
LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 41

México, septiembre-diciembre

ISSN 1665-8620

123

2013

AÑO
CUARENTA
Y
UNO

41

DeLaSalle,
ediciones

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 41

México, septiembre-diciembre

ISSN 1665-8620

123

2013

AÑO
CUARENTA
Y
UNO

41

DeLaSalle,
ediciones



Publicada cuatrimestralmente por De La Salle ediciones, órgano editorial de la
Universidad La Salle Ciudad de México.

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Dr. Mauricio Beuchot, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, Dr. José Manuel Villalpando Nava.

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jesús Avelino de la Piedad, España; Dr. W. R. Daros, Argentina; Dr. Raúl Fornet-Betancourt, Alemania; Dr. Alfredo Gómez-Müller, Francia; Dra. Celina Lertora Mendoza, Argentina; Dr. H. C. F. Mansilla, Bolivia; Lic. Ciro E. Schmidt Andrade, Chile.

Corresponde al Consejo Editorial juzgar la calidad de los trabajos recibidos y decidir su publicación. Los textos enviados deberán ser acompañados por el disco correspondiente en programa compatible con Windows. Deben incluir un *abstract* en inglés y en castellano, en una extensión no superior a 25 cuartillas.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación cuatrimestral de la Universidad La Salle, A.C., cuya misión es la divulgación de estudios filosóficos inéditos sobre temas de interés: ensayos, ponencias, informes, comentarios y reseñas de libros. Suscripción anual: en México, 400 pesos; en el extranjero, 100 dólares estadounidenses.

© Universidad La Salle, A.C.
Benjamín Franklin 47, Col. Condesa,
06140, Cuauhtémoc, Cd. de México.

Editado por *DeLaSalle* ediciones
Mazatlán 218, Col. Condesa,
Tel. 52 78 95 00 ext. 1017
revistalogos@lasallistas.org.mx
delasalleediciones@ulsa.mx

ISSN 1665-8620, del 2 de abril de 2004.

Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992.

Formación: Marina Mejía Vázquez
Impreso en Institutional Direct Mail, noviembre de 2013

Universidad La Salle, A.C.

Mtro. Enrique A. González Álvarez, *fsc*
Rector

Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo
Vicerrector Académico

Mtro. José Manuel Noriega Gironés
Vicerrector de Bienestar y Formación

Editorial De La Salle

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Dirección editorial

Lic. Irma Rodríguez Vega

Producción y distribución
irv@ulsa.mx

Ramón Kuri Camacho

- Existencia, destrucción y nominalismo de la gracia.
Una mirada a Lutero, Kierkegaard,
Peterson y Heidegger 5

Jethro Masís

- Fenomenología de la vida religiosa
en el joven Heidegger:
La Indicación Formal.
La interpretación heideggeriana
del Nuevo Testamento: Agustín
y el Neoplatonismo 45

W. R. Daros

- La creación de la posmodernidad 79

Alexander Cerón Samboni

- La cultura de vocación intercultural 99

Guillermo Lara Villarreal

- La política del caos en Cornelius Castoriadis 115

Existencia, destrucción y nominalismo de la gracia

Una mirada a Lutero, Kierkegaard, Peterson y Heidegger

Ramón Kuri Camacho
Universidad Autónoma de Zacatecas

Heidegger, la escolástica y el Dios personal luterano

Si la filosofía moderna hubiera enseñado con Tomás de Aquino que *operatio sequitur esse* (la operación sigue a la existencia), tal vez se habría apreciado el valor que tenía para el aquinatense el verbo infinitivo *esse*, es decir, la resonancia y trascendencia verbal de la palabra *ser* y su diferencia con el *esse* (ser) como sustantivo o nombre. Quizás también se habría valorado de otra manera a la escolástica y no habría habido necesidad de mostrar el ajuste más o menos logrado de los conceptos de la Edad Media. No habría habido necesidad de indagar el orden de las intenciones que dan su unidad a pensamientos vivos como los de Abelardo, Avicena, Averroes, Tomás de Aquino, Maimónides, San Buenaventura, Occam o Duns Scoto, componiendo y fundiendo los elementos recibidos, determinados en un tiempo y un medio dados. Ciertamente se puede desprender de su época la obra hecha, pero no se comprenderá entonces lo que el autor ha querido hacer. No habría lugar tampoco para aceptar sin más, que una de las aportaciones más extraordinarias de Heidegger para la época moderna habría sido la nueva *sonoridad* del verbo ser, su sonoridad *verbal* que trajo como consecuencia la distinción radical entre ser y ente: la famosa *diferencia ontológica* entre ser y ente, que como sabemos, es la Diferencia por excelencia, pues

siete siglos atrás ya Santo Tomás había hecho tal distinción. Y claro, Heidegger tampoco habría podido sostener con facilidad la tesis con la que arranca su ontología, a saber: que el predominio de la ontología griega en los conceptos de la filosofía moderna (que nunca pensó el ser en tanto que ser, sino sólo el ser del ente como *presencia* en el sentido de “estar-a-la-vista”), se convirtió “durante la Edad Media en doctrina fija”.

Pues para Santo Tomás, el nivel más profundo de la realidad no es la esencia, sino el ser en el sentido verbal de *acto de ser* o de *existir*. Si el sentido verbal del ser hubiera sido para el aquinatense el *acto de ser* que podría ser definido, entonces ya no sería *acto de ser* sino sólo pensar y ver: puro pensamiento y presencia. Pero en Santo Tomás, la resonancia verbal del ser (*actus essendi*), que como “acto de ser no puede ser definido”, es inseparable del ente singular y concreto, y constitutivo metafísico de la realidad *en cuanto realidad*. Esto quiere decir que la distinción entre ser y ente es una distinción *real* y no sólo mental y conceptual. Pues esencia y ser no son dos aspectos que el intelecto distingue, piensa y “*ve*” en la misma y única realidad (el ente), sino que son constitutivos realmente distintos el uno del otro: el ente está realmente compuesto de esencia y ser, en donde el ente no *es* su *ser*, sino que *tiene* el ser.

Pero el joven Heidegger que, como veremos más adelante, rompe con la fe católica y con su sistema (la escolástica), al encontrar al Dios personal de Lutero y su *teología de la cruz*, purificadora y aniquiladora de toda escolástica y toda tradición teológica (*teología de la gloria*), encontrará en el reformador la clave de su *destrucción* de la tradición ontológica. El joven Heidegger, influenciado por la *Destruktio* luterana, al establecer la incompatibilidad entre la concepción paulino-cristiano-luterana del ser y la concepción griego aristotélico-platónica, encontrará el punto de inflexión a partir del cual la interpretación del ser y con ella la entera metafísica occidental debía a

sus ojos necesariamente hacer crisis. Según Heidegger, el pensamiento griego, desde sus mismos orígenes, se habría orientado hacia el modelo de “*ver*”. Los griegos habrían concebido el *pensar* como *ver* y, en consecuencia, habrían pensado el *ser* sólo como *presencia*, como “estar-a-la-vista”, influyendo con esta concepción en la teología escolástica y filosofía medieval, denominada por Lutero, teología de la gloria (*theologia gloriae*) a la que opondrá su teología de la cruz (*theologia crucis*).

A partir de aquí, la obstinación en rebajar el ser al plano del ente será una de las constantes de su pensamiento y le hará tan fácil la originalidad, la que le autorizará a no tener en cuenta en su reflexión más que una parte de la tradición metafísica. De haberle alguien recordado que Tomás de Aquino fue capaz de distinguir entre ser y ente, tal vez hubiera advertido que esta pretendida excepción no era tal excepción, pues el filósofo y el teólogo dominico, al pensar el ser, por fuerza del *actus essendi*, no podía *pensarlo* como *presencia*. No habría podido afirmar, por tanto, que la escolástica de Suárez había sido la que había recogido y transmitido para nuestro tiempo el predominio de dicha ontología. “En la acuñación *escolástica* pasa la ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la ‘metafísica’ y filosofía trascendental de la Edad moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la ‘lógica’ de Hegel”.¹ En esta afirmación, se configura el límite tenso como una cuerda estirada sobre la cual se aventura y se arriesga el Heidegger de los tiempos modernos, que pondrá en estado de tensión moral y espiritual a parte importante de la filosofía contemporánea. Pues cuando el filósofo alemán publica *Ser y Tiempo* en 1927, hacía más de ocho años que había abandonado “lo que” él consideraba era la escolástica y el “sistema” del catolicismo. Una carta publicada en 1980 y recogida por Hugo Ott, es un documen-

¹ Heidegger, Martín, *El Ser y el Tiempo*, página 32, México, FCE, 1977.

to clave para advertir el cambio ideológico que había sufrido el joven Martin Heidegger. Es una carta de despedida firmada el 9 de enero de 1919, dirigida a su antiguo profesor, el filósofo y teólogo católico Engelbert Krebs:

Muy respetado profesor:

Los últimos dos años, durante los que me he esforzado en lograr un esclarecimiento de principio de mi posición filosófica, dejando de lado toda tarea científica particular, me han llevado a conclusiones para las que, si me mantengo en un compromiso extra-filosófico, no podría garantizar la libertad de convicción y de enseñanza.

Evidencias (*Einsichten*) de carácter epistemológico, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, han convertido para mí en problemático e inaceptable el *sistema* (subraya Heidegger) del catolicismo, pero no el cristianismo y la metafísica, ésta, ciertamente, en un nuevo sentido.

Creo haber experimentado a fondo qué es lo que de valioso lleva consigo la Edad Media católica (más quizá que sus cultivadores oficiales) y de cuya auténtica valoración estamos todavía muy lejos: mis investigaciones de fenomenología de la religión, que estarán intensamente referidas a la Edad Media, deben servir, en vez de objeto discusión, de testimonio de que el cambio en mi manera de pensar no me ha llevado a relegar el juicio objetivo y noble y la alta apreciación del mundo vital católico a favor de una enojosa y desagradable polémica de apóstata.

Por ello, en el futuro, me interesa también permanecer en contacto con científicos católicos, que vean y admitan los problemas y estén dispuestos a comprender otras convicciones.

Por tanto es para mí de especial valor (y querría muy de corazón darle las gracias por ello), no perder el bien de su valiosa amistad. Mi mujer, que le ha informado rectamente, y yo mismo querríamos conservar la gran confianza en usted. Es difícil vivir como filósofo: la sinceridad interior frente a sí mismo y para con aquéllos de los que se va ser maestro, exige sacrificios, renunciaciones y luchas que le son siempre ajenas al mero artesano de la ciencia.

Creo tener la vocación interior para la filosofía y, ejerciéndola en la investigación y la enseñanza, hacer cuanto está en mi poder para el eterno destino del hombre interior (*y solo para ello*), justificando así ante Dios mi propia existencia y acción.

Dándole las gracias de corazón, suyo
Martin Heidegger
Mi mujer le saluda muy cordialmente.²

El “sistema” del catolicismo, o sea, la Escolástica, y su serie de cuestiones divididas en artículos, con el aparato, en cada una, de los argumentos *pro* y *contra* en los que se manifestaba un universo teoretizante y dogmatizante, con el agravante de que dicho “sistema” pensaba en su totalidad al ser sólo como ente, según el enorme equívoco del Heidegger de *Ser y Tiempo*, era ya incierto e inaceptable.

El “sistema escolástico” había contribuido en gran medida a poner en peligro la inmediatez de la vida religiosa, olvidándose de la religión por la pura teología y dogmas, llevando a su punto culminante un desarrollo que había comenzado en la Iglesia primitiva (otro enorme desatino y grave confusión del joven Heidegger): el influjo teoretizante y dogmatizante de las instituciones y reglamentos de derecho canónico. Todo esto había secado a la religión haciéndola incierta y no creíble. Pero no era dudoso e inaceptable el cristianismo y la metafísica, aunque ésta cobraba nueva vida y nuevo sentido. Sus investigaciones futuras de fenomenología de la religión intensamente referidas a la Edad Media, con su nueva manera de pensar, cobrarían nueva significación y serían el mejor testimonio de la alta valoración que para Heidegger tenía “el mundo vital católico”. La necesidad de ser sincero consigo mismo le abría nuevos horizontes y descubriría al mismo tiempo su vocación para

² Ott, Hugo, Otto, Hugo, *Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger*. Traducción de Ramón Rodríguez en Navarro Cordon, J. M. Rodríguez, R. (Compiladores). *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid, Editorial Complutense, 1993.

la filosofía, la investigación y la enseñanza, a las que dedicaría todas sus fuerzas, “para el eterno destino del hombre interior (*y sólo para ello*)” (paréntesis y cursivas de Heidegger),

Esto último quiere decir, que para estas alturas del mes de enero de 1919, Heidegger llevaba a cabo un cambio ideológico que finalmente se materializaría en la obra *Ser y Tiempo*. No se “separaba” de la metafísica, pero ésta ya no sería la que, según él, había sido hasta la época que le había tocado vivir: una ontología del ser asumida sólo como ente, o lo que es lo mismo: el ser concebido simplemente como esencia. Tampoco se “separaba” del cristianismo, pero éste reclamaba una iluminación distinta para toda experiencia auténtica de él. Y el “sistema” del catolicismo ciertamente no podía ya proporcionarlo. Había perdido la fe en la Iglesia católica. Una carta enviada por la esposa de Heidegger, Elfride Petri al padre Krebs el 23 de diciembre de 1918, le comunica lo anterior, diciéndole que ella, luterana, tampoco la había encontrado y, por tanto, ya no podían responder al compromiso contraído con él de bautizar y educar según la fe católica al hijo de ambos.

Mi marido ha perdido su fe en la iglesia y yo no la he encontrado. Ya cuando nuestra boda su fe estaba socavada por las dudas. Pero yo misma presioné para que el matrimonio fuera católico y esperaba encontrar con su ayuda la fe. Juntos hemos leído mucho, hablado, pensado y rezado, y el resultado es que los dos pensamos, hoy por hoy, de manera protestante, es decir, creemos en Dios personal sin una firme sujeción dogmática, le rezamos en el espíritu de Cristo, pero sin la ortodoxia protestante o católica. En tales circunstancias, consideraríamos una falta de sinceridad permitir que nuestro hijo sea bautizado católicamente. Pero he considerado mi deber decírselo a usted antes.³

¿Qué es lo que había sucedido en esta “conversión” de Heidegger? ¿Qué es lo que había sucedido en su espíritu pa-

³ *Ibid.*

ra negar la fe católica y acercase al Dios personal luterano? ¿Detrás de esta “conversión”, amén de la necesidad de experiencia inmediata, no existiría también un “nuevo” sentido de la metafísica, un “giro” (*Kehre*) a la vez que su superación (*Verwindung*)? Gracias al trabajo de Hugo Ott, *Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger*,⁴ tenemos, sin duda, un mejor conocimiento de la atmósfera que envolvía al joven católico Heidegger en la primera mitad del siglo XX (1917-1919). Atento a fuentes primarias conservadas en la Biblioteca de la Universidad católica de Friburgo, Suiza (cartas y documentos varios de Engelbert Krebs, actas varias), y a otras fuentes secundarias (Otto Pöggeler, Thomas Sheehan, Richard Schaeffler, Franco Volpi, John D. Caputo), Hugo Ott nos da una imagen precisa del proceso que vivió Heidegger. Bajo el magisterio de Carl Braig tuvo un temprano acercamiento a Aristóteles, Tomás de Aquino y Suárez, pasando después al impulso de su pensamiento debido al influjo decisivo que para él significó la amistad del sacerdote católico Engelbert Krebs (quien incluso lo casó con la señorita Elfride Petri en la capilla universitaria de la catedral de Friburgo el 21 de marzo de 1917 y quien también asumió el compromiso de bautizar y educar católicamente al hijo de ambos), hasta su ruptura con el “sistema” del catolicismo y su acercamiento a una personalidad como Martín Lutero.

El hecho es que el cristianismo que ahora le atrae, no es ya el de los preceptos de la Iglesia católica, ni de la sujeción dogmática y de la ortodoxia, sino el que preconiza un retorno a la esfera de la vivencia personal, el que asume una experiencia inmediata. No ya un cristianismo identificado con un sistema de creencias sobre Dios, sino una fe viva en Dios; no ya un creencia adquirida de que Cristo murió y resucitó, sino la “verdadera” fe o certidumbre interior de que lo hizo “por mí

⁴ *Ibid.*

y mis pecados”. No ya un pensamiento “teórico” basado en el reconocimiento intuitivo de una creencia verdadera, sino un pensamiento “acústico” adquirido por la palabra concreta oída como la voz de Dios. No ya un vivir de acuerdo a un sistema de creencias reconocidas como verdaderas, sino la aprehensión directa de la palabra de Dios que transforma la persona. Ninguna creencia ortodoxa de ningún tipo, sino mera regeneración espiritual, accesible sólo por la fuerza de la gracia que transforma el valor de todas nuestras acciones. Pues la gracia de Dios es suficiente, por la fe en Cristo. Porque toda nuestra vida debe juzgarse en términos de esta dicotomía: fe o carencia de fe. En suma, el cristianismo por el que se siente atraído es el Dios personal que lo vincula a la capacidad neumática de experimentar el éxtasis, y que para él es el *hombre interior* que encarna Martín Lutero. La destrucción (*Destruktion*) de la teología escolástica, la pura justificación de la fe (*sola fide*) y el *nominalismo* de la gracia luteranos que borran de un plumazo toda actividad humana en relación con la acción divina, eliminando a la vez la *realidad* de la persona del mismo creyente, son lo que da “nuevo” sentido a la vida del joven Heidegger, evadiendo de este modo el “sistema” católico, su teología y metafísica como origen, para asumir una nueva disposición y actitud como *por-venir* del pensamiento. De ahora en adelante su vocación filosófica estará vinculada a esta transformación y hará todo cuanto esté en su poder por este futuro, viviendo únicamente “para el eterno destino del hombre interior (*y sólo para ello*)”. Este por-venir tendrá que pasar *a fortiori* por la negación y *destrucción* no sólo de dicho “sistema”, sino también de la metafísica ligada a ella. *Nominalismo* de la gracia, *sola fide*, *homo interior* y el *Deus absconditus* luteranos irán a la par de dicha *destrucción*.

Por un lado, ejercer la filosofía “para el eterno destino del hombre interior (*y sólo para ello*)”, subrayado de Heidegger, es una frase reveladora de la mutación que está teniendo en 1919:

su lealtad al *ethos* griego o quizás redescubrimiento (“para el eterno destino”), o tal vez, la recuperación del paganismo griego siempre presente en la cultura alemana a través de Goethe, Hegel y Nietzsche, que ya no lo abandonará en algunas de sus obras de mayor aliento y será inseparable de su trayectoria intelectual. Por el otro, la furiosa *Destruktion* de Lutero de toda teología y teoría escolástica, su vehemente nostalgia de experimentar místicamente en su interior la perfecta pureza de la gracia, que es absolutamente *exterior* y se transforma en el hombre interior que sólo vive para el hombre interior y por la pura justificación de la fe (*sola fide*), acompaña a Heidegger en los primeros años de búsqueda y será decisivo para los años por venir. El joven reformador que se atormenta en *sus* abismos y en *sus* angustias interiores, que anhela deleitarse en *su* propia santidad, que quiere *sentir-se* en estado de gracia y que desde el principio de su vida interior *se descentra* y *destruye* toda teoría toda teología escolástica, es compañero de búsqueda del joven Heidegger. Algunos de los análisis “existenciaristas” de *Ser y Tiempo*, tendrán como eje a este sujeto *destructor*. Lutero es su guía y conductor.

Lutero. Destrucción y nominalismo de la gracia

En efecto, por fuerza de esta destrucción y descentramiento, el sujeto humano (en el orden de la experiencia mística y de la vida espiritual, en el orden de las relaciones del alma con Dios y del trabajo interior de la vida cristiana), se torna para Lutero, de hecho, más interesante que Dios. Pues el reformador, al afirmar que las fuerzas espirituales del hombre están totalmente corrompidas y destruidas por el pecado, “de suerte que no queda en ellas más que una razón depravada y una voluntad enemiga de Dios, cuyo único pensamiento es la lucha contra Dios”,⁵ se encuentra de hecho completamente encerra-

⁵ Lutero, Martín, *Comentarios a los Gálatas*, I, 55 (1535). Barcelona, Editorial Clie, 2004.

do en su *yo* sin poder producir, él, hijo de la impaciencia y de la ira, un acto substancialmente sobrenatural. Y es que Lutero, al negar que el hombre pueda bajo la acción de la gracia, prepararse para la justificación y producir él mismo activamente una obra verdaderamente buena (pues la gracia es “*forense*”, es siempre *exterior*), se encierra para siempre en su *yo*, se priva de todo otro punto de apoyo que no sea su *yo*, poniendo de este modo el centro de su vida religiosa en el hombre interior y sólo en el hombre interior.⁶ El dogma luterano de la *certidumbre* de la salvación, no es otra cosa que la asignación al *yo* y a sus estados interiores la certeza absoluta de la promesas divinas que antes eran el privilegio de la Iglesia y de su misión. Este privilegio y esta misión ahora deben ser *destruidos* por fuerza del hombre que se ha tornado centro y busca su seguridad en la justicia que la cubre. La Iglesia como mediadora sale sobrando. No es ya el abismo de la misericordia divina que ha hecho la justicia el centro de la fe. No es ya Dios el centro ni los misterios de la fe (que Dios es amor y misericordia), sino el sujeto humano que busca con angustia y desesperación la certeza absoluta de *su* salvación. Yo y mi conciencia. Mi conciencia y yo. Y, por ende, sólo Dios y yo. Yo y Dios. La doctrina de la salvación absorbe toda la teología de Lutero, porque el hombre interior se ha convertido en el fin de esta teología.

Este *yo*, centro y búsqueda angustiosa de *certeza* de la salvación, es el que ahora formula la palabra “*destructio*” para designar la necesidad de restaurar la vida religiosa original deformada por la preeminencia metafísica de lo teorético. Con ello, Lutero no hace otra cosa que recuperar vieja tradición medieval que, viniendo de Algacel con su *Destrucción de los filósofos* (*Destructio philosophorum*),⁷ escrita hacia el año 1090, prosigue en Averroes con su *Destrución de la Des-*

⁶ Lutero, Martín, *Comentarios de Romanos*, vol. I, capítulos 4, 5, 6. Barcelona, Editorial Clie, 2003.

⁷ Algacel. *Destrucción de los filósofos*. Madrid, B.A.C. 1996.

trucción (Destructio Destructionum)⁸ escrita inmediatamente después, y llega al franciscano Guillermo de Occam como un eximio continuador. Pues lo que la especulación cristiana del siglo XIV trata de hacer es dinamitar el sólido bloque determinista del esencialismo greco-árabe, siendo ésta una tarea principal de la escuela franciscana. Y Occam, ante el esencialismo de Avicena, lo hará simplemente *destruyendo* todas las esencias, y aniquilándolas en Dios en primer lugar, como para estar perfectamente seguro de que nunca más se hallará ninguna de ellas en los seres.

Si no hay esencias, Dios es libre. Entre los meros individuos y la todopoderosa voluntad de Dios no queda nada que pudiera poner el menor límite a la divina omnipotencia. Después de todo, ¿cuál es el primer artículo del credo cristiano, sino: 'Creo en Dios Padre Todopoderoso'? ¿Seguirá siendo Dios Todopoderoso si hubiera esencias? *Delenda est essentia!* Hay que destruir las esencias.⁹

He aquí lo que Occam ha destruido, haciendo de ello todo un oficio. Siendo un puro empirista en Filosofía, utilizó la voluntad omnipotente de Dios como último argumento en Teología. No sólo pensaba que la más sabia actitud para nosotros es tomar las cosas como son, sino que, además, creía que, sean las cosas lo que fueren, siempre pueden ser diferentes. Todas las innumerables posibilidades de la existencia caen bajo la libre voluntad de Dios. Sabemos que existen las cosas porque las sentimos; sabemos también que podemos usar algunas imágenes como signos de ciertas clases de cosas; sabemos, en fin, que cada uno de estos signos naturales sustituye a un individuo real o posible que está contenido bajo esa clase; pero, más allá de esto, nada sabemos y nada podemos saber, porque la ra-

⁸ Averroes. *Destrucción de la Destrucción*. Madrid, CSIC, 1994.

⁹ Kuri, Camacho Ramón. *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 2008.

zón de que las cosas sean lo que son descansa, a fin de cuentas, en la voluntad libérrima de Dios. Incluso la intuición en nosotros de una cosa no existente depende de la voluntad de Dios omnipotente. Y si es posible para Dios hacernos percibir como real un objeto que en realidad no existe, ¿tenemos alguna prueba de que este mundo no sea una gran fantasmagoría detrás de la cual no exista nada en realidad?

Su respuesta fue que “gracias al poder divino, puede darse un conocimiento intuitivo de un objeto no existente”. Esto, son sus palabras, “lo pruebo por un artículo de fe: creo en Dios todopoderoso, por el cual sé que lo que no envuelve contradicción puede atribuirse al poder divino”.¹⁰ De este modo, cuando vemos una estrella en el cielo, es que Dios está produciendo a la vez la estrella y mi visión de ella; pero es tal el poder divino, que puede producir separadamente incluso las cosas que ordinariamente produce juntas. Mi intuición de la estrella es una cosa, su objeto es otra; ¿por qué un Dios omnipotente no ha de poder producir la una sin la otra?

La revelación misma no admite en absoluto fundamentación científica porque no depende de ningún orden objetivamente válido, sino de un acto en el poder de Dios. La justificación del pecador será entonces, sólo la aceptación de la *voluntad libérrima* de Dios sin cambio entitativo en el hombre. Por eso, en el pensamiento de Occam, el concepto de gracia carece totalmente de importancia, es decir, está vacío de contenido. La gracia proveniente de la voluntad omnipotente de Dios, en su incomprensible gratuidad es vana y superflua.

Ahora bien, cuando Lutero afirme: *Ego factionis occamistae sum* (soy del partido de Occam), no hará otra cosa que sacar las consecuencias de la formulación de éste de que entre los individuos y la omnipotencia divina no queda nada que ponga un límite al poder de Dios. Basta el artículo primero del Cre-

¹⁰ Occam, Guillermo. *Quaestiones quodlibetales* VI, q. 6. Madrid, Rialp, 1978.

do: *creo in unum Deum Patrem omnipotentem*. Sólo queda creer en la omnipotencia de Dios. Basta la justificación de la fe. La *sola fide*. La fe y sólo la fe basta y sobra para reconciliarse con Dios. La doctrina de la gracia que enseña la Iglesia, como gracia “infusa”, “inhabitante”, inherente en el hombre, son signos vacíos, meras palabras (*nomina*).

El camino del nominalismo de la gracia, es decir, la eliminación, la *destrucción* de la enseñanza católica de la gracia “infusa”, “inhabitante” en nosotros, está ya abierto y en marcha. La *Controversia de Heidelberg* de 1518,¹¹ cuando Lutero oponga a la teología de la gloria (*theologia gloriae*) su teología de la cruz (*theologia crucis*), confirma dicho nominalismo y destrucción. La eliminación de los estratos teológicos que disimulaban la desnudez original del mensaje evangélico que había que restaurar, es el objetivo de la *Controversia de Heidelberg*. La *teología de la gloria* sería aquella teología escolástica- medieval que en su afán de sabiduría, actitud docta, empeño teórico, abuso del conocimiento y actitud contemplativa, ignora a Dios escondido (*Deus absconditus*) en sus sufrimientos. Se trataría “de la admiración llevada a la hipertrofia por el ente más magnánimo, por la *presencia* (subrayado de R.K.) más absoluta, por la idea metafísica más elevada que no es más que Dios en ropajes medievales”.¹² Es decir, la sabiduría medieval caracterizada en

¹¹ Lutero, Martin. *Controversia de Heidelberg* de 1518. Documento transformado a formato digital por Andrés San Martín Arrizaga, 29 de diciembre de 2006.

¹² Masís, Jethro. *Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero* p. 24. México, Logos, Revista de Filosofía, Universidad La Salle, año 40, núm. 120, septiembre-diciembre 2012.

El trabajo del Dr. Jethro procede a la interpretación de la vida religiosa en el joven Heidegger, y lo hace a partir de una problemática de lo religioso que define su estructura teórica. Es un estudio pormenorizado que no conoce más que una dimensión: aquella de la destrucción de la tradición ontológica bajo el influjo de Lutero; en consecuencia, sólo se toma en consideración la red de significaciones constituida en el joven Heidegger a partir del concepto de *destrucción* de Lutero y según los aportes ulteriores en la *destrucción* de la tradición ontológica. Es decir, el autor de este artículo no va más allá del influjo de Lutero en Heidegger. La con-

recopilar, organizar y armonizar el legado del pasado cristiano tal como concierne a la jurisprudencia, la teología y la Escritura, cuyos resultados sobresalientes fueron el *Decretum Gratiani*, las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Glossa Ordinaria*; el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, las innumerables *Lectiones et Disputationes* medievales, los comentarios y *sumas* enfrascados en el adiestramiento de la memoria y en las disputas lógico-medievales, sería la más clara expresión de una *theologia gloriae* que con sus obras vanas y vacías, llenas de idolatría, orgullo y *theoria*, no sólo ensoberbecía a los teólogos eruditos y “superiores”, ciegos de sabiduría, gloria y poder, sino que hacía imposible reconocer la fe como manifestación de lo *in-visible*. “La sabiduría que considera las cosas invisibles de Dios a partir de las obras infla, ciega y endurece totalmente”.¹³ Pues el deseo de saber para nada se aquieta con la ciencia y *teoría* adquiridas, sino que aumenta más y más. De igual manera, el deseo de gloria nunca estará satisfecho con la gloria lograda, sino que siempre exigirá más. Y así sucede con todas las codicias: la insatisfacción completa y la sed interminable de beber.

La *teología de la gloria*, pues, habría sido la responsable del ocultamiento de lo *invisible* al privilegiar la *teoría*, al extremo de llegar a un grado de auto-idolatría en la que la fe quedaría totalmente extrañada y separada. Lutero habría encontrado “un ocultamiento nefasto en la contemplación de Dios, en la *theoria* que se privilegia en la teología medieval, en donde el significado de Dios para el ser humano queda reducido a un juego categorial que se decide en una escala del ser y en que, sobre todo, lo invisible de Dios se hace manifiesto a partir de lo visible”.¹⁴

ciencia que tiene el Dr. Jethro del influjo de Lutero en Heidegger no se acompaña de la conciencia de sus límites ni de sus consecuencias. No debería yo reprochar a este estudio esta estrechez: es su razón de ser.

¹³ Ibidem, Lutero, Martín, *Controversia de Heilderberg* de 1518, Tesis 22

¹⁴ Ibidem, Masis, Jethro, p. 24

Sólo existe un remedio a este deseo desaforado de gloria y poder: “curar no a fuerza de satisfacer sino de *extinguir*”,¹⁵ curar no a fuerza de satisfacer sino de *destruir* las ansias insensatas de poder, voluptuosidad y gloria, *destruyendo*, volviéndose hacia atrás, volviéndose “loco y buscando la estulticia”. Porque lo que “para el mundo resulta locura es la verdadera sabiduría”.¹⁶ Y esto, sólo lo hace la cruz de Cristo, y quien ignora a Cristo, “ignora al Dios que está escondido en sus sufrimientos”.¹⁷ Porque “vivimos en el Dios escondido (*Deus absconditus*)”¹⁸ de la cruz “y no en el pomposo rey con corona de oro de los escolásticos (*Deus manifestus*)”.¹⁹ No basta, pues, conocer, contemplar y disertar desde la cátedra docta y erudita sobre la gloria y majestad de Dios, sino se le conoce también en el padecimiento de la cruz. La ignominia de la cruz confunde la sabiduría de los sabios, y los amigos de la cruz saben que por medio de ella las obras se *destruyen*.

Pues el que aún no ha sido *destruido*, aniquilado por la cruz y la pasión, se atribuye a sí mismo las obras y sabiduría que debe conceder a Dios, y así abusa de los dones divinos y los mancilla. Ahora bien, quien ha sido aniquilado por los sufrimientos ya no obra por sí mismo, sino que reconoce que Dios obra y cumple en él todas las cosas. Por eso le da igual actuar o no: no se glorifica si Dios actúa en él ni se turba si no lo hace. Sabe que le basta con sufrir, ser *destruido* por la cruz para aniquilarse más cada vez.²⁰

De modo que quien no ha sido destruido por los padecimientos de la cruz, no se da cuenta que hasta en las “buenas obras” hay maldad, pues siempre hay intereses, orgullo, soberbia. Al contrario, quien es destruido, ya no puede *por sí mismo*

¹⁵ *Ibidem*, Lutero, Martin. *Controversia de Heilderberg* de 1518, Tesis 22

¹⁶ *Idem*,

¹⁷ *Idem* Tesis 21

¹⁸ *Idem* Tesis 4

¹⁹ *Ibidem*, Masís, Jethro, p.25

²⁰ *Ibidem*, Lutero, Martín. *Controversia de Heilderberg* de 1518. Tesis 24

decir que hizo una obra realmente buena, y sólo tiene que *reconocer* que la intervención divina obra en él y cumple todo, pues la Voluntad divina es la que hace todo. No puede sostener, por tanto, que de él depende merecer la gracia y la gloria de Dios. Es exactamente lo que Lutero afirma en la tesis 27 de *Disputatio de homine*: “Piensa de manera impía contra la teología aquellos que dicen que el hombre, haciendo lo que de él depende, puede merecer la gracia de Dios y la vida”.²¹ O aquellos que dicen “que el libre arbitrio nos permite formar un juicio justo y voluntades buenas”²² y que “está bajo el poder del hombre escoger el bien o el mal, la muerte o la vida”.²³

Aquellos” a quienes Lutero se refiere, son los teólogos y filósofos medievales (teólogos de la gloria) que influenciados por Aristóteles han sostenido “que la razón se torna hacia lo mejor”,²⁴ sin advertir que la Filosofía del estagirita ha sido el instrumento perfecto para que la teología se corrompiera. Es verdad que la razón humana es de alguna manera divina y está muy encima de todas las cosas de esta vida, “es como un sol, una suerte de majestad divina para administrar las cosas en esta vida”,²⁵ pero “la razón misma no tiene un conocimiento *a priori* sino a *posteriori*”.²⁶ Ello significa que “la Filosofía, esto es, la razón reducida a sí misma”, argumenta el reformador, “no conoce casi nada del hombre”.²⁷

El alegato de Lutero en *Disputatio de homine* tiene como objetivo refutar la tradicional idea de la filosofía que, viniendo de Aristóteles, ha definido “al hombre como un animal dota-

²¹ Lutero, Martín. *Disputatio de homine* (1536), tesis 27. Pdf, traducida por Ernesto San Martín, Profesor del Dpto. de Estadística, Pontificia Universidad Católica de Chile. Miembro de la Fraternidad Ecuμένηca de Chile.

²² *Idem*, tesis 29

²³ *Idem*, tesis 30

²⁴ *Idem*, tesis 28

²⁵ *Idem*, tesis 8

²⁶ *Idem*, tesis 10

²⁷ *Idem*, tesis 11

do de razón, de sentido y de corporeidad”.²⁸ En realidad, Aristóteles que tiene un desconocimiento total de la teología, que ahora, año de 1536 enseña y defiende Lutero, cuando define el alma “como un primer motor del cuerpo que se mueve por su propio ser, se ha querido burlar de lectores y auditores”.²⁹ Se burla de lectores y auditores, pues “en relación con la causa formal que llamamos alma, no ha habido acuerdo entre los filósofos y jamás lo habrá”.³⁰ La filosofía nunca tendrá un pleno y seguro dominio de su reflexión ni de sus conocimientos, y siempre estará sometida a la ocasión y la vanidad. “Pues tal es esta vida, tal es la definición del hombre y su conocimiento: parcial, engañoso y demasiado material”.³¹

La inmersión en los laberintos y abismos de soledad e invisibilidad que traumatizarán a Soren Kierkegaard y a tantos y tantos discípulos de Lutero, tienen en estas tesis su principio, horizonte y justificación. Jamás el hombre por su sola facultad racional comprenderá qué es el hombre ni sabrá de qué habla. Inmerso y extraviado en los callejones que él mismo ha generado, por fuerza de su confianza en el poder de la razón, se sumergirá a su vez, en otros más abismales y pavorosos: aquellos en los que buscará angustiado y desesperado la *certeza* que la pura *justificación de la fe (sola fide)* le proporciona, pues sometido el hombre al poder del diablo, al pecado y a la muerte, estos males no podrán jamás remediarse por las fuerzas de la propia criatura. “Pablo en Romanos 3 dice: ‘Pensamos que el hombre es justificado por la fe sin las obras’. Pablo condensa al extremo la definición del hombre diciendo que el hombre es justificado por la fe (Romanos 3, 24)”.³² Únicamente la justificación de la fe nos dice que todo aquello que se designa con el

²⁸ *Idem*, tesis 1

²⁹ *Idem*, tesis 16

³⁰ *Idem*, tesis 15

³¹ *Ibidem*, tesis 19

³² *Idem*, tesis 32

nombre de *hombre* está bajo el yugo del pecado; pero esta criatura, ahora sometida a la vanidad, tiene una promesa futura de gloria, es materia para Dios en relación a su gloriosa forma futura de vida que sólo la *sola fide* le proporciona. “Mientras espera, el hombre está en pecado, o bien progresivamente es justificado, o bien se mancha día a día”.³³

La *certidumbre* futura de la salvación se la proporciona la pura justificación por la fe y sólo por la fe. En esta justificación se define lo esencial del hombre. O bien es justificado día con día, o bien se macha día con día. No hay alternativa. “Por eso Pablo no encuentra que este reino de la razón sea digno del nombre de ‘mundo’, sino que prefiere llamarlo ‘apariencia del mundo’ (Gálatas, 4, 3)”.³⁴ Pues *dar-se* cuenta que uno “ya no obra por sí mismo”, “*reconocer* que Dios obra y cumple en uno todas las cosas”, *reconocer* que uno está sometido al poder del pecado y de la muerte, es reconocer también que la razón está abandonada al poder del diablo. En estas condiciones, es necesario proponerse buscar con angustia la *certidumbre* de la salvación que la *sola fide* proporciona, lo que significa que la *certeza* de la *salvación* se traslada sólo al *yo* y al *corazón*. El *yo* y el *corazón* son los que tienen que esforzarse, angustiarse, cerciorarse y estar ciertos de que “ya no puede por sí mismo decir que hizo una obra realmente buena”. La afirmación de la *certeza* de la salvación, la pura justificación de la fe (*sola fide*) y los “saltos existenciales” luteranos derivados de ello son precisamente eso: la Voluntad divina que obra todo (la *gracia* es siempre *forense*, *exterior*) y el *yo* que “*sabe* que le basta con sufrir”, que lo mismo le *da igual actuar o no actuar*. El *yo* es el que ahora posee la *certidumbre* de la salvación. El *yo* es el que ahora advierte la seriedad del pecado y que el hombre no tiene capacidad para cambiar el corazón. Es posible, como afir-

³³ *Idem*, tesis 39

³⁴ *Idem*, tesis 40

ma Aristóteles, que los hábitos cambien con la práctica, pero el corazón no cambia de acuerdo a los hábitos y, por ende, está cierto que las obras humanas para nada llevan a Dios. La *destrucción* por la teología de la cruz, la pura justificación por la fe (*sola fide*) que Lutero ha asignado al *yo* interior y la *certidumbre* de la salvación, son ahora lo fundamental.

Erik Peterson y la incompatibilidad de Kierkegaard con Lutero

Es para el “eterno destino” de este “hombre interior” y *sólo para él*, por quien el joven Heidegger dedica su vocación filosófica y por quien inicia su enseñanza e investigación. El hombre interior se vuelve el centro de gravedad de todo su filosofar, ante todo en el orden espiritual, deviniendo pronto en la inmanencia del *Da-sein* (ser-ahí). La *destrucción* de la tradición ontológica y el valor representativo que tiene el *yo* luterano, a saber: el fondo incommunicable del ser humano ubicado por encima de todo, serán el punto de partida del filosofar heideggeriano. Toda “exterioridad”, todo “sistema”, toda “heteronomía” que se oponga al hombre interior tendrá que ser no sólo negada sino sobre todo destruida. La *destruktion* de toda *theoria* teológica medieval y el *nominalismo de la gracia*, componente fundamental en la obra de Lutero, inspirará al joven Heidegger, quien estudiará y conocerá las obras completas del reformador mejor que muchos teólogos de oficio, y lo acercará a un pensador “protestante” como Kierkegaard, de quien se convertirá en “discípulo”, pero que pronto abandonará, según confiesa a Karl Lowith en una carta fechada el 19 de agosto de 1921 y que Erik Peterson cita: “Ya no sigo la tendencia de Kierkegaard”.³⁵

³⁵ Peterson, Erik, *Existencialismo y Teología protestante*. En *Tratados teológicos*. Traducción de Agustín Andreu. Madrid, Los libros del monograma, Ediciones Cristiandad, 1966.

Heidegger, de origen católico, se mostraba especialista en Lutero y Kierkegaard, y fue capaz de poner en circulación una forma secularizada del nominalismo de la gracia del primero, cuando le falló la secularización del mesianismo del instante, propio del segundo.

Esto no era un secreto que ahora tengamos que revelar en México. Se sabía en la Alemania de 1947. Al menos lo sabía Erik Peterson, el teólogo protestante converso al catolicismo y adversario de Carl Schmitt,³⁶ en su pequeño artículo *Existencialismo y Teología protestante* recogido en sus *Tratados teológicos*.³⁷ Para Peterson, con el alejamiento de Heidegger de la teología protestante y del pensamiento de Kierkegaard, no se producía una mutación radical del universo de pensamiento de esa teología, se seguía “sólo una secularización de los conceptos centrales de la misma”.³⁸ Es decir, la obra de Heidegger sólo sería una secularización de los conceptos teológicos del protestantismo.

Bajo el influjo de Heidegger se inició la tarea de dejar de lado la base cristiana y teológica del pensamiento kierkegaardiano y disolver sus conceptos de intención teológica en conceptos relativos a la existencia humana en general, con el resultado de que no sólo se desfiguraron sus conceptos teológicos, sino que también se les robó de todo sentido concreto.³⁹

Sin duda, Peterson aquí se hacía eco de lo que había publicado Karl Lowith en su artículo “*Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger*”, que fue editado en

³⁶ *Ibidem*, Peterson, Erik, *El monoteísmo como problema político*. En *Tratados teológicos*. Estudio ya clásico y profundo de Peterson, en el que demuestra (contra el gran jurista Carl Schmitt, ministro de Hitler y contra la *Reichstheologie* que legitimaba teológicamente al Tercer Reich) la imposibilidad teológica de la teología política.

³⁷ *Idem*

³⁸ *Idem*

³⁹ *Idem*

la revista *Tiempos Modernos*. Es la época en la que estaba en estrecho contacto con teólogos protestantes y quería ser contado entre los teólogos cristianos. La llamada teología dialéctica de Kark Barth, era para él una esperanza de futuro y su influjo será notable.⁴⁰ Es también la época en la que se forjó la leyenda de que Heidegger era un discípulo de Kierkegaard, uno de los grandes equívocos de la filosofía contemporánea.

Pues vaciar a Kierkegaard de su contenido teológico, y retirar a sus escritos la intención teológica, para hacerlos conceptos relativos a la existencia humana, no hacía “más que lisonjear los instintos nihilistas de la generación que vivió entre las dos guerras”.⁴¹ Erik Peterson, que escribía este artículo en 1947, veía por otra parte, a qué consecuencias condujo la conversión de conceptos teológicos en conceptos generales. Dicha conversión condujo a una deformación tal, “que la decisión a favor de Dios que se hizo hombre en el tiempo se convierte en una decisión a favor del caudillo que es la encarnación de su tiempo”.⁴²

El mismo Peterson, en otro breve artículo escrito en 1948, *Kierkegaard y el Protestantismo*,⁴³ hacía un balance de su propio caso que constituía el balance sobre la historia espiritual alemana en su conjunto. El artículo, aunque breve y sumario, y en íntima vinculación con *Existencialismo y Teología protestante*, es profundo y de él se deriva la legitimidad de su conversión al catolicismo. La clave del artículo es la incompatibilidad del nominalismo de la gracia de Lutero y el pietismo, este último, “crítico inmanente del protestantismo”, al que pertenecía Kierkegaard.

⁴⁰ Es un influjo al que no escapan incluso estudiosos contemporáneos de la fenomenología forjada en el joven Heidegger, como Jethro Masís. “La filosofía no puede decir nada acerca de Dios y, en cuanto saber libre de la fe, es impotente ante Dios”, es una frase que transparenta el influjo de Karl Barth en el Dr. Masís. Masís, Jethro, *Ibidem*, p. 15

⁴¹ *Ibidem*, Peterson, Erik

⁴² *Idem*

⁴³ *Idem*

La filosofía de Hegel había significado para la teología protestante un giro decisivo, por el que tuvo que plantear su propio destino. Giro decisivo que puso de manifiesto la crítica situación del protestantismo que tuvo que echar mano de una teología de la “mediación”. Mediación que procuraba establecer un compromiso entre la filosofía del idealismo alemán y la teología tradicional protestante. La grandeza histórica de Kierkegaard consiste precisamente en haber comprendido el peligro de esa situación.

Y es que si algo tenían en común, idealismo alemán y teología protestante, era su negación del *realismo*. La renuncia al realismo por parte de la teología protestante, o mejor dicho, el nominalismo en la doctrina de la gracia, era, en efecto, un factor común que compartían el idealismo alemán y el protestantismo. La teología protestante, con su negación del realismo y afirmación del nominalismo de la gracia (la gracia, como simple favor de Dios, completamente ajeno a las obras humanas), era demasiado vulnerable a la filosofía hegeliana y su capacidad de absorber todos los datos de la teología para “conservarlos” en la especulación filosófica.⁴⁴

En efecto, mientras que Lutero tenía una concepción *nominalista* de la gracia, Kierkegaard procedía de la comprensión pietista que se atenía a la doctrina católica de la ciencia infusa. La doctrina de la justificación “*forense*”, es decir, justificación sin santificación real, objetiva, “metafísica” en el creyente (pues la gracia siempre viene de *fuera*), era quizá la más clara expresión de aquel nominalismo que no sólo tenía la función de eliminar toda actividad humana en relación a la acción divina (con el Hacer Divino), sino que también debía suprimir la realidad de la persona del mismo creyente. La gra-

⁴⁴ Basta con leer los llamados *Escritos de juventud*, la Introducción de la *Fenomenología del Espíritu* o la *Filosofía de la religión*, para advertir cómo engulle Hegel todos los datos de la teología protestante en su especulación filosófica.

cia no es ya una gracia “infusa”, “inhabitante”, inherente, es simple “favor de Dios”, quien concede los solos méritos reales de la gracia de Cristo, no a una persona real creada por la Mano de Dios, sino a una persona ideal creada arbitrariamente en virtud “de una función jurídica de la Voluntad absoluta”. Así, el hombre se encuentra en la paradójica situación de ser al mismo tiempo pecador y justo: pecador en su existencia real en este mundo, justo en su existencia ideal ante Dios en el cielo. De esta manera la misma salvación resulta un hecho ideal, y la fe salvífica, un acto intelectual a base de la contradicción entre lo visible (la realidad del pecado) y lo invisible: el juicio de Dios sobre el hombre (la justificación divina). Bien se deduce de todo esto que las acciones humanas pierden toda significación ante Dios, pero con ellas también las pierden los actos religiosos de la persona humana, por ejemplo, la adoración, el sacrificio, e incluso las acciones de amor al prójimo, que propiamente han de ser suprimidas, porque amenazan la *sola fide* (la sola fe) de la gracia de Cristo.

Ahora comprendemos por qué la teología protestante tuvo que hacer el intento de unir el nominalismo de su teología tradicional con el idealismo de la filosofía contemporánea. Pero esa teología de la “mediación” había sido seriamente cuestionada por la filosofía de Hegel, y Kierkegaard dio la voz de alarma frente a semejante peligro, mas no como apologeta que creía tener que salvar la ortodoxia de su iglesia. “Para él la ortodoxia y la misma iglesia protestante estaban enredadas en el escándalo de la filosofía hegeliana, y por eso no predicó la vuelta a la posición de su iglesia, anterior al idealismo alemán, como, por ejemplo, hace hoy Karl Barth con su tradicionalismo”.⁴⁵

Peterson que ya desde 1925 había tomado posición contra el intento de Karl Barth de introducir a Kierkegaard en la teología protestante, ahora en 1948 lo retomaba. Cuestión, por lo

⁴⁵ *Ibidem*, Peterson, Erik

demás que Barth aceptó cuando percibió en lo sucesivo la imposibilidad de su inicial intento de reconciliar a Kierkegaard y a la teología protestante.

Y es que para Kierkegaard, *Existencia* significa imitación de Cristo, sufrir por Cristo, morir por Cristo. En otras palabras: existencia significa para Kierkegaard la forma de vida correspondiente al Hombre-Dios, de un mártir, de un santo; una categoría que Lutero y la teología protestante habían rechazado expresamente por estimarla en contradicción con lo único santo, que es Cristo. La piedad mística de Kierkegaard, el *pietismo* protestante, le había empujado a la búsqueda de una existencia cristiana en una dirección que en el fondo (por lo menos directamente) nada tenía que ver con la teología protestante o la filosofía, sino que pertenecía (pertenece) a la ascética católica.

El pietismo, según Peterson, “fue el crítico inmanente del protestantismo” y mostró su tesonera eficacia también en el pensamiento de Kierkegaard. Algunos de sus conceptos preferidos, como, por ejemplo, “realidad”, “existencia”, etcétera, son inexplicables sin una vuelta a las ideas del pietismo que es, en verdad, la rebelión contra las consecuencias prácticas de la teología luterana.

Kierkegaard, que puso en duda tantas cosas y criticó tan agudamente a Lutero y a la iglesia protestante, nunca expresó duda alguna referente al pietismo de su padre. En algunas páginas de su *Diario* describe un proceso interior con una terminología que no deja lugar a dudas: su padre quería verlo en el trance de esa experiencia, que constituye la piedra fundamental de la vida pietista.⁴⁶ Todavía es más importante, según Peterson, el hecho de que los dos sucesos decisivos en la vida de

⁴⁶ Kierkegaard, Søren. *Diario*, 7 de febrero 1846, VII A 5, vol. I, p. 230. Traducción y edición italiana de Cornelio Fabro. Brescia, Italia, 1951. Biblioteca Nacional de Madrid.

Kierkegaard no se pueden explicar sin el pietismo de su pensamiento: “el abandono de su noviazgo y el ataque contra el obispo Martensen”, cuando éste llamó “testigo de la verdad” al difunto primado de la iglesia danesa.

Antes de Lutero los cristianos podían casarse; pero también podían, si tenían vocación entrar en un convento. Después de Lutero, de su programático matrimonio, tenían que casarse todos, y toda excepción a esa regla conducía irremediablemente a un conflicto con el espíritu de la iglesia protestante.

Eso no sólo lo demuestra Peterson y la historia entera del pietismo, sino la misma biografía de Kierkegaard. En un primer momento la emoción protestante por la resolución de Kierkegaard de rescindir el compromiso con Regina Olsen pudo parecer ridícula. Pero esa confusión muestra en última instancia que el protestantismo se siente amenazado en su meollo por una decisión a favor de una forma de existencia que se sale de lo ordinario, que se sale de la esfera ética del matrimonio; por una decisión que es una “suspensión temporal de la ética”, lo que, según Kierkegaard, es la condición para alcanzar una “existencia en el Espíritu” y para que se ponga un “individuo ante Dios”. Según Peterson, todos esos conceptos de “existencia”, “salto”, “individuo”, que el pietista Kierkegaard ha formulado en contraste con la teología luterana, en el fondo sólo tienen un significado real “para un católico que se pone ante el problema de su vocación”.⁴⁷ En cambio, el protestante ortodoxo, que busca su justificación por la “*sola fide*” (la fe y sólo la fe justifica la salvación), no puede aceptar a un “individuo” de carne y hueso. ¡Y cuánto se parece aquel “monos” de Kierkegaard al “monachos”! El monje, en tanto individuo, ha abandonado el ámbito ético, válido para la generalidad como consecuencia de la imputación de la gracia de

⁴⁷ *Ibidem*, Peterson, Erik

Cristo. El monje pretende haber encontrado la “realidad” en su renuncia voluntaria al matrimonio, en su retiro al silencio y a la oración, en la obediencia con gozo y alegría a sus superiores y a las “reglas” de su “orden”. La capacidad de renuncia en la ascética católica lleva a una mayor libertad interior, fortalece la autoconfianza y la experiencia de que el vencerse por el otro, renunciando a tantas cosas para hacer valer al prójimo, en la entrega al hermano, al emigrante, al leproso, al enfermo o al cautivo en un campo de concentración, resplandece en la caridad cuando se entrega hasta el sacrificio. Es el caso del padre Damián de Molokai, formalmente Josef de Veuster (1840-1849), sacerdote belga de la congregación de los Sagrados Corazones, SS.CC. que por profundo amor al prójimo decide entregar su vida a la población leprosa de la isla Molokai, reino de Hawái, condenada a pasar el resto de su vida en ella, alejados de sus familias, en una tierra de nadie donde imperaba la ley de la fuerza y de la muerte. Entregado y agotado con los más desdichados y desheredados de la tierra, les llevó la esperanza, la belleza, la verdad, la bondad y la alegría de las Bienaventuranzas, compartiendo con ellos dolores y sufrimientos, descubriendo la belleza y gozo que tiene la caridad cuando se desgasta cuidando a los más desdichados de la tierra, al extremo de convertirse igual que ellos, en un leproso más y morir como tal en el lazareto de Molokai en Hawái. Un santo moderno como Giuseppe Moscati, médico y laico en el siglo XX, entregado hasta el agotamiento a atender a los pobres y afligidos enfermos, en su ciudad natal, Nápoles, que soportó cargas y mortificaciones y promovió la salud espiritual y corporal con gozo y alegría, es otro ejemplo. Un sacerdote franciscano como Maximiliano Kolbe, prisionero número 16. 670 en Auschwitz, que ofrece su vida en lugar de un condenado a muerte, es un ejemplo más. Una monja como Teresa de Calcuta, que funda una orden religiosa al servicio de los más pobres y encuentra igual que tan-

tos santos, la belleza, la verdad y la bondad de la caridad en el sacrificio por los más pobres de la tierra, es otro ejemplo. Las vidas de unos y otra señalan la dimensión martirial y de santidad, que necesariamente tiene la capacidad de renuncia y amor al prójimo. Lutero y protestantes ortodoxos no pueden aceptar a ese “individuo”, porque ello equivaldría a renunciar a la existencia “ideal” de la salvación. El protestante ortodoxo (llámese luterano, metodista, presbiteriano, bautista etc.) no puede aceptar el pensamiento de una *existencia* que se expresa en la “imitación” del Señor en la “simultaneidad”, porque eso sería abandonar la *sola fide* (“la sola fe justificadora y santificadora”).

Basta con formular de este modo la gravedad de los problemas que Erik Peterson aborda, para advertir la absoluta incompatibilidad de Kierkegaard con Lutero, lo inconciliable de su ideal con la teología protestante, lo inconciliable de su “credo” con el credo de “su iglesia”. Es decir, la total incompatibilidad del pietismo kierkegaardiano que se atenía a la doctrina católica de la ciencia infusa con el *nominalismo* de la gracia luterano.

Estas dos concepciones alemanas de la espiritualidad eran de tal forma contrarias, que una de ellas, el pietismo, verdaderamente ya ponía en el camino del catolicismo pues vivía de sus ecos. Por el contrario, al reducir la gracia a simple favor de un Dios completamente ajeno a las obras humanas, el protestantismo luterano se atenía a una Voluntad absoluta que, desde su autoridad, juzgaba y sentenciaba acerca de los salvados y los condenados. *Auctoritas, non veritas facit salutem* (la autoridad, no la verdad da la salvación), parece decir el modelo luterano, que hace del otorgante divino de la gracia la primera autoridad absoluta, totalmente desvinculada de todo orden, salvo de su propia voluntad.

Con la afirmación de la Voluntad absoluta desligada de todo orden, tendríamos ya en práctica el nominalismo de la sentencia de salvación, como expresión de una decisión des-

vinculada, *soberana* en sentido moderno.⁴⁸ Frente a esta concepción luterana, el pietismo continúa pensando en términos de gracia infusa y exhorta la experiencia de una *decisión* que ponga al individuo ante Dios, de tal manera que suture la dualidad misteriosa entre el pecador en este mundo visible y el salvado en el mundo invisible. De ahí la imitación de Cristo, la afirmación de la ecuación entre la vida profana, vida de sufrimiento y de martirio con Cristo, tan lejana de la *sola fide* luterana, que sólo se atiene a la sola justificación de la fe. La retórica frase del crítico Martensen que había calificado en una alocución como “testigo de la Verdad” al bien instalado y burgués obispo de Copenhague, se convirtió en la señal para el estallido del conflicto. La emoción de Kierkegaard por el mal empleo de la palabra “testigo de la Verdad” sólo es comprensible si reconocemos que el concepto de *mártir* era algo sagrado para él. Pero también en este caso estaba Kierkegaard en absoluta incompatibilidad con la iglesia protestante.

En efecto, partiendo de los presupuestos de la teología protestante se llega, en el mejor de los casos, al concepto de *confesor*, pero no al de mártir. La vida de Lutero, quien, según el modo de ver protestante, fue confesor en Worms, pero no mártir, hizo retroceder también hasta aquí las fronteras de la concepción de las posibilidades generales de su nominalismo de la gracia. No es lícito, por tanto, permanecer aquí en el equívoco de interpretar desde un punto de vista moralista el ataque de Kierkegaard contra la “cristiandad”. Su ataque iba dirigido muy precisamente contra el cristianismo protestante

⁴⁸ Ésta es precisamente la tesis de Hobbes y el absolutismo en su filosofía política. De esta problemática de la autoridad absoluta se hace cargo Antonio Rivera en su libro: *El dios de los tiranos*, Córdoba, Almuzara, 2007, donde muestra la afinidad electiva entre el Dios de la Reforma y el absolutismo político. La estructura de la Reforma es propiamente la renovación de lo político como valor absoluto. Ésta es la tesis final de Carl Schmitt, al hacer del pensamiento de Hobbes la perfección y culminación de la Reforma.

en el que todos “creían” y en el que la fe resultaba un asunto ideal (en sentido nominalista), pero en el que nadie seguía a Cristo como Kierkegaard entendía esto. Es decir, el pensador danés “se revolvía contra un cristianismo para el que no existía el concepto de lo *santo*”.⁴⁹ Se revolvía contra un cristianismo que había degenerado en mediocridad y mundanidad y en el que la masa con su culto a la vida fácil, ocupaba el lugar de los santos y los mártires. El catolicismo, pese a todo, conservaba el concepto y la práctica del ideal cristiano. El protestantismo es finitud de parte a parte. Martín Lutero había derribado al papa de su trono, pero había puesto en su lugar a la masa.

El protestantismo es absolutamente insostenible. Es una revolución que ha consistido en la proclamación del apóstol (Pablo) a expensas del maestro (Cristo). Como correctivo pudo tener en un tiempo y situación determinada su importancia. Pero si, aparte de esto, se trata de sostenerlo, debería hacerse de la siguiente manera: hemos de confesar que esta doctrina es un calmante del cristianismo que nosotros, hombres, nos hemos permitido, invitando a Dios a que quiera tolerarlo. Pero en vez de esto se encomia al protestantismo como un progreso del cristianismo. ¡No! Es la concesión más clara que se haya hecho a la multitud, a esta multitud que es el enemigo hereditario del cristianismo, que quiere ser cristiana, pero poniendo de lado o rebajando todo idealismo.⁵⁰

Hace falta, para nuestros tiempos hedonistas, consumistas, narcisistas, materialistas y “felices”, leer el ataque a la “Cristiandad”, de Kierkegaard, que en realidad es un ataque al protestantismo, para comprender las consecuencias que ha tenido en nuestro mundo occidental y capitalista, con su culto al placer, al tener, al éxito, al “ser excelente”, al individualismo y al

⁴⁹ *Ibidem*, Peterson, Erik

⁵⁰ *Ibidem*, Kierkegaard, Soren. *Diario*, 1854, XI A 162, vol. III, p. 325. Traducción y edición italiana de Cornelio Fabro. Brescia, Italia, 1951. Biblioteca Nacional de Madrid.

consumo, el abandono protestante de los conceptos de mártir y de santo. El aburguesamiento del protestantismo, tan apasionadamente combatido por Kierkegaard, y al que éste opuso el concepto de testigo de la Verdad, o sea de mártir, es sólo una consecuencia fatal del abandono del culto de los mártires y de los santos.

Ciertamente no se puede afirmar que Kierkegaard pretendiera ser un “santo” ni tampoco que fuera un “mártir”. Pero sí fue víctima del luteranismo, en tanto adversario de él y negador del nominalismo de la gracia.

Mientras Kierkegaard permaneció en el protestantismo fue su víctima. Con su muerte (que no fue la de un mártir o un confesor) pagó las consecuencias de una vida de reflexión que no anduvo falta, ciertamente, de decisión ‘ética’, pero sí de ‘decisión religiosa’, cosa mucho más grande, según el mismo Kierkegaard.⁵¹

En suma, Kierkegaard, lejos de ser un defensor del luteranismo, era su víctima y la sentencia se consumó cuando Karl Barth le retiró el nombre en su tardía *Historia de la Teología Protestante*.⁵² Y es que poco antes, en su libro “*La palabra de Dios y la teología*”, había hablado Karl Barth de Kierkegaard como el más grande pensador cristiano del último siglo y había puesto el nombre del pensador danés junto a los precursores de su teología: Lutero, Calvino, Pablo y Jeremías. Un poco después, en la primera edición de su *Dogmática*, rechazó las ideas “existenciales” de Kierkegaard como un residuo del *pietismo*; y en la tercera edición de la misma obra, la idea de *existencia* no es para Karl Barth más que un concepto de la Ética. Finalmente, en su *Historia de la Teología Protestante*, el nombre de Kierkegaard es retirado y no aparecerá ya ni una sola vez.

⁵¹ *Ibidem*, Peterson, Erik

⁵² *Ibidem*

La obra de Barth demostraba de la más clara manera, la absoluta incompatibilidad de Lutero con Kierkegaard, lo inconciliable de la teología del nominalismo de la gracia con el pietismo. Y sería un trabajo inútil querer mostrar en un representante de la moderna teología protestante, como por ejemplo, Rudolf Bultmann, amigo de Heidegger, la contradicción entre las citas de Kierkegaard y la posición propia de aquél. El “salto” con el que soñaba Kierkegaard “tenía que significar no sólo la liberación del inmanentismo de la filosofía del idealismo alemán, sino también la liberación de la cárcel de la *sola fide* en el que el dogmatismo de Lutero había encerrado al hombre en su realidad”.⁵³ El “salto” kierkegaardiano tenía que significar no sólo la liberación de la identidad de *ser y pensar* hegeliano, sino también la liberación de la monotonía de la pura justificación de la fe que emana del nominalismo de la gracia, la liberación de los abismos de soledad e invisibilidad que lo habían traumatizado mientras permaneció en el luteranismo. El concepto kierkegaardiano de *Existencia* no tendría posibilidad de darse en el seno del nominalismo protestante, ya que exige una forma de vida auténtica, real y objetiva que se corresponda con la del Dios-hombre, posibilidad que Peterson verá en la concepción católica de los santos y los mártires. En suma, el “salto” al que aspiraba Kierkegaard tenía que ver con un significado de existencia correspondiente a la de un mártir, a la de un santo, lo que quería decir, imitar a Cristo, sufrir por Cristo, sufrir por Él.

Porque ¿qué significa existencia si no significa existencia de Cristo? Llegar a ser hombre en cuanto se llega a ser mártir, como dice san Ignacio de Antioquía, en cuanto se llega a ser santo, eso es existencia. Pero una teología y una iglesia que han excluido el concepto del mártir y del santo como tal, ¿pueden pronunciar con sus propios labios, en serio, la gran palabra *existencia*?⁵⁴

⁵³ *Ibidem*

⁵⁴ *Ibidem*

Nada más alejado, pues, de la gran palabra *Existencia*, que los saltos de “existencia” que dio Lutero. Sus saltos fueron saltos en el dogmatismo de la *sola fide*, y todas las afirmaciones de “existencia” de la teología protestante, en tanto *sola fide*, se presentan igualmente como testigos de una “no existencia”. La conclusión se hacía explícita para Erik Peterson: una cierta forma de “existencialidad” había traicionado a Kierkegaard, pero con ello había logrado eliminar sobre todo a la *existencia* misma. El nominalismo luterano que reducía la gracia a simple “favor” de Dios, como justificación *forense* y ajena a las obras humanas, no sólo suprimía la actividad humana, sino que también eliminaba la realidad de la persona humana: borraba la *existencia* misma. La incapacidad de la teología protestante para captar el puesto de la vocación en la vida de la Iglesia y de la gracia, era el resultado del nominalismo de la gracia luterano que eliminaba la homogeneidad de lo humano al grado de borrar la *existencia* misma. De ahí la ceguera de la teología protestante para el significado de *existencia* de los monjes, pero también de los mártires y los santos, tal como estudia en su artículo *Testigos de la verdad*, recogido en el libro multicitado de *Tratados teológicos*.⁵⁵ El concepto *Existenz*, tal

⁵⁵ *Ibidem*, p. 701-103. Este breve texto publicado en 1937 y fruto inmediato de conferencias por Alemania en los años anteriores no era fruto del azar: es una teología del martirio que contenía una meditación sobre la situación política alemana del momento en el que se contraponen decididamente la verdad del mundo político con la verdad de la revelación. Basten estas razones confirmatorias.

Primero, poco tiempo antes, en una interpretación de los sucesos acaecidos en la Iglesia protestante alemana a lo largo de 1933, Erik Peterson terminaba exhortando a una reacción explícitamente *teológica* por parte de los católicos. “En nuestra actual situación en Alemania necesitamos una teología de los sacramentales y un tratamiento *teológico-fenomenológico* de realidades tales como ‘santuarios’, ‘imágenes milagrosas’, peregrinaciones, etcétera”. Los santos y los mártires que Peterson defenderá como modelos a seguir, pues la teología protestante es incapaz de hacerlo, encajan perfectamente en esta línea. La irrupción de un régimen totalitario exigiría el martirio, no la confesión de fe. Mientras que el protestantismo conoce la figura del confesor (*Bekenner*), ignora la del mártir.

Segundo, en el breve artículo *Existencialismo y Teología protestante* citado más

como Kierkegaard lo entendía, era un concepto en lo absoluto incompatible con la “*no existencia*” de la *sola fide* luterana.

Existencia en heidegger y existencia en ruptura del tiempo “mexicano”

Ahora bien, si la *realidad* kierkegaardiana de *Existenz* no tenía posibilidad de darse en el seno del nominalismo protestante pues exigía una forma de vida auténtica, real, con capacidad de renuncia y de sacrificio, el concepto *Existens* heideggeriano, por el contrario, tan alejado de sus orígenes católicos, era compatible con los “saltos existenciales” luteranos y con un concepto de “*autenticidad*” en el que nada tenía que ver la santificación real, objetiva, y sí el nihilismo al que se adherían algunos de los mejores espíritus de su generación. Heidegger aprende a filosofar con los “saltos existenciales” y los conceptos del nominalismo de la gracia luteranos, lo que signi-

arriba, en el que también aborda el martirio, insistirá en que las transformaciones filosóficas operadas en los conceptos teológicos en la filosofía de la *Existenz* de Heidegger, abocaban necesariamente a sustituir la decisión por Cristo por una decisión por el *Fuhrer*.

Tercero, ya en el librito *Testigos de la verdad*, repite que la revelación de Jesucristo, título original del libro del Apocalipsis que Peterson recalca y aprovecha para su interpretación, supone una alternativa inevitable entre Cristo y el Anticristo. El libro del Apocalipsis tiene su tiempo y su hora determinados para la Iglesia, como sucedió en la época de las persecuciones y el hundimiento del imperio romano. En esta última circunstancia, “san Agustín leyó el Apocalipsis para interpretar el sentido de este acontecimiento y de la historia en general en la *Ciudad de Dios*”. La interpretación que hace San Agustín en la *Ciudad de Dios* de la caída del imperio romano es una pieza básica en la arquitectura del tratado sobre *El monoteísmo como problema político*, texto ya clásico de Erik Peterson, también recogido en sus *Tratados teológicos*. Es decir, Peterson piensa que la situación política de Alemania durante el nazismo se ilumina teológicamente comparándola con la caída del imperio romano. Entonces el Apocalipsis ayudó a Agustín a captar lo que ocurría. La advertencia preliminar al monoteísmo concluye así: “Que nos ayude, a los lectores y al autor, san Agustín, cuya figura emerge en cada coyuntura espiritual y política de Occidente”. En esta senda, el Apocalipsis también debería ayudar a la Iglesia en esta nueva ocasión con su prohibición radical de sacralizar el orden político, de prestarle obediencia indebida, y su llamada al martirio.

ficaba que palabras como “caída”, “pecado”, “angustia”, “bien”, “terror”, “verdad”, “cuidado”, “belleza”, “sacrificio”, “martirio”, “amor”, “dolor”, “sufrimiento”, “entrega”, “renuncia”, los “otros”, “muerte”, “pasado”, cobraban “otro” significado en una filosofía que había eliminado todo ese universo existencial para trasladarlo a su propio lenguaje filosófico como “modos de existencia del *Da-sein* humano”. Eso es lo que en gran medida sucedía con el concepto de pecado que Heidegger denominará la “caída” y la “impropiedad”, que *Ser y Tiempo* recoge,⁵⁶ y por eso esta obra implicó una secularización del lenguaje religioso luterano en el lenguaje filosófico heideggeriano, siendo capaz el filósofo alemán de poner en circulación una forma secularizada del nominalismo de la gracia y la “*no existencia*”, para convertirla en “concepción relativa a la existencia humana en general”, que no podía sino negar la existencia real, objetiva, a saber: la *homogeneidad* de lo humano.

En efecto, la decidida voluntad de Heidegger de no interpretar *Ser y Tiempo* como una antropología, como una analítica de lo humano, sino como “*Existencia* humana en general”, será, por un lado, resultado del influjo de la “*la no existencia*” de la *sola fide* luterana. Por el otro, la voluntad del filósofo alemán de priorizar el presente del *Da-sein* oponiendo la “*existencia inauténtica*” de la última etapa del hombre occidental (dominado por la voluntad de poder), a una imaginaria conciencia presocrática del *origen*, respetuosa con el *ser*, no hacía sino lisonjear las tendencias nihilistas de su generación, tendencias, que dicho sea de paso, nada tenían (tienen) que ver con la realidad de un país como México.

Y es que el papel constitutivo de la crisis del *presente europeo* era el determinante de la vuelta al *ser* de Heidegger y de

⁵⁶ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*: párrafos 25-27, 30, 35-38, 51, 52, 59, 68, 71, 73. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1989.

su comprensión radical. Y el supuesto de esa crisis consistía en una apreciación heterogénea de lo humano escindido en un antes y un después de la historia de la metafísica, que hacía del hombre un sujeto que habría de entregarse sin reservas a la voluntad de poder. ¿Pero qué tenía (tiene) que ver esta interpretación del hombre occidental dominado por la voluntad de poder con la *existencia en ruptura* (religión, fiesta, arte, juego) de un país como México, en persecución obsesiva de una sola experiencia cíclica, de la experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento del mundo de la vida, de la destrucción y la “necesidad contingente” de su existencia? ¿Qué tenían (tienen) que ver “los instintos nihilistas” de una generación europea con la *existencia en ruptura* de un país guadalupano, fervoroso, “fiestero”, mestizo, “auténtico” y barroco como México? ¿Qué tenía (tiene) que ver *La época de la imagen del mundo*,⁵⁷ nihilista y dominada por la voluntad de poder, con la “otra” época, con la “otra” imagen del mundo, a saber: la *existencia en ruptura* y el *ethos* barroco, es decir, la “otra” modernidad de un país como México?⁵⁸ Nada, radicalmente, nada.

Esta legitimidad del presente europeo como juez supremo del pasado, era demasiado frágil como para que no se buscara una radical humillación de dicho presente, una inversión radical del diagnóstico de la superioridad moderna. Eso es lo que fue interpretar dicho presente como la época final y nihilista de la voluntad de poder. Esa inversión, el verdadero “giro” (*Ke-hre*), es el que realizó Heidegger.

De este modo, Heidegger privó de todo sentido los pasos continuamente dados por algunos espíritus europeos (en especial, por la generación judía encabezada por Franz Rosenzweig,

⁵⁷ Heidegger, Martin. *La época de la imagen del mundo* (1938). En *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

⁵⁸ *Ibidem*, Kuri, Camacho Ramón

Martin Buber y Edmund Husserl, y por teólogos como Erik Peterson) contra el abismo de la voluntad de poder. Así fue como se impuso esa catástrofe de la inversión del proceso total de occidente retornando a los presocráticos. En el fondo, era el mismo camino de éxito de “la voluntad de poder”, nada más que ahora hacia ninguna parte, hacia el fracaso del nihilismo.

El tiempo histórico no quedaba menos deteriorado, cesado, instrumentalizado, aunque ahora fuera para verificar el diagnóstico del presente como voluntad de poder, y para mostrar, por tanto, la necesidad del “giro” (*Kehre*) como única posibilidad de salvación de un hombre que llevaba milenios enredado en su propia trampa. De este modo, la filosofía de la historia invertida de Heidegger devoró de igual manera la *memoria*, mediatizando el pasado por el presente dominado por la voluntad de poder, y sirviendo sólo para destacar la relevancia de la actualidad como momento decisivo de máxima condenación metafísica, dibujada para que resaltara la altura del gran liberador: Martin Heidegger. La historia de la metafísica era igualmente una suplantación de la historia por *una* historia, tanto como podía serlo la historia de la ciencia. La teoría, aunque ahora cegada por el *ser*, el inobservable sustituto de la ciencia, era igualmente sostenida sobre la injusticia de la instrumentalización del pasado. Y una corriente intelectual de profesores mexicanos, influenciados por este lenguaje, se hizo cargo también de esta interpretación.

El tiempo mexicano, *la existencia en ruptura* (religión, fiesta, arte, juego), el tiempo barroco, el de la “otra” modernidad, el tiempo de los “otros”, el pasado, los muertos, los “otros”, cobraron, en efecto, también nuevo significado en la recepción acrítica y aún hagiográfica que del filósofo alemán se hizo en una capa universitaria e intelectual de México, especialmente en algunas de sus Facultades de Filosofía aquejadas por el *síndrome de la mimesis*. Acostumbrados algunos de estos universitarios a ordenar las relaciones con nuestros contemporá-

neos desde la evocación del lenguaje abstracto de Heidegger o de Wittgenstein o la filosofía analítica o la filosofía europea en general, perdieron de vista el pasado, reforzado con esta concepción heideggeriana de la “existencia humana en general”. Pues es verdad que una gran parte de la intelectualidad mexicana, dedicada casi exclusivamente a imitar y extrapolar modelos extra-lógicos del pensamiento europeo, a enseñar y a vivir de ellos (vivir bajo el *síndrome de la mimesis*), sólo se ha mostrado dispuesta, por un lado, a *fundirse* en ellos y con ellos y a dar por hecho (verdad absoluta) que el presente que nos rige (igual que el presente europeo) es el de una “existencia inauténtica” dominada por la voluntad de poder; por el otro, y por fuerza de lo anterior, sólo está dispuesta a condicionar sus relaciones con los vivos por las exigencias sólo de los vivos, absolutizando la contingencia del presente, y olvidando que los muertos y los hombres del pasado siguen gozando del elemento de lo humano. Pero éstos también tienen sus derechos y generan deberes en nosotros. Para hablar con ellos y de ellos sigue rigiendo el tiempo “mexicano”, el tiempo mestizo y barroco que obliga a no olvidarlos ni a tratarlos como extraños, como “otros”. El tiempo de un país que en este momento, es verdad, es el de un tiempo degradado, violento, inseguro y descompuesto, enfermo al grado del horror y del espanto, pero que ni por asomo podría haberse convertido en una *metafísica* como Alemania o en un *mesianismo* como Rusia. Sus condiciones particulares impedían ver lo Prohibido, el *tremendum mysterium iniquitatis*, el *tremendum horrendum mysterium*. Su relación con el *otro* como realmente “otro”, en los siglos novohispanos, impedía semejante desenlace. El consecuente mestizaje y sincretismo cultural le proporcionaba cierta coherencia contra fundamentalismos, indigenismos, hispanismos o particularismos.⁵⁹

⁵⁹ Kuri, Camacho Ramón. *Una mirada a Auschwitz desde Iberoamérica*. Enrai-

Y es que el tiempo mestizo, carnal, festivo y barroco no sólo define el *ethos* del hombre mexicano y más extensivamente iberoamericano, sino el *ethos* del historiador, del investigador. Define la fidelidad a la memoria, es decir, el recuerdo vivo de las víctimas y de las razones ocultas de los muertos (la *memoria passionis*). Es un *ethos* que rechaza utilizar el pasado para confirmar lo que ha triunfado en el presente. Como tal, esta actitud, al conceder derechos a los hombres del pasado, impide la emergencia de la Filosofía de la Historia. Como expresión de las bases de la moralidad ante las que no podemos retroceder, nos impone la más extrema igualdad entre todos los seres humanos, los del pasado y los del presente. Ninguno está más cercano de un fin de salvación, ninguno puede ser utilizado para salvar a otro.

Desde esta perspectiva, se pone de manifiesto la disonancia entre el “tiempo mexicano” y cualquier afirmación de “progreso”. Es la filosofía de la historia la que queda disuelta al tomarse en serio la dimensión del hombre como existencia real, objetiva y no como “existencia humana en general”. Ante nosotros surge entonces la *homogeneidad* de lo humano que es precisamente aquello que Heidegger ha despreciado al negar la posibilidad de interpretar *Ser y Tiempo* como una antropología, como una analítica de lo humano. Ningún otro fin puede ser reconocido al margen de este propio fin de cada uno. No usar la existencia real de los demás para acreditar el privilegio de nuestro presente tecnologizado y digital es la otra casa de la moneda del *ethos* mestizo y barroco, y el *ethos* del historiador que se basa en la obligación de no dar lo humano por perdido. Todo fragmento del pasado tiene que ser reconocido en la porción de humanidad que le corresponde. Para cumplir con esta

zamientos y particularismos humanos. Memoria y Sociedad, revista de Historia. Vol. 12, núm. 24, enero-junio de 2008. Bogotá, Colombia. Pontificia Universidad Javeriana. Departamento de Historia y Geografía.

obligación aplicado a la investigación histórica, basta con estar atentos a los momentos de excepción de la “otra” modernidad, la del *ethos* mexicano y seguir una consigna: la reproducción de la identidad comunitaria concreta constituida como auto-crítica. También en relación con el pasado como en relación con el presente, *la existencia en ruptura*, el *ethos* barroco, mestizo y festivo y la reproducción de la identidad comunitaria, tiene consecuencias anti-narcisistas. El mismo tiempo “mexicano” que nos insta a saltarnos el nihilismo contemporáneo y la voluntad de poder en la práctica, ese nos lleva a incumplirlo en la referencia a la historia.

Advertimos así que al renunciar al pragmatismo que impone la modernidad capitalista en las formas del hacer humano, narcisista, nihilista y plena de voluntad de poder, también renunciamos a algo más: a una construcción de la subjetividad apasionadamente centrada en nuestras propias obsesiones, incapaz de recordar la profunda *afinidad* y *homogeneidad* de lo humano. Y al contrario, al no desear imponer nuestro presente (que en Heidegger es el presente del *Da-sein*) producimos ese vacío que nos anima a reconocer las formas de lo humano en el pasado. No es cuestión de una elección nuestra, sino de la *existencia* de una demanda que se nos hace de mantener la ubicuidad de lo humano. La *existencia en ruptura*, el *ethos* barroco, mestizo y festivo y la reproducción de la identidad comunitaria, viene, pues, a imponer también la capacidad de reconocer la humanidad por doquier.

**Fenomenología de la vida religiosa
en el joven Heidegger:
La Indicación Formal. La interpretación heideggeriana
del Nuevo Testamento: Agustín y el neoplatonismo**

Jethro Masís
Julius-Maximilians-Universität Würzburg

Este estudio ofrece una exposición de los tempranos esfuerzos de Heidegger con miras a la formación de su propio lenguaje filosófico inmediatamente anteriores a la publicación de su magnum opus *Sein und Zeit* (1927). En este periodo juvenil en que se desempeñó como asistente científico de Husserl en la Universidad de Friburgo, Heidegger impartió además una serie de lecciones cuyos intereses filosóficos estuvieron marcados por el Neokantismo, la fenomenología husserliana y la filosofía de la religión. En esta ocasión se dará tratamiento a la dilucidación heideggeriana de la ‘indicación formal’, los análisis del tiempo kairológico en el Nuevo Testamento y las Confesiones de San Agustín.

**Introducción a la fenomenología de la religión:
la ‘indicación formal’**

En la lección *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1919-1920), Heidegger emprende una introducción a la fenomenología *de* la religión, cuyo ‘de’ no se deja concebir en el sentido objetivo del genitivo. No se trata de una fenomenología *acerca* de la religión, o *sobre* ella, que se enseña temáticamente del ámbito religioso en tanto que región de objetos y *posita*, sino —más bien, en el sentido subjetivo de genitivo— de una fenomenología que surge *a partir de* la misma vida

religiosa.¹ Precisamente, si la *religiöses Leben* se somete a consideraciones objetivas —esto dicho triplemente contra la teología liberal, la filosofía de la religión y la historia comparada de las religiones que hunden sus raíces en el siglo XIX— se pierde la peculiaridad (*Eigentümlichkeit*) de lo religioso, que no es sino su carácter intrínseca y originariamente histórico. Se trata, sin lugar a dudas, de una radicalización del problema surgido a partir del historicismo decimonónico al que se le espeta el no haber alcanzado sus cometidos.²

Es este problema de la aclaración del ‘de’ que establece la relación de genitivo de la fenomenología con la religión el que ha conducido a Heidegger por el tortuoso periplo de las consideraciones introductorias que dedica a la ‘indicación formal’ (*formale Anzeige*). Me refiero a lo argumentado en la ‘Methodische Einleitung: Philosophie, faktische Lebenserfahrung und Religionsphilosophie’ (cf. GA 60: 3-65). Kisiel ha hablado de estos prolegómenos, que quedan abarcados en los primeros cinco capítulos de la lección,³ como de un *cur-sus interruptus* (cf. 1995: 170-173). En efecto, es merced a una anéctoda evocada por Becker, Bröcker y Gadamer, que se sabe que los estudiantes han ido a quejarse personalmente con el decano de la Facultad de Filosofía puesto que el profesor Heidegger no deja de problematizar con el enfoque histórico de Troeltsch acerca de la religión, el libro de Spengler, la ardua diferencia entre la ‘generalización’ y la ‘formalización’ en

¹ Para Heidegger, «[s]ubjetivismo y relativismo son categorías por completo erradas, argumentan desde una posición que no ve en absoluto los fenómenos de los que habla» (GA 60: 245/139).

² Sobre las aporías del historicismo decimonónico, cf. mi artículo al respecto (Masís 2009).

³ Erstes Kapitel: ‘Philosophische Begriffsbildung und faktische Lebenserfahrung’, GA 60: 3-18; Zweites Kapitel: ‘Religionsphilosophische Tendenzen der Gegenwart’, GA 60: 19-30; Drittes Kapitel: ‘Das Phänomen des Historischen’, GA 60: 31-54 y el muy difícil y más abruptamente interrumpido Viertes Kapitel: ‘Formalisierung und formale Anzeige’, GA 60: 55-65.

las *Logische Untersuchungen* husserlianas y, sobre todo, el ‘sentido de lo histórico’ (*Sinn des Historischen*). Y el caso es que ellos han matriculado un curso de fenomenología de la religión en que Heidegger parece no llegar nunca al tema de la lección, a saber, la religión. El joven *Privatdozent* termina acatando el consejo del decano de la facultad e interrumpe abruptamente —algo lamentable para quienes pretendan comprender lo que se indica en *Sein und Zeit* bajo la designación de ‘estructura formal de la pregunta por el ser’ (cf. SZ: § 2, 5-8)— su clarificación de la *formale Anzeige*; indicación formal que, por lo demás, subtitulará su *Informe Natorp* de 1922 y que, por tanto, tiene una historia que data mucho antes de su aparición en *Sein und Zeit* (cf., por ejemplo, ‘*Die formale Anzeige der Existenzidee...*’, SZ: § 63, 313/332).

En contraposición directa con los alcances científicos que Husserl imponía como la tarea fenomenológica *par excellence*, Heidegger sostiene que «la ciencia es, en principio, diferente de la filosofía» (GA 60: 9), porque «pertenece tanto más al sentido mismo de los conceptos filosóficos el que permanezcan siempre inseguros» (GA 60: 3). Si el caso es que Heidegger ya ha equiparado la fenomenología con una suerte de ‘protociencia’ (*Urwissenschaft*) en *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), ello ha de entenderse contrariamente al sentido de ‘ciencia’ al que nos tiene acostumbrados el autoentendimiento esclarecido de la ciencia moderna. Si bien en las ciencias particulares los conceptos son fijados de acuerdo con una subsunción bajo una conexión objetiva de contenido (*Sachzusammenhang*), la inseguridad de los conceptos filosóficos radica, a contrapelo, en que son «vacilantes, vagos, multifacéticos [y] fluctuantes [*schwankend, vag, mannigfältig, fließend...*]» (GA 60: *idem*). Esto involucra una dificultad doble, pues los conceptos filosóficos no son fijables en arreglo a las exigencias de una ‘filosofía científica’, lo cual implica, a la vez, una búsqueda rigurosa —valga decir que desde una ‘rigurosidad’ que

no es la científica— para ganar la conceptualidad filosófica. No se está en la posición de hacer teoría sino de ganar los conceptos filosóficos desde la misma ‘experiencia fáctica de la vida’ (*faktische Lebenserfahrung*). Esto nos introduce en una seria problemática en cuanto al lenguaje filosófico que merece aclaraciones más incisivas.

Resulta que se ha de ser riguroso por razones que emergen propiamente de las mismas exigencias del pensamiento. Al fin y al cabo, «[e]l concepto y el sentido de *rigurosidad* es originariamente filosófico, *no* científico. Solamente la filosofía es originariamente rigurosa; posee una rigurosidad propia frente a toda rigurosidad científica que no es sino meramente derivada» (GA 60: 10). No se pueden hacer aquí suposiciones de ninguna raigambre, pero no porque se siga una clarificación del lenguaje con el fin de hallar un ‘habla esencial’. No se pretende ‘limpiar’ —como efectivamente ha ocurrido en algunos desarrollos de la filosofía del lenguaje inspirados por el cientificismo— una suerte de ‘lenguaje popular’ (*folk language*) de sus ‘impurezas’. Puede bien aseverarse que se busca el habla esencial susodicha, pero siempre que se entienda que este vocabulario algo romántico que suele utilizar Heidegger no se deja concebir de forma irreflexiva o prejuiciada. No se persigue la ‘pureza’, si con ello se piensa en un lenguaje limpio, no contaminado y sin mácula alguna, lo que sea que ello signifique. Lo que ‘contamina’ —por seguir usando la contraposición entre lo sucio y lo pulcro, que no es siempre feliz— es la teoría, es decir, cierto lenguaje reductivo que implica incluso una pauperización de la lengua común y, posteriormente, un sometimiento de ésta a la simplicidad de la fórmula probada. Lo que, más bien, se busca es que el habla hable como realmente lo hace y que, de alguna manera, se deje escuchar lo que dice. Por ello, una concepción ‘técnica’ del lenguaje, que lo tiene por instrumento de un proceso de comunicación para alcanzar ciertos fines referenciales, no puede ser tomada sino

como una presuposición que, en aras de la rigurosidad conceptual de la filosofía, merece aclaraciones ulteriores; aclaraciones que ni siquiera logra adivinar una ciencia del lenguaje, porque, *qua* 'ciencia', no piensa con verdadera rigurosidad conceptual.

Heidegger está convencido de la importancia de la rigurosidad conceptual porque «[n]o se puede sacar provecho de los conceptos que se dan fácilmente por sentado. (Desde Sócrates, no se ha vuelto a plantear la pregunta por los conceptos filosóficos)» (GA 60: 85); una muestra de lo cual es la asunción del binomio entre la 'racionalidad' y la 'irracionalidad' para dar a entender la vida religiosa: «[...] No se debe estimar la vida como 'irracional' sin que se esté claro acerca del sentido de la irracionalidad» (GA 60: *idem*).

La filosofía es tan diferente en comparación con la ciencia que no puede contentarse con el uso irreflexivo de la conceptualidad; sabe, contra toda necesaria deshistorización de las ciencias naturales (que pueden decir 'naturaleza', *exempli gratia*, como si se tratase de la noción más clara y más incuestionable de todas), que todo término filosófico tiene una larga historia y que siempre que se atreva a hablar, está obligada a apropiarse de la manera en que profiere sus aserciones. Por ponerlo sin ambages, diríase que *en filosofía, el estilo lo es todo*; no hay, por ende, una diferencia tajante entre la forma y el contenido, como pretende desde antiguo una noble, pero caduca, tradición filosófica.

En lo anterior radica la rigurosidad filosófica a la que se refiere Heidegger. Y es esta rigurosidad, desde la que la filosofía quiere ganar su propia conceptualidad, la que exige una 'Destruktion' (cf. GA 60: 78). La 'destrucción' (*Destruktion*) como 'desmantelamiento' (*Abbau*) de la conceptualidad heredada supone, por un lado, que se tiene conciencia de la situación histórica de la filosofía y, por otro, que si bien no puede haber, o no debería haber, algo así como una 'filosofía normal' —en el sentido en que Thomas Kuhn ha hablado de una 'cien-

cia normal' en el contexto de la filosofía de la ciencias naturales⁴—, al menos es de notar que el lenguaje filosófico tiende a repetirse irreflexivamente en muchas ocasiones; la cristalización irreflexiva de la conceptualidad filosófica coadyuva a que no emerjan problemas filosóficos genuinos. Repeticiones que, en tanto irreflexivas y automáticas, no dejan pensar y no abren el paso hacia una apropiación originaria de los fenómenos. Quien ignora los encubrimientos de la transmisión legada (Überlieferung), y el hecho de que es parte de ella el que se recibe de manera totalmente irreflexiva, *tradicional*, se ve atrapado en aporías que no permiten una apropiación crítica de ella; se ve burlado por ella.

La rigurosidad más propia de la filosofía necesita volver a los fundamentos desde los cuales surge toda conceptualidad. Siguiendo aquí los pasos de Dilthey, que se ven radicalizados por medio de los instrumentos adquiridos de la fenomenología de Husserl, el joven Heidegger pretende remitirse con intensidad a la 'experiencia fáctica de la vida' (*faktische Lebenserfahrung*). «La experiencia fáctica de la vida es más que la experiencia de la mera toma del conocimiento [*bloÙe kenntnisnehmende Erfahrung*]; ella significa la entera posición activa y pasiva del ser humano en el mundo» (GA 60: 11). Aún más, «lo que es experimentado —lo vivido [*das Erlebte*]— lo denominamos 'mundo' y no 'objeto'. El 'mundo' es algo en donde se puede *vi-vir* (no se puede vivir en un objeto)» (GA 60: *idem*). Empero, de lo antedicho surgen dos cuestiones: ¿Qué lenguaje puede utilizar la fenomenología para su remisión a la experiencia fáctica de la vida sin que, al mismo tiempo, objetive lo allí vivido? ¿No es objetivante ya desde siempre todo lenguaje que tiene algo que decir acerca de la *faktische Lebenserfahrung*?

⁴ La expresión 'ciencia normal' (*normal science*) significa «la investigación firmemente apoyada en uno o más logros científicos del pasado; logros que una comunidad científica particular reconoce por un tiempo determinado en tanto suplen el fundamento para su puesta en práctica posterior» (Kuhn, 1962: 10).

Las dos anteriores cuestiones recuerdan las invectivas que Natorp había lanzado contra la fenomenología husserliana. Contra la convicción de Husserl de que «el método fenomenológico se mueve enteramente mediante actos de reflexión» (Hua 3: § 77, 144/172),⁵ Natorp argumentaba en *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912) que esta reflexión sobre las vivencias terminaba por ‘detener’ la corriente vivencial. Husserl habla del ‘flujo temporal de la conciencia’ (*Fluxus temporis des Bewußtseins*) en sus *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1928)⁶ pero, ¿a qué precio? Cuando mienta el flujo, ¿no lo detiene en cuanto flujo? ¿No lo fija en la torpeza de un concepto como ‘flujo’? Lo llamativo de esta objeción es la sugerencia de que *el flujo no es el flujo*, por decirlo evocando indirectamente el genial *ceci n’est pas une pipe* de Magritte.

Heidegger se tomaba en serio las objeciones de Natorp a quien consideraba «el único que hasta la fecha ha sido capaz de lanzar una serie de objeciones científicamente relevantes contra la fenomenología» (GA 56/57: 101). Tal como había quedado plasmado en la lección heideggeriana dedicada a la teoría de la formación filosófica de los conceptos, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920) —que fue impartida el semestre inmediatamente anterior al curso sobre la vida religiosa— está el problema de concebir una empresa como la fenomenológica en cuanto «racionalización [*Rationalisierung*] de lo irracional [*des Irrationalen*]» y, de forma resultante, como un «aniquilamiento [*Zerstörung*] de la vida» (GA 59: 26). Si Heidegger quiere referirse a la experiencia fáctica de la vida que, en cuanto tal, es anterior a toda concep-

⁵ Para Husserl, en efecto, «solamente por medio de actos de experiencia reflexiva sabemos algo de las corrientes de las vivencias [*durch reflektiv erfahrende Akte allein...*]» (Hua 3: § 78, 150/179).

⁶ Cf., por ejemplo, la tercera sección sobre el flujo constituyente y temas conexos (LFCIT: § 34 ss, 93 ss).

tualidad o, más exactamente, que se expresa a sí misma sin la recurrencia a una conceptualidad y lógica prefijadas, corre naturalmente el peligro de objetivar lo que pretendidamente no implicaba ningún proceso de objetivación con sólo el hecho de mentarlo. La denominación *faktische Lebenserfahrung*, ¿no implica de suyo una objetivación de lo inobjetivable? ¿No es esa designación, en el sentido objetado por Natorp, una cesación del flujo temporal de la vivencia? La clave para resolver esta aparente paradoja está en que las designaciones heideggerianas no son conceptos categoriales, sino sola y exclusivamente ‘indicadores formales’. Naturalmente, esta sentencia ha de ser ahondada.

Heidegger se muestra atento a las críticas del neokantiano de Marburgo y es seguro que de él toma la inspiración para criticar a su mentor, Husserl, en su primera lección de 1919 por cuanto, en la reflexión, «[y]a no vivimos en las vivencias, sino que las observamos. Las vivencias vividas se convierten en vivencias observadas» (GA 56/57: 99). Es cierto que el mismo acto reflexivo de observar las vivencias es, al mismo tiempo, una vivencia pero, ¿no se trata de un forzamiento y de una desnaturalización de lo vivido? ¿Con qué fin se observan las vivencias? O, más aún, ¿pueden las vivencias ser observadas? ¿No es eso, a la postre, un flagrante contrasentido? La fenomenología ha de tomarse las precauciones del caso y ha de manejarse con cautela ante las interpelaciones gratas al reto de Natorp; debe, por tanto, remitirse a su forma de hablar y de designar.

En esto radica el contexto del problema de la ‘indicación formal’:⁷ en cómo hablar. Pero también en cómo concebir el habla. Y aquí no se están llevando a cabo rodeos antojadizos, sino que «[e]l problema de la ‘*indicación formal*’ pertenece a la misma ‘teoría’ del método fenomenológico» (GA 60:55).

⁷ *Anzeige* puede, además, trasladarse al castellano como ‘de-signación’, ‘anuncio’ o ‘aviso’ y es un claro intento de superar la ‘categoría’ de la tradición.

En lo referente al habla filosófica, Heidegger ha evocado al respecto las críticas que contra su lenguaje filosófico —casi dadaísta⁸— había esgrimido Carnap⁹ al diferenciar entre una ‘concepción técnico-científica’ del lenguaje y una ‘experiencia hermenéutico-especulativa’ del lenguaje: «La primera posición citada pretende someter a todo pensamiento y hablar, incluido el de la filosofía, bajo el dominio de un sistema de signos construible de manera técnico-lógica, esto es, quiere fijarlo como instrumento de la ciencia. La otra posición nace de la pregunta que cuestiona qué es lo que hay que experimentar como cosa misma del pensar filosófico y cómo dicha cosa (el ser en cuanto ser) deba ser dicha» (H: 70). Es larga la tradición germana del pensamiento a la que se opone Carnap, la cual, en su uso del lenguaje —Tillich habla del «genio y en muchas ocasiones el demonio de la lengua alemana» (1964: 76)— ha forjado toda una serie de estilos especulativos de los que cabría rescatar el de Hegel, el de Schelling, el de Adorno o el de los románticos (¡y qué decir del de Lutero!), e incluso el del mismo genio del lenguaje Meister Eckhart, cuya jerga junto a la de Böhme han dejado una impronta manifiesta en el lenguaje filosófico del idealismo alemán. Pero Heidegger advierte que no se trata aquí de poses, ni de la invención de estilos literarios llamativos. Por lo pronto se trata de liberarse de una forma de hablar domesticada que asume la conceptualidad transmitida sin cuestionamiento.

Ahora bien, en un sentido contrario al examen heideggeriano de la conceptualidad para recurrir a la vida, los trabajos de Ernst Troeltsch —cuya meta ha sido una ‘determinación esencial de la religión’ (*Wesensbestimmung der Religion*) que, al mismo tiempo, sea científicamente válida (cf. GA 60: 20)— parten de una estabilización criteriológica y de una fijación de

⁸ Sobre Heidegger y el Dadaísmo, cf. Safranski, 1997: 129-130.

⁹ La referencia ineludible es, por supuesto, su artículo contra Heidegger, cf. 1932.

lo religioso (*Fixierung der Religiösen*), que el joven asistente de Husserl someterá a una estricta destrucción conceptual, es decir, a un desmontaje de lo conceptualmente incuestionado. Las quejas de los asistentes a la lección heideggeriana manifiestan la impaciencia ante la demora en estas sutiles distinciones, pero Heidegger fragua, casi con obstinación inflexible, un trayecto que sólo puede ser recorrido si, ya con anterioridad, ha sido despejado de asunciones conceptuales frívolas pretendidamente incontestables. Así pues, para no caer en las aburridas reiteraciones de las consideraciones embebidas en lo teorético, se necesita una ‘destrucción fenomenológica’ (*phänomenologische Destruktion*, GA 60: 121).

El afán científico de Troeltsch es sometido a una revisión por Heidegger debido a que busca establecer una distancia respecto de toda determinación teológica, y no lo logra. Lo que más debe servir a los fines de una *Religionsphilosophie* en el sentido de Troeltsch es la búsqueda de las verdades racionales de la religión. Para Heidegger, opera en Troeltsch el propósito de «indagar la reglamentación racional [*vernunftmäßig*] de las construcciones de las ideas religiosas» (GA 60: 21). Partiendo de la teoría del conocimiento fundamentada en los estudios de Windelband y Rickert, y saliendo teológicamente de la Escuela de Ritschl, el historicista protestante y cercano colaborador de Weber había emprendido la búsqueda de un *a priori* religioso (*religiöses Apriori*) comparable con los apriorismos lógicos, éticos e incluso estéticos que habían pululado en las investigaciones neokantianas. Este *a priori* religioso había sido concebido primeramente como racional, pero Troeltsch había concebido tardíamente un cambio de mira que colocaba el *a priori* en el ámbito de lo irracional, quizá en una línea algo cercana a la experiencia de lo santo como numinoso (*das Heilige als Numinoses*) en *Das Heilige* (1917)¹⁰ de Rudolph Otto.

¹⁰ Esta obra venía subtitulada con la leyenda ‘Sobre lo irracional en la idea de lo divino y su relación con lo racional’ (*Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen*

Pero lo cuestionable es qué logra Troeltsch con semejantes presupuestos investigativos.

Es claro que las experiencias religiosas se pueden categorizar. Pueden compararse, si se trata de las del cristianismo, con las de otras religiones. Históricamente, las religiones pueden ser asemejadas y divorciadas en arreglo a zonas geográficas; sus coincidencias pueden detectarse, mensurarse en relación con más parámetros. Pueden, así, cotejarse sus inclinaciones cúlticas y celebraciones litúrgicas, pueden incluso evaluarse en sus convicciones de lo santo y lo profano, etcétera, etcétera. Una consideración histórica de la religión, como la pretendida por Troeltsch, permite sistematizar el *a priori* religioso en sus leyes (*Gesetze*), «a partir de las cuales se ha desarrollado la religión históricamente» (GA 60: 23). De tal forma, se logra el desarrollo de una ‘doctrina de los tipos’ (*Typenlehre*), muy en la línea del weberismo, desde la que devengan explicables las religiones históricas. En concordancia con Troeltsch, el fenómeno principal de la religión es «la fe en la vivencialidad de la presencia de Dios» (GA 60: 24), y si es cierto lo que demuestra la etnología, «el protofenómeno [*Urphänomen*] de toda religión es la mística, la vivencia de la unidad en Dios [*Einheitserlebnis in Gott*]» (GA 60: *idem*).

Empero, Heidegger cree que aquí Troeltsch no ha logrado nada más que perder la vida religiosa y, sobre todo, no logra ver el carácter particularmente histórico del cristianismo, «[p]ues la filosofía de la religión se determina aquí no desde la misma religión, sino a partir de un concepto determinado de filosofía, y ciertamente se trata de uno científico» (GA 60: 28). Si, como asevera Heidegger, «la prueba de la existencia de Dios no es originariamente cristiana sino que depende de la mezcolanza del cristianismo con la filosofía griega» (GA 60: 27-28), ¿a qué se debe el que un historiador de la religión como

und sein Verhältnis zum Rationalen). Cf. la versión castellana (Otto 1996).

Troeltsch no se dé cuenta de ello e incluya en sus investigaciones luengas referencias a la mentada *Gottesbeweis*.¹¹ Ciertamente, a una conceptualidad preconcebida que violentamente se impone a la religión y la aplasta, a saber, a una investigación que no separa lo medular de lo accesorio y que no da cuenta del influjo de lo teórico en una religión ajena a todo talante contemplativo.

Pero nada más basta con volver a la experiencia fáctica de la vida y contraponerla a los orondos resultados de la filosofía científico-comparativa de la religión para mostrar la ceguera de ésta respecto del fenómeno central del cristianismo: su historicidad radical como vivencia preocupada del tiempo y de ahí el carácter inobjetivo de la fe. Este es, pues, el procedimiento por el que va a caminar Heidegger.

Puede decirse que la experiencia fáctica de la vida, considerada desde sí misma y sin imponerle nada, es autosuficiente respecto de todo sometimiento teórico-objetivante. Su autosuficiencia (*Selbstgenugsamkeit*) se caracteriza por la muestra de «una indiferencia [*Indifferenz*] en relación con la forma de lo que se experimenta» (GA 60: 12) y, además, por la significatividad (*Bedeutsamkeit*) de la realización vivencial que, en cuanto tal, no necesita de ninguna teoría para, por decirlo así, autocomprenderse. Esto quiere decir que la teoría en absoluto es originaria (*ursprünglich*) y que constituye un yerro de bulto el trastocar la vida y amoldarla en categorías y mensurarla de acuerdo con baremos impuestos. Lo fáctico, por el contrario, «no tiene el carácter de lo objetivo sino de la significatividad» (GA 60: 14), pero ello no significa que sea una masa amorfa de vivencias irracionales y de

¹¹ En cuanto a la helenización del cristianismo, Heidegger recuerda que «solamente Lutero ha dado un paso en la dirección correcta, y de ahí es comprensible su odio contra Aristóteles» (GA 60: 97). Por su parte, Dilthey y Troeltsch nunca comprendieron a Lutero (cf. GA 60: 27).

sentimientos esotéricos. En primer lugar, nadie necesita de una postura teórica para desempeñarse ejecutivamente en el mundo. Este *factum* de la fenomenología es una obviedad (*Selbstverständlichkeit*), pero es precisamente el haber hecho caso omiso de esta obviedad lo que se ha trocado en óbice para dar con la experiencia fáctica de la vida. Considerada positivamente, la prosecución del joven Heidegger respecto de la preestructura del comprender (*Vorstruktur des Verstehens*) se aferra al *prejuicio* [*Vorurteil*],¹² a lo ya dado previamente (*Vorhabe*) y a una visión del entorno mundanal (*Umsicht*) que pone de manifiesto todo un horizonte que es ignoto para la actitud teórica. Pero ello no a causa de que la teoría sea imperfecta o porque se necesite de una mejor teoría de la vida, sino por razones que atañen a la misma vida fáctica que «oculta siempre de nuevo mediante su indiferencia y su autosuficiencia incluso algo así como una tendencia filosófica que surja a partir de ella» (GA 60: 15).

Heidegger, como ya se ha dicho insistentemente, se niega a adoptar posturas teóricas. Apostata, además, de la postura, en sí surgida a partir de lo teórico, de que toda profecía del lenguaje es objetivante de suyo. Las objeciones de Natorp, por lo pronto, tienen como base «la creencia de que todo lenguaje es ya en sí mismo objetivante, es decir, que vivir en un significado implica *eo ipso* una concepción teórica de lo que es significado, que la plenificación del significado es sin más una exhibición del objeto» (GA 56/57: 111). Tal convicción es, de hecho, una reducción del lenguaje injustificada. La remisión a la vida religiosa mostrará cuán reductiva es esta perspectiva.

¹² Tal como ha recordado Gander, «[e]sta preestructura del comprender la concibe Gadamer como la condición fundamental constitutiva de todo proceso de conocimiento en el concepto de *prejuicio* [*Vorurteil*]...» (2006: 26).

Cuidado y experiencia kairológica del tiempo en la literatura del Nuevo Testamento

Dejada atrás abruptamente la introducción metodológica (cf. GA 60: 3-65) a causa de la interrupción sugerida por el decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo en el episodio de las quejas estudiantiles, la segunda parte de *Phänomenologie des religiösen Lebens* se dedicará a la explicación fenomenológica de los fenómenos religiosos concretos que surgen de las cartas paulinas (cf. GA 60: 67-125).¹³ Esta *concreción* implica la referencia a lo que se estudia con la estricta ausencia de lo que resulta extraño y accesorio para lo estudiado; tal ausencia forma parte del proceder de la fenomenología practicada por el joven *Privatdozent* y es un ejercicio allanado por la *Destruktion*. La investigación fenomenológica de los fenómenos religiosos no se ocupará, por tanto, teórico-objetivamente de la vivencia religiosa, ni le impondrá reglamentaciones. Su meta fenomenológica será, sola y exclusivamente, el sonsacamiento de los elementos de la vida religiosa que se encuentran en la vivencia de la fe de las primeras comunidades cristianas. La remisión a las cartas paulinas permite entrever un entendimiento de la fe harto alejado de las formulaciones teológico-dogmáticas; éstas, en gran parte parte, se debieron a la necesidad apologética del cristianismo en los primeros siglos de su existencia y con posterioridad lograron cristalizarse en las confesiones de fe de la cristiandad.¹⁴ La

¹³ Esta segunda parte del curso viene, además, complementada por un anexo con anotaciones y proyectos de la lección (cf. GA 60: 127-156).

¹⁴ Entre las confesiones de fe más destacadas se cuentan, antes del cisma de la Reforma, el Símbolo de los Apóstoles o Credo Apostólico (de fecha desconocida), el Símbolo del Concilio de Nicea (381) y el Símbolo de Atanasio (325-451). Entre las confesiones protestantes más importantes están la Confesión de Augsburgo (1530), el Catecismo de Heidelberg (1563), la Confesión de las Iglesias de los Países Bajos (1559) y los Cánones de Dort (1618-1619). La Iglesia Católica tiene, desde luego, su propio Catecismo de la Iglesia Católica (1986-1992: últimas revisiones).

tarea del entendimiento fenomenológico deberá dar cuenta de dos aspectos formal-indicativos, por ahora, hipotéticos:

1. La religiosidad protocristiana [*urchristliche Religiosität*] se encuentra en la experiencia de vida protocristiana (GA 60: 80).
2. La experiencia fáctica de la vida es histórica [*historisch*]. La religiosidad cristiana vive [*lebt*] la temporeidad [*Zeitlichkeit*] en cuanto tal (GA 60: *idem*).¹⁵

En primera instancia, estamos ante epístolas dirigidas a las primitivas comunidades cristianas y no ante tratados doctrinales. Esto implica, para Heidegger, que «[l]as cartas paulinas son en tanto fuentes más inmediatas que los evangelios concebidos posteriormente. [...] Ellas no son [fuentes] primarias. El mismo estilo epistolar es expresión del escritor y de su situación» (GA 60: 83). La fenomenología de la vida religiosa ha de retomar la investigación allí donde ha fracasado la teoría, a saber, a partir de la realización (*Vollzug*) de la vida religiosa y nada tiene que hacer con los contenidos dogmáticos que, de por sí, eran ya bastante ajenos para las tempranas comunidades cristianas en el sentido que de ‘dogma’ se conoce por el decurso posterior de la constitución de la teología. Lo que ha de importar es el ‘cómo’ de la proclamación/predicación (*das Wie der Verkündigung*, cf. GA 60: 80) y no su ‘qué’ (*das Was*). «En la realización y a través de la realización llega a ser explicado el fenómeno» (GA 60: 83).

¹⁵ Por razones de uniformidad y para no entorpecer la comprensión de una conceptualidad ya de por sí difícil como la heideggeriana, sigo aquí la traducción de Jorge Eduardo Rivera quien, en su versión de *Sein und Zeit*, diferencia entre ‘temporeidad’ (*Zeitlichkeit*) y ‘temporalidad’ (*Temporalität*). Acerca de esto, cf. las ‘Notas del Traductor’ de la versión castellana, 457, en que Rivera justifica su elección de estos términos. La temporeidad (*Zeitlichkeit*) en *Sein und Zeit* mienta, no el tiempo general abstracto ni el tiempo cósmico universal, sino el tiempo de la vida del Dasein.

Todo esto no viene como una impostura de la arbitrariedad sino que es forzado por los mismos fenómenos estudiados en su concreción.

Una investigación histórico-comparativa es una derrota en cuanto pesquisa porque nos deja, verbigracia, con un apóstol Pablo nivelado con los predicadores errantes (*Wanderprediger*) de la época que proclamaban doctrinas diversas (cf. GA 60: 87). Pero, ¿acaso de eso se trata la proclamación apostólica (*apostolische Verkündigung*): de la comunicación de contenidos doctrinales a los que las comunidades primitivas de la fe habrían de asentir incondicionalmente por obligación? Por el contrario, de lo que se trata aquí es del reconocimiento de que «*hay una explicación inmanente con conceptualidad originaria*» (GA 60: 89). Estamos hoy muy alejados del cristianismo primitivo, sin dogmas ni autoridades doctrinales, remitido totalmente a una vivencia expectante del tiempo kairológico. De hecho, en la fenomenología de la *religiöses Leben* «no se tiene como meta el ideal de una construcción teorética, sino la originariedad del absoluto histórico en su irrepetibilidad absoluta» (GA 60: 88). Heidegger habla, entonces, de un giro: «El viraje [*die Wendung*] de la conexión histórico-objetiva [*objektgeschichtlicher Zusammenhang*] a la situación histórico-realizativa [*vollzugsgeschichtliche Situation*]» (GA 60: 90) que, por lo demás, sólo se puede ganar por medio de la indicación formal (cf. GA 60: 91): «En tanto que las determinaciones formales-ontológicas son meramente formales, no prejuzgan nada de previo» (GA 60: 62).¹⁶

Heidegger se halla ya en 1920 en busca del Dasein cuando refiere que «[e]l problema es el origen de los conceptos de ser [*Seinsbegriffe*]; el 'es' predicativo de la explicación teorética sur-

¹⁶ La *formale Anzeige* «tiene el significado del preparar la explicación fenomenológica» (GA 60: 64). Frente a la formalización y la generalización que son motivadas teoréticamente, «[e]n la indicación formal, contrariamente, no se trata de un ordenamiento [*Ordnung*]» (GA 60: *idem*).

ge a partir de un 'yo soy' originario [*ursprüngliches* 'ich bin']» (GA 60: 92). El 'yo soy' originario incide en que fracase todo intento teórico-objetivo de dar cuenta de él. Hay una compulsión (*Zwang*) de los mismos fenómenos de la vida religiosa que obligan a la retrorreferencia hacia lo originario (cf. GA 60: 97). Esto originario no implica el romanticismo de la búsqueda de lo puro no contaminado, sino que, bien entendido, debe mostrar los caracteres de nuestra propia experiencia fáctica de la vida actual.

En el contexto de interrogabilidad en que se inscribe la *Primera Epístola a los Tesalonicenses*, Pablo responde a las cuestiones relativas a la *parousía*, que Heidegger define como «la nueva aparición del ya aparecido Mesías» (GA 60: 102).¹⁷ Desde luego, una consideración histórico-objetiva tenderá a evocar la literatura del judaísmo tardío en que se desarrolló la esperanza de la venida de un mesías como redentor político de Israel. Empero, es impreciso concebir, en concordancia con Heidegger, que la *parousía* en sentido cristiano neotestamentario implique una expectativa (*Erwartung*) en este mismo sentido y que la esperanza cristiana sea solamente un caso especial de aquella esperanza judía en la manifestación del Mesías (GA 60: *idem*).¹⁸

Entretanto se había erigido en la antigua comunidad cristiana en Tesalónica el interrogante acerca del regreso del Señor; es ese contexto especial, la situación específica e irrepetible, lo que merece la indagación fenomenológica. Y el apóstol, al respecto, no se presta para vaticinios: 'Vendrá cuando

¹⁷ La palabra *parousía* es utilizada en el Nuevo Testamento en veinticuatro ocasiones y significa 'venida', 'llegada', 'presencia personal'. Cf. por ejemplo, Mt. 24:27, 37-39; 1 Co. 15:23; 1 Tes. 2:19, 3:13, 4:15, 5:23; 1 Jn. 2:28; 2 Tes. 2:8-9; 2 P. 3:12, etc.

¹⁸ Existe, sobre la esperanza del judaísmo tardío por el mesías como redentor político, una literatura inabarcable. Al respecto, cf. Luck, 1976 y Schimanowski, 1985.

se cumplan estas y aquellas señales o cuando sucedan tales eventos...’, etcétera. Como señala Heidegger, «[é]l no dice: ‘y entonces regresará el Señor de nuevo’; tampoco dice: ‘ignoro cuándo vendrá de nuevo el Señor’, sino más bien: ‘vosotros sabéis perfectamente...’» (GA 60: 102-103). ¿En qué consiste este ‘saber’? ¿Qué es lo que ya se sabe y cómo se lo sabe? ¿De qué clase de ‘conocimiento’ se trata? Con seguridad, no se trata de un conocimiento objetivo y, si así se lo concibiera, se perdería lo medular. Según el famoso pasaje, el apóstol advierte: «Pero acerca de los tiempos y de las ocasiones, no tenéis necesidad, hermanos, de que yo os escriba. Porque vosotros sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá así como ladrón en la noche» (1 Tes. 5:1-2). No se trata, pues, de un conocimiento desde la disponibilidad o desde la calculabilidad.

Pablo, como dice Heidegger, «remite a los tesalonicenses hacia sí mismos» (GA 60: 103); el Señor vendrá *como ladrón en la noche* y para no ser sorprendidos por esa llegada clandestina, que tendrá lugar «en un momento, en un abrir y cerrar de ojos» (1 Co. 15:52), es decir, en el instante como un parpadeo, surge la demanda de estar preparados: «Por tanto, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios» (1 Tes. 5:6), puesto que «[v]osotros, hermanos, no estáis en tinieblas para que aquel día os sorprenda como ladrón» (1 Tes. 5:4).

El ‘cuándo’ [*das Wann*] de la venida del Señor no está a disposición del cálculo objetivo. No solamente no existe ese día específico de la venida del Señor de forma prefijada, sino que el apóstol sugiere que la misma vida de los creyentes causará la manifestación del evento: la venida del Señor depende de sus propias vidas. Que los creyentes de las primeras comunidades cristianas vivan en la temporeidad (*Zeitlichkeit*) y que la religiosidad de la comunidad protocristiana consista en una muestra de la experiencia fáctica de la vida, significa que los creyentes que se revisten de la fe por lo indisponible e invisible

no viven como quienes pertenecen al mundo (cf. Jn. 17: 11). Los mundanos, cuyo entendimiento no ha sido transformado, viven preocupados tan sólo «por el ‘cuándo’ (*das Wann*), por el ‘qué’ (*das Was*), por la determinación objetiva... permanecen atados a lo mundano [*im Weltlichen*]» (GA 60: 105). El tiempo de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) es el *kairós* de la manifestación del Señor, como cuando Jesús dice a sus discípulos: «Mi tiempo [*kairós*] está cerca» (Mt. 26:18) y ha de ser consecuentemente diferenciado del *krónos* objetivo de la temporalidad (*Temporalität*) mensurable. Cuando Jesús, por ejemplo, sana a un muchacho endemoniado, pregunta a su padre: «¿Cuánto tiempo [*krónos*] hace que le sucede esto?» (Mr. 9:21). El *krónos* es, así, un tiempo específico que admite la determinación objetiva. En contraposición, el *kairós* no puede determinarse de la misma manera. Por ello, insiste Pablo que la pregunta por el ‘cuándo’ no es relevante, es decir, no está planteada desde la religiosidad protocristiana que se sustenta en el expectante tiempo kairológico.

De la religiosidad protocristiana que vive la temporeidad saca Heidegger consecuencias para la caracterización de la experiencia fáctica de la vida que se busca y que no logra ver una investigación histórico-objetiva como la de Troeltsch: «Para la vida cristiana no hay ninguna seguridad; la inseguridad permanente es también lo característico para las significaciones fundamentales de la vida fáctica» (GA 60: 105). El procedimiento teórico-objetivo que forma, mediante un concepto general de lo histórico (*Allgemeinbegriff des Historischen*), una problemática en que la vida religiosa queda amoldada a fijaciones, pierde de vista lo central de la literatura del Nuevo Testamento. «Es sumamente notable *cúan poco teorético-dogmáticas* son las pretensiones de Pablo, incluso en la *Epístola a los Romanos*» (GA 60: 112). Para Heidegger, «[t]ambién el pretendido contenido dogmático doctrinal de la *Epístola a los Romanos* sólo es comprensible a partir de la realización en que

Pablo se mantiene y en que escribe a los romanos» (GA 60: *idem*). Es inútil el mudar las cartas escritas con un propósito para una situación de vida específica en una suerte de fuente primaria de doctrina, por más que ese haya sido el destino aciago de los escritos del Nuevo Testamento sometidos por la teología dogmática y por las presiones teoréticas de la cultura, que exige pruebas *ad oculos* y que termina por demandar, a partir de dicha exigencia, la constitución de una *theologia gloriae*, de la seguridad, de lo visible y de lo que queda disponible. Con ello, según Heidegger, no se hace más que perder la misma vida.

Por tanto, la conclusión heideggeriana es que «una visión cristiana del mundo [*christliche Weltanschauung*] no es más que un auténtico contrasentido [*eigentlich ein Widersinn!*]» (GA 60: 122). Más bien, y dicho negativamente, «[l]a verdadera filosofía de la religión [*die echte Religionsphilosophie*] no surge a partir de conceptos preconcebidos de la filosofía y de la religión» (GA 60: 124).

En sentido estricto, el fenómeno de la vida religiosa se ha manifestado propiamente como una experiencia fáctica —y lo fáctico (*das Faktische*) significa siempre indisponibilidad e incalculabilidad objetivas— que vive la temporeidad como una preocupada expectación por la *parousía*. Como ha aseverado Adrián Escudero, «del mismo modo que los neokantianos arrancan del *factum* de la ciencia, Heidegger toma como punto de partida el *factum* de la religiosidad cristiana primitiva en cuanto modelo para su filosofía de la experiencia fáctica de la vida» (1999b: 395). La experiencia kairológica del tiempo, no sólo «permite experimentar la vida fáctica en sus rasgos esenciales» (Segura, 2002: 25), sino que provee, por añadidura, «[u]na experiencia que comprende la vida en su historicidad puesto que el tiempo no es entendido como medida sino que, al contrario, es vivido» (Segura, 2002: *idem*). Pero Heidegger tiene aún que arreglar cuentas con la deformación de la

faktische Lebenserfahrung que, como se ha podido repasar, encuentra en el cristianismo temprano un caso eminente y paradigmático. De ahí su remisión a la comprensión de la vida cristiana en Agustín de Hipona, quien todavía se encuentra en el límite en que esta experiencia fáctica quiere convertirse en *fruitio Dei* para desnaturalizarse en contemplación.

Agustín y el neoplatonismo

La lección inmediatamente siguiente, *Augustinus und der Neuplatonismus* (1921), se dedica a la investigación de los caracteres de la vida religiosa que se plasman en ese gran libro íntimo de Agustín (354-430), *Confesiones* (escrito, probablemente, entre los años 397-400).¹⁹ La obra es esencial para los propósitos de Heidegger de investigar la vida preteorética que se ha designado como *faktische Lebenserfahrung*, puesto que aún lo medular del cristianismo se concibe como una suerte de ‘cuidado de sí’ (*cura sui*) sin que aún prime el absolutismo de lo teorético. Pero en Agustín, así lo cree Heidegger, empieza a asomarse ya el rostro tranquilizador de lo teorético y de las soluciones contemplativas.

El libro agustiniano ha sido, con razón, diversamente laudado a través de los siglos como una gran concreción literaria; su estilo autobiográfico y sus geniales reflexiones centradas en la pesquisa del sí mismo hablan a favor de ello. Harnack ha dicho, sin escatimar encomios, que se trata de «un poema de la verdad, cuya unidad jamás es quebrantada, y cuyo fondo es su propia historia, la historia de un infatigable investigador de la realidad como fue Agustín, Fausto viviente, pero Fausto de un ideal supraterráneo que descansa en Dios, y que da a su análisis una amplitud tan magistral, que llega a hacer de su alma el al-

¹⁹ La literatura secundaria sobre las *Confesiones* agustinianas es muy cuantiosa. Cf., por ejemplo, Miles 1992, Mallard 1994 y el estudio clásico de Harnack, 1996, sobre todo 177 ss.

ma de su siglo» (*Augustins 'Confessionen'. Ein Vortrag*. Gies-sen, 1886. Citado por Vega: 'Prólogo a las Confesiones', cf. edición citada, 9). Veremos cómo Heidegger guarda un interés asiduo por la preocupación del alma agustiniana pero, al mismo tiempo, también palabras duras y críticas contra todo intento de tranquilizar la vida del sí mismo en soluciones contemplativas y en ideas metafísicas ajenas al espíritu de la vida religiosa protocristiana.

En las *Confesiones* se encuentran esas impresionantes palabras sobre el olvido de sí mismo: «Mucha admiración me causa esto y me llena de estupor [*stupor adprehendit me*]. Y van los hombres a admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos [*et relinquunt se ipsos*]» (Conf. X, viii, 15, 402). Las *Confesiones*, podría decirse, son un intento por no permitir ese olvido asentado en la contemplación hacia el exterior; es, en efecto, una mirada incisiva hacia el interior de sí mismo. Pero siempre resta un dejo de inseguridad; no hay aprehensión absoluta de sí mismo: «¡Ay de mí, que no sé siquiera lo que ignoro!» (Conf. XI, xxv, 32, 492). Esto había sido dicho respecto de la ardua investigación del tiempo, que permitió la emergencia del tan citado apotegma del Obispo de Hipona: «Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé [*Si nemo ex me querat, scio; si querenti explicare velim, nescio*]» (Conf. XI, xiv, 17, 478); palabras que han pasado a la posteridad como de las más justas que jamás se hayan proferido sobre la cuestión '*Quid est ergo tempus?*'

La investigación agustiniana, pues, es sumamente difícil. Agustín es el primero en saber que inquiere por lo obvio, pues ¿qué hay más cerca del sí mismo que sí mismo? O bien, en sus propias palabras, «¿qué cosa más cerca de mí que yo mismo? [*quid autem propinquius me ipso mihi?*]» (Conf. X, xvi, 25, 411). El truísmo del sí mismo, la obviedad del *ser* que soy,

admite contrariedades ingentes: «Decimos estas cosas o las hemos oído, y las entendemos y somos entendidos. Sumamente manifiestas y vulgares son estas cosas, las cuales de nuevo vuelven a ocultarse, siendo nuevo su descubrimiento» (Conf. XI, xxii, 28, 488). Lo más difícil de descubrir es, en efecto, *lo que ya se conoce*, lo manifiesto que de alguna extraña forma se oculta aunque parezca claro, y ¿qué hay más cerca de mí que yo mismo? Siendo tan cercano a mí mismo, ¿no debería conocerme a mí mismo como lo más obvio e incuestionable? Lo que ya sabemos de antemano es muy diáfano pero, a la misma vez, *invisible* para los ojos y no admite la patencia de la objetividad, de lo que se descubre en frente como objeto que admite tematización. En Agustín, la pregunta por sí mismo es *protocristiana* en el sentido de la invisibilidad: «Quieren, sin duda, saber por confesión mía lo que soy interiormente, allí donde ellos no pueden penetrar con la vista, ni el oído, ni la mente» (Conf. X, iii, 4, 393).

La pregunta agustiniana es por el sí mismo, por el quién de lo que soy: «Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: '¿Tú quién eres?'» (Conf. X, vi, 9, 397). La espiritualidad protocristiana está siendo ejercida en esta pregunta con toda su amplitud. El sí mismo no es claro ante sí por remitirse a un dogma general comunitario; ya en la constitución dogmática de la teología se ha desnaturalizado la indicación hacia sí mismo. Heidegger da a entender que, debido a que se solicita de los tesalonicenses que no pregunten por lo objetivo y que se lancen hacia lo indisponible de sus propias vidas —puesto que, al fin y al cabo, la fe es la certeza de lo que no se ve (cf. Heb. 11:1)— las epístolas paulinas no se dejan comprender como 'doctrina' (*Lehre*) en el sentido consuetudinario del término. Toda instrucción paulina no es más que una indicación formal que señala hacia otro lugar. Pero ¿se puede decir que el sí mismo sea un lugar? Agustín piensa rigurosamente y está cabalmente enterado de las dificultades de sus

cuestiones: «[...] Un lugar interior remoto, que no es lugar [*quasi remota interiore loco, non loco*]» (Conf. X, IX, 16, 403). Que no quepan los equívocos: «[...] Yo no soy capaz de abarcar totalmente lo que soy [*nec ego ipse capio totum, quod sum*]» (Conf. X, VIII, 15, 402). La pregunta agustiniana por el quién del sí mismo aleja la mirada del exterior puesto que el problema es, por antonomasia, interior. *El problema lo soy yo*: «Ciertamente, Señor, trabajo en ello y trabajo en mí mismo y me he hecho a mí mismo tierra de dificultad y de excesivo sudor [*factus sum mihi terra difficultatis, et sudoris nimii*]. Porque no exploramos ahora las regiones del cielo, ni medimos las distancias de los astros, ni buscamos los cimientos de la tierra; soy yo el que recuerdo, yo el alma [*ego sum, qui memini, ego animus*]» (Conf. X, XVI, 25, 411). No calculamos, no mensuramos; no hay suputación alguna para la indisponibilidad de lo invisible. Solo lo visible admite consideraciones calculatorias.

Así, pues, 'la noticia de lo interior' (*ex interiore notitia*, Conf. X, XXI, 30, 418) conduce a las reflexiones agustinianas acerca de la memoria. No es la memoria una facultad mental capaz de representación; no es un teatro donde se aparezcan las cosas de forma fantasmática pues «lo que he depositado en mi memoria no son imágenes, sino *las cosas mismas* [*res vero ipsas*]» (Conf. X, X, 17, 404. Itálicas añadidas). En efecto, las cosas «sin imágenes, como ellas son, las discernimos interiormente en sí mismas [*per se ipsa intus cernimus*]» (Conf. X, XI, 18, 405). Es sabido que al preguntar por la memoria, Agustín inquiriere por su Dios invisible. No pregunta por Dios en cuanto ente, ni se afana por probar su existencia. Su certeza es anterior y se despreocupa enteramente por recabar pruebas que den testimonio de su fe; algo absurdo cuando se tiene entera confianza por lo invisible.²⁰ Es un disparate emplear los métodos mensurativos de lo visible para dispo-

²⁰ Asimismo, el «*intellige ut credas, crede ut intelligas*» agustiniano ha de entenderse también en este contexto.

ner de lo que se oculta a los ojos. Se nota cuán agustiniano era Lutero, de cuya orden monacal era incluso miembro antes de convertirse en reformador, en su negación vehemente de la posibilidad de clarificar lo invisible por medio de lo visible.

El Obispo de Hipona, a contrapelo del disparate idolátrico, indaga por lo que ya tiene por certeza vivencial: «No con conciencia dudosa, sino cierta, Señor, te amo yo» (Conf. X, VI, 8, 396). Agustín no dice conocer con certeza la existencia del ente más magnánimo; no *conoce*, sino *ama*. «Y ¿qué es lo que amo cuando te amo?» (Conf. X, VI, 8, 396). Bien entendido, esto significa, como dice Heidegger, que aquí la vida no se ajusta a doctrina alguna, ni se turba por comprenderse teoréticamente, sino que hay una presión del fenómeno, una demanda fenomenológica que sólo se extrae de la vida: «[Y]a no si Dios *es* esto y lo otro, sino si yo ‘en ello’ [*darin*], ‘con ello’ [*damit*], ‘viviendo en ello’ [*darin lebend*], encuentro a Dios» (GA 60: 181/49). No se puede especular sobre Dios «a efectos de una curiosidad cómoda [*im bequemer Neugier*]» (GA 60: 80). Aquí deviene comprensible el decir de Heidegger de que la teología, si quiere entenderse bien a sí misma, no es, ni puede ser, *conocimiento especulativo de Dios* (cf. H: 59).

Agustín pregunta: «¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy?» Y responde inmediatamente: «Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa [*varia, multimoda vita et immensa vehementer*]» (Conf. X, XVII, 26, 413). En esa inmensidad vital multiforme, todo es hecho interiormente (*intus*), «en el aula ingente de mi memoria [*in aula ingenti memoriae meae*]» (Conf. X, VIII, 14, 401). Allí, en esa aula interior, es posible darse cuenta de lo que se ha hecho, de cómo se ha vivido y de cómo se vive; es en la memoria donde se inquiere por la vida de sí mismo. Y la vida es, constantemente, tentación (*temptatio*): «¿Acaso no es tentación la vida humana sobre la tierra [*Numquid non temptatio est vita humana super terram*]?» (Conf. X, XXVIII, 39, 425). «¿Qué lugar intermedio

[*quis inter hæc medius locus*] hay entre estas cosas en el que *la vida humana no sea una tentación?*» (Conf. *idem*). «¿Acaso no es *tentación* sin interrupción *la vida humana sobre la tierra?*» (Conf. X, XXVIII, 39, 426). Lo tentador de la vida no es caer en pecado, sin con ello se piensa en las comunes acepciones moralistas de la tradición. El problema de la *temptatio* es, de hecho, el dejar de ser uno mismo, el no atinar en ser sí mismo: «¿Acaso entonces, Señor Dios mío, yo no soy yo [*ego non sum*]?» (Conf. X, XXX, 41, 427). El pecado (*hamartía*) es, en términos existenciales, esa anulación de sí mismo, un no dar en el blanco respecto de sí mismo.

Heidegger da un tratamiento vital-existencial a la *temptatio* y a su movimiento contrario, la *continentia*: «Porque *in multa defluximus*, nos hemos dispersado en muchas cosas, nos hemos fragmentado en lo diverso y caemos en la dispersión. Tú [lo dice Heidegger como si él mismo elevara una oración] fomentas el movimiento contrario, el movimiento contra la dispersión, contra el desmoronarse de la vida» (GA 60: 205/82). Según el Obispo africano, cuando nos contenemos y atendemos ese movimiento contrario a la dispersión, «somos juntados y reducidos a la unidad [*colligimur et redigimur in unum*], de la que nos habíamos apartado al ser derramados en muchas cosas» (Conf. X, XXIX, 40, 426). Agustín habla de tres especies de la tentación en que la vida humana se ve dispersada y extrañada de sí misma: el deseo de la carne (*concupiscentia carnis*), el deseo de los ojos (*concupiscentia oculorum*) y la ambición del mundo (*ambitione sæculi*) (cf. Conf. X, XXX, 41, 426). En estas tres especies, desde luego, se conecta con lo que dice el Nuevo Testamento en 1 Jn 2:15-17: «No améis al mundo ni las cosas que están en el mundo; si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo —los deseos de la carne, los deseos de los ojos y la soberbia de la vida— no proviene del Padre sino del mundo. Y el mundo pasa y sus deseos, pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre».

Estar *in carne* significa, según Heidegger, vivir «en una orientación desligada, no divina, no espiritual, no preocupada existencialmente [*nicht existenziell bekümmert*], no preocupada de modo propio [*nicht eigentlich bekümmelter Orientierung*] en el momento presente por la *beata vita*» (GA 60: 218/101). Vivir *in carne* es, pues, estar cabalmente alejado de toda preocupación por la propia vida del sí mismo. La *concupiscentia oculorum*, por su parte, atañe a «una vana y curiosa concupiscencia [*vana et curiosa cupiditas*], paliada con el nombre de conocimiento y ciencia [*nomine cognitionis et scientiæ palliata*], que radica en el alma a través de los sentidos del cuerpo» (Conf. X, XXXV, 54, 438). El deseo de los ojos dispersa al sí mismo y lo lanza hacia fuera, al exterior; es la curiosidad (*curiositas*) afanada por las novedades y un mero ver frívolo. Es solamente merced a esta tentación que puede haber algo así como una *theologia gloriæ*: «De aquí proviene, finalmente, el que se tiene a Dios en la misma religión [*in ipsa religione Deus temptatur*], pidiendo signos y prodigios no para salud de alguno, sino por el solo deseo de verlos» (Conf. X, XXXV, 55, 440). Mientras tanto, la última especie de la tentación, la ambición del mundo, es el deseo de ser temido y amado por los hombres (*Timeri et amari velle ab hominibus*, Conf. X, XXXVI, 59, 442); es la vida congojosa por los demás, por la aprobación de los demás, por el decir de los demás y por la alabanza de los demás. Es, en cualquier caso, el justificar la propia vida en los demás.

En todos estos caracteres descubre el joven fenomenólogo, ni más ni menos, lo que en *Sein und Zeit* se llamará 'la caída en el mundo' ('an die Welt verfallen', SZ: § 38, 175), porque «el sí mismo *qua* sí mismo no viene a articularse ejecutivamente en la realización de la experiencia (un articularse no ejecutivo del sí mismo)» (GA 60: 228/115); «[e]ste 'ser vivido' es un cómo específico de la facticidad y sólo puede ser explicado a partir del sentido propio de la existencia» (GA 60: *idem*). Se trata, sin

duda, de una descripción de la impropiedad (*'Uneigentlichkeit'*, SZ: §§ 25-27, 30, 35-38, 51, 52, 59, 68 c, 71): «El sí mismo es vivido por el mundo y con tanta más fuerza, precisamente, allí donde y cuando más y con mayor intensidad cree vivir auténticamente en semejante ser ahí» (GA 60: *idem*). *El sí mismo se convierte en nadie*. Acaece, entonces, como arguye Heidegger, que «[e]n el *timeri velle* se ve uno a sí mismo como el superior y se hace un esfuerzo por imponerse así a los demás y en la convivencia con ellos. En el *amari velle* se atribuye uno la condición del valioso, del que merece el aprecio y la valoración positiva de los otros» (GA 60: 229/117). Lo que resulta patrón de éxito social incuestionado para el mundo, deviene puesto en su lugar, en su nimia superficialidad, en la *cura sui*: tanto en el *timeri velle* como en el *amari velle* se trata «de una motivación debida a una debilidad cobarde y a la inseguridad, a la necesidad de encontrar adhesiones en el caminar juntos o de un precaverse protector y de un ponerse al resguardo de toda posible discusión» (GA 60: *idem*).

Heidegger, citando los *Sermones* agustinianos, recuerda que «no sé conoce a sí mismo el hombre si no aprende sobre sí mismo en la tentación [*nescit se homo, nisi in temptatione discat se*]» (GA 60: 242/134). Las reflexiones de Agustín constituyen, en efecto, toda una enseñanza para la vida fáctica, y lo que al respecto puede concluirse es que «[l]a experiencia de Dios no radica, por el contrario, en el sentido de Agustín, en un acto aislado o en un momento determinado de un acto tal, sino en un nexo de experiencia de la facticidad *histórica* de la propia vida. Esto es lo auténticamente *originario*, de lo que pueden desgajarse modos aislados de conducta y conducir, en la medida en que se produce tal desgajamiento, a una concepción vacía de la religiosidad y de la teología» (GA 60: 294/202-203).

Con todo, el Obispo de Hipona será criticado por el joven fenomenólogo cuando intente tranquilizar el apremio de la vi-

da preocupada y trate de ascender, por el influjo del neoplatonismo, hacia una dimensión en que pretenda hallar al Dios eterno, garante de la *beata vita*: «Traspasaré, pues, aún esta virtud de mi naturaleza, ascendiendo por grados hacia aquél que me hizo» (Conf. X, VIII, 12, 399). Hay aquí, como dice García, una ambigüedad no superada en la filosofía agustiniana: «La elección del libro X [por parte de Heidegger], le permite confirmar la ambigüedad de la filosofía agustiniana fundadora de la mística medieval con influencias que se alargan hasta el siglo XX, tanto porque se funda en el valor original de la vida humana como irrupción y manifestación de la vida verdadera, cuanto porque interpreta su sentido, violentándolo, en relación con una gradación establecida del conocimiento de los seres tomada de la metafísica platónica y neoplatónica que hace de Dios el bien supremo y de una axiologización de estos seres creados como bienes que son un reflejo de esa misma serie ascendente y descendente» (1999: 38-39). Heidegger quiere quedarse, por decirlo así, con la irrupción indisponible de lo vital y es eso lo único que está dispuesto a reconocer como más digno de la *faktische Lebenserfahrung*.

Conclusión

Puede decirse que todas las reflexiones heideggerianas sobre la *Phänomenologie des religiösen Lebens* no dejan lugar a duda alguna de su trasfondo teológico judeo-cristiano y del legado conceptual que, de esta herencia, extrae de la religiosidad protocristiana para dar cuenta de la vida fáctica, de la que se rendirá cuenta posteriormente en *Sein und Zeit*. Resulta, por ello, sumamente sesgada e injusta la crítica de Ricoeur según la cual lo que Heidegger quiere ver más allá de la muerte de Dios nietzscheana «es una concepción del Ser que se ha liberado de toda la *escoria bíblica* y se ha enriqueci-

do con aquella especie de poesía filosófica, cuyo representante más destacado es Hölderlin. Un nuevo sentido de lo divino puede surgir en el horizonte de estas ideas, pero será en términos de un pensamiento poscristiano, fuertemente impregnado de una especie de neopaganismo» (‘Éxodo 3, 14: De la Interpretación a la Traducción’, 2001: 361). Es cierto que hay este giro pagano en el Heidegger de los años treinta, cuya obra cumbre es GA 65: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Allí Heidegger hablaba del ‘Da-sein y los futuros del último Dios’ (cf. AF: § 252, 320 ss) y del ‘último Dios’ (cf. AF: § 256, 328 ss).²¹ Empero, nuestro estudio quiere contribuir a una comprensión de la obra de Heidegger incluso impensada para la crítica de la ideología, que sólo quiere ver lo pagano, y nunca lo judeo-cristiano, en el pensamiento del filósofo de Messkirch. El que Heidegger tienda al paganismo y al irracionalismo, por supuesto, quiere servir de ‘prueba’ de que su filosofía halla sus motivaciones en el Nazismo. Sin embargo, no parece que sus textos, como se ha podido constatar, permitan semejante perorata. La crítica ideológica, en sus periodizaciones, en sus igualaciones en cuya noche, por parafrasear a Hegel, todas las vacas son pardas (cf. 1994: ‘Prólogo’, 15), es demasiado simple en su facilismo de saltarse olímpicamente la lectura y el sopesamiento meditado de las fuentes.

Por el contrario —¡y esto es sorprendente!—, si como arguye LaCocque (‘Éxodo 3, 14: La Revelación de las Revelaciones’, cf. LaCocque & Ricoer, 2001: 315-336), ha de interpretarse —por razones estrictamente exegéticas (a causa de la traducción del verbo hebreo *hyh*)— la revelación del nombre divino a Moisés en Madián que aparece en Éxodo 3:14, no como un ontologismo (‘soy el que soy’ o ‘soy el ser’, en

²¹Esta estudio, desde luego, no se ocupa de toda esta problemática del Heidegger tardío en que aparece ese oscuro Dios neopagano del futuro de clara inspiración hölderlineana. Pero pueden consultarse las siguientes contribuciones: Courtine, 1996; Regina, 1996; Marion, 1996b; y Garrido-Maturano, 1997.

concordancia con la tradición en que la conceptualidad griega ha estrujado a empujones coléricos la espiritualidad protocristiana de la *cura sui*), sino como una promesa del futuro ('me mostraré como el que ha de mostrarse; soy el que ha de mostrarse'), en Heidegger este Dios hebreo con su carácter de futuro es el fundador de la espiritualidad que da cuenta apropiada de la experiencia fáctica de la vida como vivencia expectante del tiempo.

En sus investigaciones fenomenológicas de la *religiöses Leben* ha descubierto el joven fenomenólogo radical la espiritualidad antigua que, en palabras de Foucault, puede definirse como «la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad» (2004: 33).

Bibliografía

Adrián Escudero, Jesús (1999a) «Fenomenología de la Vida en el Joven Heidegger. I: De la Tesis de Habilitación a los Cursos de 1919». *Pensamiento*. 55 (212), 217-243.

_____. (1999b) «Fenomenología de la Vida en el Joven Heidegger. II: En Torno a los Cursos Sobre Religión (1920-1921)». *Pensamiento*. 55 (213), 385-412.

Carnap, Rudolf (1932) «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache». *Erkenntnis*. Vol. II, 219-241.

Courtine, Jean-François (1996) «Las Huellas y el Pasaje de Dios en los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger». Trad. O. del Barco. *Nombres*. VI (8-9), 23-46.

Foucault, Michel (1994) *Hermenéutica del Sujeto*. (Curso en el Collège de France, 1981-1982). Trad. H. Pons. Buenos Aires – México: Fondo de Cultura Económica.

Gander, Hans-Helmuth (2006) *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik*

im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

García, Francisco (1999) «La ‘Tentación’ como Encuentro y Diversificación del Sujeto: Agustín de Hipona, M. Heidegger y Ev. de Lucas 4». *Escritos de Filosofía*. XVIII (35/36), 35-52.

Garrido-Maturano, Ángel (1997) «Las Imposibilidades del Dios. Introducción al Problema de Dios en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger». *Universitas Philosophica*. 14 (28), 63-91.

Harnack, Adolf (1996) *Monasticism. Its Ideals and History and the Confessions of St. Augustine*. Trad. E. Kellet & F. Mar-seille. London: Williams & Norgate.

Heidegger, Martin (GA 56/57) *Zur Bestimmung der Philosophie*. [KNS 1919]. Gesamtausgabe Bde. 56/57. Ed. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1987. [Versión castellana de una de las tres lecciones: *La Idea de la Filosofía y el Problema de la Concepción del Mundo*. Trad. J. A. Escudero. Barcelona: Herder. 2005].

_____. (GA 58) *Grundprobleme der Phänomenologie*. [WS 1919-1920]. Gesamtausgabe Bd. 58. Ed. H.-H. Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1993.

_____. (GA 59) *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*. [SS 1920]. Gesamtausgabe Bd. 59. Ed. C. Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1993.

_____. (GA 60) *Phänomenologie des religiösen Lebens*. [WS 1920-1921]. Gesamtausgabe Bd. 60. Eds. M. Jung, T. Regehly & C. Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1995. [Versiones castellanas: *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Trad. J. Uscatescu. Madrid: Siruela. 2005. *Estudios Sobre Mística Medieval*. Trad. J. Muñoz. Madrid: Siruela. 2001].

_____. (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*.

[WS 1921-1922]. Gesamtausgabe Bd. 61. Ed. W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. [1985] ²1994.

_____. (PIA) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät* (1922). Hrsg. Günther Neumann. Stuttgart: Philipp Reclam. [1989] 2002. [Versión castellana: *Interpretaciones Fenomenológicas Sobre Aristóteles. Indicación de la Situación Hermenéutica*. Trad. J. A. Escudero. Madrid: Trotta. 2002].

_____. (SZ) *Sein und Zeit*. [1927]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. 1979. [Versión castellana: *Ser y Tiempo*. Trad. J. E. Rivera. Santiago: Editorial Universitaria. 1998.]

_____. (H) *Hitos*. [1919-1958]. Trad. H. Cortés & A. Leyte. Madrid: Alianza. 2000.

_____. (ID) *Identidad y Diferencia / Identität und Differenz*. (Edición Bilingüe). [1955-1957]. Trad. H. Cortés & A. Leyte. Barcelona: Anthropos. 1990.

_____. (AF) *Aportes a la Filosofía (Acerca del Evento)*. [1989] Ed. F.-W. von Herrmann. Trad. D. Picotti. Buenos Aires: Almagesto – Biblos. 2003.

Husserl, Edmund (Hua III) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*. Husserliana Bd. III. Ed. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff. [1913] 1950. [Versión castellana: *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*. Trad. J. Gaos. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1962.]

_____. (LFCIT) *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*. Trad. A. Serrano de Haro. Madrid: Trotta. [1928] 2002.

Kiesel, Theodore (1995) *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press.

Kuhn, Thomas (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.

LaCocque, André & Paul Ricoeur (2001) *Pensar la Biblia. Estudios Exegéticos y Hermenéuticos*. Trad. A. Martínez. Barcelona: Herder.

Mallard, William (1994) *Language and Love. Introducing Augustine's Religious Thought Through the Confessions Story*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Marion, Jean-Luc (1996) «La Doble Idolatría. Observaciones Sobre la Diferencia Ontológica y el Pensamiento de Dios». Trad. A. Drazul. *Nombres*. VI (8-9), 105-130.

_____. (1999) *El Ídolo y la Distancia. Cinco Estudios*. Trad. S. M. Pascual & N. Latrille. Salamanca: Sígueme.

Masís, Jethro (2009) «De la Vida Histórica: Auge y Aporías del Historicismo Decimonónico». *Konvergencias: Filosofía y Culturas en Diálogo* (Argentina). VII (21), 208-250.

Miles, Margaret (1992) *Desire and Delight: A New Reading of Augustine's Confessions*. New York: Crossroad.

Otto, Rudolph (1996) *Lo Santo*. Trad. F. Vela. Madrid: Alianza.

Regina, Umberto (1996) «El Último Dios». Trad. A. González. *Nombres*. VI (8-9), 47-89.

Safranski, Rüdiger (1997) *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su Tiempo*. Trad. R. Gabás. Barcelona: Tusquets.

Segura, Carmen (2002) *Hermenéutica de la Vida Humana. En Torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid: Trotta.

Schimanowski, Gottfried (1985) *Weisheit und Messias. Die jüdischen Voraussetzungen der urchristlichen Präexistenzchristologie*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Tillich, Paul (1964) *Theology and Culture*. Oxford: Oxford University Press.

La creación de la posmodernidad

W. R. Daros

Universidad Adventista del Plata

El discutido inicio de la posmodernidad

1. Generalmente se menciona, en el ámbito filosófico, a la publicación *La condición posmoderna* de Jean-François Lyotard, publicada en 1979, como la iniciadora del empleo del término *Posmodernidad*. No obstante, varios autores habían empleado ese término con anterioridad, como el mismo Lyotard lo reconoce en su informe sobre el saber en las sociedades posindustriales (Lyotard, 2007: 11).

Por otra parte, no deben confundirse los términos “Modernidad” y “modernismo” con “Posmodernidad” y “posmodernismo” respectivamente.

Con el término “Modernidad” nos referimos a una época histórica muy amplia, que implica características filosóficas, religiosas, políticas, sociales, económicas, etc., surgidas después del Renacimiento; época que abarca, en un sentido muy amplio, el período histórico que se inicia en Europa en el 1600 y perdura hasta finales del siglo XX. Se trata de la época Moderna.

2. El par “modernismo” y “posmodernismo” se usa preferentemente para referirse a una corriente estética que emergió primeramente en la literatura, luego en las artes plásticas y después en la arquitectura. Se trata de la literatura modernista.

En 1934, el crítico literario Federico de Onís empleó por primera vez el término “posmodernismo” como una reacción frente a la intensidad experimental de la poesía modernista o de vanguardista, identificada sobre todo con la producción de la

primera época del poeta nicaragüense Rubén Darío García Sarmiento (1867-1916), y su notable estilo presentado en el libro de poemas *Azul* (1888), y luego *Prosas profanas* (1896).

Con el vocablo “Posmodernidad”, hacia el final del siglo XX, nos comenzamos a referir a *una forma de cultura y de vida*, diversa de la época moderna. Se ha dicho que la Posmodernidad, por más polifacética que parezca, no significa una ética de carencia de valores en el sentido moral, pues precisamente su mayor influencia se manifiesta en el actual relativismo cultural y en la creencia de que nada es totalmente malo ni absolutamente bueno. La *moral posmoderna* es una moral que cuestiona el cinismo religioso predominante en la cultura occidental y hace hincapié en una ética basada en la intencionalidad de los actos y la comprensión inter- y transcultural de corte secular de los mismos.

El fenómeno de la Posmodernidad tiene sus raíces en numerosas causas, desde Nietzsche en adelante, en filosofía; pero también desde Einstein y Heisenberg en Física, y de los impresionistas y expresionistas en el arte; y del *Malestar en la cultura* de Freud. Quizás se pueda decir que la *Posmodernidad* es una nueva forma de ver la estética, un nuevo orden de interpretar valores, una nueva forma de relacionarse, intermediadas muchas veces por los factores posindustriales. Todas éstas y muchas otras son características de este modo de pensar.

Uno de los síntomas sociales más significativos de la Posmodernidad se encuentra en la saga de las películas *Matrix*, donde el realce de la estética y la ausencia de culpa causal, unidos a la percepción de un futuro y una realidad inciertas, se hacen evidentes. Otros ejemplos más relevantes los encontramos en *Blade Runner*, *Irreversible*; y un ejemplo español en *Smoking Room*. En todos ellos *observamos la preeminencia de los fragmentos sobre la totalidad, ruptura de la linealidad temporal*, abandono de la estética de lo bello al estilo kantiano, *pérdida de la cohesión social* y, sobre todo, la *primacía de un tono emocional melancólico y nostálgico* (Jiménez Guijarro).

Pueden considerarse como pensadores —matices propios dispares— destacados de las corrientes posmodernas a Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Jacques Lacan, Michel Foucault, Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Gilles Lipovetsky, Slavoj Žižek, Ailles Lipovetsku, Rilles Lipovetskn, Pierre Bourdieu, Zygmunt Bauman, E. Toffler y otros.

3. Como hemos indicado, no todos los estudiosos están de acuerdo en interpretar la Posmodernidad como una ruptura con la Modernidad.

El eje del pensamiento *moderno* —tanto en las artes como en las ciencias— había estado centrado en la idea de evolución o *progreso*, entendido como la reconstrucción de todos los ámbitos de la vida a partir de la sustitución de la tradición o convención, por el examen radical no sólo del saber transmitido —como por ejemplo la forma sinfónica en música, el retrato de corte en pintura o la doctrina clásica del alma en antropología filosófica—; sino también de las formas aceptadas de organizar y producir ese saber como la tonalidad, la perspectiva o la primacía de la conciencia.

Por el contrario, el enfoque o manera de pensar *posmoderno* parece tener en numerosos autores estas características comunes: el método genealógico creado por Nietzsche, la concentración en las operaciones metafóricas del lenguaje, la perspectiva antipositivista, el particularismo antitotalizador y la localización como balanceadora de la globalización.

La preeminencia por el fragmento, aleja a los posmodernos de los planteamiento en defensa del “ser”, fundamento totalizante: e insisten en que a) todo conocimiento está inserto dentro de un discurso el que no puede escapar a la condición de su propia textualidad; b) todos los fenómenos sociales son de naturaleza artificial (constructos); c) el conocimiento o saber no depende de su contenido de verdad, sino del poder o de las fuerzas institucionales y las matrices disciplinarias que regulan

la producción y autorización del saber; d) a la búsqueda de valores absolutos o totalizantes y hegemónicos se debe contraponer la exigencia de lo particular.

De aquí la idea posmoderna —contra la pretensión moderna— de negar la posibilidad de construir grandes relatos; es decir, niega el empirismo histórico como base de sus paradigmas; y niega también la posibilidad de reconstruir el pasado ya que los documentos no son pruebas reales de lo sucedido, sino discursos y representaciones. El interés parece centrarse, entonces, en estudiar la historia cultural de las minorías y los sujetos subalternos (Daros, 1997: 275).

4. No existe, pues, una fecha notable como para marcar el inicio de lo que hoy se llama Posmodernidad. No obstante, se pueden marcar algunos hechos significativos.

Durante la década de 1950, en Estados Unidos, el número de empleados administrativos y trabajadores de servicios superó, por primera vez, al de obreros manuales, como sostiene E. Toffler.

Fue esa la misma década que presenció la introducción generalizada del computador, los vuelos de reactores comerciales, la píldora anticonceptiva y muchas otras innovaciones de gran impacto. El conocimiento dejó de ser la forma de “pagar la deuda perpetua de cada uno con respecto al lazo social” (función de adquisición) y tomó importancia la comodidad material para decidir (función decididora: conocimiento como inversión) (Lyotard, 2007:19). El conocimiento no tiene ahora la pretensión primera de ser original o verdadero, sino de ser *un recurso estratégico de poder para decidir*.

5. Se propusieron diversos nombres para designar el fenómeno de esta época, hoy preferentemente llamada posmoderna.

Tratamos de encontrar palabras para describir toda la fuerza y el alcance de este extraordinario cambio. Algunos hablan de una emergente *Era espacial*, *Era de la información*, *Era electrónica* o *Aldea global*, *Era de una ‘sociedad superindustrial’*. Pero ninguno de esos términos resulta ser plenamente el adecuado.

Algunas de estas expresiones, al centrarse en un único factor, reducen, en vez de ampliar, nuestra comprensión. Otras son estáticas, dando a entender que una nueva sociedad puede introducirse suavemente en nuestras vidas, sin conflictos ni tensiones. Ninguno de esos términos empieza siquiera a transmitir toda la fuerza, el alcance y el dinamismo de los cambios que se precipitan hacia nosotros ni las presiones y conflictos que provocan.

6. Como sostiene Alvin Toffler, en su libro la *Tercera Ola*, de la revolución Agrícola (que tardó miles de años en desplegarse —cerca de diez mil—), se pasó a la Civilización industrial que necesitó sólo trescientos cincuenta años (1600-1950).

La historia avanza ahora con mayor aceleración aún, y es probable que la Época Posmoderna inunde la visión planetaria, pero se complete en unas pocas décadas.

De hecho, luego de los atentados del 11 de septiembre de 2001, y los profundos cambios geopolíticos que éstos conllevaron, además del debilitamiento de la fuerza jurídica vinculante de los derechos humanos, llevada adelante por los EE. UU., la discusión de la posmodernidad perdió empuje; más aún, dado que la posmodernidad se ha caracterizado —por lo menos hasta el momento— por sus definiciones por negación.

En consecuencia, el término posmodernidad ha dado paso a otros como *Modernidad tardía*, *Modernidad líquida*, *sociedad del riesgo*, *globalización*, *capitalismo tardío o cognitivo*, que se han vuelto, en parte, categorías más eficientes de análisis que la de posmodernidad. En cambio, el Posmodernismo sigue siendo una categoría que en los ámbitos estéticos se ha manifestado muy productiva y no necesariamente contradictoria respecto a las recién indicadas.

7. No obstante, con uno u otro término, los que compartimos el planeta en este tiempo sentimos y seguiremos percibiendo todo el impacto de esta Época, disgregando a nuestras familias, zarandeando a nuestra economía, paralizando nues-

tros sistemas políticos, haciendo saltar en pedazos nuestros valores. Se trata de una filosofía de vida que afecta a todos: pone en duda todas las viejas relaciones de poder, los privilegios y las prerrogativas de las élites dominantes, y proporciona el telón de fondo sobre el que se librarán mañana las luchas por el poder.

8. Una nueva Civilización (o sea, una generalizada forma de ser urbana) está emergiendo en nuestras vidas y algunos hombres están intentando sofocarla en todas partes. Esta nueva Civilización trae consigo nuevos estilos familiares; formas distintas de trabajar, amar y vivir; una nueva economía; distintos conflictos políticos; y, más allá de todo esto, una conciencia social modificada también por *otra escala de valores*.

Las personas posmodernas tienden a un necesario aislamiento, que no da, sin embargo, lugar a la intimidad, sino a una comunicación virtual a la carta. Cada uno se comunica sólo con quiere.

Tendencias críticas posmodernas

9. En el sentido cultural o de civilización se puede señalar que las tendencias posmodernas se han caracterizado por la dificultad en enfocar sus planteamientos, ya que no forman una corriente de pensamiento unificada. Se puede indicar, sin embargo, unas características comunes que son en realidad fuente de oposición frente a la cultura moderna o indican ciertas crisis de ésta. Por ejemplo, la cultura moderna se caracterizaba por su *pretensión de progreso*, es decir, se suponía que los diferentes progresos en las diversas áreas de la técnica y la cultura garantizaban un *desarrollo lineal* marcado siempre por la esperanza de que el futuro sería mejor. Frente a ello, la posmodernidad plantea la *ruptura de esa linealidad* temporal marcada por la esperanza, y hace emerger un *tono emocional nostálgico o melancólico*.

10. Igualmente, la Modernidad planteaba la firmeza del *proyecto de la Ilustración* de la que se alimentaron, con matices, todas las corrientes políticas modernas, desde el liberalismo hasta el marxismo, nuestra definición actual de la democracia y los derechos humanos.

Entra en la crítica posmoderna, el cuadro de los *grandes relatos* que la imaginación moderna ha construido: el proyecto de emancipación ilustrada a través de la liberación de la superstición; la democracia y el sueño de instaurar una colectividad de hombres libres y responsables que deciden por sí mismos de sus objetivos y necesidades; la solidaridad y el deseo de realizar una sociedad donde los intereses de cada uno miran a los demás (Mardones, J. 2007: 24).

Auschwitz manifiesta que la razón y la libertad son incapaces de generar una emancipación social progresiva (Blanco Gálvez). Las invasiones rusas realizadas a Berlín, Budapest, Praga, Polonia, indican que el socialismo real poco tiene que ver con la decisión de las mayorías y del proletariado. Las crisis económicas de 1911, 1929, 1974, 1979, y otras recientes, refutan las creencias de liberalismo económico, entendido como “lo mejor para todos”. La existencia del Tercer y Cuarto mundo manifiestan que el enriquecimiento no se da para toda la Humanidad.

11. Los posmodernos estiman que ya no podemos aferrarnos a esas grandes ideologías, y solo cabe nutrirse de los relatos y proyectos breves, personales, coyunturales, adecuados a los cambios transitorios; se empequeñecen los grandes valores de la razón, la utopía, la libertad. Sólo cabe un minihedonismo, una moral estética (los acontecimientos más bien que buenos o malos, justos o injustos, son hermosos o desagradables), un pragmatismo y relativismos *light*.

La posmodernidad plantea posiciones que señalan que *ese núcleo ilustrado ya no es funcional en un contexto multicultural*; que la Ilustración, a pesar de sus aportaciones, tuvo

un *carácter etnocéntrico y autoritario-patriarcal* basado en la primacía de la cultura europea y que, por ello, o bien no hay nada que rescatar de la Ilustración, o bien, aunque ello fuera posible, ya no sería deseable. La ciencia deja de ser el saber por antonomasia y se repliega a *una* forma de saber; pero ahora toma fuerza —ante el crecimiento demográfico, los recursos tecnológicos y la explosión de las libertades— *el saber como narración*. Este saber no necesita de la verificación cuantitativa y de los grandes relatos; sino del consenso pragmático, que no es más que un estado de discusión, que —por alguna razón práctica— hay que suspender por momentos. “Todo consenso no es indicio de verdad; pero se supone que la verdad de un enunciado no puede dejar de suscitar el consenso”. No se vive para y por la verdad; sino a su sombra: se supone que debe existir. En el pensamiento científico, el conocimiento pasa por la exigencia de legitimación para por la argumentación y la prueba; en la posmodernidad, el pensamiento es narrativo, cualitativo y pasa por la legitimación del consenso (Lyotard, 2007: 52).

La filosofía posmoderna ha dado, en este contexto, uno de sus principales aportes de reflexión sobre el desarrollo del multiculturalismo y los feminismos de la diferencia.

Desde la concepción de Norberto Lechner (2009), *la Posmodernidad es sinónimo de escepticismo y desconfianza, especialmente para con los discursos omnicomprensivos, de las teorías totalizadoras*. Y, al mismo tiempo, la mirada posmoderna es relativista en cuanto a la funcionalidad de la norma; prefiere la vida. En cierto sentido, la crítica posmoderna se asemeja a la anarquista: resalta la complejidad de nuestras sociedades, pero no provee los instrumentos para trabajarla. Por otro lado, si bien la Modernidad exploraba en la tensión entre diferenciación y unificación, la posmodernidad ve tal diferenciación como ruptura o escisión; ergo, la posmodernidad rompe con la Modernidad en tanto rechaza la referencia a la totalidad.

Si bien siempre todo desencanto tiene dos caras —pérdida de la ilusión y resignificación de la realidad—, el desencanto posmoderno tiene su aspecto positivo en destacar la heterogeneidad. Pero lo fundamental es que la idea de heterogeneidad nos debe llevar a pensar nuestra idea de comunidad: ¿la heterogeneidad la obstaculiza o puede contribuir a su realización? Quizás el problema radique, dice Lechner, en la concepción que hemos estado manejando de comunidad, y del consenso que subyace a ella. Políticamente, el malentendido se traduce en las dictaduras que buscaron imponer una unidad orgánica a la realidad diversa y plural. Precisamente, el reconocimiento de lo diverso es la contribución de lo que Lechner llama “clima posmoderno”.

Sin embargo, la posmodernidad, aun cuando es beneficiosa en el reconocimiento de la pluralidad, queda incompleta cuando debe pensar el tema de la institucionalización de los colectivos, en palabras del propio Lechner. Más aún, el desencanto posmoderno parece ser equivalente a rechazo del Estado. Para Lechner el *quid* del asunto “no es tanto la razón en su tradición iluminista como la identificación de la razón con la racionalidad formal”. Este tipo de racionalidad es el que ha imbuido a la práctica política, llevando a equívocos, pues tal como se lleva a cabo es incapaz de representar a la sociedad en su conjunto. En otras palabras, la molestia es, específicamente, con la política racional-formal que no puede producir una identidad colectiva. De tal manera que la posmodernidad no es opositora a la Modernidad en sí, sino a un tipo de Modernidad; el desencanto posmoderno se refiere tanto al proceso de racionalización de la Modernidad (que es la modernización), como a su estilo “gerencial-tecnocrático”.

En este contexto, quedan dos tareas que deja la posmodernidad: a) repensar el proyecto de la Modernidad y para ello, b) hacer hincapié en la articulación de las diferencias sociales” (González).

La globalización, la localización y la precarización

12. Tras el fin de *La Guerra Fría* como consecuencia de la caída del comunismo, teniendo como máximo símbolo la caída del muro de Berlín (1989), se hace evidente el fin de la era bipolar (liberalismo-comunismo) o tripolar (liberalismo-comunismo-socialismo democrático).

Esto genera, como consecuencia, la cristalización de un nuevo paradigma global cuyo máximo exponente social, político y económico es la Globalización o Mundialización de la forma de vivir y de ver el mundo. Pero, por otra parte, cada persona vive aquí y ahora, y lo que le es importante es la localización: el lugar en que se halla y el posible logro de recursos.

Más no obstante, tras la aparente unificación cultural y social del mundo posmoderno, en éste se pueden diferenciar y dividir dos grandes realidades: la realidad histórico-social, y la realidad socio-psicológica.

13. Entre las *características histórico-sociales*, se advierte la contraposición con la Modernidad, desde la posmodernidad, considerada ésta como la época del desencanto, como la renuncia a las utopías y a la idea de progreso.

Se produce, además, un cambio en el orden económico capitalista, pasando de una economía de producción hacia una economía del consumo y la división del planeta en diversos mundos no desaparece (primer mundo, segundo mundo, y tercer mundo marginado o con economías “emergentes”, para utilizar el eufemismo propio de los economistas).

Desaparecen las grandes figuras carismáticas, y surge una infinidad de pequeños ídolos que duran precariamente hasta que surge algo más novedoso y atractivo.

La revaloración de la naturaleza y la defensa del medio ambiente se mezcla con la compulsión al consumo.

Los medios de masas y el mercadeo se convierten en centros de poder.

Deja de importar el contenido del mensaje, para revalorizar la forma en que es transmitido y el grado de convicción que pueda producir.

En este contexto, la escuela fue vestida con los ropajes del pasado. Desde estas perspectivas teóricas que en forma común impugnaron ciertos rasgos de las instituciones clásicas (desde el Estado hasta la familia), la escuela comenzó a ser observada a partir de su dimensión *homogeneizadora*, de su pretensión ilustrada y civilizatoria, de su capacidad para la clasificación y estigmatización de los sujetos (Carli).

14. La *ideología* (en tanto proceso de imposición de ideas y formas de vida basado en el poder) se oculta en la forma de elección de los líderes, siendo ahora reemplazada, a su vez, por el recurso a la imagen, carente de contenidos y propuestas. Se trata de seducir a los electores (Zizek: 2008).

Los medios de masas, que responden a los grandes poderes económicos, se camuflan, y se convierten en transmisores, formadores de opinión, y persuasores de lo que piensa o percibe la gente, lo que se expresa en el hecho de que lo que no aparece por un medio de comunicación masiva, simplemente no existe para la sociedad.

El proceso ideologizador, aleja al receptor de la información recibida quitándole realidad y pertinencia, para los grandes problemas sociales, convirtiendo a la información en mero entretenimiento.

El poder económico, para lograr el poder social, utiliza cualquier medio de distracción: se pierde la intimidad y la vida de los demás se convierte en un *show*. Se desacraliza la política y se desmitifica a los líderes. Las últimas crisis económicas acentúan este proceso.

El *pos* de la posmodernidad se caracteriza por generar una nueva sociedad, con las siguientes características (Colom, A.-Mèlich, J. 2004:54):

- a) Poseurocéntrica. El poder mundial parece repartirse ahora en policentros (EE.UU., Europa, Asia).
- b) Sociedad mundial poscolonialista y posimperialista.
- c) Sociedad con economía poscolonialista y posocialista.
- d) Sociedad de servicios y comunicaciones.
- e) Sociedad con sistemas familiares pospatriarcales, plurales.
- f) Sociedad con pluralismo cultural e ideológico.
- g) Sociedad religiosamente posconfesional e interreligiosa.
- h) Sociedad posreflexiva, en la que no se vive para reflexionar, sino para el gozo inmediato.
- i) Sociedad pos-socio-afectiva, con comunicación virtual.
- j) Sociedad poslibresca, preparada virtual y mentalmente para el cambio continuo.

15. Entre las *características socio-psicológicas* de la posmodernidad, cabe señalar que los individuos sólo quieren vivir el presente; el futuro y el pasado pierden importancia.

Si bien, en la Modernidad, lo social se fue separando de lo religioso, no obstante, la Modernidad fue más bien teísta que atea. La posmodernidad es simplemente indiferente en materia religiosa.

En consecuencia, una vez que ha perdido importancia y valor el futuro trascendente; lo que queda es una búsqueda de lo inmediato.

Se fue perdiendo también, dada no obstante la explosión demográfica, la fuerza masificadora de los procesos de educación y socialización (en cuanto se virtualizan a la carta y a distancia); y aumentó el proceso de pérdida de la personalidad individual integrada a la sociedad. Pero la pérdida de la personalidad individual masivamente socializada no significó la pérdida del individuo.

16. El *sistema educativo* tiende a flexibilizarse y acentuará las siguientes características:

- Será más interactivo, mediando el computador entre el docente y el alumno.

- Tendrá mayor movilidad y se realizará en diferentes escenarios, dejando de ser la escuela “el templo del saber”.

- Llegará a ser multicausada con fuentes plurales de información.

- Devendrá multipresente, democratizándose la información, para toda la sociedad y para toda la vida. Según Habermas, la función de la educación será formarnos en función de la sociedad (sociedad entendida como un sistema de interrelaciones); y para la sociedad en cuanto es un mundo de vida (armado con convicciones problemáticas). Se trata de una función racional, reflexiva, esto es, adaptativa en relación con los valores aprendidos en la cultura en que se vive y las nuevas necesidades (Habermas, 1988: 39).

- Será globalizada: la información, en gran parte -en la parte más inofensiva-, dejará de tener fronteras.

- Será, también, no obstante, localizada y flexible, adaptada a los grupos y necesidades sociales, abierta a la innovación, al aprender a aprender.

- La buena educación (que no será para todos) se caracterizará por tener buenas fuentes de información y capacidad para saber utilizarlas, dominando sistemas simbólicos (alfabetización informática).

- Como sistema que es, el sistema educativo, estará condicionado por la necesidad de conservar su funcionamiento autopoietico, perdiendo sentido fuerte toda otra finalidad, en una sociología sin moral, aunque con juegos de convivencia.

- El sistema educativo adquirirá: funciones asistenciales y de compensación social, para los más desfavorecidos; funciones de recuperación y reinserción social; funciones ocupacionales o laborales, y de ocupación del ocio y tiempo libre; de divulgación de la cultura general y de orientación socioeducativa.

17. No se plantean directamente soluciones para las clases menos favorecidas económicamente. Se cree ingenuamente que éstas se aprovecharán indirectamente de las migajas de las clases más favorecidas.

La única revolución que el individuo está dispuesto a llevar a cabo es la de *la gratificación intensiva de los deseos*, en lo que cabe el rendir culto al cuerpo y la liberación personal.

Dado la atenuación y casi desaparición del valor de la racionalidad y de los procesos de validación objetivos, las personas se vuelven, por momentos, a lo místico como medio de justificación de algunos sucesos infrecuentes.

La *pérdida de fe en la razón y la ciencia* es, sin embargo, compensada con el *culto a la tecnología*, de la cual sólo se conocen los resultados, pero no sus procesos y consecuencias a largo plazo. El conocimiento no importa tanto por los contenidos y la formación de las personas, sino por las *competencias* que las personas deben manejar.

Las religiones que traían un mensaje con valores absolutos, perdieron el sentido fuerte de sus mensajes o relatos. Éstos se convirtieron en mensajes débiles, a la carta y elección de cada uno. El hombre basa su existencia en el relativismo y en la pluralidad de opciones. El subjetivismo impregna la mirada de la realidad (Habermas, J. (1988:39).

También se ha perdido la fe en el poder público, generándose una despreocupación ante la injusticia. Esto hace que algunos pensadores *tilden a la posmodernidad como a un movimiento social conservador*, camufladamente capitalista.

18. La cultura es dominada con un empirismo y pragmatismo cotidiano, con desaparición de idealismos y con una pérdida de la ambición personal de autosuperación. El mismo liberalismo político y su mensaje de llegar a ser libremente el mejor o el más eficaz, pierde su fuerza, con la desaparición de la valoración del esfuerzo (Weinberg, 2002).

Aparece no ya la tolerancia religiosa o moral, sino la pluralidad que parece justificarlo todo, mientras no incomode demasiado a los demás, por lo que coexisten divulgaciones diversas sobre las iglesias y las creencias en un Dios.

La misma literatura fantástica tiende a desaparecer si se presenta como relato prolongado, y sólo tolera los relatos y ficciones breves.

La gente deja de leer y desea gozar con la imagen de inspiración 'vía satelital', con canciones cuyas letras no entienden pero que aprende de memoria y de oído, con un fácil contorno.

Las personas de clase media o alta aprenden a compartir la diversión vía internet, en forma más o menos breve y adicta. Los económicamente pobres no se resignan a no tener placer continuado; y algunos de ellos optan por la obtención de los medios mediante la violencia (robos, hurtos, muertes, etc.), para comprar el placer destructivo de las drogas, cada vez más extendidas, más baratas, y no punibles.

19. La brecha generacional se ensancha y se distancia rápidamente, haciéndose para los abuelos, la conducta de los nietos, incomprensible y absurda.

La creciente masificación de las personas social y psicológicamente indiferentes, parece inmanejable a los poderes públicos, los cuales optan por disminuir la importancia del problema o por aprovechar la mayor cantidad de personas, en las ocasionales elecciones políticas, mediante dádivas que no representan ninguna solución efectiva para la vida de las personas y para el futuro de las mismas. Se refuerza de este modo, la importancia de la vida presente, en la precariedad, intensificada por algún placer pasajero, apreciado incluso si es destructivo.

20. Las clases económicamente privilegiadas tratan de salvarse solas, en clubes, solares específicos y especialmente custodiados.

En fin, parece claro que la posmodernidad hizo patente algunas actitudes por las que ha optado:

A) Los planteamientos de la razón son insuficientes: se opta por una actitud antiobjetivista, descosificadora, desfundamentadora, abierta y expectante ante lo que suceda en cada acontecer. Se busca superación de la división sujeto-objeto, intelecto y voluntad, acercamiento a actitudes místicas.

B) El saber sobre lo absoluto es débil. Nuestro conocimiento es aproximativo, coyuntural. Inclinación hacia lo apofánico: al manifestar dejar lugar para el misterio, con lenguaje evocativo, como realidad nunca aclarada.

C) El absoluto se sabe por experiencia (estética), por el camino de la fruición.

D) Despertar el sentido gratuito de lo recibido. Ante el intento fracasado de dar un sentido racional a la vida, ver la posibilidad de recibirlo. El silencio de la Naturaleza no afirma ni niega: queda espacio para la hermenéutica y la búsqueda de sentido.

E).- La carencia de sentido en la vida refleja una carencia de valores fuertes, capaces de mover a los seres humanos y encausar sus fuerzas (Schnapper, 2004).

Consideraciones conclusivas

21. En resumen, hemos descripto, en grandes líneas algunas razones y rasgos del surgimiento de una nueva forma de vida.

Se dan hoy valoraciones diversas -y a veces opuestas- sobre la posmodernidad, época en la cual inevitablemente vivimos.

Por un lado, hay valoraciones más bien negativas acerca del hombre posmoderno. Éste sólo quiere vivir el presente: el futuro y pasado pierden importancia. El interés por saber se ciñe a una búsqueda de lo inmediato. Se instala un proceso de pérdida de la personalidad individual. La única revolución que el

individuo está dispuesto a llevar a cabo es la interior; y en lo exterior, se rinde culto al cuerpo y la liberación personal. Con frecuencia, se vuelve a lo místico como justificación de sucesos. Va perdiendo de fe en la razón y la ciencia; pero en contrapartida se rinde culto a la tecnología. El hombre posmoderno basa su existencia en el relativismo y la pluralidad de opciones, al igual que el subjetivismo impregna la mirada de la realidad. Ha perdido su fe en el poder público y manifiesta una despreocupación ante la injusticia. Indudablemente han desaparecido los idealismos. En este clima posmoderno, se da una pérdida de la ambición personal de autosuperación y la desaparición de la valoración del esfuerzo.

Por otro lado, para algunos autores, como Ángela María da Silva, la posmodernidad posee valores positivos, fundados en la interacción pluralista y activa, en un modelo de actuación que parte del respeto y la tolerancia, de la simetría entre las relaciones, de la equivalencia entre las personas. Se asume que el conflicto provocado por el choque cultural, en lugar de reprimirlo o ignorarlo, es positivo y enriquecedor, ya que los procesos resultantes de esta relación y contacto englobarían cambios de actitud hacia una sociedad igualitaria (Bueno Aguilar, 2013).

Nos hallamos viviendo esta época posmoderna y no resulta fácil tarea ser objetivo con la propia época.

Bibliografía

Arostegui, J. – Martínez Rodríguez, J. (2012) *Globalización, posmodernidad y educación*. Madrid, Akal.

Barrantes Montero, Luis Guillermo. (2011) “La educación superior en el contexto de la posmodernidad: Entendimiento y reconciliación” en *Revista Electrónica Educare*, XV(1), pp. 3- 13.

Bauman, Z. (2004) *Ética posmoderna*. Bs. As., S. XXI.

Bauman, Z. (2007) *Miedo líquido. Sociedad contemporánea y sus temores*. Buenos Aires, Paidós.

Blanco Gálvez, Juan Alfredo. (2007) "La 'Ética de la Interpretación', de Gianni Vattimo, en el Contexto de La Posmodernidad" en A Parte Rei 54. Noviembre (Monográfico Gianni Vattimo). Disponible en <http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei> (22/02/13).

Binetti, María J. (2010) "La influencia de Kierkegaard en la reconstrucción de la subjetividad posmoderna" en *Praxis Filosófica*, Vol. 31, pp. 89- 98.

Bueno Aguilar, Juan José. "Controversias en torno a la educación multicultural" en <http://www2.uca.es/HEURESIS/heuresis98/v1n2-3.htm> (01/06/13).

Carli, Sandra "Los ecos del debate Modernidad/Posmodernidad en la Argentina y los desafíos de la formación en el presente" en http://www.iigg.fsoc.uba.ar/carli/Carli_LosecosdeldebateModernidad-Posmodernidad.pdf

Carretero, Mario. (2007) *Documentos de identidad. La construcción de la memoria histórica en un mundo global*. Bs. As., Paidós.

Daros, W. R. (1997) *La educación integral y la fragmentación posmoderna* en *Revista de Ciencias de la Educación*, Madrid, nº 171, p. 275-309.

Daros, W. (1999) *La filosofía posmoderna. ¿Buscar sentido hoy?* Rosario, Conicet-Cerider.

Daros, W. R. (2003) "Los derechos humanos etnocéntricos en el pragmatismo posmoderno de Richard Rorty" en *Estudios. Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Crylicit (Conicet). nº 4, pp. 13-25. Cfr. www.williamdaros.wordpress.com

Daros, W. R. (2009) "La religiosidad cristiana posmoderna en la interpretación de Gianni Vattimo" en *Logos* (México), Enero-abril, Vol. 37, nº 109, pp. 53-85. Cfr. www.williamdaros.wordpress.com

Gonzales Osmar. "Modernidad-Posmodernidad, un debate actual". Disponible en <http://www.oei.es/noticias/spip.php?article2787> (03/04/13).

Habermas, J. (1988) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, Vol. I, p. 39.

Kuhn, Thomas. (2002) *El camino desde la estructura*. Barcelona, Paidós.

Lechner, Norbert. (2009) "Ese desencanto llamado posmoderno", en *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. México, FCE.

León, Cristian. (2013) "Cibercuerpos: los jóvenes y sexualidad en la posmodernidad". *Revista Electrónica. Actualidades Educativas en Educación*. Vol. 13, Número 1 Enero, pp. 1-22.

López Arranz, Zulma. (2011) "Los modos de goce en la posmodernidad", en *Tesis Psicológica*, nº 6, pp. 89-101.

Lorenz, C. (2001) *Ideología global y crítica global en ADEF* *Revista de Filosofía*, Nº 1, pp. 134-138.

Liotard, Jean-François. (2007) *La condición postmoderna*. Buenos Aires, REI.

Mardones, J. (2007) *Posmodernidad y neoconservadurismo*. Estela (Navarra), Verbo Divino, 2007

Schnapper, Dominique. (2004) *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*. Rosario, Homo Sapiens.

Toffler A. *La tercera Ola* en <http://es.scribd.com/doc/2911053/Toffler-Alvin-La-tercera-ola> (12/01/13).

Van Dik, T. (2000) *Ideología. Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona, Gedisa.

Weinberg, St. (2003) *Plantar cara. La ciencia y sus adversarios culturales*. Barcelona, Paidós.

Zizek, S. (Comp.) (2008) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México, FCE.

La cultura de vocación intercultural

Alexander Cerón Samboni¹

Universidad del Cauca

Observación preliminar

De entrada, se advertir que el término cultura proviene del latín *colere* que significa cultivar, labrar y que es la base común tanto del conjunto lingüístico de cultura, cultivo, culto, e *interculturalidad*, entre otros. Además, que la filosofía intercultural no es nada homogéneo en sus planteamientos, métodos, y objetivos, que es un programa inserto de lo que se entiende como filosofía de la liberación y que siendo varias vertientes que conforman este programa no voy a entrar en ese debate;

¹ Filósofo Universidad del Cauca, Colombia; magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador. Docente asociado a IAEN (instituto de altos estudios nacionales en Quito, pos grados). Dirección electrónica: ceron_samboni@hotmail.com; Tel Ecuador, 087113415; Colombia 3148290489-3104624159. Entre sus artículos más recientes se destacan “A propósito de la justicia en la perspectiva de John Rawls” (2008) como coautor del libro *Filosofía del derecho. Derecho y justicia* (2008), Universidad del Cauca, Colombia; “La filosofía intercultural en la perspectiva de Raúl Fornet Betancourt”, de su Libro: *Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet Betancourt*, Nova armonía (2011). Su actual línea de investigación versa sobre el impacto de la teoría rawlsiana sobre la justicia en la contemporaneidad y la filosofía intercultural de Raúl Fornet Betancourt. Gran parte de lo expuesto fueron publicadas en el libro sobre Fornet anteriormente referenciado, sobre todo, se tiene en cuenta lo que Fornet presentó con una conferencia sobre cultura en el corredor de las ideas de Brasil denominada “Tradición cultura e interculturalidad : apuntes para una comprensión intercultural de la cultura”, donde, entre otras cosas, se le rindió homenaje a este filósofo cubano-alemán, aprovecho para extender mi agradecimiento al filósofo Fornet Betancourt por el suministro oportuno de este material para ampliar mi visión sobre el concepto de cultura que propone en su obra.

pues para no salirnos de los propósitos propuestos basta con afirmar que es una expresión culturalista e indigenista que emerge desde 1990 y, con eso se explica aparición de Filosofía intercultural (1994) y *Transformación intercultural de la filosofía* (2001) de Raúl Fornet Betancourt.

El giro intercultural de la filosofía² latinoamericana no engloba a toda la filosofía latinoamericana. Se encuentra, por una parte, al sector que permanece en el horizonte del mestizaje: Leopoldo Zea, su libro *Fin del siglo XX, ¿una centuria perdida?*, México, 1996; por otra parte, tenemos el planteamiento que traspasa la visión del mestizaje, abriéndose al planteamiento intercultural: Luis Villoro, su libro *Estado plural. Diversidad de culturas*, México, 1998.

Recordemos que los estudios culturales desplegados en Gran Bretaña desde la segunda posguerra, emergieron con fuerza en la década de los cincuenta con una re significación del concepto de cultura que se venía entendiendo desde una perspectiva antropológica y que ahora debería tomar cierto matiz de civilización, colonización, jerárquicas y de poder.

² Es vista la filosofía como un quehacer contextual y plural-plural no solo en dirección que se expresa en muchas lenguas, sino como un quehacer contextual. La filosofía como plural aspira a aceptar la existencia de pluralidad de centros, antes de encarnar una reacción anti-europea. En lugar de lo anterior critica la formación de centros que se convierten en paradigmas únicos y exclusivos del filosofar. Ahora bien, con la transformación intercultural de la filosofía lo que se pretende no es añadir al tronco establecido aspectos que faltan, ni de transformar el tronco de la filosofía, sino de transformar la filosofía aceptando la diversidad de troncos. Aquí y ahora se pone en diálogo esa pluralidad de fundamentos (Fornet, 2001: 254). En una palabra, Fornet comprende la filosofía, “empalmando con una de sus tradiciones más meritorias y coherentes —la del humanismo crítico-revolucionario— como ejercicio de una reflexión teórico-práctica que, conjugando las dimensiones humanas fundamentales de la “lógica”, la “ética”, la “patética”, y la “ideativa” (también se podría decir “imaginativa” o “innovativa”), se condensa en un saber de realidades responsivo que “sabe” encargarse, cargar y organizar lo real responsablemente” (Fornet, 2001: 274).

Desde las décadas de los ochenta los estudios culturales se convirtieron en un centro de cuestionamiento de las disciplinas establecidas, mientras que por los noventa el desplazamiento de los estudios culturales desde Europa hasta Estados Unidos da como resultado ese nuevo discurso denominado el multiculturalismo (Fernandez, 2003: 24).

Desde la perspectiva latinoamericana, los principales expositores ubicados en el marco de los estudios culturales son: James Clifford, Renato Ortiz, Nestor Garcia Canclini, Martin Barbero, y Beatriz Sarlo (llamados primera generación). Todos estos confluyen dando una explicación desde el ámbito de la cultura entendida como expresión de lo social-simbólico, centrados en los estudios mass-emediáticos y sus consecuencias.

A respecto Clifford expone: “La “cultura” antropológica no es hoy lo que era antes. Y, una vez que se percibe el desafío de la representación, como el retrato y como comprensión de encuentros históricos locales/globales, coproducciones, dominaciones y resistencias, es necesario concentrarse en experiencias híbridas, cosmopolitas, como en otras enraizadas, nativas” (Clifford, 1999: 38). Por su parte, Fornet arguye que desde la problematización del concepto de cultura debería resultar, por consiguiente, una deconstrucción de nuestras ideas de cultura, la cual en este sentido surte un efecto “desculturalizante” en tanto analiza, sobre la idea de la materialidad contextual, situacional y fundante de la vida de los seres humanos, la supuesta solidez cultural y la fijación de los conceptos de cultura como resultado de decisiones tomadas en la lucha de poder.

La cultura en Raúl Fornet Betancourt³ en su cuarta⁴ etapa de pensamiento.

La primera tesis entorno a la cultura en la perspectiva de Raúl Fornet es su carácter histórica porque presupone al igual que las tradiciones están en concomitante mutación o transformación. En cuanto a la cultura vista como histórica se debe tener en cuenta el reproche que se hace a la transculturalidad que trabaja todavía con un concepto de cultura que descono-

³ Raúl Fornet Betancourt nació en 1946 en Holguín (Cuba). Reside en Alemania desde 1972. Es doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Salamanca, y doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Aachen en la especialidad de Lingüística y Teología. Asimismo, es profesor invitado de la Universidad Pontificia de México y de la Universidad Unisinos en Sao Leopoldo de Brasil. Es miembro activo de la Sociedad Europea de la Cultura, la Sociedad Filosófica de Lovaina, la Sociedad Filosófica Intercultural, la Asociación de Filosofía y Liberación de México, la Sociedad de Hispanismo Filosófico de Madrid, de la Arbeitsgemeinschaft, Deutsche Lateinamerikaforschung, de Alemania, y de la Sociedad Intercultural, también de Alemania. Desde 1982 es fundador de la Revista Concordia y de la Revista Internacional de Filosofía. Ha organizado y participado en distintos congresos internacionales de universidades de América Latina, Europa y Norteamérica. Así, dirige varios proyectos de investigación, como el programa de diálogo Entre la Ética del Discurso, de Otto Apel y Jürgen Habermas, y La Ética Latinoamericana de la Liberación. Ha coordinado y promovido cinco congresos internacionales de Filosofía Intercultural (México 1995, Brasil 1997, Aachen 1999, Bangalore 2001 y Sevilla 2003) y distintos seminarios para el programa de Diálogo Interdisciplinario, iniciados en 1990. En 1994 inició la publicación de la Serie Dentradiationen im Dialog. Esta biografía fue tomada de la doctora Diana Vallescar (Diana Vallescar Palanca "Raúl Fornet Betancourt" (1946). De: Clara Alicia Jalif Bertranou, compiladora, *Semillas en el Tiempo. El Latinoamericanismo Filosófico Contemporáneo*, Argentina, EDIUNC, 2001, p. 82.

⁴ Varios pensadores en Latinoamérica hemos decidido explicar la evolución del pensamiento de Fornet en cuatro etapas, Diana de Vallescar Palanca, Carlos Beorlegui, Alexander Cerón Samboni, Horacio Cerutti Guldberg, entre otro. Las etapas se explican de la siguiente manera: **Primera Etapa.** Recepción de la filosofía europea (1978-1985), caracterizada por dos momentos fundamentales: a) Recepción a crítica y consistente. b) Inflexión en su pensamiento: 1984-1986. **Segunda Etapa:** Ruptura o tránsito hacia el modelo intercultural (1987-1994) **Tercera Etapa:** Un nuevo paradigma de la filosofía: la filosofía intercultural (1994-1995). **Cuarta Etapa:** Hacia una praxis ético-política de la interculturalidad (1995 en adelante). En la cuarta etapa se ubica la problemática entorno a la cultura.

ce por completo la historicidad y la flexibilidad de las culturas y que, por consiguiente, ontologiza los desarrollos y los procesos culturales.

Se refiere el cubano-alemán concretamente a Wolfgang Welsch, quien sostiene que las culturas concebidas como islas o esferas, por tanto, pueden sólo, según la lógica de su concepto, destacarse una de la otra, subestimarse, ignorarse, difamarse o combatirse mutuamente, pero no en cambio complementarse o intercambiarse. El concepto de la interculturalidad ni siquiera hace un intento por superar la idea tradicional de cultura, sino que trata solamente de completarla y amortiguar sus consecuencias problemáticas. Reacciona al hecho de que la condición esférica de las culturas lleva forzosamente a conflictos interculturales.

Parafraseando a Fornet las culturas son realidades históricas que surgen como respuestas contextuales para la solución de sus respectivas preocupaciones, sus necesidades, sus cuestiones (Fornet, 2001: 222). Por ello se erigen como visión del mundo que tiene que decir a todos (Fornet, 2001:195).

En definitiva, la cultura alberga su carácter histórica; porque presupone que las culturas crecen, se corrigen y se transforman al igual que las identidades culturales: “no ya en el sentido metafísico de una condición abstracta y estática, si no más bien como un proceso histórico de enriquecimiento continuo, posibilitado por una dinámica de constante transculturación [...] y nos hacemos así agentes-pacientes de verdaderos procesos de universalización” (Fornet, 2001: 31). Como consecuencia de lo anterior al presentarse comprometida con su contexto es dinámica porque al prevalecer un trato con el otro emerge la posibilidad de diversas culturas en el seno de una misma, por tanto, está permeada por contradicciones y lucha de intereses, contradicciones que pueden ser sociales, políticas, económicas y religiosas. Finalmente, es una cultura que está definida teniendo en cuenta la tradición (Cerón Samboni,

2011:93). Las tradiciones en un momento determinado pueden configurar el perfil de una cultura.

Segunda tesis: la cultura para Fornet es dinámica, o que, por lo menos, la filosofía intercultural trabaja con una visión dinámica de la cultura, es decir, porque su desarrollo está permeado por contradicciones y lucha de intereses. Esto permite ver la conversión en tensión de diferentes tradiciones culturales. Se debe a la polifonía de las culturas exige renunciar a toda postura monológica, al contrario, esto permite el intercambio de voces. Tal polifonía sugiere una comprensión dinámica de la cultura, vinculada a la materialidad de la vida. Aquel dinamismo permite reconocer en la misma la conversión en tensión de diferentes tradiciones culturales, superando así cualquier comprensión de la cultura como monotradicional: “A este nivel, dicho sea de paso, historificar nuestro concepto de cultura significa comprender que la cultura que llamamos nuestra no tiene porqué ser monotradicional” (Fornet, 2001: 259).

Así pues, y posterior a 2001, se lee que la experiencia cultural tiene algunos elementos característicos para la comprensión de la cultura en la filosofía intercultural, tales como: Primero, es la del arraigo y confrontación de los desafíos que la vida misma nos encarga(según Fornet pueden ir desde resolver los problemas que esta empresa implica y confrontando las contrariedades de la misma que van desde el hambre o el desempleo hasta el luto por la pérdida de un ser querido); segundo, es la co-presencia en que nos trasmite la experiencia cultural cuando estamos sujetos en el mundo de la vida(para la condición humana la condición cultural implica compartir espacio y tiempo, contextualidad e historicidad en vecindad y contemporaneidad), tercero, la experiencia cultural es una experiencia que se afina en la materialidad de la vida y que se articula en una determinada socializad; cuarto, la experiencia cultural es portadora de una dialéctica de agresión y resisten-

cia de dominación y liberación; quinto la conflictividad es el componente esencial de la experiencia cultural, pues ayuda a la liberación y a explicar la génesis y los mecanismos de exclusión en un determinado universo cultural(Fornet, 2011: 6-9).

Tercera tesis: la cultura no son bloques monolíticos. En cada cultura hay una historia de luchas por la determinación de sus metas y valores, es decir, está permeada por la lucha de intereses y contradicciones “porque toda cultura es ambivalente en su proceso histórico, y su desarrollo está permeado por contradicciones y luchas de intereses” (Fornet, 2001: 195). Aquellas contradicciones pueden ser sociales, políticas, económicas y religiosas que encarnan luchas internas que fragmentan universos culturales específicos. Como ejemplo de lo anterior, tenemos los carnavales de Bolívar, Cauca, Colombia (Enero-2012), cuando la participación en el mismo por parte de la zona urbana fué nula debido a que la alcaldesa electa representa y fue electa en su mayoría por parte de la zona rural. No obstante, los carnavales se realizaron y de manera categórica marcando la diferencia con respecto a la administración saliente.

Cuarta tesis: la cultura tampoco es un referente absoluto se debe a que permite la realización libre de los sujetos actuantes al interior de la misma. En una palabra, la cultura es el soporte de la libertad como es para Sartre el concepto de mundo como el cúmulo de situaciones concretas: “Toda la cultura, por tanto, conlleva siempre para la persona humana, una tensión dialéctica insoslayable, ya que, como la situación sartreana, se le revela como el lugar donde debe decidirse el conflicto entre determinación y libertad en el sentido de un proceso abierto de sobre determinación [...] (Fornet, 2001: 199).

Por consiguiente, la cultura es un posibilitante de la condición humana de sus miembros, es la “condición de la situación humana, y no la condición humana misma” (Fornet, 2001: 199). La cultura es un proceso de constitución y de lucha por

la estabilización. Es un escenario de una dialéctica que oscila entre opresión y liberación por eso de ella brotan dos vertientes, a saber, negativa y positiva. La cultura no es un fin en si misma, sino un punto de apoyo para la persona (vertiente positiva). La cultura no corresponde a un universo simbólico monolítico, permanente e intocable, sino que está llena de contradicciones y metas diversas (vertiente negativa).

Por lo expuesto, Fornet- Betancourt, habla de la desobediencia cultural como una llamada a cuentas de la llamadas prácticas de opresión que se manifiestan en una tradición cultural: “Por eso he hablado en el primer capítulo de esta segunda parte del derecho a la desobediencia cultural al interior mismo de los universos culturales particulares que identifican originalmente a las personas” (Fornet, 2001: 198).

Quinta tesis: y como derivada de la tesis primera anteriormente expuesta, en la perspectiva de Fornet no hay cultura sin tradición: “No hay cultura sin “tradición” reconocida; pero la cultura no se agota en la “tradición” reconocida que le permite trazar sus contornos, porque en su fondo vital guarda experiencias reprimidas que pueden irrumpir en su historia y porque la socialidad en que se enmarca su práctica obliga a sus miembros a reajustar su memoria” (Fornet, 2011:11). En otras palabras, el desarrollo de la cultura requiere de la memoria y experiencias conjuntas compartidas.

Ahora bien, con respecto a la tradición Fornet manifiesta algunas consideraciones. La primera es que la relación entre tradición y cultura es inestable, por la relación que se da entre ellas es inseparable de la contextualidad e historicidad que caracteriza la actividad cultural.

Una segunda consideración respecto a la relación cultura e identidad es que es una relación tensa, porque está configurada por las prácticas culturales que se mueven por fidelidad y rupturas, es decir, se preguntan como han de innovar y como se ha de conservar la herencia hasta entonces transmitida.

Una tercera consideración es que la tradición no significa el punto final de una cultura. Como cuarta consideración la contextualidad e historicidad implican que la relación entre tradición y cultura se despliegan en un marco social y temporal que ni la una determinan en su integridad.

Pasando a la quinta consideración que nos propone Fornet es que la tradición sirve de orientación a la cultura, significa que la tradición no se detiene, sino que encamina sirviendo de puente para la comunicación.

La sexta consideración, es respecto de la tradición es que además de servir de orientación tiene función ahora de comunicación y traducción (Fornet, 20011: 10-13). No obstante, la vitalidad de una cultura no depende únicamente de sus tradiciones, pues una perspectiva cultural que haría de sus tradiciones el único referente de vida podría caer en una especie de etnocentrismo, lo cual, limitaría otras propuestas innovadoras.

Sexta tesis: es consecuencia de lo anterior, a saber, la cultura como proceso concreto que convoca a la materialidad. En otras palabras, la cultura es un proceso mediante la cual una comunidad humana organiza su materialidad en base a sus valores y fines que quiere realizar. Por lo tanto, la cultura está relacionada con la lucha por la vida que puede ir desde “el proyecto diario de “ganarse la vida”, de sostener la vida resolviendo los problemas que esta empresa implica y afrontando las “contrariedades” de la vida misma, que pueden ir desde el hambre o el desempleo hasta el luto por la pérdida de algún ser querido, pasando por un pleito con un vecino” (Fornet, 2011: 6-7).

Séptima tesis: la cultura propone buscar “la universalidad desligada de la figura de la unidad que, como muestra de la historia, resulta fácilmente manipulable por determinadas culturas” (Fornet, 1994: 10-11). *La universalidad se busca mediante la tradición y no solamente mediante un decreto de ley* (Fornet, 2011: 13). Entiende por tradición Raúl Fornet la lu-

cha por recuperar la memorabilidad perdida, la cual, nace de procesos contextuales e históricos.

Octava tesis: La cultura⁵ se desarrolla por transmisión; una transmisión que se lleva a cabo por procesos por medio de procesos de socialización en la familia, escuela, colegio, las instituciones culturales y la estructura básica de la sociedad. La experiencia cultural no es una experiencia entre solitarios “Es más bien una experiencia que transmite de modo directo a la co-presencia con la que estamos en nuestros mundos de la vida” (Fornet, 2011: 7).

Novena tesis: la concepción de cultura no es un referente ontológico. Esto quiere decir, que no hay identidades culturales caídas del cielo, y de una vez por todas constituidas, *sino que crece con el desarrollo de las memorias de experiencias compartidas y con la trasmisión de esas memorias*. Esta tesis de Fornet confluye con la demanda de Follari con respecto a la falta de rigurosidad de los estudios culturales -los de la primera generación-, y la falta de teorización ante el debate modernidad-posmodernidad(para él este sería el acervo fuerte de esta corriente) pues la cultura no es algo muerto, sino como algo vivo y sigue lo planteado por Barbero: “ lo cierto es que Martín-Barbero nos ha invitado a luchar contra la razón dualista , entendiendo por tal esa razón que deja fuera las nostalgias del

⁵ Entre los aportes de la cultura vista desde la filosofía intercultural en Fornet, tenemos:1) Descentrar toda cultura de sus fijaciones eurocéntricas.En esa perspectiva, Fornet nos propone apostarle a la idea que es posible crear una episteme latinoamericana desde el mismo contexto cultural de las tradiciones; 2) Búsqueda de alternativas concretas a la globalización del neoliberalismo. Con esto contribuye al análisis filosófico-crítico del fenómeno de la globalización neoliberal. 3) Mediante el diálogo de culturas filosóficas, promueve el reclamo a la tolerancia y al pluralismo, para que las culturas y los pueblos cumplan el derecho a hacer las cosas según sus propias maneras de vivir. Cfr Alexander Cerón Samboni, *Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet Betancourt*, Brasil, Nova Harmonia, 20011, P 76-80.Este último libro tiene algunas observaciones conceptualmente por Raúl Fornet y en el que aparece la primera parte a modo de primer capítulo realizada por el cubano-Alemán.

corazón por supuestamente banales../Tal tipo de razonamiento es muy propio de quienes somos intelectuales de profesión, que tendemos a “naturalizar” nuestro propio punto de vista, en tanto no se hace difícil presentarlo como encarnación automática de los valores e intereses generales de la sociedad” (Follari, 2000:74). En una palabra, el aporte de Follari, entre otras cosas, es que centra su debate desde donde se está hablando de América Latina, pero dejemos aquí para no salirnos de los propósitos propuestos.

Al tenor de lo anterior, la cultura son fuente de interpretación y de sentido de lo real. Las culturas son universos originarios. Pero la originalidad no es un encerrarse cada miembro en su mismo punto de vista, sino que supone la interacción de todos de manera mancomunada hasta alcanzar una identificación y apropiación específica del mundo. A guisa de ejemplo, los carnavales en Bolívar, Cauca, que comenzaron implementando en su acto cultural a la familia Castañeda (innegable show de carnaval en los Carnavales de Pasto, Departamento de Nariño, Colombia que queda a 6 horas de Bolívar), pero que después de los dos primeros carnavales fueron implementando la novedad y diferencia con los carnavales de Nariño. En el momento los carnavales de Bolívar, en el Cauca, Colombia, son cada día más originales en sus carnavales, por eso su record mundial del globo de papel más grande del mundo.

Retomando los planteamientos de la filosofía intercultural la constituye elementos como lo contextual y la historicidad, que son parte fundamental de la concepción de cultura: “el concepto de la interculturalidad ni siquiera hace un intento por superar la idea tradicional de cultura, sino que trata solamente de completarla y amortiguar sus consecuencias problemáticas. Reacciona al hecho de que la condición esférica de las culturas lleva a conflictos interculturales” (Fornet 2009: 72); pues los interculturalistas aferrados en su visión antropológica de la cultura, asociaban cultura con una for-

ma particular de vida; mientras que Fornet llama la atención que la cultura no es necesariamente la teoría por la que se pretende explicar la condición cultural, testificando la cultura en que está, pues hay que liberar a la cultura de las teorías desde la que comprendemos algo, pues una cosa es lo que expresamos y otra lo que evidenciamos en la práctica. Este sería un primer paso para la práctica de la interculturalidad.

Décima tesis: la cultura es vista como un aporte para la superación del eurocentrismo: “desde el punto de vista de la filosofía intercultural preferiríamos hablar de un programa de “des culturalización” de todos los términos y metáforas sobre la cultura, ya que se parte de la suposición de que todos los conceptos que hasta ahora han sido centrales están cargados de connotaciones mono-culturales (incluso euro céntricas)”(Fornet, 2009a: 41). De ahí se entiende que “a la cultura les es inherente una dinámica dialéctica que se desarrolla entre tradición e innovación” (Fornet, 2001. 222). Esto significa que los miembros de cada cultura constantemente se ponen a prueba. Esta realidad de ponerse da como resultado que la cultura no son universos abstractos, sino fuente de interpretación de lo real.

Finalmente, la cultura en Fornet es como un aporte o una de las mejores herramientas para superar y cuestionar la expansión de la llamada modernidad⁶ occidental. De allí que asista a una desantropologización de la cultura tal como lo advierte Santiago Castro Gómez:

“esto significa que la cultura ha dejado de ser exclusivamente un conjunto de valores, costumbres y normas de convivencia ligadas a una tradición particular, a una lengua y aun territorio (...).Este

⁶ La modernidad para Fornet es algo contingente y, como tal, no toda relación entre culturas y saberes tiene que pasar ella como centro de inflexión, por eso la filosofía intercultural prefiere ver la modernidad como un acontecimiento contextual. (Ceron Samboni, 2011: 90). Por tanto, la filosofía intercultural pasa por esa crítica a la modernidad por eso su función es abrir a la cultura de esas fijaciones y hacerlas entrar en dialogo.

universo simbólico, está desligado de la tradición (...). Desde mediados del siglo XX estamos asistiendo a un cambio cualitativo del “estatuto de la cultura” (Castro-Gomez, 2000:198) (Walsh, 2005:58).

Retomando los presupuestos de Raúl Fornet y Clifford se debe mirar la cultura en términos de viaje, en movimiento y dinámicamente. Además, de asistir a una desantropologización⁷⁶, es baladí tratarla como un escenario de significación territorial fuerte, si no además ésta debe proyectarse en plena transformación, entre sólidos y líquidos que aunque dinámicos se desvanece en medio de no lugares como afirma Augé⁸.

Para Clifford la cultura se debe pensar como viaje o en movimiento, ya que supone poner en tela de juicio el sesgo orgánico, naturalizante del término cultura- entendido como un cuerpo arraigado que crece, muere y vive- que en algunos casos se venía asociando con la inmovilidad mediante el disciplinamiento y el orden, donde los sujetos no tenían cabida a la mutación. Donde la uniformidad y la vigilancia alcanzan su punto culminante. Lo móvil, por su propia esencia, queda fuera del alcance del panóptico. Así pues, el ideal de poder es la

⁷ Según Arizaldo Carvajal Burbano en la concepción antropológica de la cultura se presentan diversas perspectivas: “como conjunto de tradiciones, mitos, artesanías, folklor (Taylor); la visión funcionalista de Malinowski, como resultado de satisfacciones primarias del ser humano, como sistema adaptativo; Levi Strauss y el Estructuralismo, presentando un modelo “cultural universal”, una estructura de comunicación, un sistema simbólico. La cuarta corresponde a la semiótica, esto es, ver la cultura como lenguaje, gramática, como estructura de comunicación (Chomski)” (Carvajal, 2006:77). Respecto a la simbólica se entiende que la cultura es un patrón de significados simbólicos que permiten en la acción a los individuos comunicarse entre sí, por ejemplo, la semana santa en Popayán

⁸ En la perspectiva de Augé si un lugar puede definirse como lugar de identidad relacional e histórica, un espacio que no puede definirse como espacio de identidad ni como relacional e histórico definirá un no lugar. Por tanto, la modernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son lugares antropológicos. Entre los no lugares se encuentran: las autopistas, los medios de transporte, aeropuertos y estaciones ferroviarias, las grandes estaciones hoteleras, los parques de recreación (Augé, 1996: 56).

inmovilidad absoluta, de la cual, la muerte es un ejemplo acabado. En fin, de la mano de Clifford, se trata de un tiempo de convergencia de estímulos e informaciones con el más amplio abanico de lugares de partida: “los informantes aparecen primero como nativos y luego surgen como viajeros. En realidad, como propondré son mezclas de ambos”⁹ (Clifford, 1999: 31).

Bibliografía

Augé Marc (1996). “Los No Lugares. Espacios Del Anonimato”. *Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, Gedisa.

Chambers Iain (1994). *Migración, Cultura, identidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

Cerón Samboni, Alexander (20011). *Estudios de una filosofía intercultural en la propuesta de Raúl Fornet Betancourt*. Brasil, Nova Harmonía.

Clifford, James (1999). “Culturas Viajeras”, *Itinerarios transculturales*. Barcelona, Gedisa.

Carvajal Arizaldo(2006)“Desarrollo y cultura.Apuntes para alimentar el debate”, en Tobar Javier y Quijano Olver(comp), *Discursos y prácticas del desarrollo glo balocal*, Colombia, Universidad del Cauca.

Fernandez Nadal Estela (2003). “Los estudios poscolonia-

⁹ Entonces Clifford dirá que si repensamos la cultura y su ciencia, la antropología en términos de viaje, la tendencia naturalizante del término cultura vista como un cuerpo enraizado queda cuestionada. En suma, el viaje es presentado como una práctica cultural, pero ya no como el terreno del cual se parte y al cual se regresa, sino como una práctica de fijación artificial constreñida. A respecto, y en términos de Ian Chambers, la identidad se ha colocado en pleno movimiento, por tanto, el sujeto no puede pensarse como miembro de una sola tradición, menos fuera de la metáfora de viaje, lo cual, supone que pone en tela de juicio el sesgo orgánico del término cultura: “ de modo que la identidad se forma en el movimiento. La identidad se constituye en el punto inestable donde las inesperables historias de la subjetividad se cruzan con las narrativas de la historia, de una cultura” (Chambers, 1994: 46).

les y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”, en *Herramientas*, No 24, Buenos Aires.

Fornet Betancourt, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Desclee de Brower, S.A.

—, (2009a). (Fornet Raúl (y otros), “ En Torno a la Cuestión del Concepto de Cultura”. Un Intento de Clarificación desde la Perspectiva de la Filosofía Intercultural”, *Interculturalidad Crítica y Descolonización: Fundamentos para el Debate*. Bolivia, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

—,(2009b). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Alemania, Universidad de la tierra.

—, (2011). Tradición, cultura, interculturalidad. Apuntes para una comprensión

Intercultural de la cultura. Concordia. Alemania

—, (2004). *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*. Madrid, Trota.

Follari Roberto (2000). *Epistemología y sociedad* .Buenos Aires, Homo sapiens.

Walsh, Catherine (edit), (2005). *Pensamiento Crítico y matriz decolonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito, Abyala.

La política del caos en Cornelius Castoriadis

Guillermo Lara Villarreal
Universidad La Salle

En vez de buscar la cualidad en el todo del objeto, como el signo profundo de la sustancia, habrá que buscarla en la adhesión total del sujeto que se implica a fondo en lo que imagina.

Gaston Bachelard,
La tierra y las ensoñaciones del reposo

I. Introducción

Que la política sea un caos nadie parece negarlo; sin embargo, que la política provenga del caos se convierte en un postulado llamativo. No se trata, empero, de una concepción tradicional de lo caótico, sino de su acepción originaria, tal como la trabaja el filósofo del que versará el presente trabajo: Cornelius Castoriadis (1922-1997).

A partir de la base metafísica del caos, nos interesa abordar dos de sus conceptos fundamentales, a saber, el imaginario social instituyente y la política como autonomía, de manera que se exponga el vínculo indisociable entre el carácter cultural del hombre y la emergencia de lo político. Más precisamente, demostrar desde la antropología de Castoriadis el carácter de la política como institución creada por el hombre para dar forma al caos.

Por la originalidad del autor, podría tratarse de un abordaje que, a la vez, apele a una ontología, a una filosofía de la cultura y del hombre, así como a una filosofía política. Todas son inseparables, pues se implican mutuamente.

De ahí que, como veremos, la política, más que una realidad, se vuelve un postulado, una meta que el hombre sólo po-

drá alcanzar en el ejercicio de su autonomía; condición que dista mucho de nuestra actualidad.

Tal será la dirección a seguir aunada a una meta adicional: dar a conocer la obra y pensamiento de este gran filósofo del pasado siglo, de manera que salga de la oscuridad y encuentre más interlocutores, pues que sus palabras permanezcan estériles impide que el espíritu se extienda por caminos que, en definitiva, disfrutaría transitar.

II: *Khaos*: del mito al *lógos*

En el principio advino el *Caos*,¹ primero en la divina lista genealógica descrita por Hesíodo. De él nacieron Gea, Tártaro, Eros, Érebo y Nyx, la noche.² Pero cómo es que del caos pudo nacer cualquier cosa? “La palabra *khaos* está emparentada con el verbo *khaino*, que significa ‘abrir’ (de ahí ‘apertura’).”³ El sentido original de la palabra “caos”, pues, no es el de una mezcla informe que desafía toda racionalidad, sino el de vacío, abismo o tinieblas.⁴

Evidentemente la idea del caos pertenece a la herencia prehistórica de los pueblos indoeuropeos; pues la palabra está relacionada con χάσκω (bostezo, en inglés *yape*) y de la misma raíz *gap* formó la mitología nórdica la palabra *ginungagap* para expresar esta misma representación del abismo que se abría como un bostezo antes del comienzo del mundo.⁵

En el principio había nada, pero no como una ausencia de ser, pues esta nada ya *es*. Es una negación positiva anticipada a

¹ Cf. Hesíodo, Teogonía, 116.

² Cf. Ibíd. 117-123.

³ Cornelius Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*, tr. Sandra Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 205.

⁴ Cf. Eduardo Nicol, *Símbolo y verdad*, México, Ed. Afinita, 2007, p. 36.

⁵ Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, tr. José Gaos, México, FCE, 2003, p. 19.

la hegeliana por más de un milenio. En el principio hay un espacio vacío que se presenta como abertura en cuyo interior no hay nada pero de cuyo interior sale todo. Así lo aborda incluso Aristóteles, como el espacio sin cuerpos que, en caso de existir, le daría la razón plena a Hesíodo.⁶

Sin embargo, uno de los hijos de Caos hace ruido y quiere intervenir, como siempre, es el hijo de en medio. Cuando los Olímpicos derrotan a los Titanes, *Zeus* los encierra en una prisión construida por *Poseidón* en lo más profundo del *Hades* (o, quizás, en lo que es más profundo que el Hades), en el *Tártaro*.⁷

Allí, de la tierra parda y del Tártaro oscuro y del ponto estéril y del cielo estrellado —de todos junto— las fuentes están y los límites terribles, mohosos; y los aborrecen hasta los dioses; un gran abismo [*χάσμα*]: ni siquiera en todo un año completo llegaría uno al fondo, una vez que dentro esté de sus puertas, sino que aquí y allá lo llevarían procela y procela, penosa; aun para los inmortales dioses horrendo ese prodigio. Y de la Noche tenebrosa las casa horrendas se yerguen, envueltas en lívidas nubes.⁸

Hasta los dioses se horrorizan de él. Descripción que rememora el testimonio de Dante en el *Infierno*: “Ayes allí, suspiros y lamento sonaban por un aire sin estrellas.”⁹ Pero el mismo Hesíodo agrega a la pintura del Tártaro que “arriba brotan las raíces de la tierra y del mar infecundo.”¹⁰ En esta región, pues, pueden percibirse ciertos ingredientes literalmente *caóticos* (al ser un abismo sin fondo, etc.), pero en ella aparece la imagen que en nuestro lenguaje común entendemos por *caos*: “es la

⁶ Cf. Aristóteles, *Física*, 208b.

⁷ Cf. *Teogonía*, 730.

⁸ *Ibid.* 736.

⁹ Dante Alighieri, *La divina comedia*, tr. Conde de Cheste, Madrid, Ed. EDAF, 18ª edición, 2006, p. 43.

¹⁰ *Teogonía*, 727.

idea de un *kykeón*, una mezcla informe, aterradora, que contiene todo y alimenta todo.”¹¹ Es decir, por debajo de toda realidad no se encuentra un *substratum* definido y límpido, sino un vacío que todo lo alimenta y en lo que todo está contenido.

Años más tarde Jenófanes confirmará: “El límite superior de la tierra es el que, en contacto con el aire, vemos ante nuestros pies, pero su parte inferior se prolonga indefinidamente [ἄπειρον].”¹² Y antes que él, Anaximandro había afirmado que del *ápeiron* “se generan las cosas, [y] hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad.”¹³ *Á-peiron* es lo infinito, lo indeterminado, lo que no se puede conocer, pero de lo cual y hacia lo cual vienen, devienen y advienen todos los seres; “se trata del fin en el sentido de de-finición, de-limitación, de-terminación.”¹⁴ E igual de infinitas son las referencias de esta idea en la filosofía griega, incluyendo a los mismos Platón y Aristóteles: “Es la idea de un caos-abismo, en el sentido de una mezcla informe, donde coexisten todas las formas por venir, el cual, en todo caso, es la condición efectiva de posibilidad y de realidad de las formas (es lo que significa la imagen de las raíces: el elemento nutritivo contenido en ese sustrato).”¹⁵

Este pensamiento originalmente mítico, aunque con presencia inmediata en la filosofía, será la base de la construcción teórica de Cornelius Castoriadis: el fondo de las cosas es el *khaos*, el vacío, la abertura de cuya intimidad brota y se nutre el *kosmos*. Y con más precisión, el *khaos* es la determinación del ser desde el que se forma el *kosmos* propiamente humano.

Caos es el fondo del ser, es incluso el sin fondo del ser, es el abismo que está detrás de todo lo que existe; precisamente, esta determinación que constituye la creación de formas hace que el caos se pre-

¹¹ Castoriadis, *op. cit.* pp. 208, 209.

¹² B 28.

¹³ A 9.

¹⁴ Castoriadis, *op. cit.* p. 209.

¹⁵ *Idem.*

sente siempre así como cosmos, o sea, como mundo organizado en el sentido más amplio del término, como orden.¹⁶

Como lo fue anteriormente, el caos es una negación positiva, es un vacío activo, es la abertura de donde brotan las raíces; “el caos [...] es una *vis formandi*, es la potencia de dar forma, de hacer surgir formas, y [...] estas formas, todas juntas, en todo momento, forman una superforma, que es cosmos.”¹⁷ La indeterminación del ser permite al hombre emular la genealogía de Hesíodo, pues a partir de aquella *nada* subyacente es posible la creación de formas que determinen el cosmos humano. Creación porque su fuente es un vacío, pero es también una potencia formadora. El hombre se crea a sí mismo porque las raíces de su ser son plena apertura. Así, “la institución de la sociedad apunta a recubrir este caos y a crear un mundo *para* la sociedad”¹⁸. El hombre es la formación del caos.

[Y] la historia es creación de formas totales de vida humana, es decir, de sociedades instituidas, en y por las cuales los seres humanos construyen un mundo, y nuevas formas, nuevas esencias, nuevos *eide* se establecen cada vez por la actividad de la sociedad instituyente.¹⁹

Colocados sobre esta base, será imperativo sumergirse en aquel abismo sin fondo para encontrar el paso del caos al cosmos de la creación humana. Sólo atendiendo a esta peculiaridad podrá comprenderse el sentido de la política y de toda comunidad en general.

III. El imaginario social instituyente

El caos es una *vis formandi*, una abertura indeterminada pero determinable. El problema reside en saber de qué mane-

¹⁶ Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, tr. Jacques Algasi, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 278.

¹⁷ Cornelius Castoriadis, *Ventana al caos*, tr. Sandra Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 128.

¹⁸ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 102.

¹⁹ Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, *op. cit.* p. 49.

ra el hombre le da forma al caos y qué resulta de tal formación. Y es que las raíces creativas de los hombres se vierten hondo en aquel abismo sin fondo, condición *sine qua non* del cosmos, como lo diría Octavio Paz, amigo de Castoriadis, en su poema *Raíz del hombre*:

Ésta es tu sangre,
desconocida y honda,
que penetra tu cuerpo
y baña orillas ciegas,
de ti misma ignoradas.

Inocente, remota,
en su denso insistir, en su carrera,
detiene la carrera de mi sangre.
Una pequeña herida
y conoce a la luz,
al aire que la ignora, a mis miradas.

Ésta es tu sangre, y éste
el húmedo rumor que la delata.

[...] Ésta es tu sangre, digo,
y el alma se suspende en el vacío
ante la viva nada de tu sangre.²⁰

Ésa, nuestra sangre, es imaginación. Sobre esto se ha escrito poco en filosofía, quizás por la tradición que ha desdeñado el ámbito de las apariencias y las sombras para exaltar de manera absoluta lo que es real, de veras. Pero no hay que pensar, aquí, a la imaginación como “un movimiento engendrado por la sensación en acto”²¹ como lo hacía Aristóteles, ni como lo han hecho filósofos y no tan filósofos a través de la historia, sino como la “facultad de innovación radical, de creación y de formación.”²²

²⁰ Octavio Paz, *Libertad bajo palabra*, México, FCE, 3ª edición, 2006, p. 26.

²¹ Aristóteles, *De anima*, 429a.

²² Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 94.

La imaginación, o el imaginario, es el paso del caos al cosmos.

Creación significa aquí creación *ex nihilo*, la conjunción en un *hacer-ser* de una forma que no estaba allí, la creación de nuevas formas del ser. Creación ontológica: de formas como el lenguaje, la institución, la música, la pintura, o bien, de tal forma particula, de tal obra musical, pictórica, poética, etcétera.²³

Transformar la piel de un animal y convertirla en una piel superpuesta a la propia y, además, hacerla objeto de disfrute estético no tiene su origen en ninguna facultad biológica ni mucho menos en alguna finalidad ontológica, sino en la imaginación creadora de sentido. Y decimos «imaginación» porque se trata de significaciones que “forman la realidad social y están a un nivel diferente del de los objetos puramente materiales, y porque la sociedad no reconoce en ellas algo que es su propio producto.”²⁴ El sentido en el reino del cosmos no se trata de objetos materiales, ni tampoco de algo extraído de ellos, sino de imágenes producidas por la espontaneidad creadora humana. Pero creadora *ex nihilo*, desde la nada. ¿Cuál nada? La que subyace al mundo. No hay sobre la tierra ninguna causa de la música, sino que ésta surgió de la nada, de aquel caos que, aunque vacío, contenía todo desde su origen. “La creación es *ex nihilo* pero no es *in nihilo* ni *cum nihilo*; surge en alguna parte, y surge por intermedio de las cosas.”²⁵ Cabría preguntarse aquí si se presenta, ahora, un nihilismo que niegue el sustrato que dé razón de lo real. Castoriadis no parece caminar lejos de lo que Jacobi acusaba a Fichte al momento en que el filósofo de Düsseldorf creó el término nihilismo:

Así, cuando un ser, cuando un objeto debe llegar a ser *completamente* concepuado por nosotros, entonces debemos suprimirlo objetivamente en el pensamiento —*en cuanto existente por sí mis-*

²³ *Ibid.* p. 95.

²⁴ Sonia Arribas, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”, *Foro interno. Anuario de teoría política*, núm. 8, 2008, p. 111.

²⁵ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 278.

mo— debemos anularlo, para que llegue a ser nuestra propia creación, enteramente subjetiva, un mero *esquema*. No debe quedar nada en él, ni constituir una parte esencial de su concepto nada que no sea nuestra acción, ahora una mera presentación de nuestra Imaginación productiva.²⁶

Más adelante complementa este pensamiento, aunque es entonces cuando, aparentemente, podría encontrarse el desmarque que de él realiza Castoriadis. Así, afirma Jacobi:

El espíritu humano entonces, puesto que su entendimiento filosófico simplemente no puede ir más allá de su propia producción, tiene que convertirse en creador del mundo y en creador de sí mismo para penetrar en el reino del ser, para conquistarlo mediante el pensamiento. Sólo en la medida en que alcance esto último experimentará éxito en lo primero. Pero tampoco podrá ser su propio creador sino sólo bajo la condición general dada: debe anularse a sí mismo según el ser, para surgir sólo como concepto: en el concepto de un absoluto emanar y disolverse, originariamente, a *partir de la nada, hacia la nada, para la nada, en la nada*. O en el concepto de un movimiento de péndulo, que como tal, porque es *movimiento de péndulo*, se pone necesariamente límites a sí mismo *en general*, pero que sólo tiene límites determinados, en cuanto movimiento *particular*, mediante una limitación *incomprensible*.²⁷

Contrario a esta idea, Castoriadis, como se afirmó previamente, no dirige la creación *hacia la nada* ni *para la nada* ni *en la nada*. Hay cosas, pero las propiamente humanas (incluyendo al mundo natural ya pensado) no existen salvo por la creación de los hombres. Por esa razón afirma nuestro autor que éstas “se crearon [...] *cum* una multitud de cosas [...] y ellas se crearon *in* algo, y podemos decir, verdaderamente *in mundo*, en un mundo que no sólo es el mundo físico, sino un

²⁶ F. H. Jacobi, *Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo*, 16.

²⁷ *Idem*.

mundo cultural.”²⁸ No obstante, aunque diste de este planteamiento ofrecido por Jacobi, según afirma Sonia Arribas, parece encontrarse en Castoriadis una suerte de *nietzscheanismo*.²⁹ La metáfora que da más consistencia a lo ideal que a lo “real”, la creación *ex nihilo* y la realidad que no es más que creaciones e ilusiones son rostros que emulan a Dionisos. “Nada es cierto, todo está permitido”³⁰ decía Zaratustra y parece decirse entre líneas con Castoriadis, aunque no sea del todo claro.

El hombre, pues, es creación. Su vida se va en *darle forma al caos*. Sin embargo, tal creación no es obra de lo meramente natural, eso es sólo un apuntalamiento (*Anlehnung*)³¹, ni tampoco resultado del ejercicio de la razón.³² Las formas de la creación humana no son lógicas ni físicas, sino expresiones de la libre imaginación. Y libre no sólo por su origen, sino por su finalidad: lo que es humano no sirve, en definitiva, para nada: “en el ser humano, la imaginación carece de funcionalidad.”³³ Por eso instituye un mundo radicalmente otro, que sólo le pertenece a él y que no cesa de cambiar; *instituye* el cosmos.

Y la primera institución (la primera forma creada) fue la sociedad, “una forma que vuelve posible toda una serie de creaciones.”³⁴ Ciertamente hay individuos, *mónadas psíquicas* que son lo más alejado de la colectividad y que se caracterizan por “la pura imaginación o imaginación radical.”³⁵ Acercándose al pensamiento clásico, afirma nuestro autor como falsa aquella concepción, predominante en el liberalismo, de la sociedad como una reunión de individuos; el hombre es social no sólo por una tendencia a organizarse, sino porque en soli-

²⁸ Castoriadis, *Ventana al caos*, op. cit. p. 129.

²⁹ Cf. Arribas, op. cit. pp. 114-118.

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Edimat Libros, 2004, p. 257.

³¹ Cf. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 120.

³² Cf. *Ibid.* p. 94. El tema de la racionalidad será abordada más adelante.

³³ *Ibid.* p. 96.

³⁴ Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit. p. 55.

³⁵ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 122.

tario y en estado natural ni siquiera es hombre. Frente a la tradición, no sólo filosófica, sino, inclusive, científica, Castoriadis afirma que la evolución padecida por el hombre para llegar a serlo efectivamente no se dio en el advenimiento de la racionalidad, ni de la escritura, ni del trabajo. Lo que se transformó fue, precisamente, su imaginación.

La emergencia de la especie humana como especie viviente está marcada por esta *neoformación* congénita [...] que está constituida por una imaginación desarrollada más allá de toda medida, la imaginación que se volvió *loca*, la imaginación que rompió toda servidumbre *funcional*.³⁶

De la nada la imaginación creó formas sin utilidad, sin finalidad y sin causa aparente. En ese momento la mónada se desgarró a sí misma, pues creó significados, los cuales, desde su interior, se dirigen a otro. Así como no puede haber un lenguaje privado, al producir una imagen con sentido, aunque sin función, la mónada, desde sí misma, es arrojada hacia otra. Como afirma Nicol: “*Sin este interlocutor posible, los términos en que se articula el pensamiento carecerían de significado.*”³⁷ Por ello, pensar al individuo independiente de la sociedad más que una abstracción es una aberración, pues “sólo nos volvemos verdaderamente individuos por la *dedicación* a algo distinto que nuestra existencia individual. Y si esta cosa no existe más que para nosotros, o para nadie —es lo mismo—, no hemos salido de la simple existencia individual, simplemente estamos locos.”³⁸ Pero la mónada se desgarró, se violentó a sí misma al enfrentarse a su soledad, se angustia al socializar.

El lazo entre la raíz psíquica y la raíz social, tanto en el caso del odio como en todos los otros casos, es el proceso de socialización impuesto a la psique, mediante el cual la psique está forzada

³⁶ *Idem.*

³⁷ Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 2001, p. 62.

³⁸ Castoriadis, *Ventana al caos*, *op. cit.* p. 31.

a aceptar la sociedad y la *realidad*, mientras que la sociedad vela, con sus limitaciones, por su necesidad primordial de la psique: la necesidad de sentido.³⁹

El hombre sólo puede pensarse en términos sociales, y tal es su condición trágica, pues se trata de su único modo de ser, aunque implique, de suyo, una fractura perpetua por la que el *ego* es forzado a relacionarse con lo que no es él. Desde la ausencia del pecho para el *infans* hasta la regulación social de la conducta se alimenta un odio cuya raíz es “la resistencia de la mónada psíquica a aceptar lo que para ella es igualmente *extranjero*: el individuo socializado cuya forma tuvo que adoptar y los individuos sociales cuya coexistencia tuvo que aceptar.”⁴⁰

El hombre crea el mundo del sentido y, desde entonces, nada tiene sentido. La claridad y la certeza se pierden en el laberinto⁴¹ de la imagen creada sin razón y del desgarramiento por el que el individuo forma parte de una colectividad sin saber por qué. “Únicamente sobrevive creando la sociedad, las significaciones imaginarias sociales y las instituciones que las sostienen y las representan.”⁴² Por su necesidad de sentido, instituye cierta estabilidad en sus imágenes. Y en esto consiste lo que Castoriadis llama *institución primera de la sociedad*: “el hecho de

³⁹ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 187. Para el abordaje psicológico del desgarramiento de la mónada realizado por Castoriadis véase, *ibid.* pp. 184-187.

⁴⁰ *Ibid.* p. 191.

⁴¹ Metáfora constante en Castoriadis. Y también evidente, pues siendo el hombre la configuración de un mundo desde la nada, su creación imaginaria posee las certezas análogas a las de un laberinto: “Pensar no consiste en salir de la caverna, ni reemplazar la incertidumbre de las sombras por los contornos recortados de las cosas mismas, la claridad vacilante de una llama por la luz del verdadero sol. Consiste en entrar en el Laberinto [...]. Consiste en perderse en galerías que sólo existen en la medida en que las cavamos incansablemente, en girar en círculos en el fondo de un callejón sin salida cuyo acceso se ha cerrado detrás de nuestros pasos, hasta que esta rotación abre, inexplicablemente, fisuras transitables en la pared.” Véase, Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978, pp. 7-8; reed. Col. Point Essais, 1998, p. 6, *apud*. Jacques Algasi, “Consideraciones preliminares”, en Cornelius Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 7.

⁴² Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 123.

que la sociedad se *crea* a sí misma como sociedad, y se crea cada vez otorgándose instituciones animadas por significaciones sociales específicas de la sociedad considerada.⁴³ Cada institución se anima por el espíritu de ese pueblo, o mejor dicho, en cada institución se crea el espíritu del pueblo.⁴⁴ Ahora bien, aunque la sociedad otorgue vida, no es una simulación o una salvaguarda del estado natural, como podrían haberlo pensado Hobbes o Locke, al contrario, es una perpetuación de la institución del mundo humano: “La sociedad está aquí para humanizar a este pequeño monstruo que llega al mundo bramando y para que resulte apto para la vida.”⁴⁵ La articulación de esta sociedad configura las *instituciones segundas*.⁴⁶

Hecho, pues, este despliegue categorial, podemos ya aterrizar en lo que Castoriadis llama el *imaginario social instituyente*, es decir, aquellas significaciones creadas de la nada y que permean en la conciencia de una comunidad. No sólo hay instituciones, sino que hay un imaginario que da sentido de ellas y de la realidad toda; son las creencias que, una vez interiorizadas, perviven en el espíritu de una sociedad, que la dotan de contenido significativo y que “no se refieren ni a la realidad ni a la lógica”⁴⁷ así como tampoco lo hacen por mor de una utili-

⁴³ *Ibid.* p. 124.

⁴⁴ Idea que parece remitir a Hegel, aunque las diferencias pesan más que las similitudes. En verdad, no puede relacionarse el imaginario de Castoriadis con el espíritu del pueblo hegeliano puesto que el primero no concibe al espíritu, su fundamento lógico, su sentido, su desarrollo en la historia, etc. a la manera que Hegel. “Lo general que se manifiesta en el Estado, al igual que todas las formas que lo integran constituyen lo que se denomina *cultura* de una nación. Pero el contenido determinado y la concreta realidad del Estado se halla en el espíritu el pueblo.” Véase, G. W. F. Hegel, *Filosofía de la historia*, tr. Emanuel Suda, Buenos Aires, Ed. Claridad, 3ª edición, 2008, p. 48. Puesto en su contexto, se muestra que las ideas distan demasiado.

⁴⁵ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 123.

⁴⁶ Las hay *transhistóricas* como el lenguaje, el arte, etc. Y *específicas*, como lo puede ser el cine. Cf. *Ídem*.

⁴⁷ *Ibid.* p. 95.

dad particular, aunque se traduzcan siempre en acciones, prácticas y, como dijimos, en instituciones.

Por ejemplo, el imaginario colectivo no solamente creó, en determinado momento de la historia, la vestimenta, sino que instituyó la obligación moral de usarla prácticamente siempre. Más aún, no basta con estar vestido todo el tiempo, hay tipos de ropa, y no cualquiera es adecuada para cualquier ocasión. En el fondo no hay realidad alguna que dé sentido a ello, sino un imaginario creado y compartido que forma el carácter de una sociedad, a tal grado que una falta contra esta institución se traduce en respuestas emocionales profundas: la vergüenza pública que devendrá trauma de por vida. De igual forma, como el hombre instituye un mundo para sí, hasta ser varón y ser mujer, afirma Castoriadis, se convierte en institución.⁴⁸ Vincular a la mujer con la maternidad y la alimentación en nuestros días podría tornarse ofensa, reafirmación de nuestra sociedad machista; sin embargo, hacerlo en el neolítico era una forma de divinizarla, era una veneración de las potencias femeninas por excelencia, origen de las Venus, recuerdo de épocas en que lo femenino estaba en el centro de lo sagrado.⁴⁹ Ser mujer es una institución social imaginaria.

El más evidente de los ejemplos es el lenguaje, creación imaginaria por excelencia que, además, muestra con claridad el carácter social de la institución. Toda una cosmovisión está condicionada por la pertenencia a un grupo lingüístico particular. Pero inclusive “la realidad es [...] una significación imaginaria.”⁵⁰ Que para un pueblo la magia sea real y para otro no, lo muestra. La sociedad instituye la realidad. Más propiamente, la imaginación crea la institución social *reali-*

⁴⁸ Cf. *ibid.* p. 120.

⁴⁹ Cf. Christine Downing, *La Diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*, tr. Maria-Pau Pigem, Barcelona, Ed. Kairós, 1999, pp. 21-43.

⁵⁰ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 187.

dad, a partir de la cual los miembros de una comunidad *saben*, sin saber por qué, que, para detentar el carácter de real, el fenómeno necesita satisfacer ciertos criterios, creados de la nada por el imaginario social de la misma comunidad. De igual manera, hasta el territorio mismo es una institución imaginaria, nunca una mera extensión de tierra. Es apenas comprensible la seguridad y firmeza de la idea: la amplitud que nos pertenece del mundo abarca tales dimensiones; nuestro imaginario llega hasta aquella línea o aquella barda. Más allá de ella, los hombres ya nos son como nosotros. *Ya no son nosotros*. ¿Qué diferencia hay entre el espacio de un lado y otro? Materialmente, ninguna. Imaginariamente, inmensa. El territorio puede tener una carga significativa tan grande como aquella que Angelopoulos escenifica, en *El paso suspendido de la cigüeña*, mediante una boda entre novios separados por la frontera en forma de río. Era agua, pero, al cruzarla, era la muerte. La figura de la cigüeña emulada por un hombre a un paso de superar el límite fronterizo es la figura de la imaginación creando el límite a partir del cual los soldados tienen la obligación de matar. El significado no estaba ahí, lo pusieron los hombres.

Así, una sociedad instituida es una sociedad más o menos *clausurada*; materialmente, en primer lugar, por las razones obvias y previamente mencionadas de su circunscripción geográfica e histórica. Pero, más importante aún, toda institución social implica una *clausura de sentido*:⁵¹ el imaginario es propio, ajeno al extranjero. Maquiavelo lo sabía cuando afirmaba que para mantener un territorio conquistado, el príncipe debía procurar que “ni sus leyes ni sus tributos sean alterados.”⁵² La sociedad instituye su propia identidad y el individuo se apropia de ella. “Ser socializado significa, en primer lugar y sobre todo, invertir la institución existente de la sociedad y las signi-

⁵¹ Cf. *ibid.* p. 188.

⁵² Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, tr. José A. Vecino, México, Ed. Coyoacán, 2004, p. 40.

ficaciones imaginarias insertas en esta institución.”⁵³ Pero esta cerrazón de la sociedad, aunque no sea absoluta, implica la necesidad no solamente de la diferencia con respecto a otras, sino a la valoración de la propia como superior. Es claro, si no aceptamos que nuestra institución social es mejor que la vecina, no hay motivo para mantenerla. La mantenemos, así como la clausura con respecto a la institución de al lado. Por tanto, suponemos que nuestras imágenes sociales son superiores.⁵⁴

[Así] Entiendo aquí por cultura todo lo que supera, en la institución de una sociedad, la dimensión conjuntista-identitaria (funcional-instrumental) y que los individuos de esa sociedad invisten positivamente como “valor” en el sentido más radical del término: en definitiva, la *paideia* de los griegos. [...] Estos valores no son dados por una instancia externa, ni descubiertos por la sociedad en sus yacimientos naturales o en el cielo de la Razón. Son creados por cada sociedad considerada, como núcleos de su institución, referencias últimas e irreducibles de la significancia, polos de orientación del hacer y del representar sociales.⁵⁵

Mientras más esté una sociedad apegada a sus instituciones y significaciones culturales mayor será su clausura de sentido. Surge entonces el *multiculturalismo*. Por su imaginario, una sociedad está convencida de que sus valores, sus prácticas, su organización, etc. son buenos, pero, al enfrentarse a valores, prácticas y organizaciones distintas, las propias ya no únicamente son buenas, *son el bien*. La comunidad se repliega sobre sí y defiende su imaginario. Desde entonces, siempre ha sido motivo de gloria morir por la comunidad.⁵⁶ Y las razones por

⁵³ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 187.

⁵⁴ También podría reconocerse que los otros son iguales o superiores, aunque, el primer caso es una consecución histórica eminente y, por tanto, prácticamente utópica hasta ahora y, en el segundo caso, aunque hay ejemplos históricos, tampoco a la normalidad. Cf. *ibid.* p. 193

⁵⁵ Castoriadis, *Ventana al caos*, op. cit. p. 15.

⁵⁶ Cf. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 192.

las cuales los hombres están dispuestos a morir, son las mismas por las que están dispuestos a matar, dice al comienzo de *Héroé*, de Zhang Yimou. En tanto se conserve la radicalidad de la clausura, no sólo existirán el odio y la guerra, sino que se pensarán justos, pues la imposición del imaginario al extranjero es bueno para nosotros y para ellos.

Acceder a la idea de una posible incompatibilidad de las culturas sólo es posible en una sociedad para la que, independientemente de su adhesión a sus instituciones, se ha producido una primera apertura interna, que posibilita una toma de distancia con respecto a lo instituido.⁵⁷

El mundo de la cultura es un reino de luz y sombras. Posibilita la libre creación, pero también crea la institución de la guerra. Por ello, es un mérito histórico el advenimiento del reconocimiento de la alteridad cultural, esa osadía, como diría Voltaire en su *Elogio histórico de la razón*, de “pronunciar la palabra ‘tolerancia’.”⁵⁸

Volvamos a la definición de cultura. La lógica conjuntista-identitaria, mencionada previamente por Castoriadis, es expresión de la racionalidad que ha pretendido ser la cualidad humana por excelencia. “Esta lógica establece los significados como si estuvieran estrictamente determinados y siguieran reglas. Reduce la entidad de las cosas a categorías rígidas, y el devenir de los procesos a secuencias reguladas.”⁵⁹ Oculta la institución imaginaria de los significados y ostenta una correspondencia entre el intelecto y las cosas, una determinación absoluta de la realidad por parte de la razón. Y a partir de dicho modelo se configura un ideal científico que pretende no ya sólo conocer el mundo, sino predecirlo. Tal es el sentido,

⁵⁷ *Ibid.* p. 194.

⁵⁸ Voltaire, *Cuentos completos en prosa y verso*, tr. M. Armiño y M. Domínguez, México, Ed. Siruela/FCE, 2006, p. 699.

⁵⁹ Arribas, *op. cit.* p. 112.

por ejemplo, de los juicios sintéticos *a priori*. Prediciendo los fenómenos, se permite el devenir del progreso técnico, apareciendo, así, la otra cara del rostro de lo conjuntista-identitario, lo funcional-instrumental. Pero lo humano carece de función. El hombre de verdad no pregunta para qué sirve la *Gioconda* o la filosofía. Decadente será la sociedad que detenga su valoración en el posible servicio de las cosas. “La cultura es el dominio del imaginario en el sentido estricto, el dominio *poiético*, lo que en una sociedad llega más allá de lo que es solamente instrumental.”⁶⁰

Si la cultura es *paideia*, entonces el proceso de socialización, la creación de formas y el imaginario social instituyente no son sino un proceso educativo. La *autopoiésis* del hombre es su educación, entendida no como “lo que ocurre en las escuelas, sino [como] el conjunto de las influencias formadoras a las cuales está expuesto el individuo, que empiezan con el nacimiento y concluyen con la muerte.”⁶¹ A partir de lo cual se tiende un tenso cordel que amenaza con abandonar la auto-

⁶⁰ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 99. Aristóteles decía que “hay una cierta educación que debe darse a los hijos, no porque sea útil ni necesaria, sino porque es liberal y noble.” Véase, *Política*, 1338a. Por otro lado, que la cultura sea lo que carece de función puede repercutir hondamente en el pensamiento de otro grande del siglo XX, Ernst Cassirer, quien afirma, en su *Antropología filosófica*, que “si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre debe ser entendida como una definición *funcional* y no sustancial.” (pp. 107, 108). Funcional mas no instrumental. En Cassirer el hombre también crea formas, aquí llamadas simbólicas, como el arte, la religión, el lenguaje, etc. cada una con una función particular y, a la vez, todas ellas dirigidas hacia una función general: “la progresiva autoliberación del hombre.” (p. 333). Por un lado, pues, Castoriadis parece oponerse férreamente a Cassirer, puesto que, al postular la creación *ex nihilo*, no admite que las creaciones tengan una dirección immanente, sino que también ésta es producto de la creación. Sin embargo, por otro lado, el punto de llegada es el mismo, pues aunque para Cassirer la cultura sea funcional, su fin es la libertad. No sería, entonces, el maestro de Maburgo un partidario más del clan de la lógica conjuntista-identitaria; él también consideraría más humano que un utensilio no se limitara a cumplir su función instrumental, sino que tuviera también, por ejemplo, un carácter estético.

⁶¹ Castoriadis, *Ventana al caos*, op. cit. p. 100.

nomía para consumirse en la heteronomía. Sobre esto hablaremos en el siguiente apartado, pero baste apuntalar el peligro de que un cierto imaginario sea asimilado de manera tal que se considere válido de manera inobjetable, no por una evaluación a consciencia, sino por un asentimiento inmediato y casi automático.

Pero la sociedad se instituye, se crea, y de ahí adquiere sentido la distinción clásica entre *physis* y *nomos*. Las significaciones no son por naturaleza, sino por *nomos* “concebido como [...] posición de una regla a la vez instituida, constituida e instituyente, constituyente de una comunidad.”⁶² Sin embargo, este *nomos* tiende postularse como *physis*, es decir, como si la institución actual fuera por naturaleza, como si fuera definitivamente la única posibilidad de consolidar la vida humana como tal. Pero la organización de la sociedad se instituye, y sólo ahí en donde lo sea por esa misma comunidad devendrá lo político; sólo donde el imaginario se reconozca como *nomos* y, por ello, como creación humana susceptible de transformaciones y enjuiciamiento. El imaginario social instituido debe volverse político.

La política como autonomía

“[...] a lo que llamamos cielo y mundo [...] le ha tocado cumplir un movimiento circular retrógrado [...] a saber, que en ciertos momentos es guiado en su marcha por una causa divina diferente de él, [...] mientras que en otros [...] sigue andando por su propio impulso.”⁶³ Tal es el escenario montado por Platón para narrar el *mito del Reino de Cronos*,⁶⁴ el cual, manera escueta, consiste en lo siguiente: puesto el mundo en

⁶² Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit. p. 300.

⁶³ Platón, *Político*, 269e, 270a.

⁶⁴ Cf. *Ibid.* 269c-274e.

aquella necesidad de cumplir un doble ciclo de movimientos circulares opuestos, se definen dos eras; primero, la de Cronos, época en que los dioses cuidan del mundo, particularmente de los hombres, facilitándoles sus dones y servicios. Cronos aparece como un divino pastor que cuida de su rebaño humano. Mientras que los hombres nacen de la tierra, ancianos, y con el paso del tiempo se tornan cada vez más jóvenes. Al culminar el ciclo, se revierte el movimiento y, ante la catástrofe, se retiran los dioses. Ahora, los hombres nacen bebés y se vuelven ancianos, quienes, a su muerte, son enterrados, como si esperaran el cambio de ciclo para regresar a la vida. Es la era de Zeus.

[...] en el tiempo que sigue inmediatamente a este abandono [de los dioses], continúa [el mundo] llevando todo del mejor modo posible y a medida que transcurre el tiempo y lo invade el olvido más se adueña de él su condición de antiguo desorden, y luego, cuando el tiempo toca a su fin, el desorden hace eclosión y pocos son los bienes y mucha, en cambio, la mezcla de opuestos que él incorpora; corre entonces el peligro de su propia destrucción y de lo que en él contiene.⁶⁵

Basta con sentirse viejo cada día que pasa para confirmar en qué ciclo cósmico nos encontramos. El hombre, en el Reino de Zeus, está descarriado, está condenado a resolver sus problemas con sus propias fuerzas, “el mundo queda librado a sí mismo y se supone entonces que la humanidad se desenvuelve sola, tanto para luchar contra los animales salvajes como para asegurar su propia subsistencia material y su organización interna.”⁶⁶ Tal es la tragedia máxima del hombre: perder el tutelaje divino para devenir autónomo, es decir, para volverse “aquel que se otorga a sí mismo sus propias leyes. (No aquel que hace lo que se le ocurre [eso pasaría en el Reino de Cro-

⁶⁵ *Ibid.* 273c, d.

⁶⁶ Cornelius Castoriadis, *Sobre el Político de Platón*, tr. Horacio Pons, Madrid, Ed. Trotta, 2004, p. 127.

nos], sino quien se proporciona leyes [que según el *Protágoras*⁶⁷ es lo que les dio Zeus a los hombres]].⁶⁸

Aunque Castoriadis no parta de la asimilación previa del bello mito, su significado ofrece claridad a la comprensión de su filosofía política, pues la base sobre la que está construida es, precisamente, la tensión entre autonomía y heteronomía. La primera parecería tener su hegemonía asegurada desde que la sociedad y su contenido se instituyen por los mismos hombres a partir de significaciones imaginarias; sin embargo, estas mismas imágenes sociales pueden empoderarse hasta que controlen dogmáticamente una cultura. Surge la heteronomía, “el hecho de pensar y actuar como lo exigen la institución y el medio social (abiertamente o de un modo subterráneo).”⁶⁹

Es entonces, y sólo entonces, que podría hablarse, aunque Castoriadis no lo haga, de *ideología*.⁷⁰ Leyendo a Althusser podría concluirse que prácticamente todo es ideología, pues no está clara la diferencia, si es que la hay, entre lo cultural y lo ideológico.⁷¹ El propio Luis Villoro señala esta familiaridad

⁶⁷ Cf. Platón, *Protágoras*, 320c-323a

⁶⁸ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 118.

⁶⁹ *Ibid.* p. 108. “Este tipo de institución cubre la casi totalidad de la historia humana. Así ocurre en las sociedades heterónomas: crean ciertamente sus propias instituciones y significaciones, pero ocultan esta autocreación, imputándola a una fuente extrasocial —los antepasados, los héroes, los dioses, Dios, las leyes de la historia o las leyes del mercado—, en todo caso una fuente exterior a la efectiva actividad de la colectividad efectivamente existente. En tales sociedades heterónomas, la institución de la sociedad tiene lugar en el cierre del sentido. Todas las preguntas formulables en la sociedad considerada pueden encontrar respuesta en las significaciones imaginarias, mientras que las que no pueden hacerlo son, más que prohibidas, imposibles mental y psíquicamente para los miembros de la sociedad.” Véase, Cornelius Castoriadis, “La democracia como procedimiento y como régimen” [en línea], febrero, 1996 [Consultado: 7 de agosto de 2013], disponible en la Web: <http://www.globalizacion.org/biblioteca/CastoriadisDemocracia.htm>

⁷⁰ Como se maneja en las distintas definiciones propuestas por Villoro en su ensayo “Del concepto de ideología”. Cf. Luis Villoro, *El concepto de ideología*, México, FCE, 2ª edición, 2007, pp. 15-37.

⁷¹ Cf. L. Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México, Ed. Quinto Sol, 2008.

al ofrecer una de las definiciones de ideología, a saber: “Conjuntos de enunciados que expresan creencias condicionadas, en último término, por las relaciones sociales de producción.”⁷² Añadiendo que “podría tratarse de estilos de pensar y creencias básicas de una época histórica, de creencias comunes al conjunto de una sociedad, o bien de creencias que corresponden a una clase o un grupo social específicos.”⁷³ Lo cual no parece diferir en nada del imaginario social instituido. Sin embargo, hacer de toda creación cultural un aparato ideológico parece una exageración. Y eso mismo considera Villoro al delimitar de forma más puntual lo que, para él, resulta ideológico:

Las creencias compartidas por un grupo social son ideológicas si y sólo si:

No están suficientemente justificadas [...].

Cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo [...].⁷⁴

Lo cual, a su vez, coincide con las condiciones señaladas por Castoriadis para definir lo heterónomo, es decir, “el *imperativo* o la *necesidad* de una fundación y de una garantía extra-social (extrainstitucional) de la institución; [y] el *imperativo* o la *necesidad* de que resulte imposible todo cuestionamiento de la institución.”⁷⁵ La ideología no sería el imaginario y la cultura toda, sino la heteronomía, un *nomos* que, aunque igualmente creado, se impone como el único posible, que no es susceptible de críticas y que oculta su carácter de institución humana. Lo cual da, asimismo, razón del conflicto multicultural y las guerras, previamente mencionado.

La heteronomía y el odio al otro tienen una raíz común: la casi absoluta *imperiosidad*, la casi *necesidad* de la clausura del sentido,

⁷² Villoro, *op. cit.* p. 18.

⁷³ *Ídem.*

⁷⁴ *Ibíd.* p. 27.

⁷⁵ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 189.

que deriva de las tendencias intrínsecas a la institución y de la búsqueda de certezas últimas por parte de la psique singular que lleva a identificaciones extremadamente fuertes, a cuerpos de creencias estancas compartidas y sostenidas por colectividades reales.⁷⁶

Sólo habrá ideología si las creaciones imaginarias ejercen heteronomía. Esto sucede cuando se atribuyen un contenido sustancial, incuestionable e, inclusive, como se dijo, extrasocial.⁷⁷ Que el petróleo *deba* no privatizarse, que la educación *deba* tener características puntuales, que las conductas *deban* adecuarse a ciertos parámetros morales y que todo ello sea *incuestionable*, que no pueda debatirse ni deliberarse y que sea *impensable* una transformación paradigmática son manifestaciones de la heteronomía (o de ideología).

Ahora bien, en el rubro de la apariencia de la institución extrasocial, Castoriadis refiere a la fuente religiosa.⁷⁸ Cabría preguntarse si, dado que en la religión, principalmente la revelada, los principios vienen desde arriba, sería ineludiblemente heterónoma. ¿En verdad podría sostenerse un valor cultural tan negativo de la religión? ¿O será la religión la posible refutación de la propuesta de Castoriadis? Quizás el sentido en que lo religioso deviene heteronomía es cuando pretende instituirse políticamente, cuando se le usa para legitimar el poder, para justificar una creencia o, inclusive, cuando no admite cuestionamientos. Pero un hombre que crea sinceramente que su espíritu es insuflado por la Gracia divina para realizar actos de caridad, ¿en verdad padece heteronomía, en tanto que su creencia sería llevada a algo más allá de la institución social? ¿Se torna ideológico suponer la existencia de algo que influya en el mundo humano pero que esté más allá de él? ¿O serán los elementos propios de la religión aquello *in* y *cum* se realiza

⁷⁶ *Ibid.* p. 196.

⁷⁷ *Cf. ibid.* p. 119.

⁷⁸ *Cf. ibid.* p. 188.

la creación *ex nihilo*? Quizás aquí brote aquel nietzscheanismo al que parece acercarse el pensamiento de Castoriadis.

También tenemos [en el *Político*] [...] la reintroducción (274c-d) más cruda de una heteronomía completamente mítica. Platón recupera en este caso la tradición mitológica: quienes inventaron herramientas, ciudades, murallas, navíos no son los hombres, como nos enseña la tradición democritea retomada por Tucídides. No, para Platón vuelven a ser Prometeo, Hefesto y Atenea quienes han dado a los hombres las artes que necesitaban para sobrevivir, y en un momento, por otra parte, en que los acechaba la extinción porque los animales salvajes eran mucho más numerosos que ellos.⁷⁹

Detrás de estas palabras hay un supuesto fuerte, a saber, que las artes no fueron inventadas por Hefesto o Atenea. Castoriadis podría caer en un exceso de confianza en su propio sentido imaginario de lo real, tildando de heterónimo lo que él supone falso. La crítica al conflicto multicultural podría revertirse. Que la autoridad del rey venga de Dios y que esto se convierta en un falso dogma o que el único criterio de verdad sea la de la ciencia positiva son reafirmaciones de lo mismo. Quizás podría reformularse el aspecto extrasocial de todo lo heterónimo para referirlo *como aquello que pretenda desvincularse del imaginario creador*. Así, que la justicia tenga fundamento en Dios no sería heterónimo en sí mismo, sino sólo cuando se afirme que para tal certeza no fue necesaria la intervención de las potencias humanas. Manteniendo, por su parte, intacto, como elemento de lo heterónimo, el ámbito de lo incuestionable, serían, así, éstas las dos condiciones de la heteronomía y no ya sólo lo vagamente extrasocial, salvándose así lo religioso de estancarse perpetuamente en el estado de lo heterónimo.

⁷⁹ Castoriadis, *Sobre el Político de Platón*, op. cit. p. 136.

Pero, ahora, se necesita una salida de este campo ideológico que sea, a la vez, una entrada al reino de la autonomía. “El *proyecto* democrático es el esfuerzo, aún incumplido, de encarnar en las instituciones, tanto como sea posible, la autonomía individual y social. En otros términos, va a la par de la emergencia y de la afirmación de la capacidad de la sociedad para cuestionar sus instituciones y para cambiarlas.”⁸⁰ El proyecto democrático es lo que propiamente podría llamarse político, pues “entendemos por política una actividad que apunta a la institución de la sociedad como tal. Y de tal actividad explícita y autónoma no conocemos [...] ejemplo anterior al de la antigua Grecia.”⁸¹ Y en otro lugar, agrega nuestro autor que “esta ruptura [con la institución], la encontramos solamente dos veces en la historia de la humanidad: en la Grecia antigua, por primera vez, y luego en la Europa Occidental a partir de fines de la alta Edad Media.”⁸² Tiene sus razones, pero ¿no se habría dado este rompimiento también durante la Ilustración? Ciertamente decía Cassirer que “el período de la Ilustración no elaboró una nueva filosofía política. [...] Las mismas ideas se repiten una y otra vez: ideas que no fueron creadas por el siglo XVIII.”⁸³ Pero, ¿al final de la alta Edad Media hay una creación radical de ideas formadas exclusiva y absolutamente durante tal período? Schopenhauer afirmaba que la filosofía escolástica se extendió desde San Agustín hasta Kant.⁸⁴ ¿En verdad se realizó aquel rompimiento, durante dicha etapa? ¿O tampoco se dio durante los años de la institución del cristianismo, en que el pensamiento crítico se dirigió tanto hacia el orden social establecido como a sus fun-

⁸⁰ Castoriadis, *Ventana al caos*, *op. cit.* p. 88.

⁸¹ Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, *op. cit.* p. 69.

⁸² Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, *op. cit.* p. 117.

⁸³ Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, México, FCE, 2ª edición, 2004, p. 208.

⁸⁴ Cf. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación. Vol. I*, tr. Roberto R. Aramayo, Madrid, FCE, 2005, p. 526.

damentos internos? La importancia de esto no es meramente erudita, sino que permitiría saber la frecuencia con la que los hombres se han sacudido el yugo de la heteronomía en la historia.

La democracia, pues, sería la consolidación de la autonomía, aunque se trate, sin embargo, de un proyecto escaso en la historia y que, en definitiva, no nos rige en la actualidad, pues, en realidad, nuestros regímenes, más allá del nombre, afirma Castoriadis, no son más que *oligarquías liberales*.⁸⁵ La democracia es “un régimen de autorreflexividad colectiva”⁸⁶, como se dio en el surgimiento de la antigua *pólis* griega, en donde “todas las cuestiones de interés general que el soberano tenía por función reglamentar y que definen el campo de la *arkhé*, están ahora sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término de un debate.”⁸⁷ Así lo presumía el propio Pericles en su *Oración fúnebre*:

Pero nosotros por lo menos juzgamos convenientemente las cosas y reflexionamos sobre ellas, ya que no creemos que las palabras constituyan un obstáculo para la acción, sino que más lo es el no pensar antes de actuar. Y es que nos distinguimos por ser muy osados y por considerar a fondo lo que vamos a emprender, mientras que en los demás la ignorancia conlleva audacia y la reflexión, vacilación.⁸⁸

Quizás, una de las razones por las cuales la antigua Grecia era para Castoriadis una fuente inconmensurable de autonomía era porque, en términos activos, la política no

⁸⁵ Cf. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 156.

⁸⁶ Castoriadis, *Ventana al caos*, op. cit. p. 99.

⁸⁷ Jean-Pierre Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, tr. Marino Ayerra, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2008, p. 62. Castoriadis discute la posición que más adelante tomará Vernant, para quien “primero estaría la creación política y, de alguna manera, el nacimiento de la filosofía sería un producto en el sentido vulgar, una consecuencia de la constitución de la comunidad política. [...] Digamos ahora que, en mi opinión, la constitución de la comunidad política ya es filosofía en acto.” Cf. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia*, op. cit. pp. 70, 71.

⁸⁸ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 40.

recibía intervenciones divinas: “El dios griego no impone mandamientos.”⁸⁹ Y situándose en este exótico ambiente, Castoriadis, rescata (y reelabora) tres categorías griegas que definirán tres ámbitos de lo social: *oikos*, el espacio privado; el *agorá*, el ámbito privado/público, en el cual, aunque se delibere sobre asuntos de interés común, no se tiene, sin embargo, el poder de institución legal; y, finalmente, por ello surge la *ekklesia*, el espacio público/público, con poder legislativo.⁹⁰ Nuestras “democracias” privatizan la *ekklesia*, pero quieren convencernos de lo contrario. Eso no es democracia, pues, como afirma el filósofo, “libertad bajo la ley —autonomía— significa participación en el posicionamiento de la ley.”⁹¹ La publicidad de la *ekklesia*. La democracia será, entonces, “el devenir verdaderamente público de la esfera pública/pública.”⁹² Lo cual repercute, inclusive, en el ámbito de los medios de comunicación, pues una sociedad no puede volverse autónoma mientras no tenga una adecuada información; no se trata de debatir por el puro placer de hacerlo, sino de que, en verdad, la cosa del pueblo sea pública.

El devenir verdaderamente público de la esfera pública/pública implica que la colectividad y los poderes públicos tengan la obligación de informar realmente a los ciudadanos a propósito de todo lo referido a las decisiones que hay que tomar, información que necesitan para poder tomar estas decisiones con conocimiento de causa.⁹³

Un uso privado de la información a través de los medios sería, en Villoro, ideológico, en Castoriadis, heterónomo, pues

⁸⁹ Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Ed. Anagrama, 4ª edición, 2006, p. 220.

⁹⁰ Cf. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 152.

⁹¹ Castoriadis, “La democracia como procedimiento y como régimen”, op. cit.

⁹² Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 152.

⁹³ *Ibid.* p. 153.

se ocultaría el carácter de institución social de su imaginario y de su organización, es decir, se pondría un velo en el mundo para que los intereses particulares se vuelva incuestionables, no por falta de participación social, sino porque el fondo de las cosas se mantiene oculto, ajeno al escrutinio público.

Podemos develar, así, el presupuesto de la democracia, de la verdadera, de aquella cuyo proyecto tiende a resguardar la autonomía: se trata no de otra cosa que del *caos*. Es claro, la reflexividad colectiva y pública que deviene con el estado democrático supone que detrás de las significaciones imaginarias sociales se esconde el vacío; por lo tanto, no hay nada que determine las instituciones de una sociedad más que el poder creativo de ella misma. Ahí sólo encontramos “el abismo detrás de las apariencias frágiles, el velo friable del mundo organizado e incluso del mundo supuestamente explicado por la ciencia.”⁹⁴ El caos que es el hombre, tan terrible que lo oculta en sus instituciones, no sólo hace posible sino que exige de la colectividad la constante crítica y puesta en duda de sus certezas y seguridades pues, por él mismo, el mundo humano es siempre transformable y siempre creativo. Pero no puede permitirse que las fuerzas creadoras se privaticen, el imaginario social instituyente debe ser autónomo, pues sólo así será humano. Descartes, ubicado en ese otro momento de ruptura post medieval, pudo dudar de todo, aunque, en otra época, “en el siglo VIII no habría dudado de nada.”⁹⁵

Pero así como el hombre en el reino de Zeus vivía la tragedia de volverse libre renunciando a su salvaguarda divina, exponiéndose a los peligros de su destrucción, ahora la democracia se vuelve trágica también, pues “la cuestión del hombre es la cuestión de la *húbris* [...] Debemos encontrar nosotros mismos las leyes que debemos adoptar; los límites no están

⁹⁴ Castoriadis, *Ventana al caos*, op. cit. p. 82.

⁹⁵ *Ibid.* p. 97.

trazados de antemano, la *húbris* es siempre posible.”⁹⁶ Por eso la democracia es el “régimen de la autolimitación [...] de la autonomía o de la autoinstitución.”⁹⁷ Pero incluso entonces permanece latente la posible transgresión, ya que las figuras imaginarias pueden contradecirse y negarse. *Antígona* lo expresa con excelsitud. El ritual religioso se enfrenta a la ley del tirano. Incluso resolviendo el trance democráticamente la violación habría sido cometida y la solución implicaría que alguna de las partes tendría que ceder. Y son los hombres mismos quienes deben edificar la solución, con sus fuerzas y su propio criterio.

El hombre creó del caos su realidad, adquirió con ello la responsabilidad de regular sus propias creaciones desde los parámetros que él mismo se otorgue. Pero como es falible en su limitación, reprimir la crítica, la deliberación, el debate, etc. es adelantar el proceso cósmico de su destrucción, establecer un régimen heterónomo que añore el regreso de Cronos, dejándose llevar por el movimiento circular que, mientras más pronto cambie, mejor. La tragedia llegará cuando descubramos que el mundo no cambiará de rumbo y que el único modo de vivir el mejor de los posibles será creándolo y gobernándolo, todo desde nuestras fuerzas, con nuestros criterios y desde el feroz ímpetu que desde el caos nos hizo nacer.

Conclusiones

El imaginario carece de función instrumental. Esto es claro pues la utilidad niega la autonomía: el fin particular se impone a la comunidad. El excesivo culto a la técnica de los tiempos actuales irrumpe en el deseo de libertad, pues se sustituye la creación de formas por la fabricación de utensilios: a las capacidades humanas se les pone una limitación, a saber, que

⁹⁶ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 151.

⁹⁷ *Idem.*

sirvan para algo. El deseo imaginario colectivo se convierte en perseverar en la heteronomía.

Las potencias creativas parecen atrofiadas, a lo más que se llega es a convertirse en muy buen imitador. La crítica no instituye nada nuevo, sólo ofrece la mejor (o la menos peor) de las posibilidades entre dos o tres opciones de productos. Se ha vuelto imperativo “un renacimiento, un nuevo resurgir del proyecto de autonomía individual y colectiva, es decir, de la voluntad de libertad. Esto exigiría un despertar de la imaginación y del imaginario creador.”⁹⁸

Hemos expuesto, ya, tres de los conceptos centrales en Castoriadis: caos, imaginario y autonomía. Y a partir de ellos hemos referido una pequeña construcción de su magna filosofía política: la institución de la democracia en un sentido propio y estricto. Todo ello atendiendo a su antropología: el fondo del hombre es una nada creadora. ¿Cómo transformar nuestra sociedad? Hay que demoler nuestra cultura y crear una radicalmente otra, esto es, “la destrucción de los ‘valores’ que orientan el hacer individual y social (consumo, poder, posición, prestigio —expansión ilimitada del control ‘racional’—).”⁹⁹ Hay que cambiar el imaginario, creando uno nuevo, desde sus raíces. “Pero, justamente, una transformación radical de la sociedad, si es posible —y profundamente que lo es—, podrá ser únicamente la obra de individuos que quieran su autonomía, tanto a escala social como en el nivel individual.”¹⁰⁰ El resultado es posible, pues está constatado históricamente, sólo se necesita aquello que debiera ser la enseñanza máxima que, a título personal, recomendaría jamás olvidar: la *vis formandi*, la capacidad de crear, en fin, *la voluntad de libertad*.

⁹⁸ *Ibid.* p. 109.

⁹⁹ Castoriadis, *Ventana al caos*, op. cit. pp. 17, 18.

¹⁰⁰ Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, op. cit. p. 126.

Bibliografía

“Carta de Jacobi a Fichte”, traducción, presentación y notas de Vicente Serrano Marín, *Anales del seminario de historia de la filosofía*, núm. 12, 1995, pp. 235-263.

Alighieri, Dante, *La divina comedia*, tr. Conde de Cheste, Madrid, Ed. EDAF, 18ª edición, 2006.

Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México, Ed. Quinto Sol, 2008.

Aristóteles, *De anima*, tr. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Ed. Leviatán, 1983.

Aristóteles, *Física* [edición bilingüe], tr. Ute Schmidt Osmaniczik, México, UNAM, 2005.

Aristóteles, *Política*, tr. Manuela García Valdés, Madrid, Ed. Gredos, 2008.

Arribas, Sonia, “Cornelius Castoriadis y el imaginario político”, *Foro interno. Anuario de teoría política*, núm. 8, 2008, pp. 105-132.

Bachelard, Gaston, *La tierra y las ensoñaciones del reposo*, tr. Rafael Segovia, México, FCE, 2006.

Calasso, Roberto, *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Ed. Anagrama, 4ª edición, 2006.

Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, tr. Eugenio Ímaz, México, FCE, 2ª edición, 2007.

Cassirer, Ernst, *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, México, FCE, 2ª edición, 2004.

Castoriadis, Cornelius, “La democracia como procedimiento y como régimen” [en línea], febrero, 1996, disponible en la Web: <http://www.globalizacion.org/biblioteca/CastoriadisDemocracia.htm>

Castoriadis, Cornelius, *Figuras de lo pensable*, tr. Jacques Algasi, Buenos Aires, FCE, 2006.

Castoriadis, Cornelius, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*, tr. Sandra Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2006.

Castoriadis, Cornelius, *Sobre el Político de Platón*, tr. Horacio Pons, Madrid, Ed. Trotta, 2004.

Castoriadis, Cornelius, *Ventana al caos*, tr. Sandra Garzonio, Buenos Aires, FCE, 2008.

Downing, Christine, *La Diosa. Imágenes mitológicas de lo femenino*, tr. Maria-Pau Pigem, Barcelona, Ed. Kairós, 1999.

Hegel, G. W. F., *Filosofía de la historia*, tr. Emanuel Suda, Buenos Aires, Ed. Claridad, 3ª edición, 2008.

Hesíodo, *Teogonía*, tr. Paola Vianello de Córdoba, México, UNAM, 2007.

Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*, tr. José Gaos, México, FCE, 2003.

Kirk, G. S. et. al, *Los filósofos presocráticos*, tr. Jesús García Fernández, Madrid, Ed. Gredos, 2ª edición, 2003.

Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, tr. José A. Vecino, México, Ed. Coyoacán, 2004.

Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 2001.

Nicol, Eduardo, *Símbolo y verdad*, México, Ed. Afinita, 2007.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Edimat Libros, 2004.

Nietzsche, Friedrich, *La filosofía en la época clásica de los griegos*, tr. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Ed. Valde-mar, 3ª edición, 2003.

Paz, Octavio, *Libertad bajo palabra*, México, FCE, 3ª edición, 2006.

Platón, *Diálogos V*, tr. María Isabel Santa Cruz, et. al, Madrid, Ed. Gredos, 2008.

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación. Vol. I*, tr. Roberto R. Aramayo, Madrid, FCE, 2005.

Tucídides, *El discurso fúnebre de Pericles* [edición bilingüe], tr. Patricia Varona Codeso, Madrid, Ed. Sequitur, 2007.

Vernant, Jean-Pierre, *Los orígenes del pensamiento griego*, tr. Marino Ayerra, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2008.

Villoro, Luis, *El concepto de ideología*, México, FCE, 2ª edición, 2007.

Voltaire, *Cuentos completos en prosa y verso*, tr. M. Armiño y M. Domínguez, México, Ed. Siruela/FCE, 2006.

Revistas recibidas en calidad de canje

Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Agora. Papeles de Filosofía, Agora. Revista de Filosofía, Anais de Filosofia, Anais do II Simposio Internacional de Ética, Anales Valentinianos, Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, *Annali Della Facoltà di lettere e filosofia*, Analogía, Anamnesis, Angelicum, Annales D'Esthetique, Anthropos, Anuario Argentino de Derecho Canónico, Anthropológica, Anuario Filosófico, Apeiron, Aquinas, Arete, Atualização, Auriga, Avance y Perspectiva, Avanzada, Benson Latin American Collection, Bibliografía Bíblica Latino-Americana, Boletín. Museo e Instituto "Camón Aznar", Boletín Cultural y Bibliográfico, Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia, Caesura, Caminos, Carthaginensia, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIAS, Ciências e letras, Ciencia Tomista, Concordia, Contextos, Contrastes, Convergencia, Convivium, Coordenadoria de Pós-graduação em Filosofia, Cristianismo y Sociedad, Crítica, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, RS. Cuaderno de Realidades Sociales, Cuadernos de Ética, Cuadernos de Filosofía, Cuadernos Hispanoamericanos, Agencia Española de Cooperación Internacional, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Dialéctica, Diálogo Científico, Diálogos (Universidad de Puerto Rico), Diálogo Filosófico, Dialogue, Dianoia, Disenso, Divus Thomas, Doctor Communis, Educação e Filosofia, Efemérides Mexicana, Eglise et Theologie, Theoforum, El Basilisco, Encuentro, Endosa, Signa, Epimelia. Revista de Estudios sobre La Tradición, Escritos, Escritos de Filosofía, Escritos del Vedat, Espíritu, Estudio Agustiniiano, Estudios Ecuatorianos, Estudios Filosóficos, Estudios (ITAM), Estudios Socio-Jurídicos, Ethical Perspectives, Ethique et Corps Souffrant, Ética e Filosofia Política, Extensiones, Filofagia. Revista Nacional de Estudiantes de Filosofía, Filósofar Cristiano, Filosofía Oggi, Filósofos, Filozofski Vestnik, Franciscanum, Franciscan Studies, Fronesis, Fundação Universidade de Brasília, Hemeroteca Nacional, Heterotopia, Ho Theologos, Hymenistica e Teología, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Ideação, Instituto de Filosofía. Seminarios de Filosofía, Instituto Francés de La Laguna, Intersticios, Isidorianum, Iyyun, Iztapalapa, Jahrbuch Fur Kontextuelle Theoligen. Anuario de Teológicas Contextuales, Kairós, Kriterion, La Antigua, La Ciencia y El Hombre, La Ciudad de Dios, La Palabra y El Hombre, Laval Theologique et Philosophique, Leopoldianum, Línea Universitaria, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Lumen, Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones, Máthesis. Revista de Educação, Mathesis (UNAM), Medicina y Ética, Mester, Metalogicon, Motilal Banarsidass, Noein, Nueva Sociedad, Páginas, Patristica et Mediaevalia, Pensamiento, Perficit, Philosophiques, Philosophy Today, Pontificia Universidad Católica del Perú, Praxis, Presencia Ecueménica, Presença filosófica, Proyección, Prudentia Iuris, Punto D'Incontro, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, Φιλοσοφία, Razón y Fe, Relaciones. Estudios Históricos y Sociedad, Relea, Religión y Cultura, Revista Agustiniiana, Revista Alternativas, Revista Argentina de Estudios Estratégicos, Revista Boca de Polen, Revista Cubana de Ciencias Sociales, Revista da Universidade, Revista de Ciencias Sociales, Revista de Filosofía

(Universidad de Zulia), Revista de Filosofía (Universidad de Colima), Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica), Revista de Filosofía (UIA), Revista de Filosofía. Revue Roumaine de Philosophie, Revista de Investigaciones Jurídicas, Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Diadokhe. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Revista de la Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Revista do Curso de Filosofia, Revista Escritos, Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo, Revista Latinoamericana de Filosofía, Revista Logoi, Revista Magister, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Revista Novatellus, Revista Philosophical Review (Taiwán), Revista Portuguesa de Filosofia, Revista Universitaria, Revista Universidad de Medellín, Revista Universidad Pontificia Bolivariana, Revista Venezolana de Filosofía, R.F. Revista de Filosofía, RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, Revista di Filosofia Neo-Scolástica, Revista Lasalliana, Sacuanjoche, San Juan de la Cruz, Sapientia, Sapienza, Science et Esprit, Senderos, Sevartham, Signo de los Tiempos, Signos Filosóficos, Signos Universitarios, Síntese, Sophia, Stromata, Studia Philosophiae Christianae, Studium, Studium Legionense, Synaxis, Teaching Philosophy, Telos, Temas Jurídicos, The Anahuac Journal, The International Journal of Applied Philosophy, The Journal of Philosophy for Children, Theoría, The Philosophical Review, Topicos. Revista de Filosofía, Trans/form/ação, Transversalites, Universidades, Universidad Católica “Cardenal Raúl Silva Henríquez”, Universidad de la Habana, Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Simón Bolívar, Universitas Philosophica, Utopía y Praxis Latinoamericana, Verifiche, Veritas, Vertebración, Vertentes, Voces, Volubilis, WHR. Western Humanities Review, Wissenschaft und Weisheit, Xipe-Totek, Yachay.

Normas del Consejo editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en cualesquiera de estas direcciones:
revistalogos@lasallistas.org.mx o karen.luna@ulsa.mx
3. Los textos deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract*, en inglés, no mayores de diez líneas.
4. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. Las notas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
6. En el inicio de artículo deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
7. La redacción acusará recibido de los originales, y su aceptación dependerá de la evaluación hecha en torno de su pertinencia temática y extensión.
8. Los trabajos recibidos por *Logos* no tendrán, en caso alguno, carácter devolutivo.

Nota: Si las editoriales y los autores vinculados desearan enviar reseñas de libros, deberán enviárnoslas para que sean integradas al final de los trabajos recibidos.

