea u “objetivo” en beneficio de un “destinatario”. En el transcurso de la hazaña, el héroe contará con algunos “aliados” y tendrá que enfrentar a ciertos “oponentes”.

Aplicado al conflicto, hay que detectar los objetivos perseguidos por cada actor, conjugando dos parejas del modelo (la del *sujeto-actor / objetivo perseguido*, y la de *aliados / oponentes*). Tratándose de conflictos religiosos, habría que presuponer la otra pareja de “actantes”: un supuesto metadestinador divino, en cuyo nombre se actúa, aun

12. El autor analiza los actantes detectados en algunos modelos estructurales: las teogonías de G. Dumezil, los cuentos populares rusos de V. Propp, las situaciones dramáticas de Souriau y los de la lingüística. Estos modelos tienen en común que con unos cuantos actantes y unas pocas funciones se encuentra la estructura propia de cada uno de estos géneros narrativos, que puede, por tanto, ser empleada en cualquier obra del género respectivo. Con ellas elabora su “modelo actancial mítico”, aplicable a diversas situaciones. GREIMAS, A.J. (1966) *Semántica estructural*, Gredos, Madrid, 1976: 263-281.

con fanatismo (“Dios lo quiere”), y un destinatario muy amplio (“toda la humanidad”, “el mundo entero”, “el fin de los tiempos”, etc.) desde categorías escatológicas salvacionistas.

Dada la multiplicidad de competencias y la diversidad de sus intereses, cada actor puede ser solicitado simultáneamente por varios objetivos. Habrá conflicto, o bien cuando existen dos sujetos antagónicos que persiguen el mismo objetivo (diagrama 2^a), o bien, cuando los sujetos persiguen sendos objetivos, diferentes, pero irreconciliables en un mismo espacio cultural (diagrama 2b).

Tipología del conflicto

Las teorías suelen desembocar en clasificaciones tipológicas, pues es la diversidad la que valida las hipótesis generales. Los “teóricos del conflicto” distinguen los tipos de confrontación según diversos aspectos. Coser¹³ distingue entre los “cambios *del* sistema”, es decir, aquellos conflictos entre dos sistemas religiosos diferentes que se disputan un mismo espacio, y los “cambios *en* el sistema”, o sea, los que se dan al interior de la institución eclesial misma. Los del primer tipo pueden contraponer, sea religiones diferentes, sea diversas denominaciones de la misma fe, como serían distintos grupos cristianos, sea una visión secular o atea con una visión religiosa. Los conflictos del segundo grupo podrían darse, sea entre diversas teologías o “religiosidades”, sea entre diversos tipos de agentes que interactúan en el campo religioso.

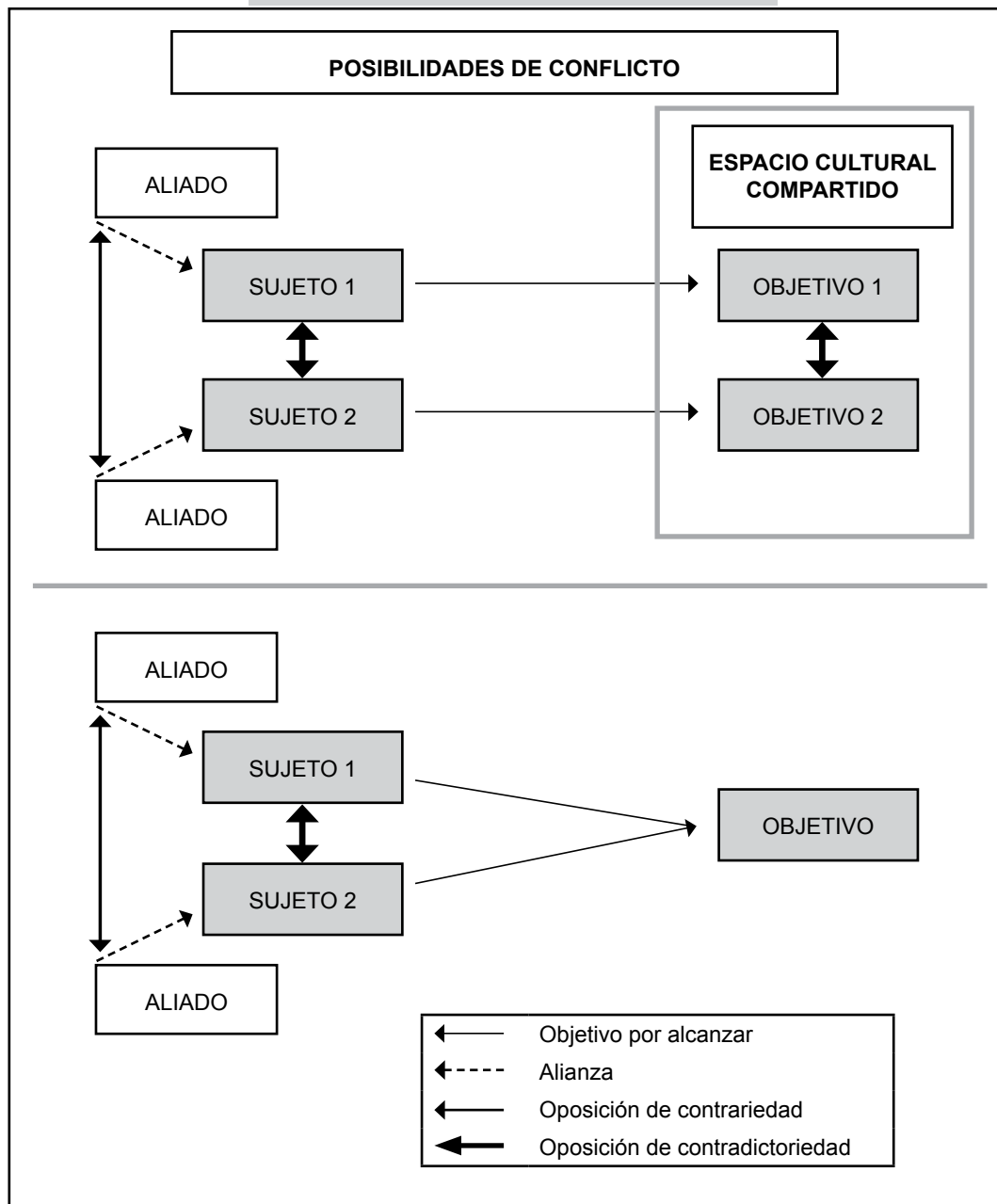
A esta distinción se pueden añadir conflictos que se dan *fuera* del campo social (en el sistema político más probablemente), pero con influencias o repercusiones en el mismo.

a) Conflictos entre sistemas religiosos

Toda colectividad, para poder actuar en el mundo, debe forjarse una imagen omnicompreensiva de la realidad, desde la cual cada elemento encuentra su significado. Se

13. COSER, Lewis (1967) *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1970, 23-37.

DIAGRAMA 2

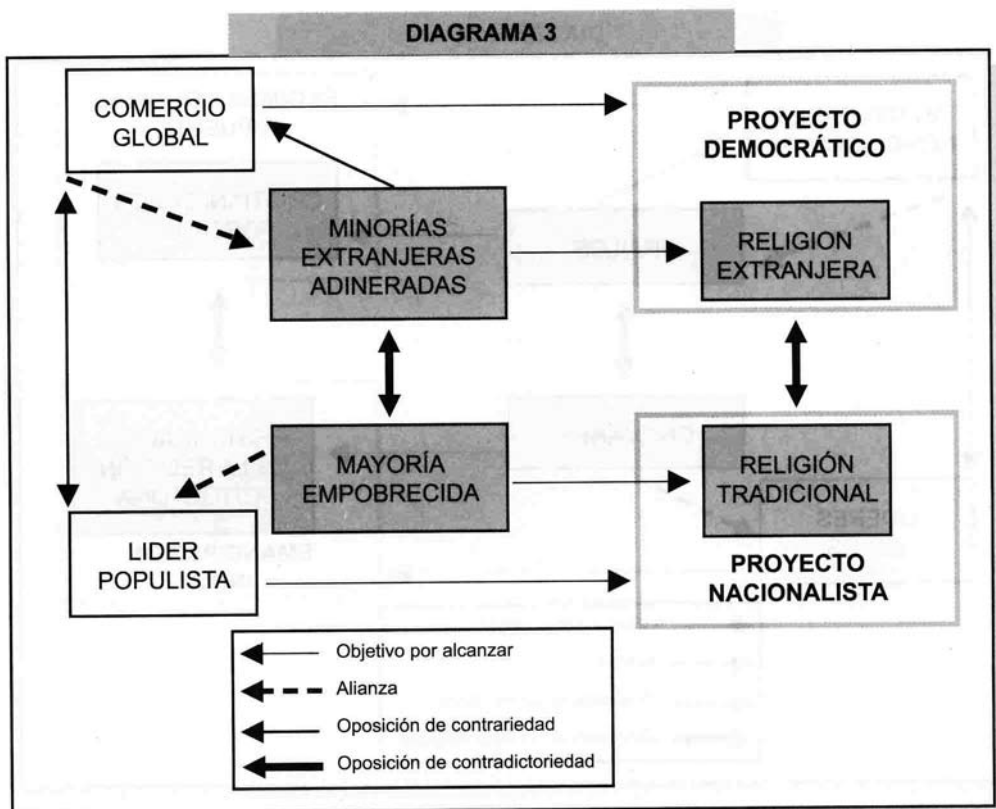


trata del “universo simbólico”, es decir, “un cuerpo de tradición teórica que integre zonas de significación diferentes y abarque el orden institucional en una totalidad simbólica”. Los “universos simbólicos” ordenan el caos, brindan a la colectividad seguridad y sentido de pertenencia, asignan los rangos y jerarquías, vinculan a los hombres con sus antepasados y con la tradición,¹⁴ y son aceptados por toda la colectividad como parte del sentido común. El conflicto aparece cuando surge otro sistema social externo que pretende la sustitución de la cosmovisión imperante, máxime cuando va acompañada de transformaciones estructurales. Entonces, los conflictos “rompen los límites de tolerancia del modo de producción hegemónico”.

1. Conflicto entre dos sistemas religiosos diversos

El primero de dichos “universos simbólicos” lo construye la mitología, la cual fundamenta la religión territorial correspondiente. El conflicto se da entonces cuando aparece otra religión extranjera que cuestiona el universo simbólico vigente, peor todavía si llega apoyada por un grupo de poder, con pretensiones de imponerse con la fuerza de las armas. Las guerras de religión son las más duras y crueles (y de paso, también cualquier fanatismo fundamentalista). Estamos viviendo momentos en que esto puede tener dramática actualidad, pues hay quien pretende emplear la religión como “chivo expiatorio” en la guerra antiterrorista, azuzando la “islamofobia”. Así, con motivo del ataque terrorista de Londres se alegó que *“la creencia en una vida más feliz después de la muerte alienta a los suicidas kamikazee”*. Recordamos otros ejemplos: la reciente persecución de los hinduistas por los talibanes de Afganistán, que llegaron hasta la destrucción de las enormes tallas y a obligarlos a usar un vestido amarillo discriminatorio. Las persecuciones religiosas como la de las Islas Malucas, donde ha habido miles de muertos; la de China a la secta Falun Gong, con extensión a los cristianos, con encarcelamiento de obispos, sacerdotes y laicos; la intransigencia hinduista de la India, etc. Con frecuencia este conflicto religioso expresa algún problema étnico o nacionalista contra una minoría extranjera adinerada, agravándose con implicaciones políticas o culturales. Las religiones confrontadas representan dos sociedades distintas y el conflicto asume la forma antagónica irresoluble, a no ser con

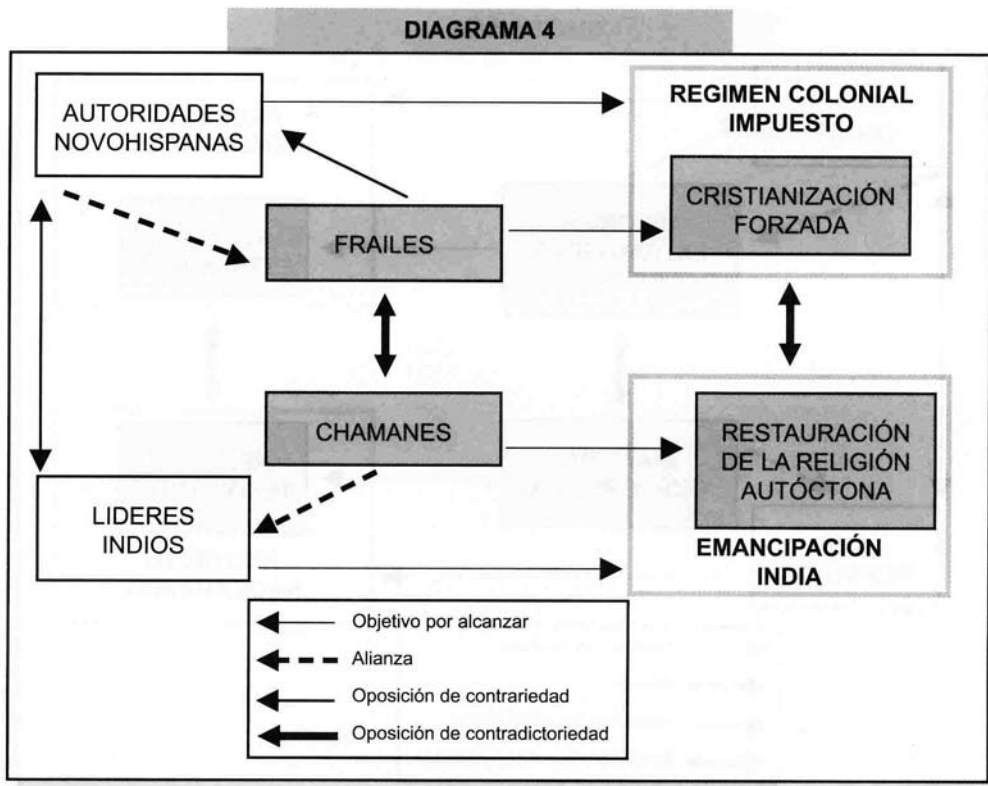
14. Berger Peter y LUCKMANN Thomas (1968) *“La construcción social de la realidad”*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976. pp120-163.



la eliminación de uno de los contendientes.¹⁵ Tales fueron el conflicto de los separatistas musulmanes al sur de Filipinas, o el de Sri Lanka e Indonesia, que encubre un problema étnico entre tamiles y singaleses.

Un conflicto de este tipo lo tuvimos al comienzo del período colonial, cuando el cristianismo, religión del grupo invasor, sustituía a la antigua religión autóctona mesoamericana. Las conversiones habían sido coaccionadas, de modo que no era raro que se pretendiese retornar a la religión anterior. Este fue el caso de los llamados “Mártires de Cajonos”, Juan Bautista y Jacinto de los Ángeles, beatificados el 1 de agosto de 2002,

15. Amy Chua: “El mundo en llamas: Consecuencias de la globalización” Ediciones B, grupo Zeta, Barcelona, 2003



cuyo deceso tuvo lugar el 14 de septiembre de 1700. En cumplimiento de su cargo de “fiscales”, denunciaron a los frailes dominicos un eminente rito idolátrico del pueblo. Éstos, apoyados por las autoridades novhispanas, interrumpieron el rito y secuestraron la ofrenda. Como reacción se produjo una rebelión en la que estuvieron implicados quince pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca. Los españoles, para calmar a los rebeldes que tenían sitiado el convento, entregaron finalmente a los “delatores”, quienes fueron posteriormente linchados. En represalia, las autoridades novhispanas degollaron a las autoridades de los quince pueblos y las colgaron de postes como escarmiento.¹⁶

16. La relación de los hechos más antigua y acreditada se debe a Mons. Eulogio Gillow, primer arzobispo de Oaxaca: Publicados en 1889 en la capital mexicana, por la Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús. Ediciones Toledo publicó un facsimilar en la ciudad de México, en 1990.

a conservar sus tradiciones, concomitantes con la estructura comunal. Sucede que algunos miembros de la comunidad se convierten a la nueva denominación simplemente para eludir algunos compromisos de la comunalidad –el “sistema de cargos”- cargando el peso de las tareas sobre el resto de los ciudadanos. La tradición condiciona el acceso a los bienes comunitarios a la prestación de tales servicios, y por tanto, a los conversos se les priva de aquellos, salvo que éstos acepten realizar otras tareas equivalentes.

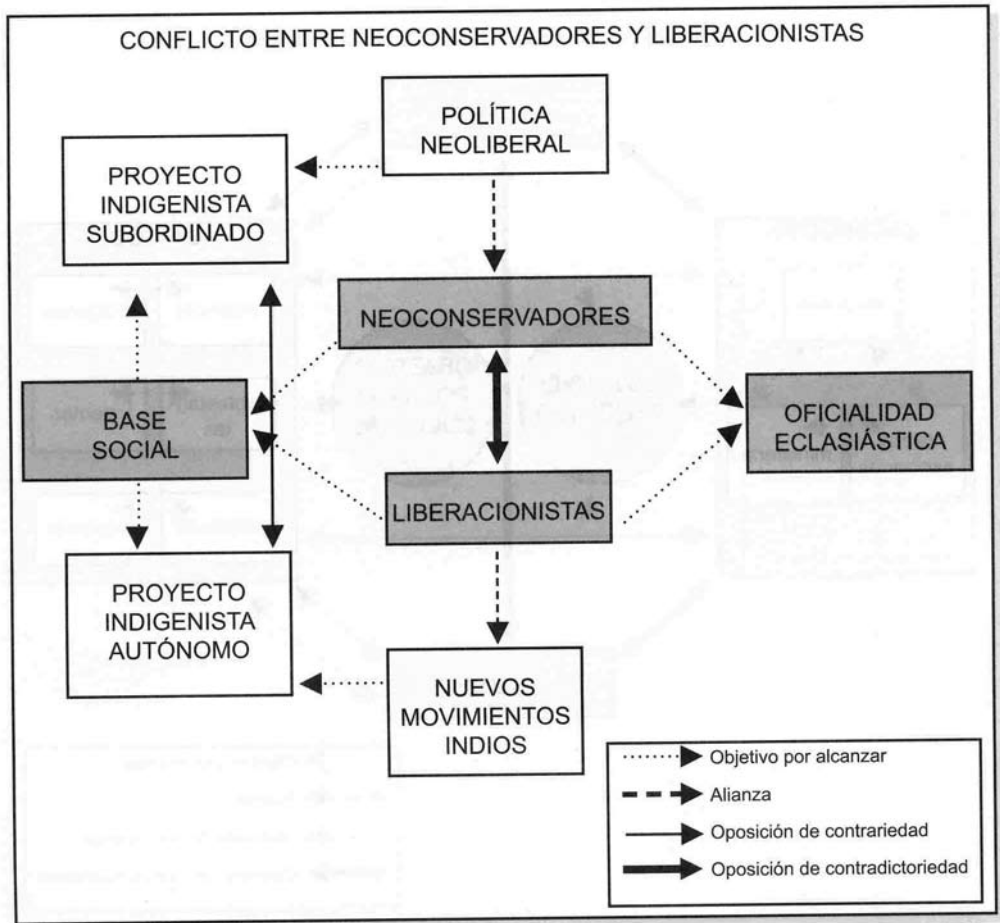
d) Conflicto entre las religiones y la visión secular del mundo

Finalmente, es posible que el nuevo “universo simbólico” no se encuentre dentro del marco religioso. En ese caso tenemos un enfrentamiento entre una visión religiosa del mundo y una visión secularizada. Hay que distinguir entre el proceso de secularización, que es un fenómeno social irreversible, y los “secularismos” o ideologías ateas de la vida. Fue esta ideología antirreligiosa (no sólo anticlerical), portada por el anarquismo revolucionario de principios del siglo XX, que dio lugar a fuertes confrontaciones religiosas con los Gobiernos, tal como sucedió en Los Altos de Jalisco, teniendo a la Cristiada como reacción. Un ejemplo se dio durante “La Segunda” Cristiada, entre los maestros rurales y el clero, cuando parecieron contraponerse los proyectos desarrollistas de la Revolución Mexicana con las tradiciones religiosas.¹⁷

e) Conflictos dentro del sistema eclesiástico

Los conflictos que suceden al interior del mismo sistema religioso son de dos clases: la primera se debe a la contraposición de posiciones teológicas, tal como sucedió en el Medievo con las herejías (cátaros, albigenses, etc.), las cuales expresaban a nivel de lo religioso inquietudes sociales. En la actualidad, cuando ya no hay muchas posibilidades de herejía, este tipo de conflicto se da entre “religiosidades”, es decir, aquellas modalidades coherentes de vivir el cristianismo, apoyadas en cierta sistematización teológica, que aunque propuestas para la totalidad de los cristianos, tienen una vinculación implícita con determinada clase social, en cuanto que responde a su respectivo proyecto económico

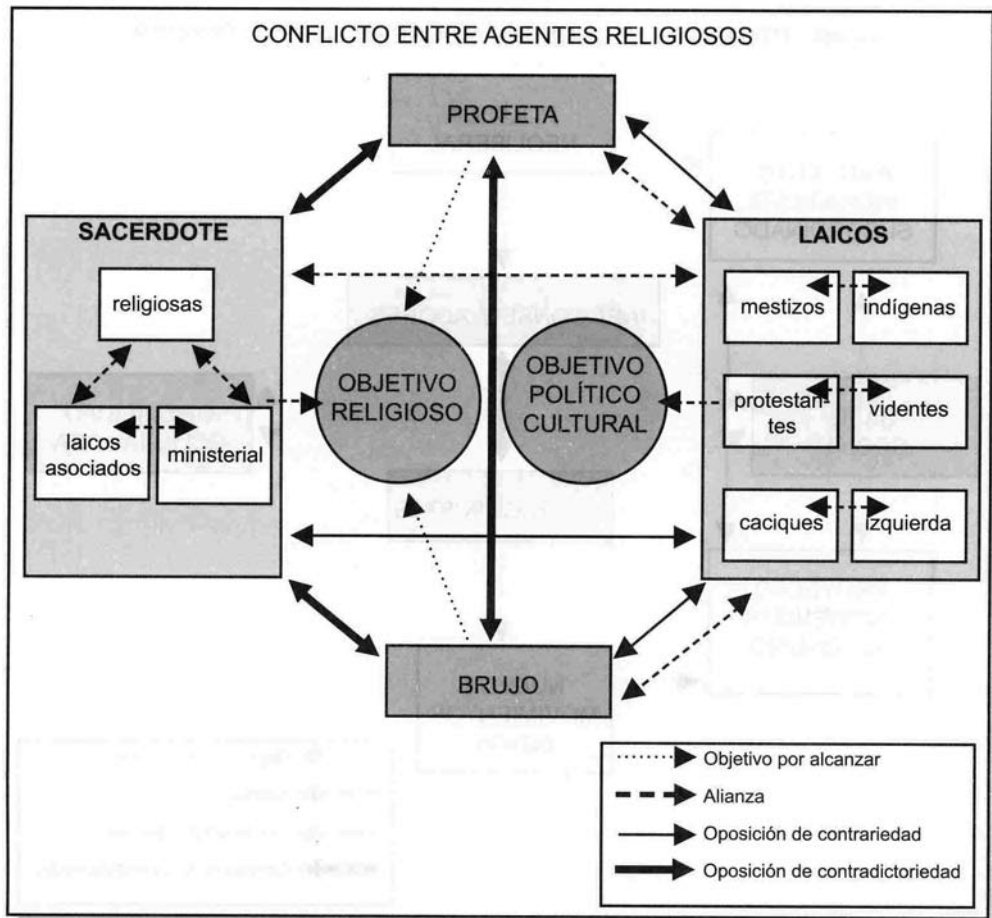
17. El autor realizó una investigación en 1989 en el archivo municipal de Ixtlán de Juárez, Oaxaca, en la que se detallan estos hechos.



f) Conflictos entre agentes religiosos

El segundo tipo de conflictos al interior del mismo sistema religioso fue descrito por Max Weber en lo que llamó el “campo religioso”¹⁸. Sucede que existen tensiones entre los tres tipos de agentes religiosos que él que descubre –el sacerdote, el profeta y el

18. WEBER, Max “Sociología de la comunidad religiosa” en *Economía y sociedad* (1922) parte II, cap. V, FCE, México, 1983.



mago-, a los que en la reelaboración de Pierre Bourdieu, añade los grupos de laicos del campo civil¹⁹. Tenemos, pues, un cuerpo de **sacerdotes** que producen complicados sistemas teológicos y sofisticados rituales, inaccesibles para la gran masa de laicos. Este nuevo sistema religioso se sobrepone a prácticas rurales anteriores, cuyos gestores quedan reducidos a **brujos**, con lo cual se abre a la oposición entre magia y religión. Por

19. BOURDIEU, Pierre: «Genèse et structure du champ religieux», en *Rev. Française de Sociologie*, núm. XII., 1971.

otra parte, el sacerdote enfrenta la oposición del **profeta**, quien cuestiona la inevitable rutinización del carisma y las componendas mundanas del clero con el poder temporal. *El brujo y el profeta*, a su vez, se oponen entre por sus respectivas actitudes religiosas --la eficacia del ritual mágico en el primero, y la conducta ética personal en el segundo--. Las actividades de estos tres protagonistas se comprenden mejor metodológicamente desde su interacción con diversos sectores del **laicado** con sus respectivos intereses de índole económico, político o cultural. Con todos estos elementos se estructura así el “campo religioso”. Hay que hacer notar que tanto el “sacerdote” como el “profeta” son tipos sociológicos, que pueden ser desempeñados no sólo por sacerdotes ministeriales, sino por religiosas o laicos.

Un ejemplo es el de Tututepec, de La Mixteca oaxaqueña en la Costa del Pacífico, cerca de Pinotepa Nacional. Allí, una supuesta aparición de la Virgen fue apoyada por los mestizos y por los caciques priístas, ya que este grupo, manteniendo en el pueblo el control económico y político, carecía de legitimación ideológico religiosa, pues dichos símbolos estaban en poder de los indígenas. La aparición les permitía allegarse un símbolo que los legitimara religiosamente. Por lo mismo, la supuesta aparición fue cuestionada por los indígenas, por el cura, por los protestantes, así como por el PRD, que se oponían a los caciques.

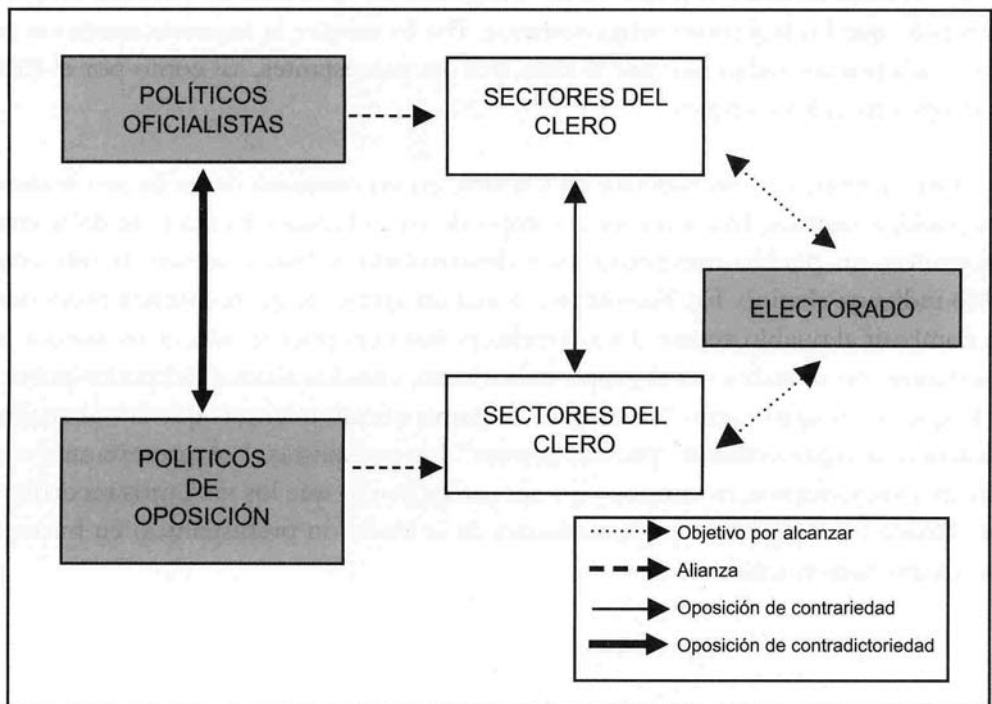
Otro ejemplo se dio también en Oaxaca, en un contexto de lucha por linderos entre pueblos vecinos, frecuente en el campo de aquel Estado. El litigio se daba entre Teojomulco, un pueblo mestizado, más desarrollado, y San Lorenzo Texmelucan, pueblo indígena chatino. En Teojomulco había un grupo de gente armada presionaba para combatir al pueblo vecino. La autoridad política era protestante, de modo que los protestantes, no obstante ser el grupo minoritario, eran los aliados del poder político, por lo que en fungían como “sacerdote” o grupo oficial; mientras que la oposición a la violencia la representaron “proféticamente” los catequistas. Los protestantes ni se oponían a los violentos, ni tampoco los apoyaron, por lo que los violentos recurrieron a los “brujos” o “naguales” (representantes de la tradición prehispánica) en busca de alguna legitimación religiosa.

g) Conflictos políticos con implicaciones religiosas

En este grupo se contemplan conflictos propiamente políticos o culturales, que como tal quedan fuera de la esfera religiosa; pero que reciben u ofrecen repercusiones en dicho campo. Tenemos dos ejemplos:

Conflictos políticos con influencia religiosa

Hay conflictos netamente políticos; pero que en sociedades tan religiosas como las de Latinoamérica, no pueden menos de recibir influencias o tener repercusiones respecto al sistema religioso como tal, o mejor, respecto a determinados sectores del campo religioso, con curiosas alianzas entre organismos de la sociedad civil o de la sociedad política. Esto se vuelve más notorio en tiempo de elecciones, no obstante las restricciones jurídicas, tanto de la ley civil como de la ley canónica eclesiástica hacia los ministros de culto.

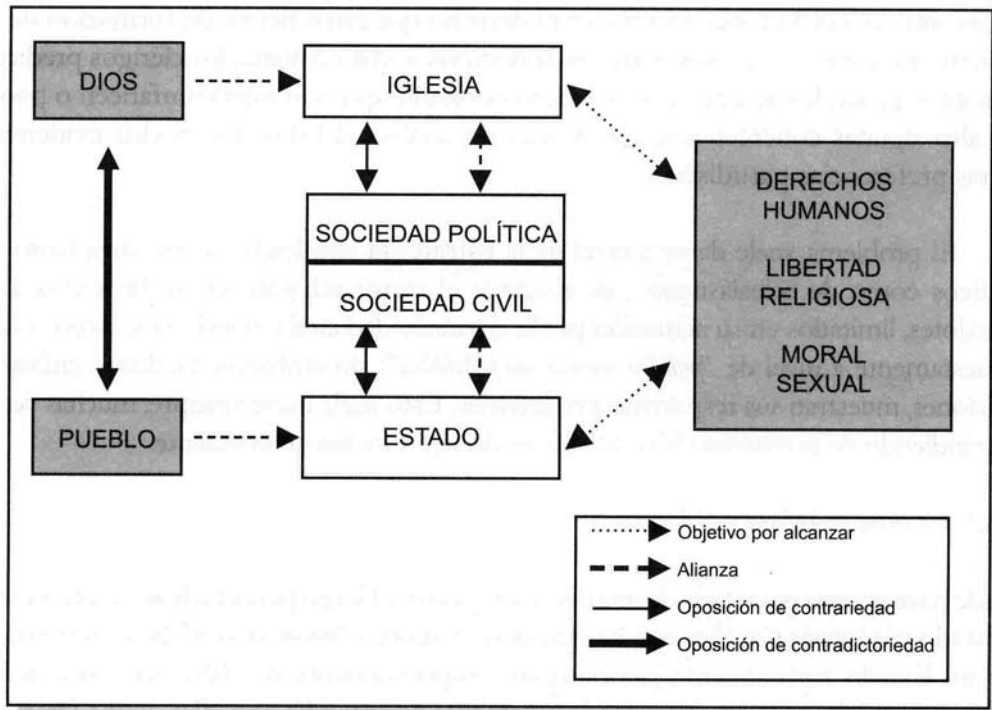


Ya que ambas legislaciones reconocen el derecho que éstos tienen de formación de lo político –no partidista-, como parte de la doctrina social cristiana, los clérigos predicán principios generales de ética política; pero es natural que sutilmente enfaticen o pasen por alto algunas concreciones, con lo que un análisis del discurso podría evidenciar ciertas preferencias partidistas.

El problema suele darse a nivel de la **estrategia** empleada --a iniciativa tanto de políticos como de eclesiásticos--, de reactivar el factor religioso en su beneficio. Los sacerdotes, limitados en su actuación por la normatividad civil y eclesiástica, dicen actuar supuestamente a nivel de *“política general, no partidista”*; sin embargo, mediante énfasis u omisiones, muestran sus respectivas preferencias. Esto suele darse siempre, muchas veces prescindiendo de *la intencionalidad del actor*, es decir, en forma no conciente.

Conflictos entre la Iglesia y el Estado

Desde hace apenas poco más de una década se cerró un largo período de relaciones entre el Estado y la Iglesia Católica que ha sido descrito como *“modus vivendi”*. Se caracterizaba por un Estado formalmente jacobino, que supuestamente no daba reconocimiento jurídico a las iglesias; pero que clandestinamente se entendía con ellas, y una jerarquía eclesiástica que a veces parecía suspirar por un Estado cuasi confesional. Con la nueva legislación, parece que se va derivando hacia un Estado realmente laico; aunque quedan algunos puntos de conflicto: ¿Es válido en un Estado laico utilizar el aparato de gobierno para implementar principios religiosos morales considerados como “ley natural”, cuando en la sociedad existan otras corrientes que los cuestionan argumentativamente? ¿Cuáles son los derechos y las limitaciones de la libertad religiosa en áreas públicas a las que acceden personas de otros credos o de ninguno (escuelas públicas)? ¿Es posible unir esfuerzos en áreas de consenso en todas las religiones y filosofías, como son los derechos humanos? En este debate que sigue siendo actual, se dan alianzas y oposiciones con grupos o segmentos de la sociedad civil o de la sociedad política en cada uno de estos puntos.



Conclusiones

- El aspecto conflictivo no significa necesariamente una “disfunción” para las religiones, ni deben juzgarse necesariamente como fallas en los principios de la fe. En los conflictos estudiados se pudo reconocer que cumplieron algunas funciones positivas: el conflicto dinamiza el sistema religioso, que justamente por estar centrado en la inamovilidad de lo sobrenatural eterno, tiende a osificarse. La evolución del dogma, de la liturgia y de la pastoral no se han dado sin conflictos, y la superación de éstos siempre trajo el despertar de la creatividad religiosa.
- Es preciso, por tanto, avanzar hacia una teoría del conflicto sociorreligioso, que elabore una clasificación, que precise un campo de acción y de incidencia, que

describa los contendientes y la forma como éstos abordaron el conflicto, así como la solución que haya tenido, la capacidad de negociación de sus objetivos intermedios, etcétera.

- Son recomendables más estudios sobre conflictos religiosos, en cualquiera de sus niveles o modalidades, para ir mejorando una teoría de dichos conflictos, la cual contribuirá, no sólo a conocerlos mejor, sino que aportará, como antropología aplicada, mediaciones y soluciones que dinamicen la realidad social
- Como toda teoría, debe suponer un **contexto sociocultural condicionante**. En concreto, dar cuenta del momento actual de transición de lo tradicional a lo moderno, en esta fase de la modernidad que suele conocerse como “posmodernidad”, así como de las transformaciones y desplazamientos que va teniendo lo religioso.
- Es preciso llegar a nuevos acuerdos en la relación entre las iglesias y un Estado realmente laico, así como sacar todas las conclusiones del pluralismo y la tolerancia. Parece que ya no sea más posible, al menos en Occidente, una situación de nacionalismo religioso, en el que la población de un territorio tenía una única religión.
- Las características que según los estudiosos atribuyen a lo religioso en la modernidad, se derivan de la secularización: lo sagrado se retira de muchos ámbitos de la vida social y se va reduciendo a una esfera propia, con lo que deja de encubrir conflictos de otros sistemas. Si la secularización era efecto de la desinstitucionalización de la vida privada, controlada en otros tiempos por las iglesias, los individuos modernos serán confesionalmente desafiliados. La necesidad de encontrar amarres ante la incertidumbre de los cambios actuales, les hace recurrir a “retazos de memoria” de sistemas religiosos que en otras épocas constituyeron visiones colectivas del mundo y que, combinados con otros elementos (paracientíficos, étnicos, etc.), cada cual puede combinar ahora a su modo. En la sociedad contemporánea, cada persona se encuentra inmersa en múltiples complejos de relaciones sociales, lo cual hace que no se comprometa plenamente en ninguna relación y por ello, los conflictos suelen ser menos

intensos. La necesidad de compartir con personas de otros credos y culturas, propia de la intensificación de las comunicaciones, obliga a la tolerancia, al pluralismo y al ecumenismo, a pesar de los retornos fundamentalistas o fanáticos que también se constatan.



EL ABANDONO DE DIOS EN LOS HERALDOS NEGROS CÉSAR VALLEJO O EL AGOTAMIENTO DE LA TRASCENDENCIA

Jaime Torres Guillén¹

*Desde que los tres “idénticos” (Heracles,
Dionisio y Cristo) abandonaron el mundo, la tarde del
tiempo del mundo se inclina ya hacia su noche.*

Martin Heidegger

La presencia de los poetas ante la huida de lo dioses

Al comentar la elegía *Pan y Vino* de Hölderlin, Heidegger² hace referencia al verso “¿y para qué poetas en tiempos de penuria?” con el propósito de señalar que el tiempo que experimente el poeta, es también el tiempo de nuestra época. Los dioses que alguna vez estuvieron entre nosotros se fueron, han huido afirma Heidegger, haciendo eco de los versos del poeta alemán. La época en la que los hombres se relacionaban de manera jovial, natural y espontánea con la Divinidad ha quedado a atrás. “El rasgo característico de nuestra época es exactamente el contrario: la ausencia de Dios, la falta de nombres sagrados, es decir, la carencia de una relación vivida con lo divino.”³ Este desencantamiento característico de la condición humana moderna, Hölderlin en *Abendphantasie* después de describir con cierta melancolía la tranquilidad del labrador, la apacible aldea, la vuelta del

1. Lic. En Letras por la Universidad de Guadalajara, Maestro en Filosofía por el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) es profesor del IFFIM y director de *Piezas*.

2. Heidegger, Martin, *¿Para qué poetas?*, UNAM, México, 2004, p. 13.

3. Colomer, Esusebi, *La cuestión de dios en el pensamiento de Martin Heidegger*, Cuadernos de Filosofía No. 4, Universidad Iberoamericana, México, 2001, p.19.

marinero a su puerto, la expresa de una manera en que nos percatamos de la noche y la soledad que le vienen al hombre después del abandono de toda relación con lo divino:

*Mas yo, ¿hacia dónde he de ir? Viven los mortales
de premios y trabajos; tras fatiga y descanso
alegre todo está. ¿Por qué nunca se duerme
en este pecho mío la zozobra?*

*Por el cielo crepuscular la primavera abre;
rosas innúmeras florecen; quieto semeja
el mundo áureo: Oh, llevadme hacia allá,
purpúreas nubes, y que allá arriba
en aire y luz se aneguen mi amor y mi sufrimiento.
Pero como ahuyentado por inútil pregunta
el encanto se va. La noche cae. Y solitario
bajo el cielo, como siempre, estoy yo.⁴*

Aunque la afirmación *muerte de Dios* como fin de un horizonte histórico se le atribuye a Nietzsche, parece ser que quienes experimentan dicha *muerte* con mayor desgarramiento y soledad son los poetas. Desde Rilke hasta Neruda, desde Pound hasta Vallejo, la dolorosa condición humana de saberse sin Dios es expresada poéticamente⁵ y es ahí donde la angustia, la culpa, el riesgo, la finitud y el anhelo de la trascendencia hacen patente el olvido de Dios hacia los hombres. La ausencia de Dios es esta constante que los poetas, sobre todo contemporáneos, hacen presente a pesar de la evocación cristiana, mística, humanista y religiosa que pretende aún cerciorarse inútilmente de la *presencia* de lo *Otro* que radicalmente se ha vuelto *Nada* en la modernidad.

4. Hölderlin, F., *Poemas*, Visor, Madrid, 1996. p. 37. La traducción está a cargo de Luis Cernuda en colaboración con Hans Gebser: *Wohin denn ich? Es leben die Sterblichen / Von Lohn und Arbeit; wechselnd in Müh und Ruh / Ist alles freudig; warum schäft denn / Nimmer nur mir in der Brust der Stachel? / Am Abendhimmel blühet ein Frühling auf; / Unzählig blühn die Rosen und ruhig scheint / Die golden Welt; o dorthin nehmt mich, / Purpure Wolken! / und möge droben / In Licht und luft zerrinnen mir Lieb und Leid!-- / Doch, wie verscheucht von törichter Bitte, flieht / Der Zauber; dunkel wirds und einsam / Unter dem Himmel, wie immer, bi ich--*

5. Cf. Ibáñez Langlois, J. M., *Rilke, Pound, Neruda*, Rialp, Madrid, 1978.

Los poetas reconocen en su experiencia dolorosa, con o sin la ausencia de Dios, la realidad extranjera, arrojada e infeliz de la condición humana. Neruda, “se cansa de ser hombre” frente a la cotidianidad que todo lo arrastra hasta lo efímero. “Entro en las sastrerías y en los cines marchito, impenetrable” dice el poeta chileno en *Walking Around*. “sucede que me canso de mis pies y mis uñas y mi pelo y mi sombra” continúa Neruda y, a pesar de esa fatiga, alarga el alma hacia la negación de su humanidad desgarrada:

*No quiero seguir siendo raíz en las tinieblas,
vacilante, extendido, tiritando de sueño,
hacia abajo, en las tripas mojadas de la tierra,
absorbiendo y pensando, comiendo cada día.*

*No quiero para mí tantas desgracias.
No quiero continuar de raíz y de tumba,
de subterráneo solo, de bodega con muertos
ateridos, muriéndome de pena.*

El destino ineludible del vivir sin la certeza que habíamos adquirido con los dioses, nos impulsa a seguir a ciegas, tanteando oscuridad en medio de la ausencia de la Divinidad. Así también lo hace ver León Felipe:

*Sabemos que no hay tierra
ni estrellas prometidas.
Lo sabemos, Señor, lo sabemos
y seguimos contigo trabajando.*

En nuestro momento histórico seguimos doliéndonos en la oscura noche y es precisamente este *eclipse de Dios*, lo que promueve quizás incesantemente la religiosidad entendida esta última, como un movimiento de búsqueda vivida con lo sagrado pero ya sin Dios. De hecho, esta búsqueda no se desprecia, como lo veremos más adelante en el caso de César Vallejo, al contrario parece ser que es lo único que queda después del *desencantamiento* del mundo. Sin embargo, lo que sí es evidente y ese es el eje de nuestra reflexión, es la falta de Dios en nuestras vidas. “Ya no hay un dios que concentre

hacia sí, de manera visible e inequívoca, a los humanos y las cosas y que, a partir de esta concentración, estructure la historia del mundo y la estancia humana en ella”.⁶

César Vallejo y el odio de Dios

*Los Heraldos Negros*⁷ del poeta peruano César Vallejo⁸, aparecen expresando el agotamiento de la Trascendencia, la lejanía del *logos* divino y el abandono de Dios como signo de la experiencia dolorosa de la modernidad en la cual Dios está ausente. Desde Vallejo es posible entrever cómo el hombre moderno solo, con su técnica, con sus maravillas económicas, con su cotidianidad a cuestas, vaticina la ruina y el abismo que le espera la final de su existencia.

La poesía dejó de ser rosa (si alguna vez lo fue) y fermento de un seno apacible en los tiempos de penuria. Los mensajes fueron apareciendo uno a uno hasta que los poetas lo sintieron. Los filósofos, Descartes, Kant, Hegel no dieron cuenta de la muerte de Dios. Antes bien integraron a sus sistemas filosóficos la idea conceptual de la divinidad y a la vez prepararon el camino para su agotamiento. Nietzsche declaró la muerte pero tal acontecimiento se veía reflejado ya en Kierkegaard, Hölderlin y Schopenhauer; poco después en la gran literatura de Dostoiévski y Rilke y más adelante en Kafka y Camus.

A pesar de la notable capacidad visionaria de los antes citados, nuestro poeta latinoamericano César Vallejo aparece con un vigor incomparable, encarnando este

6. Heidegger, M., op. cit. p. 15.

7. Los *Heraldos Negros* fueron publicados en julio de 1919, aunque en el texto original aparece el año de 1918. Vallejo reúne escritos de 1915 al 1918 dando al primer poema el nombre de su obra para así enmarcar el tono con el que se presentarán la totalidad de los poemas de las diversas secciones que componen la obra.

8. Cf. Coyné, André, *César Vallejo*, Nueva visión, Buenos Aires, 1968; Espejo, Asturrizaga, J., *César Vallejo, Itinerario del hombre*, Librería-Editorial Juan Mejía Baca, Lima, 1965; Bazán, Armando, *Dolor y poesía en César Vallejo*, Ediciones Mundo América, Buenos Aires, 1958; Ferrari, Américo, *El universo poético de César Vallejo*, Monte Avila Editores, Caracas, 1974; Larrea, Juan, *César Vallejo o Hispanoamérica en la cruz de su razón*, UNC, Córdoba, 1958; Hart, Stephan, *Religión, política y ciencia en la obra de César Vallejo*, Thamesis Book limited London, 1987.

presagio y luego realidad conocida por todos en sus *Heraldos Negros*. Con tanta intensidad lo vivió Vallejo, que su muerte joven, anhelada quizás, comprueban la vitalidad con que experimentó este poeta la huida de toda divinidad. Los mensajes de esta huida fueron para Vallejo “Golpes como del odio de Dios”, así lo menciona el poeta en su primer poema que lleva el mismo título que la obra: Los heraldos negros. Después de tanta tristeza y angustia, ante esos golpes “la resaca de todo lo sufrido” se queda en el alma y se “abren zanjas oscuras en el rostro más fiero y en el lomo más fuerte”. Así de tremendos resultan los mensajes al poeta: “los heraldos negros que nos manda la Muerte”.

Ante tal situación, la humanidad queda mermada, asustada, llorosa y con culpa:

*Y el hombre...pobre...pobre! Vuelve los ojos, como
cuando por sobre su hombro nos llama una palmada;
vuelve los ojos locos, y todo lo vivido
se empoza, como charco de culpa, en la mirada.
Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé⁹!*

El odio de Dios se manifiesta mucho más terrible que su muerte anunciada, los golpes que dañan nuestra condición lábil son tan fuertes, son “golpes sangrientos... crepitaciones de algún pan que en la puerta del horno se nos quema”.

Vallejo será insistente en la orfandad en que se queda el hombre después de que todo rastro de divinidad desaparece de nuestras vidas. La realidad con la que vive este poeta la ausencia de Dios y el odio que le atribuye a *los golpes en la vida*, dejan entrever también la intensidad con la que busca encontrar remedio a lo que ya no lo tiene.

Es probable que César Vallejo sea el poeta que con desconsuelo, con zozobra sienta el mundo moderno como un mundo desacralizado, es igualmente probable que la obra de Vallejo indique, a pesar de sus dudas y aún en sus mismas dudas, que la sacralidad es esencial y que

9. Vallejo, César, *Obra poética completa*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1985, p. 3. En adelante, todas la referencias de sus poemas estarán tomadas de esta edición.

lo indique apasionadamente, a pesar también del dolor que pesaría más que las arenas del mar.¹⁰

Es verdad, sacralidad e inclusive religiosidad¹¹ están presentes en nuestro autor. Pero también es cierto, que tal sacralidad está profundamente tensionada por la ausencia y abandono de Dios. Vallejo no reniega del *logos* divino, sólo que lo ve lejos y sufriente al lado del hombre. En una palabra, César Vallejo no ve a la esperanza engordar la vida de los hombres. En *Comunión* se lee este rezo al inicio: “Linda Regia! Tus venas son fermentos de mi *noser*¹² antiguo y del champaña negro de mi vivir!”. Vacilante en

-
10. Xirau, Ramón, *César Vallejo: zozobra, ruptura, sacralidad*, en Antología de Ramón Xirau, Diana, México, 1989, p. 217.
11. Vallejo fue educado en un catolicismo firme y piadoso. Es posible que esta herencia familiar haya marcado al poeta de manera vigorosa pero no determinante. En la biblioteca de Vallejo niño se encontraron una Biblia con sus Concordancias, el Concilio Tridentino, el Catecismo de S. Pío V, La Suma Moral de Ferrer y las Obras de Devoción de Fray Luis de Granada, Cf. Stephan Hart, op. cit. p. 14.
12. El trabajo de Vallejo es “una obra poética muchas veces desgarrada que siente que ni el castellano usual ni las escuelas poéticas de la época son suficientes para su desarrollo. Es por ello por lo que necesita romper el castellano y lo rompe, lo mismo desde la ortografía («Vusco volvvver de golpe el golpe»), y el léxico («Mi triste tristumbre se compone de cólera y tristezas»), que de la sintaxis («contra ellas seríamos los dos más dos que nunca»). Al mismo tiempo, Vallejo cambia las categorías gramaticales establecidas, en un ímpetu de rotura y reedificación nueva de la lengua. Así, adverbios como todavía, se convierten en verbos, todaviizar, o sustantivos, sus entonces, «aúnes que gatean»; o preposiciones que se convierten en sustantivos. A veces, también, añade calificativos extraños a los nombres, huesos fidedignos, anciano ruido. Y expresiones como por ejemplo «Lo han matado al pie de su dedo grande»; todo lo cual afecta a la perspectiva de la significación en poesía, «es la torsión de los significados», de la que habla Julio Vélez; para Vallejo, «con no traspasar los fueros básicos del idiomas», bastaba. Y el poeta da, con frecuencia, a estas partes, digamos, secundarias de la gramática un alcance emocional y una originalidad, como es difícil de ver en poesía. De igual modo, en su lengua poética intervienen quechuismos (de palabras y de sintaxis), neologismos, arcaísmos, tecnicismos y, en fin, diálogo. Y todo eso hecho tono y oralidad. Él quería volcar la lengua, volverla del revés y revolcarla y luego levantarla de nuevo, a impulsos de ira y, también, del dolor y del amor como decía, a impulsos de esa «gana ubérrima» y «espantosa» igualmente de la que hablaba; pero para ello tiene que ir en busca de un «alfabeto competente», escribe, en el que quepa ese exceso, bajando si fuera preciso «las gradas del alfabeto hasta la letra en que nació la pena», como dice en uno de sus últimos poemas, y «sacando lengua hasta de las mudas equis». La obra de Vallejo es, básicamente, un grito, un «estruendo mudo» escrito al revés, como él hace, un trueno que agujerea sin cesar la lengua instituida. No sabemos, realmente, que es lo que el poeta le hace al castellano. Nos encontramos muchas veces con una lengua

su comienzo, como con ganas de encontrarse inmerso en lo divino, Vallejo no se hace ilusiones y finaliza con la contundencia poética que lo caracterizó:

*Tus pies son dos heráldicas alondras
que eternamente llegan de mi ayer!
Linda Regia! Tus pies son las dos lágrimas
que al bajar del Espíritu ahogué,
un Domingo de Ramos que entré al Mundo,
ya lejos para siempre de Belén!*¹³

La lejanía del *logos* cristiano, el odio de Dios en Vallejo es decisivo para comprender su tristeza, dolor y angustia que le genera la vida que con todas sus culpas no lo hacen más que desear la muerte. El *viernesanto* como lo escribe *El poeta a su amada*¹⁴, es al final de su camino lo buscado, ahí “la Muerte ha estado alegre y ha cantado en su hueso”. Al decirle a su amada que morirán juntos, Vallejo representa a la muerte como la única salida a su condición marchita de la existencia. Al morir, dice el poeta a su amada, “se irá secando a pausas nuestra excelsa amargura”.

La gran tristeza de nuestro poeta es universal, él concentra todo el dolor y la soledad del mundo. Vallejo en su pobreza que vivió, estuvo cerca de la miseria y de la incomprensión de los demás. “Son testigos, Lima primero, París después, la soledad, la lluvia, los caminos, le gustaba repetir ---cuenta Ernesto More---que no tenía una piedra donde reclinar su cabeza. Paradójicamente muere en Viernes Santo, sufriente y olvidado, en una clínica de París ---con la conciencia del último ocaso---, coincidiendo en la fecha con la conmemoración de la Muerte del Hijo del Hombre”.¹⁵

y una sintaxis inéditas”, Cf. José Ignacio Úzquiza, “Lírica lenguaje y sociedad en César Vallejo”, en revista *Anales de Literatura Hispanoamericana*, no. 28, 1999, pp. 1239-1240. <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fl/02104547/articulos>.

13. Vallejo, César, op. cit. p. 5.

14. Vallejo, César, op. cit. p. 14-15.

15. Dolarea, José Ramón, *La herencia de César vallejo*, conferencia pronunciada el 16 de junio de 1988 en el aula magna de la E.T.S., ingenieros industriales de Madrid; citado por Juan Manuel Martínez, *Dios en la poesía de César Vallejo*, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, núm. 26 I. Servicio de Publicaciones, UCM, Madrid, 1997, p. 199.

La Tristeza Metafísica

Resistir ante la finitud del hombre a esgrima de versos noctámbulos sería un buen retrato del Vallejo triste. Aquí la poesía es fundamento de la existencia humana y no alegoría de alguna buena nueva. En el mundo es el poeta el que tiene que estar soportando el peso de una realidad que ya no tiene remedio: la muerte como condición irrefutable de nuestro ser finito. En César Vallejo la tristeza metafísica o el ser finitos irremediablemente, a diferencia de lo que es para el filósofo, representa, ya lo decíamos anteriormente, la soledad del mundo encarnada en él, en su hondo dolor:

*Esta tarde llueve, como nunca; y no
tengo ganas de vivir, corazón.*

Dice en *Heces*, un poema que refleja el inmenso dolor que acarrea la vida en la misma escenografía de un paisaje de la naturaleza. La tarde, la lluvia, se conjugan como *nunca* en la negación de la vitalidad humana.

*Por eso esta tarde, como nunca, voy
con este búho, con este corazón.*

*Y otras pasan; y viéndome tan triste,
toman un poquito de ti
en la abrupta arruga de mi hondo dolor.*

*Esta tarde llueve, llueve mucho. ¡Y no
Tengo ganas de vivir, corazón!*

Paradójicamente la vida es la que le obliga a Vallejo a caminar por senderos largos, sí, sombríos, sí; pero con la tenacidad de resistir desde la tristeza. Su alma blindada, le permite escribir amargamente una *Oración del camino*:

*NI SÉ para quién es esta amargura!
Oh, Sol, llévala tú que estás muriendo,
y cuelga, como un Cristo ensangrentado,*

*mi bohemio dolor sobre su pecho.
El valle es de oro amargo;
y el viaje es triste, es largo.*

Los Heraldos Negros han sido ya descritos como desesperanzadores, iracundos, nihilistas pero con una fuerte carga religiosa¹⁶ porque aunque no se está conforme con la vida y se resiste desde ahí, sí hay un anhelo en Vallejo de restituir alguna paz perdida que el hombre ha dejado de buscar después de la huida de los dioses. Pero, al menos en *Los Heraldos Negros*, tal anhelo se nos muestra tan frágil que esa búsqueda de Dios débil se confirma como un fracaso a la hora que la muerte llega. Lo que le entristece a nuestro poeta es la ausencia de Dios y la pérdida de toda divinidad en la naturaleza. De ahí que la lluvia, la tarde, el sol, sean figuras melancólicas en el deseo de la muerte pedida a gritos por parte del mismo Vallejo. *Los Heraldos Negros* anuncian la muerte como paso previo a un estadio en el cual el absoluto quizá estará presente. Desde esta visión, *del quizá*, el poeta a pesar de ir intuyendo el abandono de Dios y luego de cerciorarse de ello, hay un intento agónico por reconciliarse con la trascendencia. Pero ese intento será a veces bajo un reclamo, un enojo y hasta una ternura en los cuales Vallejo pedirá paz y descanso para su angustia de hombre desamparado.

Tragedia de Dios como tragedia humana

La tensión que se generará entre la finitud humana y el *logos* de Dios, estará llena de preguntas, reproches y derrotas que César Vallejo siente en torno a una humanidad que se ha quedado a oscuras. Sus cantos nocturnos al abandono de Dios se erigen con mayor intensidad a la hora de sumar la resaca de todo lo sufrido. Es el mismo poeta quien se pregunta por el futuro prometido, que la cruz alienta desde siglos memorables.

Difiero de la apreciación de quienes ven en nuestro poeta una religiosidad plena, sin dudas, a pesar de su dolor; en todo caso existe una sacralidad en sus poemas, pero tensionada y desgarrada por la huida de toda divinidad. Se ha dicho¹⁷ que el

16. Xirau, R., op. cit. p. 229.

17. Luis X. López Farjeat, "La muerte de dios y la vida del hombre: César vallejo y los Heraldos negros", en revista *TOPICOS*, Universidad Panamericana, No. 13, 1997, p. 234.

desgarramiento de Vallejo no es mundano, sino una aspiración a la comunidad con Dios, un regreso a la religiosidad sin redención. Aunque considero correcta la apreciación, la religiosidad en Vallejo será rechazada por él mismo o al menos no será aceptada del todo, debido a que los efectos que produce el anhelo de Dios serán siempre adversos para el que espera. Ésto se lee en La Cena miserable:

*Hasta cuándo estaremos esperando lo que
no se debe... Y en qué recodo estiraremos
nuestra pobre rodilla para siempre! Hasta cuándo
la cruz que nos alienta no detendrá sus remos.*

*Hasta cuándo la Duda no brindará blasones
por haber padecido
Ya nos hemos sentado
mucho a la mesa, con la amargura de un niño
que a media noche, llora de hambre, desvelado...*

*Y cuándo nos veremos con los demás, al borde
de una mañana eterna, desayunando todos.
Hasta cuándo este valle de lágrimas, a donde
yo nunca dije que me trajeran.
De codos
todo bañado en llanto, repito cabizbajo
y vencido: hasta cuando la cena durará.*

Los dioses no están, la última cena en verdad fue eso *la última* en la que se podía confiar. La tragedia de Dios, su muerte, representó la terrible condición de quedarnos solos, a oscuras, cabizbajos y vencidos en este valle de lágrimas. El intento agónico de reconciliarse con lo que queda de la divinidad hace que la postura de Vallejo frente a Dios sea mucho más firme. Es verdad lo que comenta Ramón Xirau al decir que cuando se pierde a Dios y caen los cristos, desde la perspectiva de Vallejo, parece perderse también la sacralidad cristiana y aún la sacralidad a secas; sin embargo, continúa Xirau, toda esta

pérdida se da en una tierra donde el temor se adueña de todo, ante esto a Vallejo no le satisface la carencia de Dios y por eso va en busca de alguna forma de divinidad.¹⁸

Compartimos de entrada esta interpretación, pero nuestro matiz radica en que la búsqueda de alguna forma de divinidad no se da victoriosamente. De hecho podemos ver que la tensión aumenta en la medida que nuestro poeta se da cuenta de la debilidad del Dios que tiene como interlocutor. Si el poeta se redime con la divinidad lo hace siempre en la tristeza y la derrota. Toda reconciliación con Dios en César Vallejo es débil.

*Dios mío, estoy llorando el ser que vivo;
me pesa haber tomádote tu pan
pero este pobre barro pensativo
no es costra fermentada en tu costado:
tú no tienes Marías que se van!*

*Dios mío, si tú hubieras sido hombre,
hoy supieras ser Dios;
pero tú, que estuviste siempre bien,
no sientes nada de tu creación.
Y el hombre sí te sufre: el Dios es él!*

En *Los Dados Eternos* este poeta latinoamericano, da por hecho el abismo que le espera a la inútil carrera de la modernidad, que pretendiendo salvar algún nombre divino, melancólicamente ven eclipsarse la luz que durante siglos había cobijado la existencia humana:

*Dios mío, y esta noche sorda, oscura,
ya no podrás jugar, porque la Tierra
es un dado roído y ya redondo
a fuerza de rodar a la aventura,
que no puede parar sino en un hueco,
en el hueco de inmensa sepultura.*

18. Xirau, R., op. cit. p. 227.

La esperanza de Vallejo ante la enfermedad de Dios

Los textos de Vallejo, sobre todo, los que pertenecen a los *Heraldos Negros* tienen un dejo de cariño hacia lo divino, es una especie de pequeña esperanza a lo que queda de la gran presencia religiosa que, en otros tiempos, suponían el eje de la vida humana. A pesar de la noche y el abandono de Dios, Vallejo siente a éste cercano, pero lo definitivo es que de la tarde al anochecer, los dos van juntos en orfandad. Dios es bueno y triste “musita un dulce desdén de enamorado”. En este poema llamado *Dios*, Vallejo se siente identificado con este enamorado triste que a pesar de todo, ama tanto como el propio poeta. Esta identificación es la única esperanza en la vida que se percibe en Vallejo, pues al parecer es en este poema, en el que se dirige con ternura hacia Él:

*Y tú, cuál llorarás... tú, enamorado
de tanto enorme seno girador...
Yo te consagro Dios, porque amas tanto;
porque jamás sonríes; porque siempre
debe dolerte mucho el corazón.*

Sin embargo aunque hay solidaridad con lo divino, el Dios de los *Heraldos Negros* al que se refiere nuestro poeta está enfermo, se nota su fatiga en la búsqueda de paz que añora Vallejo. Las cosas no estuvieron bien desde el principio, ya que el poeta nace “un día que dios estuvo enfermo” se lee en *Espergesia*. La gravedad de esa enfermedad radica en la ausencia de Dios, es decir, nosotros los modernos nacimos sin dioses, desamparados en este mar de angustias, musitando esperanzas aquí y allá: en todas perdimos. En este sentido Ramón Xirau¹⁹ afirma que Vallejo se sitúa entre aquellos que de Feuerbach a Marx, de Comte a los anarquistas prevén una sociedad perfecta, pero la diferencia del poeta con éstos, es que, mientras que aquellos divinizan al hombre, Vallejo lo humaniza. Al sacralizar a la humanidad César vallejo se vuelve un ser que busca religación mediante la hermandad entre los hombres.

Por ello, el Vallejo poeta autolimita al Vallejo que simpatiza con el estalinismo y los republicanos españoles; en su poesía, marxismo y cristianismo se funden y confunden

19. Op. cit. p. 245.

para dar paso a la intuición de que todo esfuerzo por la justicia acá abajo parece ser inútil. En el mundo en el que nacimos, la divinidad se nos presentó demasiado débil, “la luz tísica y la Sombra gorda”, con la enfermedad de Dios nos enfrentamos desarmados en la vida. Con la llegada de la modernidad:

Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedaron rotas; las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse, todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas.²⁰

Las posibilidades que deja este nuevo mundo, se abren con la llegada de la utopía marxista a la que Vallejo se une no sin un cierto escepticismo que él mismo dará cuenta después de sus viajes a la URSS.²¹ Ahí se percata nuestro poeta de las posibilidades de llegar al reino de la libertad, pero también percibe las últimas imágenes de un mundo mejor que pudo haber sido.

Su militancia política no impidió a este poeta cantar la noche de nuestra existencia; si necio creía que el futuro nos reservaba una sociedad buena que vendría a cerrar el círculo de la inocencia humana, sus dudas como poeta, al menos en los *Heraldos Negros* se perfilaban como oscuros horizontes que los versos no dejaban de señalar:

*Todos saben que vivo,
que mastico... Y no saben
por qué en mi verso chirrían,
oscuro sinsabor de fêretro,
luyidos vientos*

20. Marx K., y Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, Obras escogidas, Progreso, Moscú, 1975, p.35.

21. Alejandro Bruzal, “Los viajes de César Vallejo a la Unión Soviética: la dialéctica del vaso de agua”, en *Revista A Contracorriente*, Vol. 4, No. 1, Febrero 2006, p. 23-39.

*desenroscados de la Esfinge
preguntona del Desierto.*

*Todos saben... Y no saben
que la Luz es tísica,
y la Sombra gorda...
y no saben que el Misterio sintetiza...
que él es la joroba
musical y triste que a distancia denuncia
el paso meridiano de las Lindes a las Lindes.*

*Yo nací un día
que Dios estuvo enfermo,
grave.*

César Vallejo le canta a esa noche en la que, solos los hombres, nos cobijamos un día con la idea de que el ultrahombre, el proletariado y la libertad vendrían a sacarnos de este callejón sin salida que es la existencia. Pero las dudas sobre Dios, sus negaciones, tampoco impiden percibir en un poeta como lo fue Vallejo, deseos de que alguna pizca de esperanza se pudiera ver entre tanta zozobra.

A partir de “la resaca de todo lo sufrido” Vallejo, no sin horror, llega a ver al mundo bajo la forma de desacralización. A partir de esa misma **resaca**, anda en busca de una forma de redención, alguna manera de “azular y planchar todos los caos”. Vallejo no solamente empleó términos sagrados surgidos de su infancia y adolescencia. Su actitud es cristiana. Vallejo hace añicos el mundo pero no abandona bíblicamente, *la zarza ardiendo*.²²

Es verdad, la esperanza de Vallejo es la vida misma que él quiere y no deja. Pero su melancolía por el alejamiento de Dios hace que sus poemas aparezcan desde una vida

22. Xirau, R., op. cit. p. 246.

dañada, desde un intento agónico por reconciliarse con esa trascendencia agotada en un mundo abandonado por el *logos* mismo. Así, paradójicamente el retorno que busca Vallejo en la muerte, lo hacen ser ese noctámbulo que versifica la huída de los dioses para sentirse en paz con lo que él considera el valle de lágrimas. A este poeta se le ve el cansancio de lo que ya no tenía remedio: Dios está ausente y la humanidad naufraga al abismo.

Concluyendo, Vallejo espera desde la vida, la paz en la muerte, ésta, era la única que quizá le traería el sueño definitivo que ya se dejaba ver en el sopor que el poeta presentaba en su camino. Y sí, la esperanza de hombre cristiano hace aparecer a Vallejo como buscador incansable de Dios, como un poeta radicalmente religioso, pero que aún con la *zarza ardiendo* se quiebra irremediabilmente, solo y a pie.

*Hay soledad en el hogar sin bulla,
sin noticias, sin verde, sin niñez.
Y si hay algo quebrado en esta tarde,
y que baja y que cruje,
son dos viejos caminos blancos, curvos.
Por ellos va mi corazón a pie.²³*

23. Vallejo, C. Op. Cit.



HOMENAJES: TRES ANIVERSARIOS EN LA FILOSOFÍA

Nuevamente el equipo de la **Filosofía en el Fondo**¹ integrado por académicos de la Librería del Fondo de Cultura Económica, el Departamento de Filosofía CUCSH UDG, el Programa de Radio Charlas sobre Filosofía, UdG, el Centro de Formación Humana, Iteso, la Revista Xipe-Totek y el Instituto de Formación Intercongregacional de México (IFFIM) organizaron en el 2006 su ciclo de conferencias bajo la temática **Filosofía y Educación**. Como ya es tradición, dicho evento concluye su presentación con un homenaje a diversos filósofos que por su obra y trabajo intelectual nos han heredado lucidez en el terreno del pensamiento y la cultura. En esta ocasión la memoria de Hannah Arendt, Sigmund Freud y Martin Heidegger, hizo que ellos fueran los invitados de honor. Con el ánimo de fortalecer del pensamiento filosófico y divulgar la participación de quienes se dedican al quehacer de la filosofía en nuestra localidad, **Piezas** reproduce los textos de **Enriqueta Benítez López, Juan Diego Castillo Ramírez y Jesús López Salas** que 13 de diciembre de 2006, fueron leídos para los homenajes antes mencionados.

1. El objetivo de este equipo, radica en difundir la reflexión y la crítica del pensamiento filosófico en temas de interés social. El lugar donde se llevan a cabo las conferencias es precisamente la librería José Luis Martínez, del Fondo de Cultura Económica, todos los miércoles terceros de cada mes. En este 2007, la temática gira en torno a la Democracia en México.



A CIEN AÑOS DEL INICIO DE HANNAH ARENDT

Enriqueta Benítez López*

*Se puede afirmar que el primer paso
de la pérdida de la libertad es la
“privación de un lugar en el mundo que
haga significativas a las opiniones y
efectivas a las acciones”*

Hannah Arendt

Buenas noches, agradezco a los organizadores por invitarme a estar con ustedes y reflexionar sobre la obra de una pensadora que en los últimos años, en nuestro país, ha cobrado importancia entre los intelectuales y quienes se dedican a reflexionar sobre asuntos políticos. Podemos iniciar diciendo que hace cien años, un 14 de octubre, nació en Linden una judía que más tarde conocería a uno de los más importantes filósofos del siglo XX, de quien sería alumna y con quien mantendría una relación amorosa, es decir un *affair* que la marcaría para siempre, no sólo en su vida personal sino en su vida intelectual. Hannah Arendt debe a Martin Heidegger gracias a esa relación su ontología y su filosofía de la acción.

Hannah Arendt se trasladó a Friburgo, cuando era joven, para estudiar filosofía. Tuvo como maestros a Bultmann, Jaspers y Heidegger; con el primero estudió teología, con el segundo fenomenología y con el tercero ontología. Sin embargo Hannah, como pocos alumnos, logra una independencia intelectual de sus maestros y hace de su oficio un verdadero compromiso, como ella lo llamó: *compromiso con el pensar*.

* Profesora del Departamento de Filosofía CUCSH-U. de G. Maestra en Filosofía con especialidad en filosofía política.

Arendt es una filósofa que reflexiona sobre la acción. A partir de lo aprendido con Heidegger, se da cuenta que no puede abordar los problemas del mundo contemporáneo ni pensar sobre ellos desde las categorías aristotélicas y kantianas. El pensar es una tarea que sólo puede ser llevada a cabo fuera de toda pre-determinación. El pensar es una tarea espontánea, pero constantemente puede caer en la trampa de lineamientos mecanizados, al grado que terminan por imponerse e impedir el pensar mismo. La actividad de pensar debe estar libre de toda mortaja y condición. Hannah considera que pensar es una realización distinta, tal y como Heidegger señala, separándola de lo que vulgarmente se cree que es el pensamiento reducido y confundido con otras actividades mentales.

La acción es fundamental en el pensamiento de Hannah.

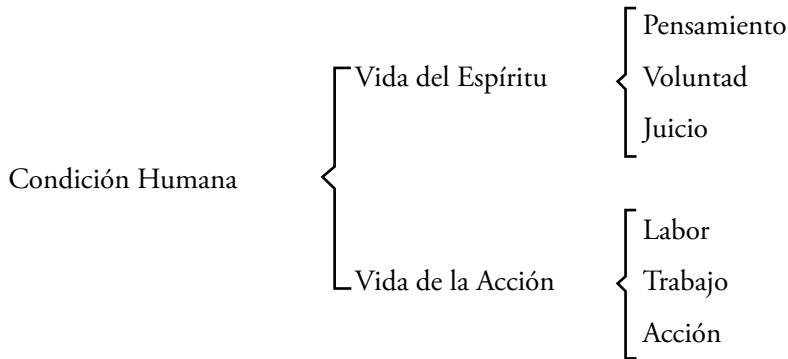
Hannah en *La Condición Humana* (Arendt: 2001) deja de lado la cuestión de la naturaleza humana (esencia), según ella no es asunto nuestro; lo que nos incumbe es pensar acerca de nuestra condición, reflexionar acerca de los *modos de darse la vida del hombre en la tierra*. Nuestra vida comprende dos grandes formas de actividad: La primera es la actividad intelectual, compuesta por la voluntad, el pensar y el juicio; tres actividades simples y, por lo tanto, no pueden fragmentarse en partes.

A esta actividad se le conocía como vida contemplativa:

El pensamiento, la voluntad y el juicio son las tres actividades mentales básicas; no pueden derivarse una de otra y, aunque comparten algunas características, no se dejan reducir a un denominador común (Arendt. 2002: 91)

A la segunda actividad, Hannah la nombra *vita activa* o vida de la acción y reconoce igualmente tres formas irreductibles: la labor, el trabajo y la acción.

Lo anterior podría esquematizarse de la siguiente manera:



La Vida del Espíritu es el libro inconcluso de Hannah y fue publicado por quien fuera su amiga y posteriormente albacea de su legado Mary Mc Carthy. La obra prometía ser su mejor trabajo, de acuerdo con la opinión, tanto de sus estudiosos como de sus amigos más íntimos; uno de ellos es Hans Jonas, quien señaló (tal vez fue el primero en hacerlo) que se trata del trabajo más importante. Para Jonas, *La Condición Humana* es el preludeo, de lo que pudo ser en el pensamiento filosófico de nuestra autora, el libro más profundo: *La Vida del Espíritu*.

Jonas cree que en *La Condición Humana* Hannah trata de aclarar las categorías básicas de la vida activa: labor, trabajo y acción; que, de alguna manera, son la contrapartida, como él señala, del pensamiento, la voluntad y el juicio; es decir, de la actividad del pensar. Para Jonás, *La Condición Humana* sólo trata del análisis de las estructuras más elementales del hacer del hombre.

A grandes rasgos diremos que en *La Vida del Espíritu* Hannah se plantea la necesidad de reflexionar acerca de lo que significa pensar y de cómo esa actividad es distinta de la voluntad y del juicio. Dicha necesidad, entre otras cosas, la consideró imperante a partir de su trabajo que realizó como asistente al juicio de Karl Adolf Eichmann y que recuperó en su obra titulada: *Eichmann en Jerusalén*, cuyo subtítulo sirve de título de otra de sus obras: *Un reporte sobre la banalidad del mal*.

A Arendt le inquieta que en pleno siglo XX cualquier ciudadano (por ejemplo: el simple padre de familia) pueda convertirse en un criminal, que sus actos rebasen lo inimaginable; basta que los sujetos sean lo suficientemente superficiales para darnos

cuenta del poco “cuidado”¹ que tienen con lo verdaderamente humano. En el caso de Eichmann, señala:

Lo que me impresionó del acusado era su manifiesta superficialidad, que no permitía remontar el mal incuestionable que regía sus actos hasta los niveles más profundos de sus raíces o motivos. (Arendt, 2002: 30).

Es decir, los crímenes que refería eran los llevados a cabo por los nazis, K. Adolf Eichmann había tenido un papel relevantes en ellos, que habían sido terribles, *monstruosos*, como los califica Arendt, pero el acusado y la mayoría de sus cómplices no tenían trazas ni físicas ni morales de ser conscientes de ello, por lo menos no de manera evidente. No mostraban nada anómalo o que fueran la encarnación de “lo maligno”, tal como se revela al sentido ordinario; aspecto que preocupa a Hannah:

...y la única característica destacable que podía detectarse en su conducta pasada, y en la que manifestó durante el proceso y los interrogatorios previos, fue algo enteramente negativo; no era estupidez, sino *incapacidad para pensar*” (ídem.)

Hannah no habla de gente incapaz o carente de inteligencia sino de una forma de actividad de la vida del pensamiento que tiende a desaparecer entre más superfluos y artificiales somos; para ella, en nuestra vida cotidiana pasamos por alto la actividad de pensar y ello nos puede conducir a *admitir el mal*. Así cobra sentido su pregunta acerca de: “Nuestra facultad de juzgar, de distinguir lo bueno de lo malo, lo que está bien de lo que está mal, *¿depende de nuestra facultad de pensar?*” (Arendt, 2002: 31. Las cursivas son mías).

Es decir, la actividad de pensar es una tarea importante, por ello se convierte en objeto de su reflexión (hace objeto de su pensar el pensar mismo y su relevancia en la vida colectiva), independientemente de la significatividad que de suyo tiene. Pensar es un objeto de estudio junto con la voluntad y el juicio, que deberán ser tratados con mucho detenimiento, desgraciadamente no terminó el escrito que contendría sus reflexiones, pero hay muchas aportaciones a lo largo de sus obras.

1. Realización comprometida con lo propiamente humano.

Por otro lado, desde *La Condición Humana* Hannah considera fundamental el ejercicio del pensamiento, para situarse en el análisis acerca de nuestra actividad y demanda de ello su meta-reflexión (pensar acerca de nuestro hacer).

Hannah fue constantemente cuestionada acerca de su ideología o de su pertenencia a alguna corriente filosófica o si era de derecha o izquierda; a lo que ella siempre contestó que eso no le importaba en absoluto, para ella su compromiso era en definitiva con el pensamiento e incluso en repetidas ocasiones declaró que la labor intelectual era tan importante que por su naturaleza no podía ser compartida con otras actividades. Para ella era fácil comprender porqué un activista o actor político no podía dedicarse a pensar, pues su compromiso estaba con el hacer, mientras que el intelectual que tiende a realizar ambas cosas termina por perder la distancia entre estas dos actividades y termina por comprometer su pensar en un peculiar hacer. Aquí la libertad y espontaneidad, que son su condición necesaria del pensar, estarían comprometidas y condicionadas.

La vida del espíritu

Las *actividades mentales básicas*, como señaló, son entidades simples, por lo tanto, no pueden ser divididas en partes, además las considera autónomas, cada una de ellas tiene sus leyes y características específicas distintas unas de otras, aunque todas dependan de una cierta condición, lo que llama pasiones anímicas de esa serena calma, que Hegel identifica como conocimiento puramente intelectual.

Hannah nos dice que comúnmente se nos presentan estas actividades que realiza el espíritu como problemáticas y que constantemente, incluyendo a los grandes pensadores, no distinguimos su naturaleza, ya que el espíritu del hombre, aquello que piensa, quiere y juzga, la naturaleza autónoma de estas actividades ha originado grandes dificultades a la reflexión. Para Hannah, por citar un ejemplo de la complejidad del problema, hay una flagrante incapacidad de la razón para poner en marcha la voluntad, sumada al hecho de que el pensamiento sólo puede comprender el pasado, pero no eliminarlo ni *rejuvenecerlo*.

La primera dimensión del espíritu que Hannah señala es el pensamiento:

La cuestión: la actividad de pensar en sí misma, el hábito de examinar y de reflexionar acerca de todo lo que acontezca o llame la atención, al margen de su contenido específico o de sus resultado, ¿puede ser una actividad de tal naturaleza que se encuentre entre las condiciones que llevan a los seres humanos a evitar el mal o, incluso, los “condicionan” frente a él? (Arendt, 2002: 32).

Hannah, en *La Vida del Espíritu*, procura establecer una sana distancia con lo que la tradición llama vida contemplativa, de ahí el título del libro, porque a través de la historia, no solo la vida humana biológica, sino los problemas morales, nacidos de la experiencia concreta que iban en contra de la sabiduría de los siglos, tendían a ser *cosificados* y puestos en lugares rígidamente asignados. No se puede pensar desde las categorías estáticas pues congelar la realidad para aprehenderla, es una forma de perder un elemento esencial: la acción misma.

La puesta en discusión de Hannah consiste en establecer distancias entre lo que se ha tenido por estas tres actividades y lo que ella pretende decir. Así, la voluntad será algo fundamentalmente distinto del concepto de Kant. Para ella, Kant comete el error de reducir la voluntad a un mero ejecutor de la razón. “La Voluntad en Kant –nos dice– no es una capacidad mental especial distinta del pensamiento, sino razón práctica, una *Vernunftwille*, no muy distinta del *nous praktikos* aristotélico; el enunciado según el cual “la razón pura puede ser práctica” es la tesis central de la filosofía moral kantiana y es perfectamente correcto. (Arendt, 2002: 381) La voluntad, según ella, en Kant no es la voluntad de elegir ni su propia causa; la auténtica espontaneidad absoluta, existe sólo en el pensamiento. Y es aquí donde Hannah no estará de acuerdo, porque la espontaneidad es lo que permite dar entrada (inicio) a cosas nuevas en el mundo. Lo nuevo no podría ser explicado desde la perspectiva kantiana.

Sucintamente diremos que para la verdad, la voluntad genera lo nuevo, poder a través de la volición. Es la voluntad la que trasciende a lo puramente dado del mundo, es gratuita y corresponde a la abrumadora plenitud de la vida.

Desafortunadamente del tema de “el juicio” Hannah sólo escribió el título en su máquina de escribir e inmediatamente sufrió un infarto que le provocó la muerte. Lo que aparece en la obra es una conferencia:

El Juicio es esa misteriosa cualidad del espíritu y gracias a lo cual, lo general, una construcción mental, se une a lo particular, siempre algo dado a la experiencia sensible, es una “facultad peculiar”, en ningún caso intrínseca al intelecto, ni siquiera en el caso de los “juicios determinantes”... porque no hay regla disponible para aplicar la regla.

La vida de la acción

A partir de la exposición de las tres actividades fundamentales de la vida activa rescataré lo que en principio se pretende demostrar: si se quiere pensar correctamente lo humano, debemos tener las categorías adecuadas para ello. A partir de éstas categorías Hannah realizará una revisión crítica del pasado. Aquí, el propósito es presentar hasta qué punto las visiones anteriores que otros filósofos tuvieron de ellas les ayudaron en su reflexión o bien hasta qué punto dificultó su propósito. Es importante reiterar que estas dimensiones de la vida activa serán la guía para pensar el hacer humano, porque estos modos del hacer forman parte inherente de nuestra condición: “Porque cada una corresponde a una de las condiciones básicas, bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (Arendt, 2001: 21).

La primera actividad básica que describe es la que realizamos en tanto criaturas naturales y, como tal, estamos inmersos en todo proceso natural: la labor. Es la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontáneo crecimiento, metabolismo y decadencia final están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida. “*La condición humana de la labor es la misma vida.*” (Arendt, 2001: 21)

La acción laborante en Hannah no representa la mera descripción de la actividad biológica, sino que, con base en ella, se siguen procesos humanos que se encuentran perennemente atados a esa condición. Hannah señalará cómo la actividad laborante por ser efímera y de consumo inmediato, no puede formar parte de la actividad del trabajo, pues lo que fundamentalmente las distancia es la finalidad que persiguen: su condición duradera.

Considero necesario decir, que la claridad de la distinción que encuentra Hannah entre labor y trabajo, sólo se logra considerando bajo la óptica heideggeriana, son en ese sentido modos de ser del hombre en su ser en el mundo. En términos de Heidegger podríamos decir: El *ser ahí* es un ente, que está por encima de todos los entes. Al “ser ahí” le va su ser en ser. El ser del *ser ahí* es: *La comprensión del ser es ella misma una “determinación de ser” del “ser ahí”* (Cfr: Heidegger, 2002: 22).

El determinar las características específicas de estos modos de ser, le permitirán a Hannah, distanciarse de los filósofos anteriores, esta analítica del modo ser (ver a través de las categorías propias de la facticidad) la llevaran a realizar esta diferencia fundada en la facticidad. Es lo que Heidegger llama *lo óntico*. Ónticamente el ser laborante es distinto al ser trabajador.

El ser laborante inicia y termina en producir lo básico de la subsistencia cotidiana, todo lo producido y lo realizado se agota en el consumo ordinario de la vida. A diferencia de esto, el trabajo deviene en técnica, la producción no está destinada al consumo del productor, ni la limpieza del hogar está hecha para el deleite propio, es producido como algo externo y ajeno para el consumo de otros (los esclavos de la antigüedad gozaban de espacios contiguos a los de sus amos e indirectamente gozaban de los beneficios de la vida del hogar). Iniciar es aparecer en el mundo, Hannah identifica con ello la categoría de la natalidad que tiene origen en el nacimiento pero no es exclusivamente una actividad laborante, para Hannah es una categoría política.

Volviendo a Arendt, en su análisis óntico, encuentra que la experiencia humana en el enfrentamiento de su actividad con las cosas del mundo es en definitiva distinta, en algunas encontramos lo necesario y nos tenemos qué ver con ellas en un aspecto específico de subsistencia, que es el mero consumo, pero no por su carácter efímero es menos importante que las otras dos actividades, pues esta garantiza la permanencia y es tan elemental que, como hemos señalado, ha pasado de largo en la mayoría de los pensadores. Además las cosas que producimos para la satisfacción de nuestras necesidades, llevan aparejada una forma de relación, que consiste en nuestra estabilidad, costumbre y familiaridad con el mundo, nuestro ser-con ellas se despliega en esas dimensiones espacio-temporales dentro de este mundo, que, como tales, originan

la familiaridad del mundo, sus costumbres y hábitos de intercambio entre hombres y cosas.

Podemos decir, que nuestra *mundanidad*, en esta natural actividad y a pesar de dar al luz objetos de consumo, generan no solo bienes, sino modos de relación con otros unidos por esa familiaridad y con ello el nacimiento de las relaciones entre los seres humanos desde punto de partida, si se quiere biológico.

La segunda actividad es el trabajo, que *reifica* el mundo, la relación humana que surge de esta actividad está mediada por cosas y la actividad que se necesita para realizarlas. El trabajo da seguridad a la vida de los hombres garantizándole beneficios a largo plazo, las tareas son comunes y tienen como finalidad no sólo la protección inmediata sino la futura para *los nuevos* que llegan al mundo. Aquí es donde la trascendencia de la vida humana cobra sentido pues realmente no es de un individuo en particular sino de la especie. En esta actividad la reificación hace posible la instauración del mundo humano.

En cierto sentido, el *trabajo* es también una rebelión contra la mortalidad. Con ello, se revela la importancia de la natalidad en el trabajo. Pero en Hannah, no es todavía una actividad nacida propiamente de la libertad. El trabajo es la ejecución de una actividad todavía demasiado dirigida instrumentalmente y excesivamente orientada por el uso de materiales y la fabricación de productos como para ser, en un sentido enfático, una acción con poder de iniciar. El trabajo implica, en realidad, un peligro para la acción, pues la substituye constantemente, trastocando, literalmente, la política en una industria y la acción en fabricación.

Finalmente, la acción es la actividad libre, donde los hombres entran en una relación de iguales, entre pares se encuentra la posibilidad de mostrar quiénes son. La relación no está mediada por necesidades, objetos o trabajo. Esta condición es lo que hace posible la verdadera vida política de los hombres.

A través de las categorías políticas, que son a su vez categorías de acción, se puede recuperar el significado y alcance de la política, ubicarla en el lugar correcto. A partir de la reflexión sobre la acción será posible entender cómo la pregunta por el sentido

de la política es fundamental y valiosa para los tiempos actuales. Porque en la raíz de la discusión se encuentra la libertad.

La acción política, de ser una actividad fundamentalmente humana y que concierne a todos, se ha convertido en un espacio “selecto”, donde sólo la *clase política* interviene. Las decisiones tomadas en la esfera de lo político afectan a todos y, por lo tanto, no puede dejarse en manos de unos cuantos, bajo el pretexto de que la política –entre otros débiles argumentos- sólo es posible a través de la representatividad. La acción política será defendida por Arendt como esencialmente humana y no puede ser alienada exclusivamente por el aparente discurso de los *políticos profesionales*, la historia nos muestra que la experiencia de la pérdida de la libertad, desde distintas circunstancias y aspectos, es una experiencia de casi todo individuo. Los asuntos políticos no pueden ser monopolio de unos cuantos, el ámbito de la política es la pluralidad, la actividad política, sobre todas las cosas, es necesaria para la subsistencia de la humanidad. La actividad política es la fuente de todo sentido, ya que exclusivamente a través de ella que la libertad del hombre es posible. Para Hannah, el sentido de la política se legitima en el presupuesto antropológico de la imposibilidad de ser autárquicos: necesitamos de los otros, tanto en un sentido individual como social. *Misión y fin de la política es asegurar la vida en el sentido más amplio.*

En *La Condición Humana* la reflexión sobre el hacer descansa en el análisis de las categorías existenciales de la facticidad y que la autora recupera del análisis existencial del *Ser y Tiempo* de Heidegger. Soporte que le permite realizar un original análisis de la actividad política; es fundamento de toda la reflexión arendtiana, de donde diversas disciplinas como la historia, la sociología, entre otras, en las que Hannah reflexionó, pueden ser abordadas en la dimensión adecuada. El método de Hannah está expuesto en *La Condición Humana*, tal vez por esta razón algunos teóricos y comentaristas, sin considerar la influencia de Heidegger, estiman su pensamiento huidizo de cualquier unidad metodológica; creo que esa aparente falta de unidad obedece a que no se ha reflexionado sobre este punto lo suficiente, ni se ha formulado correctamente la pregunta y sus implicaciones; esto ha ocasionado juicios irónicamente superfluos. Contrario a lo que algunos señalan, abordar el problema del método no es ninguna *labor proteica*²,

2. Esta frase aparece mencionada en el trabajo introductorio a *La Condición Humana* publicada por editorial Paidós y referida por Manuel Cruz.

es un trabajo necesario, fundamental y afortunadamente posible. La obra tiene como corolario en su exposición categorial, un análisis crítico sobre la importancia y urgencia de *pensar el hacer* en nuestro tiempo, pues en el advenimiento de una nueva era, en que la tecnología nos ha permitido automatizar procesos, conlleva el riesgo de la invasión a esferas distintas de su campo específico de acción. La mecanización de los procesos, que le eran propios a la producción de bienes, no sólo ha traspasado la producción de servicios, ha permeado las actividades propias de la esfera pública, donde los sujetos, que hasta hace menos de un siglo, podían convivir sin su mediación y manipular objetos, ahora lo hacen bajo la interposición de procesos mecanizados.

Hannah nos advierte en su obra que uno de los problemas, con el acelerado avance técnico-científico, es el hecho de que hemos llegado a conocer y manipular los fenómenos naturales, de tal manera, que el artificio humano nos ha puesto ante la posibilidad de realizar hechos propios de la ciencia ficción. Es factible corregir literalmente la plana a la naturaleza y decidir (biológicamente) sobre la vida. Hannah lo llama el “hombre futuro”, que, para ella: “[...] parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana, tal como se nos ha dado” (Arendt, 2001: 111). De ahí se seguirá una importante cuestión:

“[...] si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido, y si tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden, y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales” (Ibidem).

Hannah advierte que hemos dejado de actuar como antes, ahora la modificación de nuestra conducta adquiere múltiples matices, por un lado, hemos mecanizado a un nivel caricaturesco (bástenos ir a cualquier tienda de comida rápida donde el *know how* hace de las personas una especie de autómatas), además *hemos comenzado a actuar como si fuéramos habitantes del universo*, pero paradójicamente incapaces de reflexionar y dar cuenta de lo que realmente somos y hacemos. Se ha perdido la capacidad de actuar juntos, vivir aglomerados no es vivir colectivamente, esto demanda comunicación, que la aglomeración no exige la responsabilidad para con los demás, solo produce una profunda soledad y la incapacidad de vivir uno cerca del otro.

Vivir con otros es posible gracias al discurso, que es la esencia de nuestra condición humana y *“Donde quiera que esté en peligro lo propio del discurso, la cuestión se politiza, ya que es precisamente el discurso lo que hace del hombre un ser único”*; la vida sólo vale la pena, cuando el hombre inserto en ella, puede dar cuenta de lo que es, de lo que hace y siente, en la medida en que puede expresarlo, es decir, mostrarlo. Obviamente la actividad política actual imposibilita el discurso. El ejercicio de la libertad nos permite tener siempre la oportunidad de reformular nuestros problemas, escapar de los procesos alienantes en los que frecuentemente se ve amenazada nuestra espontaneidad. Llegar a comprender lo que somos, lo que hacemos, es la ineludible tarea de nuestro tiempo.

Para ella, el hombre es libre cuando es capaz de dar cuenta de sí mismo a través de un discurso propio frente a sus iguales y sin que medien entre ellos las cosas. Hannah nos va a decir que la política es el espacio en el cual es posible la convergencia de la pluralidad de los hombres donde cada uno está legitimado para ser único, diferente pero igual frente a los otros. Piensen por un momento qué pasaría si este ámbito cayera en procesos mecanizados como los de la naturaleza o los de una fábrica. Pues Arendt dice que el espacio político es un espacio espontáneo y debe ser así porque la libertad humana entre otras cosas tiene la facultad de poder irrumpir en la rutina y traer algo nuevo al mundo. Nosotros tenemos el privilegio de irrumpir con lo dado y dar nuevos comienzos al mundo, iniciar líneas causales. Desafortunadamente hemos hecho de la política y de los espacios públicos procesos mecanizados y sitios de mera aglomeración.

Finalmente quisiera mencionar brevemente que uno de los fenómenos políticos del siglo XX fue la emergencia de una nueva forma de gobierno: el totalitarismo que, a diferencia del poder, riqueza y dominio que buscan los otros, busca no la dominación despótica sino un sistema en el que los hombres sean superfluos (individuales y egoístas), Hannah de forma muy aguda en *Los Orígenes del Totalitarismo* da cuenta de esta forma de dominio y cómo trasciende la vida pública de los hombres hasta irrumpir la vida íntima y que durante mucho tiempo había permanecido fuera de los asuntos políticos. Para ella, el hombre del montón, el hombre masa y la característica de éste no es la brutalidad y el retraso sino su aislamiento y su falta de relaciones sociales. Lo anterior es un resultado terrible cuando hablamos de nuestro tiempo en el que hemos conquistado tantas prerrogativas y reivindicado la dignidad, pero siempre se estará en la necesidad de pensar si nuestras acciones y la superficialidad de nuestros actos nos pueden llevar

a un retroceso más. Aquí, la libertad no es una mera capacidad de elección sino una capacidad para trascender lo dado y empezar algo nuevo, y el hombre solo trasciende enteramente la naturaleza y sus circunstancias cuando actúa.

Bibliografía

OBRAS DE HANNAH ARENDT

- Arendt, Hannah, 1957. *Rachel Varnhagen. The Life of a Jewess*. London. Publications of Leo Baeck Institute.
- 1970.a *On Violence*. New York. Editorial Harcourt Brace & Company.
- 1970.b *Sobre la Violencia*. México. Joaquín Mortiz.
- 1978. *The Life of the Mind*. New York. Editorial Harcourt Brace & Company.
- *Sobre la Revolución*. 1988. Madrid. Editorial Alianza Universidad.
- 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago. University of Chicago.
- 1995. *De la historia a la acción*. Barcelona. Editorial Paidós.
- 1997. *¿Qué es la política?*. Barcelona. Editorial Paidós.
- 1998. *The human condition*. Chicago. Chicago University Press.
- 1999 a. *Los Orígenes del totalitarismo*. Barcelona. Editorial Taurus.
- 1999 b. *Crisis de la República*. Barcelona. Editorial Taurus.
- 1999 c. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la Banalidad del mal*. Barcelona. Editorial Lumen.
- 1999.d. *De la Historia a la acción*. Barcelona. Editorial Paidós.
- 2001. *La Condición humana*. Barcelona, Editorial Paidós.
- 2001 a. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona. Gedisa.
- 2001 b. *Guerra y revolución*. Madrid. Editorial Alianza.
- 2001 c. *El Concepto de amor en San Agustín*. Madrid. Ediciones Encuentro.
- 2002 a. *La Vida del Espíritu*. Barcelona, Editorial Paidós.
- 2002 b. *Tiempos Presentes*. Barcelona. Gedisa.
- 2003 a. *Responsibility and Judgment*. New York. Schocken Books.
- 2003 b. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona. Editorial Paidós.
- 2003 c. *The Portable, Hannah Arendt*. New York. Editorial Penguin Classics.
- 2004. *La Tradición Oculta*. Barcelona. Editorial Paidós.
- 2005. *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona. Editorial Paidós.
- 2005. *Essays in Understanding 1930-1954*. Editorial Schocken Books. New York.



¿SUPERAR A FREUD?

Mtro. Juan Diego Castillo Ramírez*

Hoy en día, en muchos lugares se habla de Freud con respeto, cuando no con veneración. En el extremo se lo hace para mejor borrarlo. No faltan detractores que a la manera de los diputados del PRI, años después de que su partido respaldara las decisiones del gobierno que llevaron a la matanza del 2 de octubre de 1968, se pusieron de pie en el recinto legislativo para guardar respetuosos un minuto de silencio por los asesinados. Sin lugar a dudas el nombre de Freud estará vinculado de manera imborrable al siglo XX. Pero eso no significa que su obra sea mejor conocida y comprendida. Es muy probable que con el vienes pase algo semejante a lo que sucede con el detective más famoso de la historia, Sherlock Holmes: todos los integrantes de un grupo de más de 30 universitarios “sabían” quién era pero ninguno había leído nada de lo escrito por Sir Arthur Conan Doyle, ni siquiera había visto alguna de las muchas películas en las que se escenifican aventuras del personaje. Con mucha facilidad se comprende que ese *saber* de los universitarios se encuentra a galaxias de distancia, por ejemplo, de los colaboradores en esa obra magnífica coordinada por Umberto Eco y Thomas A. Sebeok titulada *El signo de los tres* (1983).

Incluso en el medio psicoanalítico, la lectura de los trabajos de Freud se echa de menos. Es claro que no sucede igual en todos los lugares. De *El chiste y su relación con el inconsciente*, la obra de Freud centrada en el recurso *princeps* del trabajo analítico: la palabra. James Strachey destacó que Ernest Jones dijo que esa era la menos conocida de las obras del fundador del psicoanálisis (Freud, 1905c, p. 8). El mismo Strachey añadió la observación de que, “nada tiene de sorprendente, para las personas que no leen en

* Es Licenciado en psicología por el ITESO y Maestro en psicología clínica Psicoanalista. Es miembro activo y fundador del Círculo Psicoanalítico Mexicano en México, D.F. y del Círculo de Estudios de Psicología Profunda en León, Gto.

alemán” (*Loc. cit.*). Como si para un estudioso del campo fuera más importante el disfrute de los chistes que el análisis de esa producción del inconsciente y las reflexiones teóricas y técnicas a que dio lugar. Con el pretexto de que alguna vez Freud se refirió a ello como *nuestra mitología*, tampoco faltan los que al estudiar las obras de este profesional de la sospecha dejaron en un segundo término o definitivamente de lado la reflexión sobre uno de los aspectos difíciles, pero no por ello menos importante, de la construcción psicoanalítica, el de las pulsiones. Dado que esto se hace sin demasiada preocupación es importante recordar que Freud añadió en seguida: “En nuestro trabajo no podemos prescindir ni un instante de ellas” (1933a [1932], p. 88). Y, para no alargar más este lamentable inventario, ¿qué decir cuando un miembro destacado de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, en una conferencia dictada en el ITESO como parte de las actividades del programa de la maestría en psicoterapia, con una expresión despreciativa que pretendió ser graciosa, de un plumazo le quita toda relevancia al *Proyecto de psicología* en el conjunto del *corpus* psicoanalítico?

En un artículo publicado en el número 5 del volumen 1, de la primera revista que se editó en el ITESO, la *Revista Mexicana de Psicología*,¹ Igor A. Caruso advierte que “existe una no aceptación de Freud bajo la máscara de consideraciones académicas, o una pseudo-aceptación, que constituye la forma más astuta de traicionarlo” (1964, p. 446). El ridículo: Si cualquiera de ustedes abre en la Internet el portal del Vaticano y con el buscador localiza los documentos que abordan el tema de la homosexualidad, hasta la última vez que lo hizo el autor de este trabajo, el primero de la lista es un trabajo del sacerdote francés Tony Anatrella, que se presenta en el mismo como “Psicoanalista, Especialista en Psiquiatría Social”. De lo segundo no digo nada porque más allá de pensar que el padre ya encontró el Prosac que alivia el sufrimiento de naciones enteras cuando, supongo, lo ingieren los jefes de gobierno o los miembros de los parlamentos, no sé de qué otra cosa se pueda ocupar un psiquiatra social, a menos que lo de social se refiera a que tiene una gran capacidad para establecer relaciones con otras personas como cuando se dice que “Pedro es muy social”. De lo primero, psicoanalista, hay que decir que, cuando menos este trabajo de Anatrella no tiene de psicoanalítico más que

1. De la que por cierto no existe un solo número en la Biblioteca Jorge Villalobos. La revista se publicó cuando menos durante cinco años.

el uso de algunas palabras que se encuentran en el bagaje psicoanalítico y que sirven al autor para darle credibilidad a un galimatías con pretensiones diagnósticas, ubicado por la mayor parte en la perspectiva perimida de una concepción traumática del conflicto psíquico.

Cualquiera que haya leído superficialmente las obras de Freud sospechará rápidamente del contenido que el sacerdote y psicoanalista pretende que tengan algunas de las palabras de uso frecuente en el campo fundado por Freud. La impresión llega casi a la certeza cuando se examina alguna de las nociones que Anatrella tiene la gentileza de definir, como cuando explica que “la bisexualidad psíquica es la capacidad de relacionarse con el otro sexo, en coherencia con la propia identidad sexual tanto en la vida afectiva como en la social”, lo que desde luego tiene muy poco que ver con la noción freudiana. Pero lo que no tiene desperdicio y debe ser causa de que los huesos del vienes, o lo que quede de él, padezcan urticaria es lo que dice Anatrella sobre identidad y orientación sexuales, y su explicación de los motivos de la homosexualidad. El diagnóstico de Anatrella presenta una visión psicologista y catastrofista de la juventud, para justificar un discurso moralino *pseudo* psicoterapéutico y, como reclama el deslinde de los discursos psicológico y religioso, habrá que agregar religoterapéutico.²

Pero la lógica no ha sido siempre, ni en todos los lugares, la de rasurar el discurso freudiano para restarle asperezas. Lacan despliega la bandera del *retorno a Freud*, en una conferencia pronunciada en Viena, la cuna del psicoanálisis, el 7 de noviembre de 1955, así le dio nombre al movimiento que inició. Entre los presentes se encontraba Igor. A. Caruso, en relación con el cual destacó las excelentes y ya largas relaciones que sostenían. “Un retorno a Freud significa una inversión” dijo Lacan (1966b, p. 385). No en el sentido “de un retorno de lo reprimido, sino [de] demostrar lo que el psicoanálisis no es, y buscar (...) el medio de volver a poner en vigor lo que no ha dejado nunca de sostenerlo en su desviación misma” (Lacan, 1966b, p. 386). “El sentido de un retorno a Freud es un retorno al sentido de Freud. (...) El descubrimiento de Freud pone en tela de juicio la verdad, y no hay nadie a quien la verdad no le incumba personalmente”.

2. Anatrella, Tony. (2003), “El mundo de los jóvenes: ¿quiénes son? ¿Qué buscan?”, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/laity/Colonia2005/rc_pc_laity_doc_20030805_p-anatrella-gmg_sp.html (vi: 2006-08-08).

“Está inscrita en el corazón mismo de la práctica analítica, ya que ésta vuelve a ser constantemente el descubrimiento del poder de la verdad en nosotros y hasta en nuestra carne” (Lacan, 1966b, p. 388). El asunto no fue sencillo y pronto necesitó aclarar: “Se ve pues que la consigna con que nos hemos armado del retorno a Freud, no tiene nada que ver con el retorno a las fuentes que podría aquí tanto como en cualquier otro sitio no significar sino una regresión” (1966a, p. 352). No es fácil discernir a qué se refiere Lacan con *regresión*. Si viviera habría que preguntarle si a una temporal, tópica o formal. La ambigüedad de la expresión le brinda a cada psicoanalista la posibilidad de elegir la que más le convenga. Lo que sí matiza en otro lugar es lo referente al retorno a las fuentes. En ese sentido, no se trata de “reducir la consigna [*retorno a Freud*] a la historia del pensamiento de Freud, operación clásica en filosofía, y aun a su vocabulario” (Lacan, 1964-68). Aunque en ocasiones no se ve claro en qué o cómo enriquece el *corpus* teórico del psicoanálisis las variaciones en el último. En todo caso el reto, el desafío, está ahí y conserva toda su fuerza incitadora: retorno al sentido de Freud. Por cierto que la primera verdad de esa psicología de lo profundo es asumir que no hay comportamiento humano alguno transparente. Hay una opacidad irreductible que es además condición necesaria para la vida.

La invitación a volver sobre los trabajos de Freud no va dirigida sólo a los especialistas *psi*. Antropólogos, etnólogos, educadores, filósofos, sociólogos historiadores, comunicadores, defensores de derechos humanos, pueden encontrar en la obra del vienés planteamientos y propuestas para ser considerados en sus propios campos, pero lo que sin duda no dejarán de encontrar son nuevas preguntas. Imposible saber si llegará el día en que el nombre de Freud ocupe sólo un discreto lugar en el inventario de los hombres que un día colaboraron con su andamiaje a la comprensión de nosotros mismos. En verdad, no falta el esfuerzo de algunos en esa dirección: hay universidades con programas académicos de psicología en los que el estudiante sólo entra en contacto con Freud en el párrafo o el breve apartado que se le dedica al fundador del psicoanálisis en algún texto de historia de la psicología. No puedo olvidar lo que, hace ya algunos años, una analista en formación le decía a su compañera: “¿para qué sigues estudiando a Freud si en [y aquí mencionaba el nombre de otro autor] está todo?” Dudo que la consejera haya reflexionado, aunque fuera sólo un poco, en los motivos que hicieron que Michel de Certeau escribiera: “Fascinar es detener el movimiento, prohibir el espacio, matar la vida” (1982, p. 13). No obstante, hoy la obra de Freud todavía se cuenta entre las que soportan

la crítica y el comentario al responder no sólo a preguntas surgidas en su contexto histórico sino que abonan a las respuestas de las que se formulan en la actualidad. Porque Freud no propone sólo una psicopatología y la terapéutica correspondiente: realiza una teorización de esa práctica que implica procesos de abstracción que derivan en una concepción del psiquismo humano; sus desarrollos conllevan supuestos epistemológicos; plantea una antropología que parte de la inicial indefensión del individuo prematurado y que hace de la interpretación de sus reacciones por parte de otro el origen del entendimiento, y del “inicial desvalimiento del ser humano [...] la fuente primordial de todos los motivos morales” (Freud, 1950f [1895], p. 363).

Igor A. Caruso señaló en el artículo publicado por el ITESO, que Freud fue “un revolucionario radical que puso en tela de juicio todo el legado de la cultura, y continuando en forma consecuente la tarea de su vida él mismo debe ser puesto en tela de juicio. Como nos legó un amplio método crítico de duda, poner a Freud en tela de juicio quiere decir: aceptarlo, esperar de él aún nuevas respuestas (¡más que respuestas, nuevas preguntas!)” (Igor A Caruso, 1964, p. 446). En otras palabras, “si Freud forjó el psicoanálisis como crítica de las motivaciones históricas, sería una traición a su método y su designio sustraer su propia obra o la de sus seguidores a esa crítica. Sería un contrasentido hacer de Freud, el iconoclasta, un nuevo ídolo” (Suárez, 1985, p. 22). Doce años antes, el mismo Caruso, en la primera síntesis de su pensamiento estableció: “Yo no puedo admitir que el Psicoanálisis sea objeto de dogmatización: la única y real herejía está precisamente en la dogmatización de verdades parciales no dogmáticas (es decir, maneras de ver que participan de la verdad y del error). Porque toda herejía es totalitaria; la maldición del totalitarismo gravita sobre nuestro tiempo, incluso sobre la Psicología” (Igor A. Caruso, 1952, p. 16).

Pero atención a lo que Caruso quiere decir con criticar al fundador del psicoanálisis: “Para superar a Freud habrá primero que tomar plena posesión de su herencia y no simplemente a beneficio de inventario. Después de Freud, toda crítica tiene finalmente que ser, también y quizás antes que nada, una autocrítica” (Suárez, 1985, p. 22).

Aproximarse a las obras de Freud para conocer a uno de los hombres que le dieron nombre al Siglo XX, para tener herramientas que permitan separar la mies de la cizaña en el discurso psicoanalítico; para ganar en rigor al hablar del único objeto

de conocimiento que nos implica a todos: nosotros mismos; para retornar al sentido de Freud; para abrirse a las preguntas que desde el discurso psicoanalítico se plantean a distintos campos del saber y el hacer humanos; para criticarlo y superarlo... ¡esa es la invitación!, ¡ese es el reto!

Bibliografía

- Caruso, Igor A. (1964). "Freud, un muerto venerado y traicionado". (R. Páramo Ortega, traducción). *Revista Mexicana de Psicología*, 1, 445-457.
- Caruso, Igor A. (1952). *Análisis psíquico y síntesis existencial*. (S. J. Pedro Meseguer, traducción), 1958 (ed.). Barcelona: Herder.
- Certeau, Michel de. (1982). "Jugar con fuego". (I. V. Núñez, traducción). En M. Cefali (Ed.), *¿Freud pedagogo?* (1992 ed., pp. 7-14). México, D. F.: Siglo XXI.
- Eco, Umberto, y Sebeok, Thomas A. (1983). *El signo de los tres*. (E. Busquets, traducción), 1989 (ed.). Barcelona: Lumen.
- Freud, Sigmund. (1905c). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. (J. L. Etcheverry, traducción), 1979 (ed. Vol. 8). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1933a [1932]). *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. (J. L. Etcheverry, traducción), 1979 (ed. Vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1950f [1895]). *Proyecto de psicología*. (J. L. Etcheverry, traducción), 1982 (ed. Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, Jacques. (1964-68). *Otros trabajos de Jacques Lacan. Reseña de enseñanza. Segunda parte*. Infobase. Folio Views.
- (1966a). "De un designio". (T. Segovia y A. Suárez, traducción). En *Escritos* (1984 ed., Vol. 1, pp. 384-418). México, D. F.: Siglo XXI.
- (1966b). "La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis". (T. Segovia y A. Suárez, traducción). En *Escritos* (1984 ed., Vol. 1, pp. 384-418). México, D. F.: Siglo XXI.
- Suárez, Armando. (1985). "Igor A. Caruso, profeta desterrado y mártir de la esperanza". (En A. Suárez y E. Englert (Eds.), *El psicoanálisis como teoría crítica y la crítica política al psicoanálisis* (pp. 13-32). México, D.F.: Siglo XXI.

Revista de Filosofía y Ciencias Humanas

DIÁLOGOS CRÍTICOS SOBRE LA REALIDAD



DE VENTA AQUÍ

centros de venta:

Librería Porrúa, Prisciliano Sánchez 460;
Librería Parroquial, Madero 582;

Librería de Angelo, Madero 405;
Librería Clavijero, ITESO;
KioscoU.deG;

Librería Jardín de Senderos, Galeana 141;
Librería Itaca, Marsella 159;
Librería Cervantes, Juárez 582;

Instituto de Filosofía
Marcelino Champagnat 2981,
Loma Bonita Sur, Zapopan, Jalisco,
C. P. 45050
Teléfono : 3631 0934 / 43

Serie Filosofía en el Fondo

Auditorio de la Librería José Luis Martínez, FCE
Chapultepec 198, casi esq. López Cotilla
20.30 hrs. Entrada libre

Ciclo de conferencias 2007 Democracia en México

- Febrero 21** Lic. Héctor León, Iffim
¿Democracia sin ciudadanos?
- Marzo 21** Dr. David Velasco Sj. Iteso
Ensayo de autoritarismo en la democracia mexicana.
- Abril 18** Mtro. Jaime Torres, Iffim
La desobediencia civil como praxis en las sociedades democráticas.
- Mayo 16** Dr. Jesús Vergara Sj, Iteso
Transparencia y opacidad en la democracia mexicana.
- Junio 20** Mtro. Jorge Narro, Iteso
Del ejercicio del poder al sujeto que lo ejerce
- Julio** Vacaciones
- Agosto 15** Mtro. Gabriel Falcón, Iffim
Legitimidad y legalidad en la democracia: planteamientos teóricos.
- Septiembre 19** Dr. Luis del Valle sj, CRT (Centro de reflexión teológica, DF).
Filosofía de la liberación y democracia en México.
- Noviembre 13** *Así hablaba Zaratustra*, teatro danza
Produce Jorge Manzano sj. Dirige, Antonio Lizaola.
- Diciembre 5** Mtro. Francisco Salinas Paz, U. de G.
Modo de producción capitalista y democracia.
- Diciembre** Homenaje a tres grandes pensadores.**

*Fecha susceptible de cambio.

**Pronto se darán a conocer.



Organizan:

Librería Fondo de Cultura Económica.
Departamento de Filosofía UDG.
Programa de radio Charlas sobre Filosofía, UdG.
Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México.
Conversaciones A.C., Promoción Cultural
Centro de Formación Humana, Iteso.
Revista Xipe-Totek de Filosofía y Humanidades (antiguo ILFC), Iteso.

Suscripción nacional por 1 año \$ 200.00
Suscripción internacional por 1 año US \$22.00
Publicación Trimestral

RE- ENCARNACION

Perspectiva católica

PARLAMENTO DE LAS RELIGIONES

La esperanza

DERECHOS HUMANOS

Un país confrontado

===== **60** =====

Depositar a la cuenta no: 56-50637614-9
Serfin sucursal La Paz y enviarnos un FAX
de la ficha de depósito.
-fax (01-33) 3134-2975

Por favor enviar giro postal ordinario a:
Jorge Manzano, Periferico Sur 8585
45090 Tlaquepaque, Jalisco. Depto. Filosofía y
Humanidades



ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE SER Y TIEMPO DE MARTÍN HEIDEGGER

Jesús López Salas*

Estimados amigos y amigas que esta noche nos acompañan en este aniversario de tres grandes pensadores del siglo veinte: me refiero a Sigmund Freud, Hannah Arendt y Martín Heidegger. Específicamente los organizadores me pidieron que abordara el pensamiento de Heidegger, que en este año se cumplen 30 años de su muerte. Es sin duda un pensador controvertido, sus seguidores lo consideran el filósofo más importante del siglo XX, sus detractores, aprovechando su estilo, consideran que las oscuridades de su lenguaje son oscuridades de su mente.

Me voy a tomar la libertad de centrar mi intervención en recomendar el libro que se considera central en su pensamiento y específicamente la traducción de José Gaos, aprovechando que estamos en el recito de la editorial (El Fondo de Cultura Económica) que lo publica: *El ser y el tiempo*.

De una charla se espera mínimo, que presente un problema importante, la forma de analizarlo y la solución. Pero, dado que hablaremos de filosofía voy a iniciar formulando una pregunta: ¿Qué tipo de problemas se le presentan a la filosofía, de tal manera que ésta pueda de forma inmediata, analizar y solucionar? Cotidianamente cuando enfrentamos un problema, normalmente en el acto de concebirlo visualizamos la posible solución. Acudimos al especialista cuando el problema rebasa nuestra capacidad y requiere de la aplicación de conocimientos, técnicas e instrumentos que están fuera de nuestro alcance. Por ello vamos al dentista, al médico, al abogado, etc., podría ser el caso, que no tengamos conciencia del problema y se requiera de un experto para hacerlo visible. La filosofía se

* Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guadalajara.

presenta como la disciplina que tiene por objetivo solucionar todos los problemas de la vida del hombre, obviamente son problemas que otras disciplinas son incapaces de dar una respuesta satisfactoria; pero el filósofo no es un experto al que acudimos para solucionar nuestros anodinos problemas cotidianos. No hay por el momento nadie que tenga problemas filosóficos y requiera de un experto para solucionarlos.

En casos muy extraños encontramos un abogado, por poner un ejemplo, preocupado por problemas de su oficio que no tienen solución en lo que ordinariamente conoce y maneja de su campo profesional. Problema que lo lleva a revisar los métodos, técnicas, instrumentos, conceptos, campos de objetos que se atiende, etc., todo lo que constituye concretamente la disciplina que lo hace un profesional. Este tipo de problemas constituye una tarea no ordinaria y, sin embargo, fundamental. En este momento nuestro experto se acerca a plantear un problema para la filosofía, un problema sobre los fundamentos de su disciplina.

Ante problemas ordinarios e inevitables, como la muerte, acudimos a grupos de expertos con la esperanza de encontrar una solución, confiamos en ellos y nos dejamos llevar por sus consejos, que en el mejor de los casos nos ayudan a posponer por un breve tiempo o simplemente nos consuelan. En el fondo, no son más expertos que nosotros, aún cuando hayan visto morir a otros y se haya hecho ordinaria la muerte para ellos. Este tipo de problemas son enviados a la filosofía, se dice “la muerte es tema de la filosofía, pero la filosofía se encarga de problemas que no tienen solución.”

Debería de sorprendernos que haya problemas que tienen solución y problemas que no tienen solución. ¿Qué criterio me permite decidir si un problema tiene o no solución? ¿A qué experto debo acudir para que me ayude a clasificar los problemas? ¿El hecho que me preocupe, refiere que lo estoy por un problema? ¿Tengo razones suficientes para poder determinar que el objeto de mi preocupación es un problema? Incluso puede resultarnos un problema el saber qué es la filosofía.

En este caso, existen dos formas de acercarse a la filosofía: Una. Acudir a los filósofos y aprender de ellos, lo cual implica buscar en el lugar donde habitan y trabajan, pero ¿Cómo voy identificar a un filósofo? De alguna manera el buscar un filósofo, nos obliga a tener alguna idea previa de la filosofía; con el grave riesgo de tomar a alguien

por filósofo, sin serlo; o inversamente, a quien sí lo es, no reconocerlo como tal. Dos. Leer los libros de filosofía y a través de ellos aprender, es más fácil identificarlos y hay múltiples referencias que nos guían a ellos. Un manual de historia de la filosofía, además de la presentación de los filósofos y sus discusiones, nos presenta la lista de obras producidas por estos singulares personajes. Podemos iniciar arbitrariamente con cualquiera de la lista, pero si atendemos al consejo contenido en el manual, podríamos identificar obras imprescindibles, consideradas clásicas, lo recomendable sería entonces iniciar por ellas.

Una obra es considerada clásica cuando representa un modelo ejemplar, digno de repetirse y que no se agota en las variadas formas de reproducirse exitosamente en casos concretos y específicos. Por ejemplo, los *fragmentos del poema* de Parménides además de introducirnos al problema del ser y la apariencia, nos dicen que la filosofía discute los “caminos” que nos llevan del mundo de la apariencia (opinión) al ser (verdad), y su meta es proporcionarnos el sendero correcto. Desde luego que la palabra “camino” es una metáfora, el pensar no camina; el pensar usa argumentos, construye argumentos, analiza argumentos y revisa los fundamentos de los argumentos. En ese sentido la filosofía parte de analizar los fundamentos de la opinión, tratando de descubrir el origen de las confusiones, para avanzar a la realidad (ser) oculta en la cotidiana opinión en la que nos encontramos. Estas reflexiones de Parménides son clásicas por varias razones:

1. El problema nuestro, que va de la vida ordinaria a la profundidad reflexiva del científico, se mueve en este viejo problema de la relación del ser y la apariencia.
2. En la actualidad, la filosofía sigue reflexionando sobre los argumentos que nos dan los múltiples campos del saber (los senderos diría Parménides).
3. Los términos usados, con toda la distancia, siguen empleándose en ricas y variadas versiones.

En este sentido nos llama la atención una obra escrita en la primera mitad del siglo XX, *El Ser y el Tiempo* de Martín Heidegger, no porque sea la única, ni la más acabada y

menos porque goce de consenso de los profesionales del campo. Creo que las razones siguientes son motivo suficiente para prestar atención a ella:

1. Representa una síntesis de la filosofía occidental en su conjunto.
2. Se ubica en el problema central y perenne de la filosofía: la relación entre el ser y la apariencia.
3. Opone la ontología como disciplina fundamental y primera a la concepción dominante que considera este lugar a la epistemología.
4. Pretende que su filosofía no tiene como base las categorías.
5. Aborda el problema del sujeto como eje central de su reflexión.
6. Propone a través de los *existenciaristas* nuevos fundamentos a la hermenéutica.

Me parecen buenas razones para dedicarle horas de estudio, pero junto con lo anterior hay motivos que desalientan su lectura:

1. La cantidad de tecnicismos que contiene.
2. El estilo barroco de la exposición.
3. El tema es ontológico y no epistemológico, no está de moda.
4. Escrita en una lengua distinta al español: alemán.

Sobre el último punto, se recomienda ir directamente al idioma original, sospechando que el traductor no fue fiel a la intención del autor. Este temor es mayor cuando creemos que vivimos en una torre de babel y que las lenguas son intraducibles. En un primer momento debemos leer, en nuestro caso particular de no hablantes del idioma alemán, el texto en español y procurar buscar la coherencia del mismo. En un segundo paso deberíamos, con base en las incoherencias anteriormente encontradas, revisar la edición alemana y confirmar si el traductor cometió errores o si fue la defectuosa argumentación del autor quien provoca las incoherencias. El día de hoy les voy a recomendar la primera tarea, que es la más difícil, que a mi juicio, es por sí una unidad, que se tiene que acotar para saltar al siguiente paso.

Características de *El Ser y el Tiempo*

La obra tiene una serie de rasgos y peculiaridades que debemos hacer conscientes para su adecuada lectura, al igual que cada una de las obras de filosofía, que las hace únicas y extrañas:

1. El problema que guía la obra es indagar las causas del olvido del ser. Parte de una comprensión del ser que confronta con la tradición filosófica.
2. Construye una serie de neologismos, para hacer evidente la ruptura con la tradición, incluso afirma la necesidad de crear una nueva gramática.
3. Opone las “categorías del hacer” *existenciarior* a las categorías filosóficas tradicionales.
4. El libro gira sobre la formulación de la pregunta ¿Qué es el ser?, con el exclusivo objetivo de dar los elementos para que la pregunta se entienda correctamente.
5. En ningún momento se dice que se proporcionara la respuesta a la pregunta.
6. Los argumentos son mostrativos, muestran lo obvio, lo que debiéramos ver y no vemos; no son demostrativos, objetiva permanentemente la filosofía en su modo de probar por axiomas o supuestos.
7. Asociado a los neologismos, está la creencia que el lenguaje correcto nos permite ver lo patente, por ello, aparecen múltiples uso de etimologías, raíces sepultadas por la reflexión, tarea indispensable de la obra es desocultar estos usos y devolverles su función primigenia. Procurando dar, desde los *existenciarior*, las causas que los ocultaron. Me parece más una estrategia para persuadir al lector de la profundidad de lo investigado, que la ayuda que ofrece para fortalecer los argumentos.
8. Los temas convergen sobre la acción y la conciencia (praxis), *El Ser y el Tiempo* es una reflexión sobre la praxis, término que no usa.
9. La obra es una síntesis de toda la filosofía, por tal motivo existe la pretensión de abarcarlo todo, todos los temas está ahí, si no explícitamente, sí implícitamente.
10. La narración es reiterativa, vuelve permanentemente sobre temas tratados con anterioridad, recuerda permanentemente lo ganado y el riesgo de caer nuevamente en la visión tradicional.
11. Cada párrafo da la sensación de estar tratando un tema profundo, constantemente subrayar que no se ha pensado el tema abordado correctamente; lo que influye a que el lector se vea obligado a repasar la lectura.

12. La meta de la obra es mostrar a un ente, libre, auto-consciente que todo le va en su hacer, que es entre el nacimiento y la muerte, que el reflexionar sobre su existencia es una forma de ser, que debe decidir por un modo de ser, conciente que excluye otros.
13. Me parece que hay una patente contradicción entre lo que se infiere de los *existenciaros*, poder comprender e interpretar sobre una base objetiva, con el atribuir un significado primigenio al lenguaje.
14. Hay un sabor de obra no concluida, considero que lo logrado con los *existenciaros*, si nos permite tener una perspectiva distinta del ser; pero no creo que Heidegger haya estado contento con lo alcanzado ahí.

Dentro de la literatura filosófica hay obras que destacan por su originalidad, es decir nos proporcionan elementos distintos a la tradición que nos permiten repensar los problemas perennes o nos permiten ver nuevos problemas que habían pasado desapercibidos. Nos conducen por nuevos caminos y nos obligan a reestructurar todo el andamiaje construido de argumentos y términos. *El Ser y el Tiempo* es de este tipo de obras, nos proporciona nuevas vías de reflexión. La vía más segura para ingresar a la filosofía es con la lectura y análisis de este tipo de obras.

Leemos un libro de filosofía porque queremos aprender la forma de plantear problemas, reconocer los problemas, argumentar con rigor y coherentemente. Toda filosofía está en permanente oposición al sentido común. Incluyendo aquellas reflexiones que tratan de partir del sentido común, llegan a un grado de coherencia y rigor que desplazan las reflexiones cotidianas. Todo filosofar rompe con inercias del pensar cotidiano, se puede aprender de todas y cada una de ellas, pero sólo de algunos textos se puede replantar todo desde el fondo, desde lo profundo del pensar mismo. Aun cuando sospechamos que la obra tiene todos los elementos para considerarla un clásico contemporáneo, sólo la lectura nos lo puede confirmar.

Cuando Heidegger propone al inicio y posteriormente, en varias partes de la obra, que dará los elementos para comprender la pregunta correctamente y, al llegar al final, el lector descubre una serie de preguntas; da la impresión de una obra no concluida. Es lógico que si la promesa fue poner el fundamento para plantear la pregunta, concluya Heidegger, retomando las preguntas que a lo largo del texto se planteó. El último párrafo formula las siguientes preguntas:

1. ¿Admite la ontología fundamentarse *ontológicamente*, o también para ello ha menester de un fundamento *óntico*, y *qué* ente debe asumir la función de fundamentarla?
2. ¿Qué significa hacer de algo una cosa? ¿De dónde surge semejante operación? ¿Por qué se “concibe” el ser justo “inmediatamente” por lo “ante los ojos”, y *no* por lo “a la mano”, pese a ser esto *aún mas inmediato*?
3. ¿Cómo está estructurado *positivamente* el ser de la “conciencia” para que resulte incongruente con él hacer de la conciencia una cosa?... ¿Basta la “distinción” de “conciencia” y “cosa” para desarrollar los problemas ontológicos? ¿Cabe ni siquiera *buscar* la respuesta, mientras siga sin plantear ni aclarar la *cuestión* del sentido del ser en general?
4. La *disputa* sobre la exégesis del ser no puede aplacarse –*porque ni siquiera está todavía desatada*. Y en último término no se deja “armar”, sino que ya el desatarla ha menester de aprestos. Hacia tal meta tan sólo se halla la presente investigación *en camino*. ¿Dónde se encuentra al presente?
5. ¿Puede la pregunta lograr su respuesta retrocediendo a la *constitución original del ser* del “ser ahí”, que comprende el ser?

Que un libro concluya con preguntas, puede ser una investigación inconclusa o que el objetivo se cumplió, no dar la respuesta a la pregunta, pero sí dar la base para formularla adecuadamente. Una vez concluida la lectura estas preguntas son un tipo de examen, para que el lector con lo comprendido trate de responderlas. Así *El Ser y el Tiempo*, inicia con una pregunta y cierra con varias. Safranski en la primera hoja del prólogo de su biografía sobre Heidegger dice lo siguiente:

La pregunta por el ser en el sentido de Heidegger significa iluminar al ser-ahí, tal como se ilumina las anclas para penetrar con nave liberada en el mar abierto (Safranski, 2003: 23).

Ediciones comparadas y neologismos

En español contamos con dos traducciones, la ya clásica de José Gaos (1951) y la de Jorge Eduardo Rivera (1997), a continuación presentamos la comparación de los neologismos encontrados en cada edición, a lo que sumamos la versión en inglés de John Macquarrie y Edgard Robinson. La edición de Gaos muestra en el título una deficiencia menor, traduce: *Sein und Zeit* por *El Ser y el Tiempo*, que las otras no tienen, Rivera: *Ser y Tiempo*; Macquarrie y Robinson: *Being and Time*; creo que usa los artículos determinados para resaltar la intención de Heidegger de no referir un ser y un tiempo cualquiera. Este detalle puede hacer creer que su traducción es inferior a la de Rivera, en realidad gozan de los mismos problemas. Personalmente me gusta más la edición de Gaos, algunas de las razones están dichas después de la siguiente tabla:

Gaos	Rivera	Macquarrie / Robinson
Advenir	Futuro	
A la mano	A la mano	Ready-to-hand
Ambigüedad	Ambigüedad	Ambiguity
Ante los ojos	Lo que está ahí	Present-at-hand
Atestiguado	Atestiguado	Attestation
Auténtico		
Avidez de novedades	Curiosidad	Curiosity
Caída	Caída	Falling
Circunmundanidad	Circunmundaneidad	
Comprender		Understanding
Conformidad	Respeccional	
Cotidianidad	Cotidianidad	Everydayness
Cura	Cuidado	Care
Curarse de	Ocuparse	Concerní
Deuda	Culpa	Guilt
Encontrase	Disposición afectiva	State-of-mind
Entes intramundanos	Entes intramundanos	
Espacialidad	Especialidad	Spatiality
Estado de abandonado	Estar abandonado en el mundo	
Estado de abierto	Aperturidad	Disclosedness
Estado de descubierto	Estar descubierto	
Estado de resuelto	Resolución	Resoluteness
Estado de yecto	Condición de arrojado	Thrownness
Existencia	Existencia	Existente
Existencial	Existential	Existentiell
Existenciaria	Existencial	Existentiality

Gaos	Rivera	Macquarrie / Robinson
Fin	Fin	
Habla	Discurso	Discourse
Habladuras	Habladuras	Idle talk
Interpretación		Interpretation
Invocación	Llamada	Appeal
Irrebasable	Insuperable	
Irreverente	Irrespectiva	
Lo que falta	El resto pendiente	
Mundiformidad	Mendicidad	Worldly
Mundinidad	Mundaneidad	Worldhood
Quien		Who
Otros		Others
Óntico	Óntico	Ontical
Óntico ontológico	Óntico ontológico	Ontic-ontological
Ontológico	Ontológico	Ontological
Perderse		
Poder ser		Potentiality-for-being
Poder ser impropio		
Poder ser propio	Poder ser propio	Authentic potentiality-for-being
Poder ser total	Poder estar entero	Potentiality-for-being-a-whole
Preontológico	Preontológico	Pre-ontological
Precursado	Precursado	Existentiell authenticity
Referencia	Remisión	
Ser a la mano		Ready-to-hand
Ser a los ojos	Lo que está ahí	Present-at-hand
Ser cabe	Estar en medio	Being-already-alongside
Ser ahí	Dasein	Dasein, being-there
Ser ahí con	Coexistencia	
Ser con	Coestar	Being-with
Ser con otros		
Ser en	Estar en	Being-in
Ser en el mundo	Estar en el mundo	Being-in-the-world
Ser relativamente a la muerte	Estar vuelto hacia la muerte	Being-towards-death
Ser sí mismo	Ser sí mismo/mismidad	Being-one's-self/selfhood
Ser total	Estar-entero	
Temor	Miedo	Fear
Temporal	Tempóreo	
Temporalidad	Temporeidad	Temporality
Totalidad	Integridad	
Uno	Uno	They
Ver a través de	Transparentarse	Transparent
Ver en torno	Circunspección	Circumspective
Vocación	Vocativo	Call

El motivo de la tabla no es presentar todos los términos empleados por los traductores, no hay un criterio de comparación, cumple la finalidad de mostrar que la comprensión de la obra reside en la totalidad coherente de la misma y no en términos aislados que por sí mismos son intrascendentes. En lo personal me agrada más la versión de Gaos que la de Rivera, especifico algunos detalles:

Párrafo: 1

Versión de José Gaos:

Hay que *hacer* la pregunta que interroga por el sentido del ser. Si es una pregunta fundamental o incluso *la* pregunta fundamental, tal pregunta ha menester de que se llegue a “**ver a través**” de ella adecuadamente. (Heidegger, 2002: 14)

Versión de Rivera:

La pregunta por el sentido del ser debe ser *planteada*. Si ella es una pregunta fundamental, o incluso *la* pregunta fundamental, entonces este cuestionar requiere ser hecho **transparente** en la forma debida. (Heidegger, 1997: 28)

Comentarios al párrafo: 1.

1. Gaos afirma claramente el papel de instrumento que tiene la pregunta, el “*ser ahí*” hace cosas con la pregunta y se hace a sí mismo con este hacer. La pregunta nos permite *ver a través* de ella algo que de otra forma no veríamos, es un elemento similar a un telescopio, microscopio, gafas o cualquier otro instrumento que nos permita ver algo que a simple vista no podremos ver, esta interpretación nos permite apreciar la pregunta como un instrumento para ver. La versión de Rivera subraya el hecho de *hacer transparente* la pregunta, por analogía, considerando la pregunta como un objeto que se hace transparente, su traslucidez nos permite ver a través de él, pero daría lo mismo hacerlo a un lado y ver sin que nos oculte nada, aparece como algo neutro, que no altera lo observado. Me parece que Rivera pone énfasis en resaltar la importancia de la pregunta. En ese sentido pierde su función, dejando claramente la carga heredada de la tradición y sin sentido volver a plantearla correctamente. El objetivo de la obra tiene por finalidad plantear la pregunta correctamente, de tal manera que cumpla su función adecuadamente.

2. Con Gaos queda patente la carga que tiene la pregunta, las expresiones, términos, conceptos, nociones, de tal manera que permiten ver o nos ocultan.
3. Puede ser más acertada literalmente la traducción de Rivera, pero filosóficamente es más rica la versión de Gaos.

Párrafo: 2.

Versión de Gaos:

“Ser en”, en nuestro sentido, mienta, por lo contrario, una estructura del ser del “ser ahí” y es un “existenciario”. Pero entonces no cabe pensar en el “ser ante los ojos” de una cosa corpórea (el cuerpo humano) “en” un ente “ante los ojos”. El “ser en” dista tanto de mentar un especial **estar** “uno en otro” entes “ante los ojos”, como dista “en” de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada; “en” procede de “habitar en”, “detenerse en” y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”; tiene, pues, la significación del *colo* en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que es inherente el “ser en” en esta significación, es el que hemos caracterizado como el ente que en cada caso soy yo mismo. [La forma verbal alemana] “*bin*” [que se traduce por la española “soy”] tiene que ver con [la preposición alemana] “*bei*” [que puede traducirse a la española “cabe”]; “*ich bin*” [“soy yo”] quiere decir otra vez “habito”, “me detengo cabe...”, el mundo, como algo que me es familiar de tal o cual manera. “Ser” como infinitivo del “soy yo”, es decir, comprendo como existenciario, significa “habitar cabe...”, “ser familiarizado con...” “*Ser en*” es, según esto, la expresión existencial formal del ser del “ser ahí”, que tiene la esencial estructura del “ser en el mundo”. (Heidegger, 2002: 66-67)

Versión de Rivera:

En cambio, el estar-en mienta una constitución de ser del Dasein y es un *existencial*. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) “en” un ente que está-ahí. El estar-en no se refiere a un espacial **estar**-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el “en” originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; “in” [en alemán] procede de *innan-*, residir, *habituarse*, quedarse en; “an” significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido,

lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo alemán “*bin*” [“soy”] se relaciona con la proposición “*bei*” [“en”, “en medio de”, “junto a”]; “*ich bin*” [“yo soy”] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. “Ser”, como infinitivo de “yo soy”, e. d. como existencial, significa habitar en..., estar familiarizado con... *Estar-en es por consiguiente, la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial de estar-en-el-mundo.* (Heidegger, 1997: 80-81)

Comentario al párrafo: 2

1. El verbo *sein* en alemán se emplea indistintamente para los verbos en español *ser* y *estar*, no hay ninguna explicación para orientar al lector sobre lo que resulta más favorable en ninguna edición, Gaos emplea el verbo *ser* y Rivera el *estar*, parece que lo dejan al criterio del lector. Quiero hacer notar que en la tercera oración nos permite apreciar la coherencia de ideas de ambos traductores. Primero, Rivera dice: *El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí...* Mientras que Gaos: *El “ser en” dista tanto de mentar un especial estar “uno en otro” entes “ante los ojos”...* Los neologismos son inevitables para ambos traductores. Segundo, hay una incoherencia en Rivera, decir “estar en” connota que una entidad está en otra entidad (como el libro sobre la mesa), para luego afirmar que no se trata el Dasein como una entidad que está en algo. El Dasein no puede *estar en* algo, *es* en algo, cuando el “es” denota la facticidad corremos el riesgo de considerarlo una entidad, cosa que Heidegger quiere que evitamos.
2. Hecha la especificidad de la diferencia debemos procurar comprender el sentido particular en función a nuestra lectura general de la obra. Los *existenciaris* [existenciales de Rivera] son estructuras fundamentales de la praxis, “ser en” representa la forma en que un sujeto se realiza y que reiteradamente Heidegger no quiere que se le vea como una entidad (presencia). “Estar-en” no connota ninguna acción, es más común decirlo de los objetos inanimados que padecen una acción, nada impide considerar al Dasein una entidad, pero la función de *El Ser y el Tiempo* es evitar esta confusión.

Párrafo: 3

Versión de Gaos.

La posibilidad de llegar, en una exégesis que marche en compañía y en pos de un comprender encontrarse, hasta el ser del “ser ahí”, es más alta cuando más original es el fenómeno que funciona metódicamente como encontrarse que abre. (Heidegger, 2002: 205)

Versión de Rivera

La posibilidad de avanzar hacia el ser del Dasein por medio de una interpretación que va siguiendo los pasos de un comprender afectivamente dispuesto, es tanto mayor cuando más originario es el fenómeno que sirve metodológicamente de disposición afectiva aperiente. (Heidegger, 1997: 207)

Comentario al párrafo: 3.

La idea transmitida se comprende en los dos textos de manera similar, me parece cuestión de gustos optar por una u otra en este sentido y con este tipo de párrafos, pero no así en los casos anteriores.

A manera de conclusiones:

Me parece, no sin cierto grado de arbitrariedad, que podemos dividir el libro *El Ser y el Tiempo* en cuatro partes: Primero: la pregunta por el ser y los problemas que le son inherentes. Segundo: el método que emplea Heidegger y la crítica a otras formas metodológicas, que han tratado de solucionar los temas abordado en la obra. Tercero: lo referente al análisis existencial y, su contraparte, la investigación basada en categorías. Cuarto y último, aquellos temas singulares que se desprende de la obra y los comentarios sobre diversos filósofos.

La obra es un todo y cada una de estas partes necesita tener la visión de conjunto para poder comprender a cada una de ellas. En ese sentido, la parte tres constituye el punto central de la obra, sin tener claro los *existenciales*, está fuera de toda comprensión el giro que toma la pregunta por el ser; de ahí que el empleo de la fenomenología como método continuaría adoleciendo de la parte fundamental, decir “a las cosas mismas”, tendríamos el problema de confundir lo meramente “ante los ojos”, ocultando la

facticidad, punto central de los *existenciaristas*. La crítica que dirige a los diferentes filósofos está fundamentada en los *existenciaristas*, lo mismo los diversos temas abordados.

El tema de *El Ser y el Tiempo* es la enajenación (apariencia). La obra está ubicada en un punto central de la cultura occidental: la relación entre el ser y la apariencia. Heidegger quiere conducirnos al éxtasis, maravillarnos y sorprendernos, ante aspectos obvios que pasan desapercibidos ante nuestros ojos, que son de hecho fundamento constitutivo de lo que somos y, sin embargo, excluimos por intrascendentes en el plexo total de nuestras reflexiones. Una idea que está implícita es la siguiente: el formular una pregunta correctamente contiene ya inherentemente la respuesta, todas las energías de la obra están dirigidas a proporcionarnos las herramientas conceptuales necesarias para ver correctamente al ser (en el sentido de realidad radical) y mostrar implícitamente la fuente de los múltiples errores, que se manifiestan en incoherencias profundas en todos los ámbitos de la vida, desde la cotidianidad hasta las reflexiones más rigurosas y “elevadas” de la cultura occidental.

Bibliografía

- AA. VV, (1991), *Heidegger: La Voz de Tiempos Sombrios*, Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Aguilar-Alvarez Bay, Tatiana, (1998), *El Lenguaje en el Primer Heidegger*, México, FCE.
- Aristóteles, (1988), *Tratados de Lógica (Órganon) I. Categorías. Tópicos. Sobre las Refutaciones Sofísticas*, Madrid, Ed. Gredos, Trad., Manuel Candel San Martín.
- Aristóteles, (1988), *Tratados de Lógica (Órganon) II. Sobre la Interpretación. Analíticos Primeros. Analíticos Segundos*, Madrid, Ed. Gredos, Trad. Manuel Candel San Martín.
- Aristóteles, (1998), *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos, Trad. Tomás Calvo Martínez.
- Aristóteles, (1999), *Categorías. De Interpretatione*, Madrid, Ed. Técnos, Trad., Alfonso García Suárez, Luis M. Valdéz Villanueva y Julián Velarde Lombraña.
- BADIOU, Alain, (2002), *Breve Tratado de Ontología Transitoria*, Barcelona, Ed. Gedisa, Trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar.

- Bengoa Ruiz de Azúa, Javier (1997) *De Heidegger a Habermas. Hermeneutica y Fundamentación Última en la Filosofía Contemporánea*, Barcelona, Ed. Herder.
- Bubner, Rüdiger, (1991), *La Filosofía Alemana Contemporánea*, Madrid, Ed. Cátedra, Trad. Francisco Rodríguez Martín.
- Carse, James P., (1987), *Muerte y Existencia. Una Historia Conceptual de la Mortalidad Humana*, México, FCE, Trad. Rafael Vargas.
- Colomer, Eusebi, (1990), *El Pensamiento Aleman de Kant a Heidegger III. El Postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*, Barcelona, Ed. Herder.
- Constante, Alberto, (2004), *Martín Heidegger. El Camino del Pensar*, México, Ed. UNAM.
- Corvez, Mauricio, (1981), *La Filosofía de Heidegger*, México, FCE, Trad. Agustín Ecurdia Hajar.
- Dreyfus, Hubert L., (1996), *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos Editorial, (basada en la edición en inglés de 1991), trad. Francisco Huneeus y Héctor Orrego.
- Escudero, Jesús Adrián, (2004), *Heidegger y la Indicación Formal: Hacia una Articulación Categorical de la Vida Humana*, en *Diánoia*, No. 52, Vol. XLI, FCE-Unam.
- Farías, Víctor, (1998), *Heidegger y el Nazismo*, Santiago de Chile, FCE-Akal.
- Gadamer, Hans-Georg, (2002), *Los Caminos de Heidegger*, Barcelona, Ed. Herder, Trad. Angela Ackermann Piláre.
- Gil Villegas, Francisco, (1996), *Los Profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como Precursores de Heidegger en el ZeitGeist de la Modernidad (1900-1929)*, México, FCE.
- González, Juliana (coord.), (2001), *Heidegger. La Pregunta por la Ética*, México, Ed. UNAM.
- Habermas, Jürgen, (1989), *El Discurso Filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Ed. Taurus, Trad. Manuel Jiménez Redondo.
- Habermas, Jürgen, (1993), *Identidades Nacionales y Postnacionales*, México, Ed. Rei, Trad. Manuel Jiménez Redondo.
- Heidegger, Martin, (1962), *Being and Time*, New York, Harper & Row, trad. John Macquarrie and Edward Robinson.
- Heidegger, Martín, (1997) *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, (basada en la impresión alemana de 1993), trad. Jorge Eduardo Rivera C.

- HEIDEGGER, Martín, (2002) *El Ser y el Tiempo*, México, F. C. E., 1971(segunda edición, basada en la undécima reimpresión alemana de 1967), trad. José Gaos.
- KANT, Immanuel, (2000), *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Ed. Alfaguara, Trad. Pedro Rivas
- KANT, Manuel, (1972), *Crítica de la Razón Pura*, México, Ed. Porrúa, trad. Manuel García Morente.
- LYOTARD, Jean-François, (1995), *Heidegger y "Los Judíos"*, Buenos Aires, Ed. La Marca, Trad. Alejandro Kaufman y Verónica Weiss.
- MÁMELA, Carlos, (2000), *Martín Heidegger. El Tiempo del Ser*, Madrid, Ed. Trota.
- Moreno Claros, Luis Fernando, (2002), *Martín Heidegger*, Madrid, Ed. Edaf.
- Nolte, Ernst, (1998), *Heidegger. Política e Historia en su Vida y Pensamiento*, Madrid, Ed. Técnos, Trad. Elisa Lucena.
- Ortega y Gasset, José, (2001), *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Alianza Editorial.
- OTT, Hugo, (1992), *Martín Heidegger*, Madrid, Alianza, Trad. Helena Cortés Gabaudan.
- Peñalver, Patricio, (1989), *Del Espíritu al Tiempo. Lecturas de "El Ser y el Tiempo" de Heidegger*, Barcelona, Ed. Anthropos.
- Pöggeler, Otto, (1993), *El Camino del Pensar de Martín Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad, (Segunda edición), trad. Felix Duque.
- Rivero Weber, Paulina, (2004), *Alétheia. La Verdad Originaria. Encubrimiento y Descubrimiento del Ser en Martín Heidegger*, México, Ed. UNAM.
- Safranski, Rüdiger, (2003), *Un Maestro Alemán. Martín Heidegger y su Tiempo*, Barcelona, Ed. Tusquets, Trad. Raúl Gabás.
- Santander, Jesús Rodolfo, (1985), *Trabajo y Praxis en "El Ser y el Tiempo" de Martín Heidegger*, Puebla, Ed. BUAP.
- Steiner, George, (1999), *Heidegger*, México, FCE, Trad. Jorge Aguilar Mora.
- The Cambridge Companion to Heidegger*, (1999), Guignon, Chrles (editor); Cambridge University Press.
- Tómas de Aquino, (2003), *Del Ente y de la Esencia. Del Reino*, Buenos Aires, Losada, trad. Antonio D. Tursi.
- Tugendhat, Ernst, (1998), *Ser. Verdad. Acción. Ensayos Filosóficos*, Barcelona, Ed. Gedisa, Trad. Rosa Helena Santos-Ihlau.

- Vattimo, Gianni, (1990), *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Ed. Gedisa, Trad. Alfredo Baéz.
- Waelhens, A. de, (1986), *La Filosofía de Martín Heidegger*, Puebla, Ed. BUAP. Trad. Ramon Ceñal.
- Waldenfels, Bemhard, (1997), *De Husserl a Derrida. Introducción a la Fenomenología*, Barcelona, Ed. Paidós, Trad. Wolfgang Wegscheider.
- Wolin, Richard, (2003), *Los Hijos d Heidegger. Hannah Arendt, Kart Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*, Madrid, Ed. Cátedra, Trsd. María Condor.
- Young, Julian, (1998), *Heidegger. Philosophy. Nazism*, Cambridge, University Press.

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 Marzo de 2007.

En su edición fueron usados los tipos de la familia
Garamond

Impreso en México - *Printed in Mexico*