
A L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 40

México, sep-dic

ISSN 1665-8620

120

2012

A L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 40

México, sep-dic

ISSN 1665-8620

120

2012

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

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 Pienda, España; Dr. W. R. Daros, Argentina; Dr. Raúl Fonet-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.

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

Editado por *De La Salle* ediciones
Mazatlán 218, Col. Condesa,
Tel. 52 78 95 00 ext. 1018
revistalogos@lasallistas.org.mx
karen.luna@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.
Impresa en Express Digital, noviembre de 2012.

Universidad La Salle, A.C.

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

Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo
Vicerrector Académico

Dr. José Antonio Vargas Aguilar, *fsc*
Vicerrector de Formación

De La Salle ediciones

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Director editorial

Lic. Karen L. Luna Palencia
Editora responsable

Lic. Irma Rodríguez Vega
Producción y distribución
irv@ulsa.mx

Presentación	5
 Jethro Masís Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero	7
 Adoración Bouza Pascual Univocidad y metáfora en el lenguaje	35
 H. C. F. Mansilla Las ventajas de la aristocracia tradicional frente a las élites modernas	65
 Úrsula Carrión Caravedo El demiurgo en el <i>Timeo</i> de Platón	105
 Jesús Ignacio Panedas Galindo Antonio Caso y Walter Benjamin. Sobre la caridad y el mesianismo político	125
 Raúl Fornet-Betancourt Hacia una filosofía del diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo	171

PRESENTACIÓN

Del Dr. Jethro Masís presentamos el artículo *Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero*, que forma parte de un estudio más amplio sobre el concepto de fenomenología forjado por el joven Heidegger antes de la publicación de *Sein und Zeit* (1927), en el que se analiza la influencia de Lutero en el joven Heidegger y muestra cómo el concepto fenomenológico de ‘destrucción’ en tanto dismantelamiento de la tradición ontológica se inspira también en ciertos conceptos teológicos.

En *Univocidad y metáfora en el lenguaje*, la Mtra. Adoración Bouza Pascual reflexiona sobre la relación entre la univocidad y la metáfora que, además de enriquecer el lenguaje, es igualmente importante en la comprensión de la realidad y en la creación de nuevas ideas, voces y representaciones.

El Dr. H.C.F. Mansilla, en *Las ventajas de la aristocracia tradicional frente a las élites modernas*, rescata elementos teóricos y ventajas prácticas de la monarquía y la aristocracia hereditarias del mundo premoderno, en contraposición a la falacia del igualitarismo surgido de la modernidad y la manipulación colectiva de los medios de comunicación.

De la Dra. Úrsula Carrión Caravedo presentamos *El demiurgo en el Timeo de Platón*, en que se aleja de la interpretación tradicional del demiurgo como aquel agente responsable de la generación del universo a partir de un modelo inteligible; en cambio,

propone, que el demiurgo no es ontológicamente diferente de las Ideas, sino más bien inherente a ellas.

En *Antonio Caso y Walter Benjamin. Sobre la caridad y el mesianismo político*, el Dr. Jesús Ignacio Panedas Galindo analiza a dos filósofos, que unidos por el tiempo, aunque en lugares distintos, analizan los límites de la razón. Desde su propia experiencia, ambos llegan a la conclusión de que la teología y la política deben seguir en relación y proponen los valores de la esperanza y la caridad como solución a los peligros en los que el hombre moderno se ve inmerso.

Por último, el Dr. Raúl Fornet Betancourt, en *Hacia una filosofía del diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo*, define al diálogo como la parte constitutiva de la realidad humana que sostiene nuestra humanidad, y plantea una fundamentación teórica que facilita el pensamiento y el actuar dialógicos en un mundo afectado por conflictos.

Fenomenología de la vida religiosa en el joven Heidegger: la destrucción de la tradición ontológica de la mano de Lutero

Jethro Masís

Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Alemania

«Trabajo concreta y fácticamente desde mi ‘yo soy’, a partir de mi origen intelectual y enteramente fáctico, del medio, de los contextos vitales, y de todo lo que está a mi disposición a partir de estos aspectos como de una experiencia vital en la que vivo. [...] A esta facticidad mía pertenece lo que llamaría brevemente el hecho de que yo soy un teólogo cristiano».

Martin Heidegger
Carta a Karl Löwith
19 de agosto de 1921

Resumen

Este artículo forma parte de un estudio más amplio sobre el concepto de fenomenología forjado por el joven Heidegger antes de la publicación de *Sein und Zeit* (1927). En ese mismo año, una conferencia intitulada ‘Phänomenologie und Theologie’ estableció las diferencias que distinguen las lindes de la filosofía y la teología. Despunta, además, una incipiente, pero continua, influencia de Lutero en el joven Heidegger. En esta ocasión, pretendo mostrar cómo el concepto fenomenológico de ‘destrucción’ en tanto desmantelamiento de la tradición ontológica se inspira también en ciertos motivos teológicos.

Abstract

This study offers an analysis of Heidegger’s early attempts at the formation of his own philosophical language right before the publication of his opus magnum, *Sein und*

Zeit (1927). During this early Freiburg period as Husserl's research assistant (1919-1923), Heidegger delivered a series of lecture courses in which his main philosophical concerns were directed toward Neokantianism, Husserl's phenomenology and the philosophy of religion. My aim is to examine Heidegger's 'Phänomenologie des religiösen Lebens' retrospectively from his 1927 conference on the relation between phenomenology and theology back to his dilucidation of 'formal indication' in conjunction with his analyses of kairological time in New Testament's literature and the *Confessions* of St. Augustine of Hippo. Finally, Martin Luther's understanding of theology shall be dealt with as part of Heidegger's own background that led to his phenomenological concept of Destruktion.

1 La pregunta por la relación entre la fenomenología y teología

En 1927, el mismo año de la publicación de *Sein und Zeit* y ante los oyentes de la comunidad teológica de Tübinga, Martin Heidegger pronunció la conferencia *Phänomenologie und Theologie*. En ella, recomienda el desasimiento de la comprensión ordinaria de la relación entre la teología y la filosofía que, tradicionalmente, «gusta orientarse de acuerdo con las formas de oposición entre creer y saber, revelación y razón: la filosofía es la interpretación del mundo y de la vida libre de fe y alejada de la revelación, mientras que la teología es la expresión de la concepción del mundo y de la vida conforme a la fe y, en nuestro caso, cristiana» (H: 47). Los filósofos modernos, según la dicotomía de saberes epocales que aquí se supone, parten de la *bloÙe Vernunft*; entretanto, los teólogos no pueden sino tomar como punto de partida la fe. La demanda de Heidegger es provocadora y de ruptura. Es el dilema entre la fe y la razón el que amerita una revisión

y el que se objeta. El joven pensador pretende reflexionar, no a partir de las contraposiciones tradicionales, sino desde un lugar ya allanado por la destrucción de la conceptualidad asumida en que esas antítesis no tienen más lugar. La teología y la filosofía no son dos ramas del saber, o ‘ciencias’, que se ocupan del mismo tema (*i.e.*, el mundo y la vida humana), pero con un talante diferente: el de la fe (*Glaube*) o el de la mera razón (*bloÙe Vernunft*), respectivamente. Difieren esencialmente en su ‘cientificidad’, y es esto lo que merece dilucidación. Solamente para un pensador de inclinaciones ilustradas como Kant («el último y más grande filósofo de la Ilustración», según la designación de Ernst Bloch, *cfr.* 1985: 11-18), la teología —como consecuencia de su falta de arraigo en lo que los modernos denominan ‘experiencia’— debe restringirse a los límites de la mera razón. Aunque de ello no se siga que la religión sea irracional, Kant pone un límite a lo que pueda concebirse por *logos* de *theós*. Este *logos* de la teología no puede tener el mismo lugar que el *logos* de las ciencias de la naturaleza, por más que el filósofo de Königsberg ofrezca un consuelo superferolítico que se plasma en el reconocimiento de la importancia de los postulados de la religión en la dimensión de filosofía práctica que tanto más le compete. Y solo esto.

Ahora bien, no nos hallamos ante un capricho de Heidegger por definiciones novedosas o polémicas, aunque ciertamente el seguir esta petición heideggeriana, que funge de obertura a su afamada conferencia, muestra ya una cierta concepción de la historia del pensamiento de occidente que se rechaza: la filosofía no es *ancilla theologiae*, pero tampoco debe la teología someterse a los dictámenes filosóficos, ni ha de fundirse la teología en la moral, o en los pilares originarios de una ética (aquí se advierte la operación oculta de Schleiermacher en el pensamiento de Heidegger). No hay

dos épocas de la historia del espíritu: una, en que la teología sojuzgaba a la filosofía y delimitaba sus posibilidades, y, otra, en que se revirtiese la relación. Ésta es, ante nada, una interpretación moderna de la historia del pensamiento que no recusa de la superioridad de la razón ante la endeble fe. La filosofía ha sido onto-teológica en todo su decurso histórico. En primera instancia, es la autointerpretación moderna de los nuevos tiempos como la época de la razón que se erige en contra de la oscuridad de la cultura fideísta lo que Heidegger niega con su demanda de romper con la contraposición entre la fe y la razón, a pesar de que las disputas a tenor de este antagonismo hayan mantenido en vilo a Occidente, en diversas formas e imposturas, por varias centurias. En su núcleo, no obstante, la filosofía ha sido onto-teológica, esto es, buscadora de fundamentos primeros, pero también la teología en su helenización —siguiendo aquí la tesis de Harnack en *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1896-1890), endeizada a partir de la crítica heideggeriana de la metafísica *qua* teoría— ha tendido a entenderse como la teorización de un ente, si bien supremo y primero en sentido fundante. La filosofía es esa época, que llega hasta nuestros días, en que toda explicación no hace más que remitirse a la metafísica de lo fundante y lo fundado, lo naturante y lo naturado, lo causante y lo causado.

Es la ‘teoría’ lo que aquí —aún cuando se crea que puede hablarse libremente de una contraposición excluyente entre razón y fe o, contrariamente, de una reconciliación o acercamiento entre ellas— no ha sido criticado. La relación entre la teología y la filosofía, por tanto, ha de ser reconsiderada. Ciertamente, no puede sostenerse una comunidad pacífica e ingenuamente asumida entre los menesteres de la teología y de la filosofía. Pero ello indica que no se trata, ni de reconciliarlas ni de separarlas, sino de darles su lugar más propio.

¿Qué es digno de interrogabilidad en cuanto a la relación

entre la teología y la filosofía? Para Heidegger se trata de «una pregunta por la relación entre dos ciencias» (H: *idem*). Por ‘ciencia’ (*Wissenschaft*), en acepción general, se va a entender «el desvelamiento que fundamenta un ámbito en sí cerrado de lo ente o del ser, en favor del propio desvelamiento» (H: 48).¹ De lo antedicho surge una diferenciación: la teología sí es una ciencia positiva y se diferencia de la filosofía como ciencia ontológica. En este sentido, «la teología es una ciencia positiva y como tal absolutamente diferente de la filosofía» (H: 49). En su formulación más extrema, «la teología, en cuanto ciencia positiva, está fundamentalmente más cerca de la química y de las matemáticas que de la filosofía» (H: *idem*).

En concordancia con Heidegger, la positividad de una ciencia precisa que (i) «un ente, que de algún modo ya ha sido desvelado, aparezca ahí delante en una cierta medida como posible tema de una objetivación y un cuestionamiento teórico», tanto como (ii) «que pueda encontrarse dicho *positum* que está ahí delante en un determinado modo precientífico de acceso y trato con lo ente y que en dicho trato se muestre ya el carácter específico de este ámbito y el modo de ser del ente respectivo, es decir, que se desvele antes de toda comprensión teórica, aunque sea de modo no expreso o inconsciente». Por último, (iii) «forma parte de la positividad el que esta relación precientífica con el ente que está ahí

¹ Esto es algo que solamente puede ser dilucidado con entereza a partir del planteamiento de la ‘pregunta por el sentido del ser’ (Frage nach dem Sinn von Sein) que se llevó a cabo en *Sein und Zeit*. Baste añadir que las ciencias son positivas por cuanto tienen un ente, algo ahí delante, un *positum*, que pueden trocar en objeto del conocimiento y que tematizan; pero la filosofía (en este caso, la fenomenología) carece de tal *positum* y, por ello, no es, a contrapelo de las ciencias positivas, *óntica* [*ontisch*], sino *ontológica* [*ontologisch*], pues no se ocupa del ente sino de la problematización del ser. La fenomenología es una recapitulación de lo impensado: la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*).

delante (naturaleza, historia, economía, espacio, número) se vea ya esclarecida y conducida por una comprensión del ser, aunque no sea todavía conceptual» (H: 50). Lo que surge inmediatamente es la pregunta por la *positividad* de la teología: ¿Cuál es, en efecto, ese ente que tiene la teología como objeto de su saber?

Aunque parezca inevidente para una tradición metafísica que aún hoy es determinante y que parte de contraposiciones inaclaradas, no puede decirse que el objeto de la teología —en el sentido moderno de *obiectum*— sea Dios. En la onto-teología, Dios ha sido trocado en objeto (o en el *subiectum* o *hypokeimenon* supremo de la tradición medioeval): la inversión de los términos no es suficientemente radical para implicar el acabamiento del esquema metafísico.² La intención comprensiva de la filosofía y de la teología ha sido semejante, aunque por diversos medios: la aclaración del fundamento último de todo lo entitativo. Pero, si se insiste en la teoría y en los ojos visores que habrían de contemplar el *positum* desmundanizado, ¿puede sostenerse que Dios está ahí delante como *positum* para ser objetivado por el saber teológico? ¿Cumple Dios con los requisitos que lo harían ser el *positum* de un saber objetivo? Heidegger recuerda por qué Dios no puede ser el objeto de un saber: «[N]o puede decirse que Dios sea en absoluto el objeto de su investigación [la teología] de la misma manera en que, por ejemplo, los

² En esto, se tiene en consideración la acotación heideggeriana de que «[en la Edad Media, *obiectum* significaba aquello que se proyecta y se mantiene frente a la percepción, la imaginación, el juicio, el deseo y la intuición. Por el contrario, *subiectum* significaba *hypokeimenon*, lo que, de suyo (y sin haber sido puesto enfrente mediante una representación), está ahí delante, lo que está presente, por ejemplo, las cosas. El significado de las palabras *subiectum* y *obiectum* es justamente el contrario del actual: *subiectum* es lo que existe para sí (objetivo), *obiectum*, lo que solo es representado (subjetivo)» (H: 72-73).

animales son el tema de la zoología» (H: 59). Esta negación heideggeriana, ahora sí, es evidente desde el punto de vista teórico (pensando etimológicamente en *theorēin*), aunque no lo es si se piensa aún desde la onto-teología.³

Empero, también ha de notarse que la resistencia del Dios de la fe ante la objetivación encuentra una atestiguación propia en las fuentes fundamentales de la tradición religiosa judeo-cristiana. Según la afirmación del profeta Isaías, «verdadamente tú eres Dios que te encubres, Dios de Israel que salvas. Confusos y avergonzados serán todos ellos, irán con afrenta todos los fabricantes de imágenes» (Is. 45:15-6). Por más que haya una centenaria tradición teológica para la cual Dios es el ente supremo por teorizar, Heidegger arguye que «[l]a teología *no* es un saber especulativo de Dios» (H: *idem*). Ya ha habido un desplazamiento en el evento en que Dios entra en la filosofía y en que, en un efecto de afectación inversa que incide en la teología, Dios puede convertirse en *positum* de un saber. Dios se hace, por fin, visible. Con todo, según la afirmación del Deutero-Isaías,⁴ Dios se encubre, ¿cómo puede entonces estar ahí enfrente, a disposición de la mirada teórica, si no es porque el reconocimiento del profeta Isaías ha sido ya desechado y soslayado? Desde la tradición religiosa que no ha sido infectada por la lógica y

³ Habría que notar la precaución de la que ha hablado Jean-Luc Marion en *L'Idole et la Distance* (1977): «Quien pretenda saltar de golpe fuera de la onto-teología se expone a repetirla...» (1999: 30-31).

⁴ Por razones estilísticas e históricas comprobadas, se llama *Deutero-Isaías* o *Segundo Isaías* al autor de los capítulos 40-66 del libro de Isaías. Es decir, estos capítulos no pertenecen al profeta Isaías que predicó en Judea en el siglo VIII a. C. y el trasfondo histórico no es ya el del dominio de Asiria sino el del exilio en Babilonia (650-640 a. C.). Vengo citando al 'profeta Isaías' pero no ignoro el detalle histórico-exegético de los tres Isaías. Para más detalles sobre la crítica exegética del libro de Isaías, cfr. Baltzer, 2001.

el ver contemplativo y desmundanizado del *theorein*, el Dios forjado a partir de la teoría solo puede ser un ídolo.⁵

Pero aquí se habla de ‘teología’ y ello indica que hay que tomar en cuenta la idea de la cientificidad, aunque no en el sentido tradicional del término que, como indica Victorio Araya, significa «*logos* (reflexión, inteligencia, palabra razonada) sobre Dios (*theós*)» (1983: 17). Sin embargo, hay que reconocer de una sola vez, con el afán de no crear confusiones y malentendidos innecesarios, que a Heidegger no le interesa la reivindicación de un ‘Dios verdadero’ que habría sido falsado por el influjo teórico griego en la tradición religiosa cristiana. Esta conferencia viene antecedida por un prólogo de 1970 en que el pensador alemán evoca con simpatía los dos escritos de dos amigos que aparecieron en 1873: la primera *Unzeitgemässe Betrachtung* de Nietzsche, *David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller* y *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* de Overbeck. La alusión a los textos de Nietzsche y Overbeck nos previene de pensar que Heidegger se encuentra rezagado respecto de los resultados alcanzados en estos dos escritos que toma como inspiración para

⁵ Como ha sostenido Marion, la dialéctica del ateísmo, y del concepto que lo sostiene aunque también lo descalifica, tiene una relación decisiva con el ídolo. El idólatra «se apodera de lo divino bajo la forma de un dios; pero este apoderarse pierde lo que toma: solo le queda un amuleto demasiado conocido, manipulable y garantizado. Todo ello propicia la posibilidad de una reapropiación de lo divino al modo de Feuerbach: puesto que dios me reenvía, como un espejo, mi experiencia de lo divino, ¿por qué no reapropiarme aquello que atribuyo al reflejo de mi propio juego?» (1999: 20). En este sentido, «[p]oco importa que el concepto ‘Dios’ nos parezca inconcebible (mal construido, no verificable, reductible y criticable), pues en cualquier caso solo un ídolo puede identificarse con el concepto» (1999: 77). La aserción hegeliana de que «la naturaleza divina es lo mismo que la humana y es esta unidad la que deviene intuita» (1994: 440), es un claro signo de la no superación de la idolatría por parte del profesor absoluto. «Feuerbach, Stirner y Marx se apoyan en la identificación supremamente idólatra del ‘Dios’ con el Saber absoluto, construida por Hegel...» (Marion, 1999: 78).

su conferencia: «Por mucho que se haya transformado el mundo, ambos escritos siguen siendo intempestivos actualmente, lo que quiere decir que para los pocos que piensan en medio de los muchos que se dedican a calcular, son textos que apuntan en la dirección de ese constructivo permanecer frente a lo inaccesible diciendo y preguntando» (H: 46). La filosofía no puede decir nada acerca de Dios y, en cuanto saber libre de la fe, es impotente ante Dios.⁶ El problema de la objetivación es la fe, y a causa de la fe tiene la teología una positividad muy peculiar. Pero esto no lo dice Heidegger como creyente, a saber, para confirmar la fe en detrimento de la razón. La fe no admite confirmación alguna puesto que, según un testimonio neotestamentario, «[e]s, pues, la fe la certeza de lo que se espera, la convicción de lo que no se ve» (Heb. 11: 1). Lo invisible, o lo que no se ve, no admite ninguna prueba *ad oculos*, es decir, no puede ser meditado a partir de lo teorético.

¿En qué consiste, pues, esta peculiar positividad de la teología cuando ya se ha negado el sinsentido de concebirla como saber especulativo de un Dios que deviene su ente y *positum* supremo perfectamente ‘tematizable’? ¿Qué hace la teología para no ser idólatra en el sentido apuntado por el Deutero-Isaías y que es retomado fenomenológicamente

⁶ «Hoy en día, quien por medio de una larga tradición haya conocido directamente tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios [*im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen*]. Pues el carácter onto-teológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar, y no debido a algún tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teología la unidad aún *impensada* de la esencia de la metafísica» (ID: 120-121). Quien ha conocido directamente esas dos tradiciones es Heidegger mismo. Ésta es otra confirmación de lo expuesto en ‘Phänomenologie und Theologie’ de superar tanto el teísmo como el ateísmo y, ulteriormente, la contraposición entre la fe y la razón, que termina por dignificar al logos en nombre del *theorein*.

por Marion? O bien, ¿cómo puede una ‘ciencia’ de lo que no se ve, de lo invisible, mantener un sentido aunque sea lejano y mínimo de la teoreticidad del *logos*? Todas estas cuestiones se involucran e implican unas a otras en la dificultad de dar cuenta, con rigor, del significado de un *logos* de Dios, de una *theologia*. Hay varias posibilidades para responder estas cuestiones que nos desembarazan del entendimiento de la teología a partir de la onto-teología; posibilidades que irán amalgamándose y descartándose mutuamente en sus límites en el texto heideggeriano, hasta que se exhiba la razón por la que la teología está constituida por una positividad problemática.

Considerada negativamente, la misión principal de la teología —según la carta que Heidegger envía en respuesta sobre el debate teológico en torno del ‘problema de un pensar y hablar no objetivador en la teología actual’, realizado en la Universidad Drew de Madison (1964)—⁷ «no consiste en apoyarse en la filosofía y las ciencias para extraer de ellas las categorías de su pensar y la naturaleza de su lenguaje, sino en un hablar y pensar de modo conforme al asunto a partir de la fe y para ella misma» (H: 69).⁸ Si la teología ha

⁷ Esta carta ha sido adjuntada como ‘apéndice’ de ‘Phänomenologie und Theologie’ en Wegmarken (cfr. H: 68-77). Ambos textos fueron publicados conjuntamente por primera vez en *Archives de Philosophie*, XXXII, 1969, 356 ss., junto con su traducción francesa.

⁸ En este sentido, Heidegger sostiene que «no existe nada parecido a una filosofía cristiana, eso es un hierro de madera [*ein hölzernes Eisen*]. Y, por tanto, tampoco hay ninguna teología neokantiana, ni de los valores o fenomenológica, de la misma manera que no hay ninguna matemática fenomenológica. Fenomenología es siempre y exclusivamente la designación de un proceder de la ontología que se distingue esencialmente del de las restantes ciencias positivas» (H: 66). Esto contradice las pretensiones de teólogos sistemáticos de la actualidad como el reformado Spykman, para quien «[c]orrectamente entendidas, teología y filosofía forman una sociedad en el sentido de que la mejor prolegómena para la teología cristiana, más específicamente, para la dogmática reformada, es una filosofía cristiana» (1994: 14. Cfr., en especial, su ‘Prolegómena, un examen histórico: ¿Filosofía y Teología como socios?’ Capítulo II: 14-41).

hecho precisamente lo contrario en el decurso de su historia es porque no ha entendido el sentido de su tarea.

Negada la inferioridad asumida por la teología en muchos tramos de su trayecto que tiene lugar en la asunción ingenua y acrítica del *logos*, podría partirse de que «[e]l cristianismo es el *positum* que está ahí delante y, por ende, la teología es la ciencia de aquél. Pero es evidente que ésta sería una determinación errónea de la teología, porque también la propia teología forma parte del cristianismo» (H: 51). Sin embargo, en esta consideración de la teología como ciencia que tiene como ente de tematización al cristianismo se olvida fácilmente que ella misma es parte del cristianismo y no se opone a éste desde fuera. La teología es parte de la historia del cristianismo; se anuncia en el propio cristianismo y no puede ser ciencia del cristianismo en cuando acontecimiento particular de la historia de Occidente. Es manifiesto que, de esto, se encarga la ciencia histórica. ¿Qué ventaja explicativa aportaría la teología en comparación con la ciencia histórica si ambas tuviesen como objeto al cristianismo que, en sí mismo, es un acontecimiento histórico que pertenece al devenir occidental? Pero al ser la teología misma parte de la historia del cristianismo, de la misma forma en que toda ciencia histórica es ella misma parte de la historia, la teología podría concebirse como una suerte de autoconciencia del cristianismo, a lo que Heidegger impone otra desavenencia, pues la teología no pertenece exclusivamente a la historia del cristianismo, sino también a la historia de Occidente en general. Lo que sí puede sostenerse en definitiva, y si se sigue un minimalismo riguroso, es que «la teología es un conocimiento de eso que permite más que ninguna otra cosa que exista el cristianismo en cuanto acontecimiento histórico mundial. La teología es un saber conceptual de aquello que permite que el cristianismo sea antes que nada un acontecimiento originariamente histórico, un saber de eso que

nosotros llamamos sin más cristianismo» (H: 52). Con ello, «la teología se constituye en la tematización de la fe y de lo desvelado con ella, es decir, en este contexto, lo ‘revelado’» (H: 54).

Emergen, así, más cuestiones. ¿Qué es lo que ha de entenderse por ‘fe’? Heidegger dirá que «la fe es un modo de existencia del *Dasein* humano que, según su propio testimonio —que forma parte esencialmente de ese modo de existencia—, no madura por sí mismo a partir del *Dasein* ni mediante él, sino a partir de lo que se manifiesta en dicho modo de existencia y con él, a partir de lo creído» (H: 52). En el texto heideggeriano se procede a dar una aclaración de la fe cristiana. La tarea inmediata es seguir dicha clarificación pero no sin dejar de rendir cuenta del trasfondo bíblico-teológico que Heidegger no hace siempre explícito y que, así, se oculta para el néofito de la teología cristiana.

La teología conserva el elemento lógico del *logos* en cuanto tematización pero no choca con su *positum* de frente; no hace tema de su investigación a un ente supremo que pueda contemplar y del que pueda derivar propiedades y caracteres de forma especulativa. En primer lugar, «la fe se entiende siempre a sí misma únicamente mediante la fe» (H: 53). La fe está intrincada consigo misma, involucrada en su propia problemática que solo puede ser tal desde la fe y a partir de sí misma. La confirmación de la fe solamente puede ser cuestión de la misma fe, principalmente porque es una forma de vida no generalizable ni calculable. Por ello, la revelación de la que se ocupa la fe «no es ninguna transmisión de conocimientos acerca de sucesos reales, ya pasados o recién sucedidos, sino que es precisamente lo que permite ‘formar parte’ o convertirse en ‘miembro’ del acontecimiento, que es la propia revelación en cuanto aquello que en ella se revela» (H: 53). Lo que se revela en la fe no es un contenido objetivo al que pueda asentirse incondicionalmente como si fuera una fórmula matemática.

«Llamamos cristiana a la fe» (H: 52). La fe, en sentido cristiano, implica una rebeldía respecto del viejo ser humano, un ‘convertirse’ (cfr. Hch. 3:26), un ‘no conformarse al siglo’ (cfr. Rom. 12:2) y un ‘transformarse mediante la renovación del entendimiento’ (cfr. Rom. 12:2). En fin, un ‘renovarse en el espíritu del entendimiento’ (cfr. Ef. 4: 23) que no es sino una conversión total de la vida, una *metánoia* (como en el llamado de Jesús de Nazaret a la transformación. Cfr. Mt. 3:2).⁹ En todo esto ha de estar pensando Heidegger cuando señala que «el auténtico sentido existencial de la fe es: fe como regeneración o renacimiento» (H: 53). Lo que viene seguido de una referencia a una frase de Lutero que retrotrae al carácter intrínsecamente problemático de la teología como tematización de la fe: «Lutero dice: ‘Fe es entregarse prisionero a las cosas que no vemos’» (H: 53. Cita de la edición de Erlangen de las obras luteranas, WW 45: 287).

El tema de la teología es, entonces, el «acontecer cristiano desvelado por la fe como fe» (H: 55). La teología se encuentra ahora en lo que más le compete: la tematización de la fe desde la fe, porque «ella misma nace de la fe» (H: 55). Pero si la fe consiste en la mentada transformación, ¿no tiene su lenguaje que referirse a las cosas humanas? ¿Qué permanece del hombre viejo y no relevado [*aufgehoben*] en la fe? La trans-

⁹ Aquí estoy suponiendo, como ya lo sabe Heidegger, que el ‘pecado que reinó para muerte’ (cfr. Rom. 5:21) no es asunto moral. El pecado es, como la fe, un asunto existencial: es la permanencia en la no transformación. Jesús ya había des-moralizado el pecado, y su mensaje fue toda una genealogía de la moral —jantes de Nietzsche!— al pedir la transformación total de la vida respecto del siglo y al despachar el carácter rigorista de la ley. Esto es notable a partir de su confrontación con la secta de los fariseos a quienes tachó de ‘hipócritas’ y de ‘sepulcros blanqueados’ (cfr. Mt. 23:27). La moralización teológica del pecado es también producto de la metafísica onto-teológica. En este respecto, el pecado en cuanto caída en el siglo es un testimonio premoderno de lo que Heidegger llamará la ‘caída’ (*Verfallen*, cfr. SZ: §§ 25-27, 35-38, 51, 52, 59, 71, 73, 81) y la ‘impropiedad’ (*Uneigentlichkeit*, cfr. SZ: §§ 25-27, 30, 35-38, 68 c).

formación de la vida ante la conformación respecto del siglo¹⁰ no sugiere un maravilloso y simple ‘salir fuera del mundo’. Y Heidegger nota el problema que implica la transformación. Es una pregunta de la *Aufhebung* (mas no dialéctica hegeliano *sensu*, porque el relevo no se soluciona en el *logos*).

Mi tesis es, en este punto, que la problemática de la *Aufhebung* de la regeneración, de la *metánoia*, ya la comprende Heidegger desde la ambigüedad que tiene en la misma literatura del Nuevo Testamento. En aras de clarificar la relación de la fenomenología y la teología, es menester preguntar qué es lo nuevo de la transformación y qué permanece de lo viejo. Se pregunta qué es lo que la superación (*Aufhebung*) releva de lo viejo, pero también qué conserva de lo viejo, aunque relevado (*aufgehoben*) en otra disposición. Jesús ora por los discípulos: «Yo ruego por ellos; no ruego por el mundo...» (cfr. Jn. 17: 9). Esto da ciertamente la impresión de que ‘ellos’, por los que se ruega, no son del mundo o de que están de alguna manera fuera de él. Sin embargo, inmediatamente se afirma lo contrario: «[E]llos están en el mundo...» (cfr. Jn. 17: 11). Hay que aclarar, pues, el sentido de este *estar-en*. En lo que se refiere a la fe cristiana, esto significa, según Heidegger, que «el acontecimiento cristiano en cuanto regeneración implica que en él debe superarse la existencia del *Dasein* anterior a la fe y carente de fe. Superar [*aufheben*] no significa eliminar, sino elevar y conducir hasta la nueva creación, en donde se mantiene y preserva» (H: 63). Es más, «desde el punto de vista existencial-ontológico, el *Dasein* precristiano superado [*aufgehoben*] también está implícito en la existencia creyente» porque «[s]uperar no significa rechazar, sino aceptar en una nueva disposición» (H: 63). En este respecto queda claro que la existencia relevada [*aufgehobene Existenz*] —si lo di-

¹⁰ El no conformarse al siglo (cfr. Rom. 12:2) es traducido por Reina y Valera como ‘no conformarse al mundo’ (cfr. Reina y Valera actualizada, 1989).

jéramos teológicamente: el pecado— es ontológicamente determinante. De esta determinación ontológica de la condición caída, precristiana, mundana, se sigue la necesidad de la filosofía y del papel que puede jugar al lado de la teología.

La teología es problemática puesto que puede tender a la no fructificación de la fe. En efecto, la teología no puede causar la fe: «La teología solo puede dificultar la fe, esto es, solo puede poner de manifiesto que a través de ella —a través de la teología como ciencia— no puede ganarse la creencia, sino solamente a través de la fe» (H: 56). Quizá no sea óbice la teología para la fe y la despierte, pero «[l]a teología ‘puede’ hacer algo así, es decir, es capaz de ello, pero se trata solo de una posibilidad» (H: *idem*). Lo que queda claro es que la *Aufhebung* en cuanto no rechazo absoluto de lo viejo no relevado significa que los conceptos teológicos suponen una comprensión del ser precristiana «que el *Dasein* humano tiene de por sí desde el momento en que existe en general» (H: 63). En esto consiste el ‘estar en el mundo’¹¹ de aquéllos por los que Jesús ruega. De tal forma, Heidegger propone que «[l]a fe no necesita de la filosofía, pero sí la ciencia de la fe en cuanto ciencia positiva» (H: 61). Los aportes de la filosofía de los que puede sacar provecho la teología son, así, meramente colaterales, es decir, no neurálgicos para la fe, pero tampoco son prescindibles para la ‘ciencia’ de la fe. En la conferencia de 1927, se resuelve la relación entre la fenomenología y la teología de la siguiente manera. La filosofía (a saber, la fenomenología) funciona como una ‘corrección’ (*Korrektion*), como una ‘coorientación’ o ‘codirección’ (*Mitleitung*) que resulta necesaria para el contenido precristiano de la teología (cfr. H: 64). Empero, «la dirección [*Direktion*] y la derivación primaria [*Herleitung*], en cuanto origen

¹¹ Esta pertenencia al mundo (cfr. Jn. 17: 11) es, por decirlo así, el ‘estar-en-el-mundo’ del Nuevo Testamento.

de su contenido cristiano, solo puede darla y la da siempre la fe. De acuerdo con esto, la ontología funciona como un correctivo del contenido óntico, esto es, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales» (H: 64). La *Korrektion* fenomenológica «es más bien una indicación puramente formal [*bloß formale Anzeige*]...» (H: 65). La fenomenología solamente puede levantar el dedo y hacer un señalamiento, pero no puede tocar a la fe en lo más mínimo. Pero tiene que notarse que constituye un yerro el asumir que se ha llegado a alguna resolución feliz o que la fe se alza en victoria ante los fracasos de la filosofía para afectar su núcleo medular:

[E]l fracaso de las ciencias no teológicas en relación con lo que revela la fe tampoco sirve como prueba del derecho de la fe. La ciencia 'sin fe' solo puede contraponerse a la propia fe y dejar que se desmorone en ese choque, cuando previamente, y desde a fe, se afirma sin vacilar la verdad de la fe. Pero en ese caso hay que considerar que la fe se comprende erróneamente a sí misma cuando cree que puede adquirir su propio derecho o consolidarlo mediante el mentado desmoronamiento de la ciencia contra ella» (H: 61).

La fe cristiana ofrece, de tal forma, un testimonio de una vida vivida desde su mismo flujo vivencial que no se somete a los cálculos y que resiste la objetivación. La vida religiosa (*religiöses Leben*) de la primitiva comunidad cristiana es histórica propiamente por cuanto se entiende como una manifestación historial de la gracia (*charis*) que releva la ley judaica causante de la misma *metánoia* del creyente. Aquí se halla el origen de la conciencia histórica de Occidente, a saber, en el evento de la comunidad cristiana primitiva en que se cayó en la cuenta (*Bewußtsein* en cuanto *awareness*) de que no todo tiempo pasado fue igual. Por consiguiente, la fenomenología tiene muchos motivos por los que ocuparse de esta *religiöses Leben*, sobre todo cuando ha sido sometida a un proceso de 'teoretización' (*Theoretisierung*) que la encubre y desfigura.

2 La influencia de Lutero

Ahora bien, con el fin de que las reflexiones anteriores cobren pleno sentido, es necesario clarificar los elementos de una soterrada y no siempre explícita influencia luterana que se encuentran en estas reflexiones de Heidegger¹² dado que, el joven Heidegger encuentra en Lutero el claro intento de una ‘destrucción’ de la metafísica con el fin de que resurja de nuevo esa vida religiosa distorsionada por lo teórico (en el caso de Lutero, alterada por la *theologia gloriae* de la Escolástica). En efecto, la crítica heideggeriana de la metafísica aparece relacionada con un término anatróptico debido a Lutero: ‘destrucción’ (*Destruktion*).

En la *Controversia de Heidelberg* de 1518 (cfr. Lutero, O: 74-85), el joven Lutero arremetió en contra de un procedimiento teórico que, por lo pronto, ya hemos visto en ejecución en la explicación heideggeriana de la relación entre la fenomenología y la teología, en su confutación de «esa ciencia de lo invisible con base en lo visible» (O: 82). En la lección del semestre de invierno 1920-1921 impartida en la Universidad de Friburgo, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (cfr. GA 60: 1-156), se hace diáfano que esta palabra obedece a una prestación de la terminología luterana.¹³ El

¹² «Julius Ebbinghaus recuerda que, aparentemente gracias al financiamiento económico del filósofo canadiense Winthrop Bell en 1921, Heidegger recibió, como premio o regalo, las obras completas de Lutero en la edición de Erlangen» (Van Buren, 1994b: 159). Esto coincide con el período en que Heidegger se ocupa de la fenomenología de la vida religiosa y en que estudia intensamente la obra de Lutero.

¹³ No obstante, la primera vez que Heidegger se remite explícitamente a la ‘destrucción’ luterana contra Aristóteles es en la lección del semestre de invierno 1919-1920, *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58: 139 ss). Además, en el Informe Natorp (cfr. PIA: 252) y en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (cfr. GA 61: 182) el proyecto de la ‘destrucción’ luterana es relacionado con la crítica de la metafísica grata a Kierkegaard.

joven reformador hacía uso del vocablo '*destructio*' con el fin de emprender una confrontación con la teología escolástica. Allí Lutero se hacía eco de las palabras del Apóstol Pablo: «Pues está escrito: 'Destruiré la sabiduría de los sabios y desecharé el conocimiento de los entendidos'. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el escriba? ¿Dónde está el disputador de este siglo? ¿No ha enloquecido Dios la sabiduría del mundo?» (1 Co. 1:19-20).¹⁴ Según la tesis 20 de dicha disputación luterana, lo que se busca, allende toda teoría tranquilizadora y contemplativa, a saber, más allá de toda 'sabiduría del mundo' es «la estulticia de la predicación» (O: 82).

En este respecto opone Lutero furiosamente a la *theologia gloriae* de los escolásticos una *theologia crucis*. La *theologia gloriae* obedece a una concepción contemplativa de Dios. Se trata de la admiración llevada a la hipertrofia por el ente más magnánimo, por la presencia más absoluta, por la idea metafísica más elevada que no es más que Dios en ropajes medioevales. Lutero halla un ocultamiento nefasto en la contemplación de Dios, en la *theoria* que se privilegia en la teología medioeval, 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. Aquí la teología ha llegado a un nivel de extrañamiento respecto de la propia fe, a una idolatría superior, que imposibilita que pueda reconocerse la fe como convicción de lo *in-visible* (cfr. Heb. 11: 1). Pero, muy contrariamente, la *theologia crucis* no se presta para la fruición contemplativa de los metafísicos: afecta la vida misma sin que se la pueda contemplar; es fe angustiada, en el sentido más kierkegaardiano de la expresión.¹⁵

¹⁴ El apóstol Pablo está evocando dos pasajes veterotestamentarios, del primer y segundo Isaías respectivamente: Is. 29:14 e Is. 44:25.

¹⁵ Según Kierkegaard, «o bien el individuo se transforma en caballero de la fe, cargando él mismo con la paradoja, o bien no llega a serlo jamás» (1999: 80).

El Dios que el joven Lutero quiere reivindicar es el que se oculta en el sufrimiento de la cruz —«vivimos en el Dios escondido [*Deus absconditus*]» (O: 76)— y no el pomposo rey con corona de oro de los escolásticos (*Deus manifestus*) que no es más que una extrapolación injustificada. Es sumamente notable que la crítica de la metafísica de la presencia aparezca claramente esbozada en las tempranas lecciones de Lutero sobre La Epístola a los Romanos (1515-1516): «El Apóstol filosofa en forma diferente que los filósofos y metafísicos. Porque los filósofos que dirigen su mirada a la presencia de las cosas [*in presentiam rerum*] solo especulan acerca de las esencias y cualidades de las cosas. El Apóstol insta a que nuestros ojos se desvíen de la contemplación del presente, lejos de las esencias y los accidentes de las cosas, y nos dirige hacia el futuro» (citado por Van Buren, 1994b: 168). La *theologia gloriae* es la metafísica de la presencia por antonomasia por cuanto celebra la patencia gloriosa del ente más supremo; contra ella Lutero afirmará, en un giro que evoca la equiparación mística de Dios y la nada (en Meister Eckhart, por ejemplo), que Dios está más bien escondido en la cruz ensangrentada de Cristo crucificado.¹⁶ A partir de esto es comprensible la afirmación de Heidegger de que «la réplica luterana se dirige religiosa y teológicamente con-

¹⁶ Se trata del Dios acerca del que no puede decirse nada: «Vierundzwanzig Meister kamen zusammen und wollten sagen, was Gott sei, und konnten es nicht» ('Was ist Gott?' 1991: 117). «Dios es nada», decía Dionisio. Lo mismo decía también Agustín con las palabras 'Dios es todo'; lo que quiere decir que en Él hay nada. Y cuando Dionisio dice: 'Dios es nada', quiere decir que no hay cosa alguna en él» ('La Bienaventuranza Como Nada'. En: Zolla, 2000: 307). Además, en el sermón *Beati Pauperes Spiritu*, Meister Eckhart afirma que todo el conocimiento de los ángeles, de todas las creaturas y de todos los santos «es una pura Nada [*ein reines Nichts*] ante la sabiduría abismal [*grundloses Weisheit* = sin fondo] de Dios» (1990: 303). Esto es, por supuesto, totalmente comparable con el juego que hace Heidegger entre 'fundamento' (*Grund*) y 'abismo' (*Abgrund*) en *Sein und Zeit*. Cfr. SZ: § 32, 152.

tra la escolástica que se consolidó a través de la recepción de Aristóteles» (GA 61: 7) y también la frase que aparece en *Sein und Zeit*, que no sería justa y enteramente entendida con la ausencia de este contexto intertextual: «La teología busca una interpretación más originaria del ser del hombre en relación con Dios, esbozada a partir del sentido de la fe misma y atendida a ella. Poco a poco empieza a comprenderse nuevamente la visión de Lutero de que la sistematización dogmática de la teología reposa sobre un ‘fundamento’ que no viene primariamente de un cuestionar interno de la fe, y cuyo aparato conceptual no solo es insuficiente para responder a la problemática teológica, sino que, además, la encubre y desfigura» (SZ: § 3, 10/33). La conferencia *Phänomenologie und Theologie* es, claramente, un desarrollo de lo antedicho acerca de la visión destructiva de Lutero.

Es bastante notable, además, que en la impresionante cita de Lutero —en favor del apóstol Pablo y contra el Filósofo— se encuentra en germen el núcleo de las intuiciones más importantes de *Sein und Zeit*. De ahí el que pueda sostenerse junto con van Buren que «el joven Heidegger se vio a sí mismo en ese tiempo como una suerte de Lutero filosófico de la metafísica occidental» (1994b: 171-172). Por ende, el trasfondo luterano de la crítica heideggeriana de la metafísica se hace ineludible para comprender con propiedad dicha crítica destructiva. Al igual que Lutero, Heidegger se volverá al Apóstol Pablo para oponerse al Aristóteles de los escolásticos; lo que termina por dar paso a «una apropiación inmensamente creativa y no escolástica de los conceptos aristotélicos... en sus escritos físicos y prácticos» (van Buren, 1994b: 169). Las prestaciones terminológicas que Heidegger toma de los escritos de Lutero incluyen ‘caída’, ‘cuidado’, ‘ansiedad’, ‘seguridad’, ‘horror’ e incluso en el Comentario de Génesis de Lutero se encuentra la concepción de la vida como un perpetuo *cursus ad mortem* que Heidegger traducirá en *Sein*

und Zeit como *Vorlaufen zum Tode*, a saber, ‘carrera anticipada hacia la muerte’ (cfr. *Das Sein zum Tode als Vorlaufen*, SZ: § 53, 262/281).¹⁷ En adición, la temporalización del mundear del mundo, del ‘*es welter*’, mostrado por Heidegger en su primera lección de 1919 como evento (*Ereignis*, cfr. GA 56/57: 73-75/88-91) se adorna con tonos innegables de misticismo en la lección *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919-1920), en que para la caracterización del ‘algo preteorético’ [*vorthoretisches Etwas*] de la vida fáctica se emplea incluso la expresión *mysterium tremendum* (cfr. GA 58: 107).¹⁸

Dios está escondido en los sufrimientos del crucificado (cfr. Lutero, O: 82) y no hay ninguna *curiositas* que lo alcance. El *theorein*, por razones definitorias, fracasa frente a lo invisible. Por ello, según el joven reformador, «cuando Felipe (Jn 14), conforme a la teología de la gloria, dijo, ‘muéstranos al Padre’, Cristo le llevó a la búsqueda de Dios por otro camino al contestarle: ‘Felipe, quien me ve a mí está viendo al Padre’» (O: 82). «[N]o puede encontrarse a Dios sino en el sufrimiento y en la cruz» (O: 83). En concordancia con Lutero, quieren los hombres ver lo invisible, poseerlo desde la mirada, pero Cristo señala hacia la convicción de lo que no se ve y muestra lo vano, la pobreza, la estulticia, la ignominia de la muerte y los sufrimientos plasmados en la cruz. Quien no ha sido «destruido [*destructus*], aniquilado por la cruz» (O: 84) tenderá a la codicia de los ojos, a la contemplación teorética, a la *fruitio Dei*, y la tesis 19 de la *Controversia de Heidelberg* dice que «[n]o puede llamarse en justicia ‘teólogo’ al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado» (O: 82). Lutero retoma la crítica de la codicia de los ojos de lo dicho en *Eclesiastés* 1:8 de que «de lo

¹⁷ Lutero dice: «Y morir, digo yo, es sentir la muerte presente» (O: 84).

¹⁸ Sobre Heidegger y el misticismo, especialmente en conexión con Eckhart, cfr. Caputo, 1986 y Schürmann, 2001. Ambos textos se dedican, sobre todo, al Heidegger tardío, autor de *Gelassenheit* (Pfullingen, 1959).

que el ser humano puede expresar, nunca se sacia el ojo de ver...» y esto, sin duda, encuentra una reformulación fenomenológica en *Sein und Zeit* en la curiosidad (*Neugier*): esa *curiositas* o tendencia al ‘ver’ (*Seinstendenz*... *zum Sehen*, cfr. SZ: § 36, 170/193), *lumen naturale* de la claridad del *Dasein*; «claridad [*Lichtung*] solo en la cual se hace posible algo así como una visión [*Sicht*]» (SZ: § 36, *idem*). Según la tesis 28 de la misma controversia luterana de 1518, la filosofía de Aristóteles, que ha servido de instrumento para que la teología se corrompa e intente explicar lo invisible a partir de lo visible, «se opone a la teología [propriadamente cristiana]» (O: 85). En la tesis 28 de *Disputatio de Homine* (1536), el Estagirita es despreciado por Lutero como quien «carece de una idea teológica del ser humano» (AS 2: 296); refutación de la tradicional idea del hombre como *animale rationale* también perseguida por Heidegger en su gran obra de 1927, pero que obedece a la propia *destructio* luterana de dicha idea.

Desde el punto de vista teológico y sistemático, resta considerar que en el joven Heidegger asistimos a un rechazo de la teología liberal que lo acerca a la teología dialéctica de Barth, Bultmann y Gogarten. Puede decirse con Jesús Adrián Escudero que «[s]e palpa aquí la influencia de la teología dialéctica...» (1999b: 387). Pero hay que reparar que más que de una influencia directa —la primera lección de Heidegger en 1919, *vg.*, coincide con la primera edición de *Der Römerbrief* de Barth— cabe hablar de una sintonía que puede retrotraerse a la influencia que ejerce Overbeck tanto en Barth como en Heidegger.¹⁹ También 1919 es el año de publicación de la primera edición de la revista que puede

¹⁹ Asiento, en este respecto, al criterio de Barash: «Al igual que Overbeck, Heidegger era sensible al dilema de la verdad teológica en el mundo contemporáneo. Su manera de aproximarse a este dilema, especialmente después de su llamado a la Universidad de Marburgo, lo distinguió aparte de Karl Barth, y lo separó aún más incluso de los teólogos más inclinados a la filosofía, como

considerarse el manifiesto de la teología dialéctica: *Zwischen den Zeiten*. Pero, ¿no profesaba Gogarten en el primer número de *Zwischen den Zeiten* una decidida admiración por *Der Untergang des Abendlandes* (1918) de Spengler? Allí había confesado Gogarten: «Estamos jubilosos por el libro de Spengler. Prueba, ya sea que uno esté de acuerdo con sus detalles o no, que la hora ha llegado cuando esta cultura [Kultur] fina y astuta descubre, a partir de su misma astucia, el gusano que se la está comiendo: cuando la confianza en el desarrollo de la cultura recibe su estocada mortal. Y el libro de Spengler no es el único signo» (Barth, Bultmann, Gogarten & Troeltsch, 1967, Vol. 2: 98).

Lo antedicho ha dado lugar para una lectura sociológica que emparenta a Heidegger con los críticos de la decadencia occidental que surgen después de la Primera Guerra Mundial. Así Bourdieu ha sostenido que Heidegger «toma de nuevo numerosos temas spenglerianos, pero eufemistizándolos...» (1991: 37). Pero Heidegger se adelanta a estas opiniones del sociólogo francés en su curso de 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, en que tiene a Spengler por continuador, aunque radicalizado, de un acercamiento a la historia occidental caro ya a los teóricos de la preguerra (cfr. GA 59: 16-17). Hay una idea contemplativa de la totalidad de la historia de la que Spengler aún no escapa. De lo que se trata ahora es de la determinación del significado de 'lo histórico' (*das Historische*), y para ello se levanta la necesidad de una exploración fenomenológica de la vida religiosa, donde la idea de lo histórico surge, por vez primera, con insistencia y propiedad.

Bultmann y Gogarten. En sus cartas, Heidegger se refería al fracaso de la teología contemporánea de estar a la altura del reto de Overbeck y, en palabras de Gadamer, Heidegger asumió así el escepticismo de Overbeck en los debates de Marburgo de mitad de los años 1920» (2003: 151).

El enfoque sociológico ha causado las protestas de Gadamer, porque una opinión como la de Bourdieu «suenan para el lector filósofo a menudo como una caricatura [*Karikatur*]» (1979/1985, GW 10: 46/641). La sociología es ‘teoría de la sociedad’ y sigue siendo solidaria de una visión contemplativa de la historia en que los pensadores pueden considerarse como la manifestación, los síntomas, de un proceso externo mucho más amplio que los envuelve; siguen prevaleciendo las toscas contraposiciones que se asumen sin aclaración, pero que Heidegger comienza a minar desde su base. Los ojos visores de ese gran proceso histórico que traza igualdades no son cuestionados y son ciegos respecto del detalle. Al seguir esta línea, Bourdieu no tiene siquiera que conocer los escritos de Heidegger; algo que queda muy claro en su libro *L'ontologie politique* de Martin Heidegger (1988). En este libro pero también en *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) de Habermas (cfr. la sexta lección: ‘Heidegger: Socavación del Racionalismo Occidental en *Términos de la Crítica de la Metafísica*, 1989: 163-195), no hay ni una sola palabra de todo este contexto intertextual que se ha reconstruido en estas páginas. En el fondo, así lo parece, no importa. La decisión contra Heidegger ya ha sido tomada de antemano.

Con todo, lo que más importa de toda esta reconstrucción de la conceptualidad teológica del joven Heidegger, es que aporta una clave interpretativa para comprender de qué iba en Heidegger con el nuevo planteamiento de la pregunta por el ser. Dado que el cuestionamiento fenomenológico de la vida religiosa investigaba minuciosamente la teoretización del cristianismo, nos hallamos, sin duda, ante la siguiente conclusión: la pregunta por el sentido del ser está intrínsecamente relacionada con una investigación del origen de la teoría y, por ello mismo, el trasfondo filosófico de *Sein und Zeit* no es más que una investigación por la génesis de la objetividad.

3 Bibliografía

Escudero, Jesús Adrián (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.

Araya, Victorio, *El Dios de los Pobres. El Misterio de Dios en la Teología de la Liberación*, Departamento Ecuménico de Investigaciones/Ediciones del Seminario Bíblico Latinoamericano, San José, 1983.

Aristóteles (Phys.) *Física*, tr. G. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.

Baltzer, Klaus Deutero-Isaiah, *A Commentary on Isaiah 40-55*, tr. M. Kohl, Fortress, Minneapolis, 2001.

Barash, Jeffrey Andrew, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, Fordham University Press, New York, 2003.

Barth, Karl, Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten & Ernst Troeltsch, *Anfänge der dialektischen Theologie*. 2 Bände. Jürgen Moltmann (Hrsgb), Kaiser Verlag, München, 1967.

Bloch, Ernst, *Lepziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie (1950-1956)*. Band 4: Neutzeitliche Philosophie II. Deutscher Idealismus. Die Philosophie des 19. Jahrhunderts. E. Braun & H. Gekle (Hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.

Bourdieu, Pierre *La Ontología Política de Martin Heidegger*, tr. C. de la Mezsa, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1991.

Aristóteles, (Met.) *Metafísica*. (Edición trilingüe), tr. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.

Caputo, John, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*, Fordham University Press, New York, 1986.

Eckhart, Meister, *Deutsche Predigten und Traktate*, tr. y ed. J. Quint. Diogenes, Zürich, 1990.

_____, *Mystische Schriften*, tr. y ed. G. Landauer, Insel, Frankfurt am Main, 1991.

Gadamer, Hans-Georg (GW 3), *Neuere Philosophie I: Hegel-Husserl-Heidegger*, J. C. B., Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1987. [Versiones Castellanas: *La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos*, tr. M. Garrido, Cátedra, Madrid, 1988. *Los Caminos de Heidegger*, tr. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002.

_____, (GW 10) *Hermeneutik im Rückblick*, J. C. B., Tübingen, Mohr (Paul Siebeck). 1987. [Versión castellana: *Los Caminos de Heidegger*, tr. A. Ackermann, Herder, Barcelona, 2002].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del Espíritu*, tr. W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

_____, *Escritos de Juventud*, tr. Z. Szankay & J. M. Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

_____, *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*, tr. J. Gaos, Alianza, Madrid, 2004.

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

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

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

_____, (GA 60) *Phänomenologie des religiösen Lebens*. [WS 1920-1921]. Gesamtausgabe Bd. 60. M. Jung, T. Rege-

hly & C. Strube, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. [Versiones castellanas: *Introducción a la Fenomenología de la Religión*, tr. Uscatescu. Siruela. Madrid, 2005. *Estudios Sobre Mística Medieval*, tr. J. Muñoz, Siruela, Madrid, 2001.

_____, (GA 61) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. [WS 1921-1922]. Gesamtausgabe Bd. 61. Ed. W. Bröcker & K. Bröcker-Oltmanns, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

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

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

_____, (H) *Hitos*, Trad. H. Cortés & A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000.

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

Kierkegaard, Søren, *Temor y Temblor*, tr. J. Grinberg Losada, Buenos Aires, 1999.

Lutero, Martín (AS) *Martin Luther. Ausgewählte Schriften. Sechs Bände*. K. Bornkamm & G. Ebeling (Hrgs.) Insel, Frankfurt am Main, 1995.

_____, (AS 2) *Martin Luther. Ausgewählte Schriften. Bd. 2: Erneuerung von Frömmigkeit und Theologie*, K. Bornkamm & G. Ebeling (Hrgs.) Insel, Frankfurt am Main, 1995.

_____, (O) *Obras*, tr. T. Egido, Sígueme, Salamanca, 2006.

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

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

_____, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, tr. S. M. Pascual & N. Latrille, Sígueme, Salamanca, 1999.

Schürmann, Reiner, Wandering Joy, tr. Meister Eckhart's Mystical Philosophy, Great Barrington, MA: Lindisfarne, 2001.

Spykman, Gordon, *Teología Reformacional. Un nuevo paradigma para hacer la dogmática*, tr. G. Krätzig. Michigan, The Evangelical Literature League, 1994.

Van Buren, John, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1994a.

Van Buren, John (1994b) «Martin Heidegger, Martin Luther». En: Theodor Kisiel & John van Buren eds., *Reading Heidegger from the Start: Essays in his Earliest Thought*. State University of New York Press, New York, 1994, pp. 159-174,

Zolla, Elémire, *Los Místicos de Occidente* (dos volúmenes). Vol. II: Místicos Medievales, tr. J. P. Tosaus, Paidós, Barcelona-Buenos-Aires-Madrid, 1994.

Univocidad y metáfora en el lenguaje

Adoración Bouza Pascual
México

Resumen

Este ensayo es una reflexión sobre la relación entre la *univocidad*, que es racional, teórica y metódica, y la *metáfora*, que se basa en la libre asociación alegórica.

La *univocidad* es un signo que describe y explica, mientras que la *metáfora* es una representación que va de un sentido a otro que es figurativo.

Ambas son igualmente importantes en la comprensión de la realidad y en la creación de nuevas ideas, voces y representaciones que enriquecen el lenguaje y su esfuerzo por comprender, explicar y aproximarse a la vastedad del universo.

Intentaré dar en este escrito un acercamiento a la relación existente entre el símbolo, que aquí será abordado en su forma de signo que denota su significación convencional (θεσει) o natural (φυσει), y el lenguaje así como la dinámica que surge de esta relación.

Abstract

This essay is a reflection on the relationship between *univocity*, which is rational, theoretical and methodical, and *metaphor*, which is based on free association allegorical.

Univocity is a sign that describes and explains while the *metaphor* is a representation that goes from one sense to another that is figurative.

Both are equally important in understanding the reality and in the creation of new ideas, voices and representations that enrich the language and their effort to understand, explain and approach the vastness of the universe.

1 Diversas facetas del lenguaje

En tanto estructura simbólica y sistema consensuado, el lenguaje es experiencia humana, acercamiento al mundo, encuentro con el yo y con el otro, creación cultural e integración vital en el cosmos.

El lenguaje es presencia en el mundo y es también interrogación, es sistema codificado y regulado de la expresividad y de las acciones del hombre en la sociedad. Pero, además, en tanto sistema simbólico, es arbitrario, libre, espontáneo, creativo, dinámico y vital, más acá y más allá de los límites del hombre y del mundo.

¿Cuáles son los límites de la palabra? Si los tiene, ¿están fijados por los límites del mundo particular, peculiar de cada hombre? No se hable del consenso, ya un límite de suyo, una norma que genera variadas y precisas reglas y leyes en el habla y en las lenguas, sino de la palabra que no tiene cercos físicos ni abstractos.

El mundo está lleno por la palabra, el hombre ha estructurado y delineado la totalidad de manera discursiva: todo es susceptible de ser pensado, hablado, imaginado, intuitido, plasmado, soñado por la palabra. Y, sin embargo, hay más en la palabra que ser una entidad comunicacional. Todavía no existe humano que posea todas las palabras, que conozca, que intuya, que vislumbre y que sueñe todas las palabras. Detrás, dentro, fuera o más allá de todas las referencias signícas-simbólicas de la lengua hablada y escrita hay infinitas narrativas, en infinitos espacios y tiempos. Existirán estructuras y redes de lenguaje, coordinadas, nexos y con-

venciones de lenguaje, pero no existen límites a la riqueza metafórica del lenguaje.

El lenguaje es explicación, ordenación y misterio, define el mundo, explica los hechos, los fenómenos naturales y sociales, también las voliciones y las experiencias más íntimas del ser humano, cataloga lo real, asigna los significados y se adentra en un más allá, al terreno desconocido del mundo y del semejante.

La palabra es *ἐτυμος* —verdad del verbo— la verdad de una palabra que se refiere a algo desde el origen, su primera razón de ser en perfecta unión con lo que dice. Marco Tulio Cicerón prefiere el término *veriloquium* —verdadera locución— aunque se inclina por ‘notación’, pues a su entender es más exacto que el término griego etimología:

Multa etiam ex notatione sumuntur. Ea est autem, cum ex vi nominis argumentum elicatur; quam Graeci etymologian appellant, id est verbum ex verbo veriloquium; nos autem novitatem verbi non satis apti fugientes genus hoc notationem appellamus, quia sunt verba rerum notae. Itaque hoc quidem Aristoteles *sumbolon* appellat, quod Latine est nota. Sed cum intellegitur quid significetur, minus laborandum est de nomine.¹

[Muchos argumentos están derivados de la observación y es así que se deduce el significado de una palabra, lo que los griegos llamaban etimología, lo que sería, palabra por palabra, *veriloquium*. Pero nosotros, para evitar la novedad de la palabra, llamamos a este género notación, porque las palabras son notas. Por eso, Aristóteles las llama símbolos, a lo que le decimos nota en latín. Pero cuando entendemos su significado, lo que menos importa es su nombre].

El significado se relaciona con el tiempo y el espacio, da un sentido a la vida, ofrece variadas formas de comprensión, vive en todos los terrenos de la vida, prácticos, ideológicos, emocionales. También el nombre designa, cumple su pro-

¹ Cicerón, Marco Tulio, *Tópicos*, UNAM, México, 2006, XXVII, p. 35.

pósito (designio) de indicar, señalar para que el significado otorgue el sentido.

Bajtín piensa una multiplicidad de caminos intelectuales y creativos, con el objetivo de intuir la libertad y vitalidad de la palabra y ver en su justa dimensión tanto el dogmatismo como los excesos de fantasía de sentidos y significados, además señala una tríada de aspectos que existen en toda palabra. En su *Estética de la creación verbal*² dice que cada palabra encierra para quien la expresa tres aspectos: *neutral*, porque no es pertenencia de nadie; *ajena*, porque está llena de las expresiones de otros; y *propia*, porque está compenetrada de la expresividad de quien la ha hecho suya, parte de su vida.

El tiempo actual reclama un valor fundamental, la verdad. En este horizonte temporal el hombre se ha erigido como el gran subversor de la palabra y manipulador del lenguaje, Heidegger, Gadamer, Beuchot, Cencilio y otros, han advertido sobre los peligros cuando la univocidad deviene dogmatismo y la equivocidad relativismo. Es necesaria una visión y comprensión hermenéutica dialogante en la construcción del ser, haber y hacer del hombre y la sociedad.

No todo diálogo se hace con palabras, pero aquellas formas dialogales que las incluyen deben sostenerse por la aceptación, el respeto, la reciprocidad y la búsqueda de la verdad. Cuando la palabra no es buscada para enriquecer el significado y el sentido de la vida puede decir lo que convenga al momento; así, la conexión entre diálogo, sentido y significado queda desvirtuada y la comunicabilidad se rompe.

Para Gadamer, el diálogo, es decir, el intercambio de palabras entre los hombres es “lo más humano” de ellos y éste muere “en el instante en que el otro deja de seguirnos”.³ Si el

² Cfr. Bajtín, M., “El problema de los géneros discursivos”, en *Estética de la creación verbal*, Siglo XXI Editores, México, 1996.

³ Gadamer, H. G., *Verdad y método I*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 146.

diálogo falla es porque las palabras que lo conforman son de suyo incapaces de dar sentido a la conversación, palabras que no estuvieron orientadas, dirigidas —aquí el sentido— a la escucha y a la palabra del otro, vale decir a la vida del otro.

La palabra ha acompañado al hombre en su camino por comprender el mundo y las energías y estructuras que lo rigen y ha entablado, más allá de los mecanismos físicos, una búsqueda por saber del otro. Dice Gadamer: Es preciso buscar la palabra y puede encontrarse la palabra que alcance al otro, puede incluso aprenderse la lengua ajena, la del otro. Puede emigrarse al lenguaje del otro hasta alcanzar al otro.⁴

Una eticidad de la palabra permite que la intersubjetividad alcance la intrasubjetividad, ya que el lenguaje es el reflejo del espíritu que sale de sí mismo en la búsqueda *del* otro para volver a sí mismo *como* otro.

Ciertamente, ningún lenguaje puede dar cuenta de la totalidad de lo real, pero nos acerca a la intuición de los estados emocionales más profundos, Vygotsky ha señalado que “para hablar con nosotros mismos no necesitamos pronunciar las palabras hasta el final. Nos basta la intención para saber qué palabras vamos a pronunciar”.⁵

Adorno dirá que el “sujeto trascendental” husserliano destruye al yo contingente. El método de Husserl, que busca las esencias inmutables a partir de una conciencia que se ejercita en *epojés* para llegar a la verdad, no es más que el modelo de una ontología idealista que postula una inmanencia subjetiva; en términos cartesianos puede decirse que la *res cogitans* disuelve la *res extensa*. Si tomamos, por ejemplo, la relación que existe entre el objeto de arte y el sujeto creador escribe en su *Dialéctica negativa* que hay una relación de separación e identidad, de oposición y reconciliación: “Ni

⁴ *Ibid.*, p. 349.

⁵ Gadamer, H. G., *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona, 1993, p. 332.

el sujeto es nunca de verdad totalmente sujeto, ni el objeto totalmente objeto; pero tampoco son arrancados de un “*tertium quid*” que los trascendería”.⁶

De la primigenia y universal lengua adámica, se pasó a los grafismos hallados en las cuevas de Lascaux o Altamira, al sistema de pictogramas sumerio, a los jeroglíficos egipcios, a las escrituras lineales y ordenadas de Mesopotamia y China, al idioma enochiano de John Dee, a la *Lingua ignota*, primera lengua artificial creada por Hildegard von Bingen, a la poligrafía de Atanasius Kircher, a la literatura emblemática de Alciato, a la literatura de los signos mudos de los *Hieroglyphica* de Horopolo, a la literatura simbólica del *Hypnerotomachia Poliphili* de Francesco Colonna, al idioma incomprendible del manuscrito Voynich, a las lenguas filosóficas que iniciaron Francis Lodwick y John Wilkins, al “lenguaje de las cosas” de sir Thomas Browne, a las literaturas seculares de una sola palabra de Borges, a la lengua idiosincrática de Altazor, al lenguaje especial del Lincos (Lingua cosmica) de Hans Freudenthal, a la literatura de citas de Walter Benjamin, a las lenguas internacionales auxiliares, al plurilingüismo de la sociedad actual, a los lenguajes artificiales de la computadora, solo por nombrar algunos ejemplos.

Ninguno de ellos puede ser considerado o abordado desde la perspectiva de elaborados juegos creados por la fantasía de su creador, por el contrario son esfuerzos reales, serios y legítimos que muestran, directa o indirectamente, la necesidad humana por alcanzar una comprensibilidad del mundo, del hombre y de otras realidades a través del lenguaje. Son, además, una muestra palpable de la riqueza de las formas y funciones mismas que se derivan de él.

Todo lenguaje une los dos puntos del horizonte, el del orden de lo lógico con su base metonímica y en el orden de

⁶ Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid, 1975, p. 177.

la multiplicidad con su base metafórica. Esta última es la experiencia que comunica lo otro de lo otro y que tiende a lo otro del ser.

Rico o pobre, erudito o profano, técnico o lego, unívoco o equívoco, el lenguaje está movido a nombrar todo y desea, creo que sin lograrlo, abarcar la completitud de notas de las existencias y las esencias. Quizás sean estos lenguajes que he enumerado ficciones; sin embargo, debemos recordar que Steiner, por mencionar a uno, ha dicho que las ficciones son verdades de la imaginación. Y las ciencias, de alguna manera, tienen mucha relación con ellas, por ser producto mental. El lenguaje, que ha sido visto como hogar del ser, tiende en razón de su naturaleza a salir de la seguridad de la casa y entrar por todas las vías posibles en la realidad y en el sentido. Roberto Calasso expone este carácter natural y espiritual, lógico y simbólico del lenguaje:

El hombre no es un nombre sino una matriz de nombres, y su relación lingüística con las cosas reproducirá en potencia la relación entre Dios y la creación. Las cosas nacen del sonido del Verbo divino y desaparecen en el sonido del lenguaje. Se manifiestan visiblemente a partir del principio invisible, a través del sonido, y por el sonido son reabsorbidas en la palabra pronunciada...⁷

2 Semiótica

La *semeion*, estudio de los signos en la vida y en la comunicación humana, da lugar a una vastedad en la comunicación: escrita, oral, simbólica e imaginaria, y la consiguiente reflexión desde una perspectiva en la que el hombre se cuestiona sus mecanismos de pensamiento y de vivencia en el mundo.

Para Umberto Eco, la semiótica no es una disciplina sino una escuela o red interdisciplinaria que estudia los seres hu-

⁷ Calasso, R., *Los jeroglíficos de sir Thomas Browne*, FCE/Sexto Piso, México, 2010, p. 95.

manos como productores y creadores de signos: los no verbales y los verbales.

Al señalar Aristóteles que “el ser propiamente dicho se entiende de muchas maneras”⁸ se refería a que el mundo tiene en su base una forma filosófica de interpretación de toda clase de signos, y estos signos pueden ser imágenes, palabras escritas, palabras orales, silencios, gestos, movimientos corporales, símbolos, grafías, notas musicales, evocaciones, ruidos, en fin, la gama puede ser ampliada. ¿Pero dónde o en qué puede encontrarse el hecho semiótico? Una ficción literaria, una fórmula científica, una grafía, un código, un escudo, un tatuaje, la expresión de cualquier emoción, la confrontación bélica, la moda, el rito, el festejo, la ambigüedad, la locura, el sueño y todo lo que forma parte del ser y hacer humanos.

Pensemos por un instante en los caligramas. Ellos patentizan la necesidad humana de experimentar la disolución del tiempo y del espacio. Las palabras y los versos idealizan la poesía, pero implícitos aparecen unos trazos que, horizontales, curvos o verticales exploran varias experiencias: la libertad de la mano al escribir, el dibujo que se hace con signos escritos, un espacio que no necesariamente sigue un orden, la rebeldía que reta a la escritura metódica, la ruptura con la métrica y el espacio. Imagen y palabra ya no son más dos realidades diferentes, han quedado asociadas en una forma icónica. Al representar un más allá del pensamiento racional, el caligrama celebra el poder de la imaginación, la pluralidad del trazo, la multidireccionalidad del pensamiento, así la mente se abre a nuevas formas de interpretación del sentido de las cosas: lo simbólico, la aleatoriedad, lo alegórico, la metáfora.

Además de los caligramas pueden mencionarse también los mandalas de la mística hindú, los laberintos como el de

⁸ Aristóteles, *Metafísica*, IV, Γ, 1003a

Francisco de Castro que se encuentra en su *Christiana reformation, assi de el pecador como del virtuoso* (1674) y el de la tablilla de Pylos en Grecia (1200 a. C), el enigmático y hasta ahora indiscifrable disco de *Phaistos* y los jeroglíficos.

Por ejemplo, la imagen de uno de los poemas de la *technopaedia* más antiguo e interesante, el “Huevo” de Simias de Rodas (ca. 300 a. C.) del que Robin Raybould expresa:

Not only was The Egg shapped like an egg but it had to be read in an egg-like order; the last verse was to be savored after the first and then the second and the second last, until the center was finally reached.⁹

La relación entre semiótica y hermenéutica estriba en que el ser humano interpreta los diversos signos del mundo y de la realidad y los traduce. Para Buber, por ejemplo, en cada letra se hallan explícitos e implícitos mundo, alma y divinidad. La propia mente, en sus procesos de pensamiento, de producción de ideas y de creación de imágenes trabaja con signos. La idea es de hecho un signo, y un pensamiento es un conjunto de signos, es un diálogo con uno mismo, y todo diálogo es una serie de signos con significados, de ahí que la mente lleve a cabo procesos semióticos y hermenéuticos, pues al recibir, procesar y crear signos, éstos se interpretan. El signo, *aliquid stat pro aliquo*, “algo que está situado para alguna otra cosa” es para Peirce no el sustituto sino la *representación de*. De esta manera cualquier cosa que puede representarse e interpretarse es signo.

3 Lenguajes unívocos y metafóricos

Quien analiza también la brecha existente entre los lenguajes formal y alegórico es el matemático Douglas Hofs-

⁹ Raybould, R., *An introduction to the symbolic literature of The Renaissance*, Trafford Publishing, Canada, 2005, p. 187.

tadter cuando expone que “el cerebro es racional, pero la mente puede no serlo” y toma como ejemplo los *koan* del budismo zen, que constituyen una total ruptura con el dualismo, así lo dice en la siguiente reflexión:

Es la división conceptual del mundo en categorías. ¿Es posible trascender esta tendencia tan natural? Al acompañar la palabra “división” con la palabra conceptual puedo haber creado la impresión de que se trata de un esfuerzo intelectual o consciente, y de allí, quizá, haber sugerido la idea de que el dualismo puede ser trascendido mediante la simple supresión del pensamiento... Por el contrario, la partición del mundo en categorías se produce muy por debajo de los estratos superiores del pensamiento; en realidad, el dualismo es tanto una división perceptual del mundo como una división conceptual. En otras palabras, la percepción humana es, por naturaleza, un fenómeno dualista, lo que convierte a la búsqueda de la iluminación en una lucha dificultosa... La esencia del dualismo, según el zen, consiste en palabras: meras palabras. El empleo de palabras es intrínsecamente dualista, ya que cada palabra representa, muy obviamente, una categoría conceptual. En consecuencia, uno de los aspectos principales del zen es su pugna contra la confianza y las palabras. Para combatir el uso de palabras, uno de los recursos es el *koan*, donde aquéllas son tan profundamente transgredidas que el pensamiento queda poco menos que tambaleándose, si el *koan* es tomado con seriedad.¹⁰

Según él, el pensamiento dual surge por las percepciones y concepciones que establecen líneas divisorias en la realidad. Todo queda clasificado y jerarquizado de manera que aquellas experiencias que son diferentes o contrarias a esta ordenación sistemática de lo real son vistas de manera extraña. El *koan* es, entonces, el lenguaje que permite derribar la pretensión de abarcar la totalidad. Hay realidades que no podrán entrar jamás en los mecanismos lógicos.

¹⁰ Hofstadter, D. R., *Gödel, Escher, Bach. Un Eterno y Grácil Bucle*, Tusquets, Barcelona, 2005, pp. 280-281.

Hofstadter muestra como ejemplo el siguiente *koan*, misterioso y oscuro, que lleva a la mente más allá del intelecto y del discurso lógico:

El discípulo Doko se apersonó a un maestro zen, y le dijo: “Estoy buscando la verdad. ¿Cuál es el estado mental en el que debo perfeccionarme para alcanzarla?”.

Dijo el maestro: “No hay mente, de modo que no puedes ubicarte en estado alguno. No hay verdad, de modo que no puedes perfeccionarte para alcanzarla”.

“Si no hay mente que perfeccionar ni verdad por encontrar ¿porqué tienes aquí esos monjes que se reúnen todos los días ante ti para estudiar el zen y perfeccionarse mediante ello?”.

“Pero aquí no hay ni siquiera un palmo de sitio” dijo el maestro, “¿cómo podría haber una reunión de monjes?”. “Y yo no tengo lengua, ¿cómo podría entonces llamarlos e impartirles enseñanzas?”.

“Oh, ¿cómo puedes mentir así?” dijo Doko.

“Pero si no tengo lengua que me permita hablar ¿cómo podría mentirte?”, respondió el maestro.

Entonces dijo con tristeza Doko: “no puedo seguirte. No puedo comprenderte”.

“Yo no puedo comprenderme a mí mismo” dijo el maestro.¹¹

Esta interesante enseñanza zen arroja muchas preguntas y reflexiones. Si se mirara desde la óptica de la hermenéutica como teoría de la interpretación sería imposible la explicación misma dado que este *koan* coloca al monje en una realidad que no puede ser expresada ni siquiera con palabras. De esta manera toda interpretación, conceptualización y acción de pensamiento lógico pierde su esencia. El diálogo solo ha mostrado que el lenguaje posee limitaciones para discernir muchas de las realidades que en apariencia son el fundamento sobre la que descansa el orden del sistema-mundo.

Si continuamos en los terrenos del pensamiento oriental sobre las interrogantes que surgen del análisis de la relación

¹¹ *Ibid.*, p. 280.

entre lenguaje formal y no formal, menciono brevemente al yogui Patâñjali, que se dedicó al estudio de la gramática sánscrita del sabio Pánini (520-460 a. C.), y que dice en uno de sus *Yoga Sûtras*:

La palabra, el objeto y el contenido mental son confusos por la superposición mutua. Ejerciendo *samyama* sobre cada uno de ellos por separado, surge el conocimiento del lenguaje de todos los seres.¹²

Samyamaat es la concentración, el control de la mente sobre un ser que permite despojarlo de lo accidental y superfluo y verlo en toda su perfección esencial. Patâñjali enseña que la concentración de la persona —en armonía de cuerpo, mente y espíritu— sobre el lenguaje, sobre cada una de las palabras que conoce, escucha, escribe y habla le permite llegar al entendimiento de lo infinito.

La palabra no es en sí misma la revelación pero posibilita el entendimiento de lo que existe eternamente, lo que es desde siempre. Este término es *sphota*, que proviene del sánscrito que significa literalmente ‘lo revelado’. La correcta pronunciación de la palabra, su correcta escritura y el estudio profundo del lenguaje permite a la persona encontrar las relaciones y las diferencias entre palabra, significado, imagen y objeto, para abrir su conciencia y eliminar de ella errores, ignorancia y dualidad.

Así pues, si la hermenéutica es exégesis, interpretación, traducción y comunicación, debemos añadir que lo es tanto de la realidad natural y cultural como de la conciencia y el alma. De esta manera, la hermenéutica coloca al sujeto frente a un horizonte donde puede contemplar tanto los sistemas como los metasistemas, así como los procesos cognitivos secuenciales y los alegóricos. Así, Eco habla de una triple intención, en *Lector in fabula: intentio auctoris, intentio*

¹² *Vibhûti Pâda*, Capítulo III, 17.

textualis, intentio lectoris, en donde el lector se vuelve autor de un texto a partir del texto de su autor; Borges dice que leer es re-escribir el texto; y Raymond Queneau, del movimiento del Oulipo, en Francia, explora la combinatoria de palabras, en *Ejercicios de estilo*.

La narración de Queneau, digámoslo entre comillas “que inicia” —“Notations”—, es la anécdota que desencadenará las 99 variaciones, donde cada una dará a su vez elementos nuevos que no se encontrarán en ninguna otra, de manera que ninguna variación será al mismo tiempo el todo y la parte, ninguna estará debidamente ‘acabada’; en algún momento de la lectura el lector hará el descubrimiento de que “Notations”, que parecía ser la narración inicial, en realidad no es el relato modelo. Inicia, porque el libro tiene que ‘empezar físicamente’ en ‘algún momento y alguna parte’; inicia, porque el lector abre el libro en la primera página como lo ha hecho desde siempre por costumbre, porque así se lo han enseñado, pero este inicio es una mera ilusión, el libro no inicia ni termina, porque es una fuga infinita y una ruptura con la lógica del tiempo y el espacio.

4 Sentido y metasentido

Este lenguaje está en el terreno donde el sistema de códigos regulados da paso al campo de lo que yo llamo *evento* —metasentido—, donde causa-efecto pierden su límite, lo que permite dar entrada a campos diversos, como el mito que manifiesta con toda la energía, el símbolo y sus infinitas lecturas accesibles por la analogía, la metáfora, la fantasía y una suerte de “*descomposición*” del lenguaje para volver a integrarlo, al dejar al descubierto no solo los elementos formales propios del conocimiento sino los elementos poéticos, artísticos e intuitivos que forman parte de él.

El lenguaje se halla en el cruce entre materia y forma, entre signo y símbolo, entre finitud e infinitud. En su perspectiva técnica, el lenguaje es expresión de ideas y emociones, en su perspectiva simbólica, manifestación de vivencias discontinuas y míticas.

La razón implica delimitar, definir, homologar, la tarea de la ciencia es la búsqueda de los principios del universo físico, el lenguaje teórico demanda objetividad, se diferencia de otras disciplinas y quehaceres como los humanísticos y las artes donde lo real objetivo y lo real simbólico son abordados desde otros modelos de construcción del saber. Hay muchas clases de metodologías: de experimentación, de validación, de referencia, de interpretación y todas, pertenecen a la univocidad o a la metáfora muestran el mundo y de manera indirecta lo que está más allá de él.

Douglas Hofstadter menciona que detrás de todo lenguaje, aun el más científico, existen tres tipos de significación, tres niveles de información: el mensaje marco, el mensaje exterior y el mensaje interior. El primero se reconoce en su misma apariencia física como un portador de información, el segundo permite diseñar o pensar el mecanismo decodificador que ha de revelar el contenido y el tercero es el que contiene en sí mismo la significación de toda la información.¹³

El *mensaje marco* es aquello que se muestra e interpela al observador, es el objeto o ser que aparece y se coloca frente a un sujeto que puede abordarlo o no, pero que sabe que está delante de algo que le ofrece conocimiento. El *mensaje exterior* es el diseño de modelos de interpretación para comprender el mayor número de notas de información ofrecidas por el objeto. El *mensaje interior* es el variado contenido de datos, tipologías, saberes, sentimientos y emociones que

¹³ Cfr., *ibid.*, pp.182-185.

surgen después de que el objeto ha sido decodificado: emotividad y sobrecogimiento si se trata de las producciones de las artes; sistema de gobierno si se trata de sociedades antiguas o modernas; rituales y sistemas de creencias si se trata de tradiciones y religiones; simbología diversa si se trata de cultura; fórmulas, diagramas y mecanismos si se trata de ciencias. Hay que aclarar que ningún sistema decodificador del mensaje exterior podrá agotar las significaciones del mensaje interior.

Para ilustrar lo que señala Hofstadter me ha parecido que un ejemplo digno para ofrecer es el de las icnitas de Laetoli. El mensaje marco es el rastro de las pisadas en su completa visión, pisadas de unos seres que caminan erguidos y que dejaron el resto de sus pies en un suelo de arena volcánica húmeda. El mensaje exterior lo constituye las huellas. Su solo aspecto externo motiva a una búsqueda más compleja por alcanzar conocimientos nuevos y precisos. Para esto se diseñan modelos de confrontación con saberes y disciplinas ya existentes dados por la paleoantropología, la paleogeología, los hallazgos *in situ*, las pruebas de radiocarbono, las fotografías, mediciones, cálculos y demás registros. Este bagaje posibilita la adquisición de datos exactos como los que aseguran que las icnitas, descubiertas en 1978 por Mary Leakey y Paul Abell fueron hechas por los pies de tres *Praebominipes laetoliensis* en lo que hoy es Tazmania, África, y que datan de 3.6 millones de años atrás, y por la profundidad, largo y ancho de las icnitas se ha podido determinar que estos *Praebominipes laetoliensis* pesaban aprox. 37 kg. y medían 1.35 m. Las pisadas hablan de un caminar tranquilo, como paseando, descubriendo.

Finalmente, el mensaje interior habla con los estados emocionales, de fantasía y de imaginación, que en este caso está dado por la admiración de contemplar una de las primeras pruebas del andar bípedo que quedó plasmado en esa

memoria que, aunque petrificada, está viva, y la admiración de constatar cómo el caminar erguidos propició el surgimiento de una sociedad por compañía que acababa de poner los cimientos para el desarrollo de la gran conquista humana, la de la comunicación.

Como otros, Hofstadter nos dice que el lenguaje no es puro, y que aun la objetividad metonímica de la ciencia tiene ciertos vestigios metafóricos y alegóricos, él cita a George Steiner en su obra *After Babel* que apoya el ejemplo anterior:

Por lo común, utilizamos una taquigrafía debajo de la cual yace un caudal de asociaciones subconscientes, deliberadamente ocultas o declaradas, tan extensas e intrincadas que probablemente sean un equivalente de la índole y de la singularidad de nuestro carácter de personas individuales.¹⁴

Desde mi perspectiva, lo conceptual y lo simbólico participan en el equilibrio del pensamiento y de la mente, el hombre, que funciona en el mundo con la verbalidad hablada y escrita articulada, frontal y metódica, está igualmente colocado en ámbitos equívocos que dan interpretaciones diversas.

La expresión escrita dada en una fórmula es perfecta en toda su univocidad, pero una vez que se verbaliza en el habla pueden surgir varias interpretaciones, que, en su forma escrita, son impecables y exactas traducciones con la expresión verbal original. Un ejemplo de esto podemos verlo en *Nonverbal Expression*, en *The Cambridge University Encyclopedia of Language*, p. 381 en donde la expresión de una fórmula simple e indubitable no posee ambigüedad alguna en su forma no-verbal y con todos sus elementos presentes es unívoca. Sin embargo, las complicaciones verbales surgirán cuando se intente leer en voz alta, ya que no habrá coincidencia perfecta entre lo verbal escrito y las fórmulas restantes.

¹⁴ *Ibid.*, p. 185.

En conclusión, el lenguaje científico de este ejemplo resultó ser totalmente unívoco en su escritura y visiblemente diverso en su verbalización, algo que sucede a los hombres todo el tiempo en su realidad cotidiana.

5 Lenguaje racional y existencia

Gilbert Durand creía que en la tradición del pensamiento occidental se recurría con frecuencia a un doble reduccionismo: al abordarse un problema se hacía desde un horizonte de simplificación dualista, y al abordarse una solución se hacía desde un horizonte de simplificación monista: “el problema, o es esto o es esto otro; la solución es una”.¹⁵

La realidad nos muestra múltiples formas y caminos de abordarla, lógicos pero también *prelógicos* y *translógicos*. En el reino de la estructura, de la regla, no hay cabida para el azar, pero sí en el reino metafórico que trabaja con el enigma y el embema; si algún evento surgiera la regla lo llevaría de inmediato al orden hasta cribarlo y depurarlo formalmente. En cambio en el reino simbólico el evento es caótico, rico de matices, sutil, laberíntico y ofrecerá infinitas posibilidades. Román Reyes expresa la necesidad de pensar un equilibrio entre lo unívoco y lo metafórico para no caer en un exceso racionalista que termine por anular las ofertas de lo alegórico que pierde su voz:

Más allá del principio de realidad importa el principio de racionalidad: hacer que las cosas, estructura y contenido, sean como a uno le conviene nombrarlas y hacer a continuación que otro implicado identifique con ese irreal estado de cosas un discurso que las simulen. El principio de racionalidad significa también que se ha dado prioridad a esa arrogante pretensión de reducir

¹⁵ Verjat, A., “La creación literaria. Los fundamentos de la creación”, en *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*, Anthropos, Barcelona, 1989.

nuestro (interesado) discurso sobre lo real, al único y excluyente orden de cosas que nombra. El resto —palabras y cosas— es lo *in*nombrable, por *in*existente.¹⁶

Las palabras en el ser y hacer cotidianos, al decirse o escribirse, fundan el sentido en la seguridad metonímica, pero hay experiencias trascendentales de la existencia como el amor, la búsqueda del ser, el dolor o la muerte que tienen, además, un enorme carácter simbólico.

La narrativa metonímica inaugura un mundo, lo pone en orden según expresión de Gilbert Durand: “...toda palabra escrita que se eleva al rango de obra ordena un mundo —es decir da la orden y pone en orden el decir—”¹⁷ mientras que la simbólica tiene un origen *pr*ológico.

El lenguaje no es la forma que duplica el mundo, la palabra no es el reflejo que muestra lo que es el mundo, el lenguaje ciertamente ordena y revela, muestra y da razón, es de hecho su deber hacerlo, pero además difiere, abstiene, suspende, oculta, sugiere y puede nunca coincidir en algo, Adorno le llama a esto dialéctica negativa.

En esta época de multiculturalismo y búsqueda de un entendimiento global, el ser humano da la palabra y la recibe para acercarse a todas esas experiencias que son un don: la unidad, la concordia, la solidaridad, el sentido de la compasión. Gadamer ofrece la siguiente reflexión:

La reconciliación... una de las experiencias más profundas que los hombres tienen, pues en la experiencia de la reconciliación se expone algo de la verdadera e íntima historicidad del hombre. Y con ello algo de su íntima posibilidad de crecimiento. Pues éste es el secreto de la reconciliación: allí donde hubo desunión, discordia y desintegración, allí donde nos enemistamos, donde

¹⁶ Reyes, R., *La palabra. Filosofía y ciencias sociales*, Huerga y Fierro editores, S. L., Madrid, 1998, p. 113.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 44-45

nuestra unión se desmoronó, ya se trate de mí, de ti, de una persona o de la sociedad o acaso de la culpa y de la Iglesia; en cualquier lugar sentimos que con la reconciliación se da entrada aun más en el mundo. Solo por la reconciliación es superable la otredad, la irreductible alteridad que separa un hombre de otro, y es encumbrada en la maravillosa realidad de un vivir y de un pensar común y solidario.¹⁸

Desde esta perspectiva, el lenguaje es expresión de esa íntima relación que existe entre el definir lo real y el agitar los límites de toda definición para acercarse al sentido y al significado del ser, a esto le denomina la apertura. Heidegger señala que la estructura existencial del “estado de abierto” del “ser ahí” está constituida por el “encontrarse”, el “comprender” y el lenguaje, cuyo fundamento ontológico-existencial es el habla, que es un “estado de expreso”: comunicación.

Esta triple originalidad existencial —encontrarse, comprender y habla— está unida de tal manera que constituye la condición del sentido con que el hombre expresa su ser. Por tal motivo, esta originalidad no está dada de manera rígida, pues “abre la existencia”, permitiendo al hombre encontrarse en el mundo, articular comprensivamente su ser y las relaciones de éste con la realidad, y finalmente descubrir el sentido de su entrada y presencia en la vida.¹⁹

El abandono de la palabra puede observarse en la vaciedad, la tautología, la pobreza de lenguaje, la incapacidad de encontrar la sutileza de la palabra, la creciente mercantilización de la cultura y el afán de ver siempre irreconciliables y opuestos la univocidad y la equivocidad de las narrativas, que niegan al hombre la construcción mental y posteriormente existencial de puentes, esto lo observamos en todo tipo de absolutismos en la cultura. Es necesario recuperar el

¹⁸ Gadamer, H. G., *Elogio de la teoría*, Península, Barcelona, 1993, p. 36.

¹⁹ Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México, § 29-34.

sentido del conversar como espacio ético de reconocimiento y de valores. Maturana propone regresar al verdadero sentido del término *con-versare*: ‘dar vueltas juntos’. La cultura es para él eminentemente conversacional, lo humano se da en la historia evolutiva de los primates bípedos que fueron capaces de desarrollar lenguaje:

El vivir en el lenguaje se hace parte del fenotipo ontogénico que define a nuestro linaje como linaje cultural, y en torno de esa conversación se dan todas las variaciones culturales que llevan a ser biológico *Homo sapiens sapiens*.²⁰

Según él lo que hace a la cultura específicamente humana es el “lenguajear” y el “emocionar”, juntos son el conversar que ocurre en el lenguaje. La conversación entrelaza el “emocionar” y el “lenguajear” para crear una convivencia, cuya emoción fundamental es el amor, que legitima al otro como tal en la convivencia. El mundo es, pues, un entrecruzamiento de fenómenos y hechos dados el “lenguajear” y el “emocionar” y que nos constituye humanos en el sentido más pleno.

Platón ya había enseñado en el *Íón* que no existe la hermenéutica perfecta. La interpretación impecable es imposible, siempre hay *algo* que escapa, un presente pasado, un futuro anterior, moviéndose en una escritura libre donde se entra en contacto con lo anterior primario que es lo otro, no regido por metodología alguna. Ya Heidegger mencionaba que en la reflexión sobre la temporalidad está el advenir o *pre-ser-se*, el sido o *ya-en* y el presentar o *ser-cabe*. Este advenir que cabe va siendo sido y así se teje el sentido de la realidad. Algo parecido sucede con el neologismo lacaniano de *biancia*, que designa aquello que está justo entre la causa y el efecto y que es una experiencia simbólica donde la barrera

²⁰ Maturana, H., *El sentido de lo humano*, Granica, Buenos Aires, pp. 114 y 145.

del tiempo se difumina, donde lo lógico se quiebra porque, sin saber cómo, los esquemas objetivos y las experiencias de la vida simbólica han quedado abolidos.

En cualquier estudio del lenguaje surge el tema de la univocidad-univocidad-metáfora. La primera observa, mide y transforma, la segunda es la sede de un lenguaje de múltiples narrativas. Ambas realidades nos muestran el ser en su verdad la primera, y en su esplendor la segunda. La primera nos mete en el mundo y nos permite centrar, cerrar y acomodar, mientras que la segunda nos permite salir, abrir y esparcir. Una es mirada, la otra contemplación.

No se trata de “obligar” a la univocidad y a la metáfora a entrar en terrenos que no les son propios, sí, en cambio, como lo hace con la hermenéutica analógica Mauricio Beuchot, edificar un puente, construir a través de la analogía un diálogo, un lenguaje que les permita abrir nuevas rutas entre pensamiento racional y lenguajes alegóricos.

6 Sentido y verdad

Beuchot observa que el acto hermenéutico de la interpretación se da en dos movimientos: cualitativo y cuantitativo, el primero acrecienta la capacidad de agilizar la mente haciéndola sutil y el segundo permite ejercicios de interpretación de todo tipo y “hasta experimentos hermenéuticos”.²¹

La lectura hermenéutica de la palabra en su estado metafórico hace que el texto y el lector existan en un plano simultáneo. En la lectura formal, el tiempo del lector no es el tiempo del texto. Ambos tiempos suponen dos líneas de sucesión en las que existe una clara y marcada diferencia.

²¹ Beuchot, M., Vattimo, G., y Velasco A., *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, UNAM, México, 2006, p. 31.

Cuando el lector cierra el libro irá a otro asunto, asumirá otra posición, llevará a cabo otra tarea y el libro quedará ahí, justo donde el lector lo dejó, con su historia y su narración y sus temas dentro de sus páginas. La lectura metafórica en cambio, envuelve al lector y a la palabra en una misma vivencia, mítica, atemporal, vasta, sagrada: “La página era extraña. No era una descripción de la batalla, era la batalla”, dice Borges en “El espejo y la máscara”.

Es importante señalar que en la relación dialéctica entre lo formal y lo alegórico deben cuidarse tanto los devaneos de una racionalidad tortuosa, inoperante a veces, como los de las variadas manifestaciones de la vida lingüística en aras de preservar el equilibrio entre lo unívoco y la metáfora. No se debe, hay que guardarse de esto también, unirlos de tal modo que terminen perdiendo sus límites y por tanto su riqueza específica. La analogía en cambio quita el límite que separa razón y mito, rompe el cerco que los abisma, es la marca que reúne los contrarios, creando *excessus ad esse*, superabundancia de sentido. De esta manera, la palabra “revela el santuario del mundo”, como dice Herman Hesse en su poema “Lenguaje”: Si “toda vida tiende hacia el lenguaje”, lo es porque toda vida tiende al sentido. Detrás de cada notación gráfica se halla el campo de lo fantástico, de lo mítico, donde dos imposibles concurren y muestran su faceta luminosa, poética. En el ámbito de la creación literaria tenemos, por ejemplo, el azar concurrente de Lezama Lima,²² ese reino donde lo inesperado permite a lo poético participar en el equilibrio del mundo, del que Yves Bonnefoy nos alerta de su exacerbado empleo de lenguaje conceptual, que se ha olvidado de la experiencia más fundamental: narrar lo que

²² González Cruz, I., *Antología para un sistema poético del mundo de José Lezama Lima*. Vol. II, Valencia, UPV, 2004, pp. 542-543.

se vive en el instante, de ahí que para él la verdadera palabra poética es la que saca presencia de la ausencia, pues de cada momento de pérdida o de pasado puede obtenerse un hoy actuante. Simple narrar lo simple, y lo simple simplemente, ésa es la grandeza del lenguaje.

Puede decirse que el lugar de la univocidad está delimitado por la razón, el lugar simbólico es, por el contrario, utópico: recrea y refunda la esperanza del lugar sin tiempo. El tiempo “de los relojes” de Bergson es tiempo metonímico, tiempo de la duración concreta, histórico, el tiempo simbólico es tiempo que sale del tiempo lineal, que retrocede, retorna, saca de atrás del tiempo, de atrás de la nada, renovando todo ser y confiriéndole una novedad y una riqueza.

Para Steiner, el hecho de hablar o escribir no necesariamente manifiesta el reconocimiento de la riqueza de la palabra, creando así un abandono de ella que se vive hoy en la vaciedad, la tautología, la pobreza de lenguaje, la incapacidad de encontrar la sutileza de la palabra, su creciente mercantilización, la poca vivencia de encuentro con el silencio interior a través de ella.

La vivencia es la palabra interior, es la intencionalidad de una emoción, de un estado de ánimo oculto en el silencio:

“...cubierta de lenguaje
la palabra decide el momento del silencio”
 (“Muerte lingüística”, Alberto Valdivia Baselli)

El poeta habla de un acto hermenéutico como propiciador —quizá garante— de la voluntad y el autoconocimiento.

En su introducción sobre filosofía tomista, al abordar el problema del conocimiento, dice Étienne Gilson:

Al hacerse inteligible la cosa en el pensamiento no se hace nada más que lo que era. Ser conocido, para un objeto que no tiene conciencia del ser, no es un acontecimiento: todo transcurre,

para él, como si nada se hubiera producido; el ser del sujeto cognoscente, y solo él, ha ganado algo en esta operación.²³

El ser pensado no es más que el ser real, y lo que verdaderamente trascendental del ser pensado y conocido es el ser que los piensa y conoce.

La verdad de este pensar y conocer no tiene su origen ni su fin en la palabra, aunque se exprese en palabras. La verdad, de hecho, es una y la misma en sí, una experiencia transterritorial, “metatópica”, imposible de ser reducida a un “lugar” que puede ser el habla, la página, el discurso, el teclado. Si verdad y palabra están unidas, este encuentro permite al hombre acercarse con rectitud a todo, sirviéndose de todos los lenguajes formales y alegóricos para alcanzar acercamientos frente a las preguntas por el ser, lo posible, lo imaginario y la nada.

7 El cuidado de la palabra en su unidad formal-metafórica

El reto es hoy combatir por un lado el manejo de las diversas informaciones encaminadas al pragmatismo, y, por otro, los diversos lenguajes del arte, la ciencia y el saber en general, que construyen sus plataformas desde presupuestos ideológicos que esconden en el fondo una pobreza y estrechez cultural. Paradójicamente, hoy existen lenguajes informáticos complejos al mismo tiempo que no alcanzamos a ver la tragedia que es para la humanidad ver morir una lengua, ya que la diversidad de lenguajes aportan nuevas rutas de comprensión de lo real y de vivencia de las experiencias del hombre en su recorrido existencial, como lo dice en su poema Miguel León-Portilla:

²³ Gilson, É., *El tomismo*, EUNSA, Pamplona, p. 412.

“Cuando muere una lengua
Todo lo que hay en el mundo
Mares y ríos
Animales y plantas
Ni se piensan, ni pronuncian
Con atisbos y sonidos
Que no existen ya

Entonces se cierra
A todos los pueblos del mundo
Una ventana
Una puerta
Un asomarse
De modo distinto
A las cosas divinas y humanas
A cuanto es ser y vida en la tierra

Cuando muere una lengua
Ya muchas han muerto
Y muchas pueden morir
Espejos para siempre quebrados
Sombras de voces
Para siempre acalladas:
La humanidad se empobrece”²⁴

La vida entera pierde sentido cuando una lengua deja de existir, una visión, un espejo, un pensamiento, un recuerdo, un sueño, una palabra, nada de esto, jamás, volverá a ser, nada de esto, jamás, podrá aportar una clave de comprensión y de sentir. Es necesario cuidar el lenguaje que dota de vida al intelecto y a la emoción del hombre.

Como afirmamos anteriormente, Platón enseña que la hermenéutica de impecable interpretación no existe, siem-

²⁴ “Cuando muere una lengua”, poema en náhuatl y en español. *Discurso de Inauguración del II Congreso Internacional de la Lengua Española. Valladolid, España, 2001.* Disponible en: <<http://www.congresosdelengua.es/valladolid>> [Consultado: julio 12, 2010].

pre algo del lenguaje escapa porque la realidad va más allá, experiencias *prélingüísticas* dadas en la mente. Esto anterior primario es una narrativa diferente a la formal, que es teórica, es un lenguaje no regido por ley sino por mito o por infrasonido, la voz escuchada en el yo primigenio anterior a toda norma, en ocasiones caótica, irrepresentable, intraducible, cuya lectura no está sujeta al marco instituido. Este lenguaje simbólico no siempre es representable, y, por tanto, puede darse una *desarticulación* con el lenguaje teórico. Ambos, sin embargo, están en la mente humana en su doble forma consciente, lógica, de reasignación de notas ordenadas, e inconsciente, cercano al subtexto; siempre unidas en todo lo que atañe a la vida. De esto, la lingüista Lisa Block de Behar ha señalado cómo la metáfora lleva a cabo desplazamientos temporales capaces de descontextualizar la realidad sacándola de su orden lógico y toma como un ejemplo a Jorge Luis Borges:

...el universo es una biblioteca y Borges, su director, un hombre, el bibliotecario torpe, ciego, que en la oscuridad busca a tientas y para saber (ver) la verdad se vale, confía, en una escritura, la del alfabeto: un ordenamiento de conocimientos, el más superficial, convencional y arbitrario. Por medio de la escritura no encuentra más que enigmas, los mismos enigmas con soluciones siempre diferentes, invalidándose unas a otras: son solo soluciones de corto plazo porque lo que es *episteme* hoy es *doxa* mañana y lo que es originalidad, parodia... La revelación no resulta menos enigmática que el misterio.²⁵

Así pues cuando se habla y se escribe no es solo el rigor metodológico y científico lo que se está dando en un ámbito retórico, argumentativo que toma el lugar primordial.

²⁵ Block de Behar, L., *Una retórica del silencio. Funciones del lector y procedimientos de la lectura literaria*, Siglo XXI Editores, México, pp. 148 y 149.

También entran en juego el sueño, el caos, lo indecible, lo indeterminado, lo aleatorio. En este terreno de las representaciones alegóricas está el Borges de los objetos imposibles: el lector los percibe en un doble acto metafórico e intelectual no obstante no existir. De los variados que ha creado Borges, menciono algunos: el laberinto griego de una línea única recta (“La muerte y la brújula” en *Ficciones*), el poema de una sola palabra que le dice el Ollán al rey (“El espejo y la máscara” en *El libro de arena*), el mapa de la India (“El milagro secreto” en *Ficciones*), el libro de arena del misterioso vendedor de Biblias de las Orcadas (“El libro de arena” en *la obra epónima*), el Mapa del Imperio que el Colegio de Cartógrafos levantó (“Del rigor de la ciencia” en *El hacedor*), la esfera del Aleph (en la obra epónima), el disco de Odín de Isern, rey de los Secgens (“El disco” en *El libro de arena*), el zahir (*El Aleph*), la rosa de Parecelso (*El libro de arena*), la flor futura que no existe en el presente (“La flor de Coleridge” en *Nueva antología personal*), la arquetípica rosa amarilla que vio en su lecho de muerte el sabio Giambattista Marino (“Una rosa amarilla” en *Nueva antología personal*), el hijo que un mago da vida de la materia de sus sueños y que no sabe que otro es quien lo está soñando (“Las ruinas circulares” en *Ficciones*) y la Rueda formada por todo lo que fue, será y es (“La escritura del dios” en *El Aleph*). Borges disuelve de tal forma las certezas del ente existente que no sabemos si el ser es por ser real o si es por ser percibido, e incluso va más lejos, si la percepción es la realidad.

Al hablar de Unamuno, decía Borges que su palabra era de un metafísico moviendo los cimientos de la solidez intelectual:

A pesar de no lograr nunca la invención metafísica, es un filósofo esencialmente: quiero decir un sentidor de la dificultad metafísica. Es evidente por muchísimos de sus versos que la especulación ontológica no es para él un ingenioso juego inte-

lectual, un ajedrez perfecto, sino una angustia constreñidora de su alma.²⁶

Su poesía lo lleva al encuentro metafísico pero no con seguridad y certeza racionales, sino con la humilde conmoción de la contemplación del ser. Este hacedor de metáforas logra entrar a los dominios ontológicos.

Aclarar el sentido formal de un ser es de suyo empresa difícil, pero aclarar el sentido de una metáfora y de un símbolo es como dice Paul Ricœur, un “trabajo de sentido”, ya que tanto lo literal como lo alegórico son puro “excedente de sentido”. La metáfora, al ser otro, enriquece de sentido un otro con su predicación. Para Ricœur “una metáfora no es un adorno del discurso. Tiene más que un valor emotivo porque ofrece nueva información... Una metáfora nos dice algo nuevo sobre la realidad”.²⁷

La metáfora es una entidad completamente libre y libertaria, que se abre a la inmensa gama de significaciones y encontrando diversas rutas de comprensión y de vivencia, en las que no solo la organización, la descripción y la prescripción de la realidad hacen su labor, sino que una gama variada de narrativas potencian la mente del hombre, llevándolo a formas que resignifican, reconstruyen, recrean y restituyen. La metáfora es una vuelta al origen, donde se difumina la frontera entre orden y caos, y que coloca a la persona en la posibilidad de ver lo otro, lo diferente, de entrar en contacto con él, de interpelarse a sí misma frente a los esquemas establecidos, tradicionales. La metáfora sacude las inercias del pensamiento humano, de los rituales de la razón, a veces inamovibles, y mueve a la persona a entrar en contacto con

²⁶ “Acerca de Unamuno, poeta”, en *Inquisiciones*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 112-113.

²⁷ Ricœur, P., *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI Editores, México, 1999, p. 66.

otra realidad que no solo no agota el lenguaje, sino que es capaz de dar nuevas oportunidades de pensamiento.

Junto con la metáfora se encuentra el mito, que se articula de alguna manera con lo lingüístico, pero que no depende de él. El reino simbólico del mito es, como dice Ricœur, un “...hablar de algo que no es habla, aun cuando implique el poder del habla. Este poder, como eficacia por excelencia, es lo que no logra pasar completamente a la articulación de sentido”.²⁸

Traducimos los signos, y al hacerlo descubrimos nuevos conocimientos y abordajes de lo real, incluido el carácter emocional de la palabra, ya que en el trasfondo de cada palabra, de cada discurso científico, tecnológico, político, artístico, religioso, cultural, hay un estado del alma. Gadamer dirá que cada cosa que se entiende es en el fondo un acercamiento a nosotros, un encuentro con uno mismo, una forma de aplicar en la propia vida aquello que el lenguaje nos descubre. Cada palabra es una revelación, pero también cada palabra muestra lo que yo llamo un implícito, aquello que se expresa sin expresarse.

Una de las características esenciales de la hermenéutica es considerar la tríada texto-autor-intérprete, es decir, cada acontecimiento de la vida es la narrativa (texto) de una persona (autor) que traduce (intérprete) la realidad natural y social de la que forma parte. Éste es el acto hermenéutico. Así pues, cada imagen, cada diagrama y cada metáfora son las piezas de una narración personal a partir de los textos de la naturaleza y de la cultura en sus tres actos hermenéuticos —expresar, es decir hablar, asentir; explicar, es decir extender, expandir; y traducir, es decir interpretar.

Los griegos hablaban de una educación enciclopédica, universalista y abarcadora de todo saber: *enkyklios paideia*,

²⁸ *Ibid.*, p. 73.

una educación completa que debía incluir todas las disciplinas del saber dado que cualquier hecho, fenómeno, experiencia y disciplina están relacionados. Isidoro de Sevilla, en el siglo III, la retomará y desarrollará y posteriormente Bernardino de Sahagún en el siglo XVI y Juan Amós Comenio en el XVII, todos antes que el espíritu de la Ilustración que aparecerá hasta el siglo XVIII.

Siguiendo este análisis, pero a la manera hermenéutica, cada parte se conecta con otra y todas ellas con el todo, lo que permite una comprensión, expresión, explicación y traducción de las narrativas diversas para encontrar nuevas formas de lenguaje.

Concluyo así que nada que exista en la lengua, sus leyes, reglas o convenciones, sus razones o procedimientos metodológicos se agotan de manera exclusiva en un horizonte de significación metonímica, y, que son, junto con el reino de la metáfora, una fuente de creación en y para todo ámbito humano: arte, ciencia, técnica, filosofía y religión.

Escrito, impreso, hablado, pensado, omitido, inventado, guardado, el lenguaje posee su propia notación atemporal, habla del mundo de la misma manera que sale del tiempo, tiene una fuerza magnética que atrae a otras realidades sin principio ni fin, realidades creadoras y libertarias, extensos campos del ser en acto y potencia que dan oportunidad al lenguaje humano de expresar sus múltiples formas de una razón que explica, ordena y asigna y una alegoría que permuta el sentido recto y el figurado.

Las ventajas de la aristocracia tradicional frente a las élites funcionales modernas

Apuntes filosóficos sobre lo rescatable del mundo premoderno

H. C. F. Mansilla
Bolivia

Resumen

En comparación con las alienaciones del mundo moderno y las falacias del igualitarismo debemos rescatar algunos aspectos razonables del ámbito premoderno. La monarquía y la aristocracia hereditarias pueden aun aportar elementos teóricos y ventajas prácticas para una convivencia razonable en esta era de la corrupción masiva y la manipulación colectiva a través de los medios de comunicación. Es necesario combinar los testimonios valiosos del pasado histórico y de la esfera simbólica con los aspectos racionales del ámbito democrático.

Abstract

Compared with the alienations of the modern world and the fallacies of egalitarianism we must rescue some reasonable aspects of the premodern sphere. Hereditary monarchy and aristocracy can still contribute theoretical elements and practical advantages in this time of massive corruption and collective manipulation through the mass media. It is necessary to combine valuable testimonies of the historical past and of the symbolic sphere with rational aspects of the democratic scope.

1 Preliminares

Como afirmó Jürgen Habermas, siguiendo una intuición de Walter Benjamin, el pensamiento crítico con intención práctica puede ser fomentado mediante el análisis y la recuperación del sentido de los elementos excéntricos y extravagantes del desarrollo histórico.¹ En pos del intento de recobrar algunos aspectos positivos del orden premoderno, se analizará aquí la monarquía y la aristocracia hereditarias como modelos institucionales que nos unen con la historia y que encarnan valores de orientación no cuantificables y estrategias evolutivas de largo aliento. Esta toma de posición en favor de lo premoderno está basada parcialmente en autores representativos de la modernidad y en críticos progresistas de la misma. En la obra de estos autores se halla un tratamiento diferenciado del legado premoderno: ésta es la mejor predisposición para comprender de modo más adecuado una compleja problemática oscurecida por los prejuicios y las modas intelectuales de los últimos doscientos años, entre las que se distinguen hoy las variantes actualizadas del marxismo, el posmodernismo y el relativismo cultural. En cuanto “resistencia consciente contra los lugares comunes” y “obligación de no ceder a la ingenuidad”² (Theodor W. Adorno), el impulso crítico-filosófico puede brindar eminentes servicios a la humanidad, puesto que representa un estímulo contrario a la resignación generalizada y a las certezas convencionales de la época. Este impulso está opuesto a la actitud predominante hoy en día en los campos académi-

¹ Habermas, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile* (Perfiles filosófico-políticos), Suhrkamp, Frankfurt, 1998, p. 11.

² Adorno, Theodor W., *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung* (Terminología filosófica. Introducción), Frankfurt: Suhrkamp 1973, t. I, p. 132; Adorno, “Wozu noch Philosophie”, en: *Eingriffe. Neun kritische Modelle* (Intervenciones. Nueve modelos críticos), Suhrkamp, Frankfurt, 1964, p. 21.

cos e intelectuales, donde lo habitual es plegarse a la moda del momento con genuina devoción.

Ante las aporías del presente es conveniente, por lo tanto, retornar a algunas reflexiones de la Escuela de Frankfurt. Variando un aforismo de Theodor W. Adorno, arduo de traducir, puede decirse que la tarea de un intelectual debe ser pensar lo absoluto y soportar lo prosaico y cotidiano. El esfuerzo teórico debe contener “la fuerza explosiva del decir no”. Hay que reflexionar atrevidamente: no hay que dejarse influir por la fuerza de las convenciones y de lo ya pensado.³ En primer lugar no debe despreciarse la tradición, ya que esto es como olvidar premeditadamente el sufrimiento acumulado. No hay, por otra parte, que exaltar una determinada tradición, pero si se elimina una de ellas, empieza la “marcha hacia la inhumanidad”.⁴ En un hermoso pasaje afirmó Adorno: Una sociedad emancipada no debería ser una sociedad del uniformamiento, sino “la realización de lo general en la reconciliación de las diferencias”.⁵ Una política inspirada en el humanismo no debería propagar la igualdad forzosa y forzada de los seres humanos ni siquiera como idea regulativa. La situación óptima es aquella donde reina la posibilidad de ser diferente sin sentir miedo.

Hay que reiterar que aquí solo se examinará algunos elementos rescatables de la época premoderna, y se evitará caer en un tradicionalismo, es decir, en una apología de la tradición por la tradición misma, como si toda creación posterior

³ Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik* (Dialéctica negativa), Suhrkamp, Frankfurt, 1966, p. 170.

⁴ Adorno, Theodor W., “Thesen über Tradition” (Tesis sobre la tradición), en: *Ohne Leitbild. Parva Aesthetica* (Sin modelo. *Parva aesthetica*), Suhrkamp, Frankfurt, 1967, p. 35.

⁵ Adorno, Theodor W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (*Minima moralia*. Reflexiones desde la vida deteriorada), Suhrkamp, Frankfurt, 1971, p. 130, ss.

llevarse la mácula de lo negativo e ignominioso. Los aspectos totalitarios y los francamente irracionales del orden premoderno merecen quedar en el más profundo olvido. Por otra parte, el designio de combinar los aspectos rescatables de dos órdenes diferentes y hasta divergentes no es nada raro en la historia de las ideas. La obra de Herbert Marcuse, por ejemplo, puede ser considerada como el intento de introducir un impulso romántico y una concepción sustantiva de la felicidad en la esfera de la Ilustración. La fascinación que irradiaron sus escritos sobre las generaciones juveniles tiene que ver con su propósito de incorporar las fuerzas libertarias y cognitivas de la imaginación y la fantasía dentro de los preceptos de la razón socio-histórica. De acuerdo con Marcuse la noción materialista de dicha y, sobre todo, el ímpetu romántico de la libertad han sido preservados en la esfera de la estética, y nuestra obligación es hacerlos fructíferos para la dimensión política, sin traicionar los principios de la razón, es decir, sin recaer en una apología de lo místico, lo mítico y lo irracional.⁶

En un ensayo poco conocido, Ralf Dahrendorf se preguntó por qué la modernidad conlleva la posibilidad de una terrible barbarie y por qué países como Gran Bretaña desplegaron durante el siglo XX una afinidad muy reducida hacia fenómenos como el fascismo, el nacionalismo y el comunismo. Según su teorema, esto se debería a una modernización incompleta: Gran Bretaña habría sido la primera sociedad en introducir el Estado de Derecho y una amplia

⁶ De acuerdo con Marcuse desde Aristóteles hasta Kant, la fantasía y el poder imaginativo habrían encarnado un potencial cognitivo de eminente significación: la independencia respecto de lo existente, la libertad en un mundo autoritario, la capacidad de trascender la dimensión de lo fáctico. Cfr. Marcuse, Herbert, "Philosophie und kritische Theorie" (Filosofía y teoría crítica) [1937], en: *Kultur und Gesellschaft* (Cultura y sociedad), vol. I, Suhrkamp, Frankfurt, 1965, p. 122.

vigencia de los derechos humanos, pero habría conservado instituciones contrapuestas a la usual legitimación moderna democrática, tales como la Cámara de los Lores, la High Church anglicana, el Servicio Civil, el sistema universitario y, sobre todo, la presencia de la antigua aristocracia en el campo cultural. Esta influencia habría sido decisiva a la hora de crear y consolidar valores de orientación razonable: las normativas aristocráticas constituirían un dique contra la posibilidad de regresión y barbarie que está contenida en la modernidad democrática.⁷

Dahrendorf ha observado que la nueva élite dominante hoy en día, de carácter y alcance mundiales, viaja mucho y cruza fronteras cada momento, pero solo conoce y se mueve en el ambiente uniforme y anónimo de aeropuertos, hoteles, bancos y, obviamente, en el ámbito de la tecnología más novedosa. Pero este estrato, según Dahrendorf, rechaza la dimensión nacional en todo, empezando por la política y terminando por la cultura; le son indiferentes las redes tradicionales de solidaridad, la creciente desigualdad social, las convenciones locales y los hábitos regionales, los anhelos particulares de cada país y las necesidades de cada región. Este nuevo estrato, dice Dahrendorf, termina siendo un peligro para la democracia.⁸

⁷ Dahrendorf, Ralf “Widersprüche der Modernität” (Contradicciones de la modernidad), en: Miller, Max/Soeffner, Hans-Georg (comps.), *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, (Modernidad y barbarie. Diagnóstico sociológico hacia fines del siglo XX), Suhrkamp, Frankfurt, 1996, p. 197 sq. Para comprender esta temática es útil analizar las ideas y las políticas públicas preconizadas por el gran líder conservador británico Benjamin Disraeli, Earl of Beaconsfield [1804-1881]. Cfr. Berlin, Isaiah, “Benjamin Disraeli, Karl Marx and the Search for Identity”, en: Berlin, Isaiah, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Hogarth, Londres, 1980, pp. 252-286.

⁸ Dahrendorf, Lord Ralf, *Die Krisen der Demokratie* (Las crisis de la democracia), Beck, Munich, 2003, p. 22, ss.

2 La visión crítica del pasado

La memoria cultural significa, según Jan Assmann —siguiendo a Maurice Halbwachs—, una dimensión exterior de la memoria humana: la formación de una tradición, la referencia al pasado, la identidad política, el imaginario colectivo. La memoria es reconstructiva, está socialmente acondicionada. El acto de recordar se lleva a cabo en la memoria individual, pero el marco de la misma es la participación en un proceso comunicativo, donde intervienen sujetos colectivos, como la familia, la comunidad religiosa y la nación.⁹ El pasado sería el resultado de una construcción y representación culturales. Pero esta reconstrucción no necesita ser arbitraria o irracional,¹⁰ creencia que subyace a este texto.

Frente a los peligros de la época contemporánea —signada por alienaciones de la más diversa especie, muchas de ellas descritas brillantemente por Karl Marx—, es adecuado dar un vistazo a fenómenos premodernos olvidados por la consciencia intelectual del presente. Lo aparente anticuado, como la monarquía y la aristocracia hereditarias, puede preservar valiosos elementos del mundo no racionalizado instrumentalmente y contribuir a dar un sentido de continuidad e identidad a la comunidad respectiva, precisamente porque contiene valores estéticos superiores, y porque simboliza la continuidad con el pasado histórico de toda la humanidad. Renegar de ese pasado (en el que los regímenes monárquicos han sido, por ejemplo, la aplastante mayoría)

⁹ Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (La memoria cultural. La escritura, el recuerdo y la identidad cultural en las altas culturas tempranas), Beck, Munich, 2005, pp. 19, 24, 35, ss.

¹⁰ Assmann, Jan, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Moisés el Egipcio. Desciframiento de una huella de la memoria), Fischer, Frankfurt, 2007, pp. 234-241.

apunta al designio patológico de no querer reconocerse en su propia génesis. Éste es el caso del antropocentrismo, que rebaja la dignidad ontológica de todo aquello que se halle allende la esfera humana. En un pasaje poco conocido, Marx hizo gala de este modo de pensar, aseverando que el interés de la nobleza por asuntos de ascendencia y origen tendría su lugar en el reino animal y sería, por consiguiente, algo muy inferior a lo genuinamente humano. Y con todo desprecio añadió: “El misterio de la nobleza es la zoología”.¹¹

Desde Tucídides conocemos los excesos y las necesidades a las que puede llegar un régimen democrático y un gobierno legalmente electo. Los peligros de la oclocracia, así como la estulticia de la democracia de masas y los riesgos inherentes a los modelos plutocráticos actuales —legitimados por elecciones de amplia participación popular— motivan reflexiones en torno de mecanismos para refrenarles. La monarquía y la aristocracia hereditarias pueden aportar elementos para una convivencia razonable, sin que esto sea interpretado de manera obligada como el retorno a un paradigma irracional y anacrónico. En este sentido el conocido argumento de Edmund Burke es digno de ser tomado en cuenta: la forma estatal de una nación no puede reducirse a ser la elección popular de un día, que puede ser influida por las bajas pasiones de las masas; la monarquía y las instituciones conformadas por el derecho hereditario han sido el resultado de la elección de las edades y los tiempos. Cuanto más tiempo dura una institución, más sólida puede resultar, y hasta es probable que haya funcionado adecuadamente a través de avatares cambiantes.¹²

¹¹ Marx, Karl, “Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie” (Crítica de la filosofía del Estado de Hegel), en: *Die Frühschriften* (Escritos tempranos), compilación de Siegfried Landshut, Kröner, Stuttgart, 1964, p. 126.

¹² Burke, Edmund, *Reflections on the French Revolution and other Essays*, Londres 1910, *passim*. Sobre la concepción de Edmund Burke, cfr. Sabine, George H, *A*

A primera vista esto parece una apología habitual de hábitos precientíficos y predemocráticos y de las convenciones socio-políticas correspondientes al oscurantismo, pero la cosa no es tan simple. El racionalismo del siglo XVIII tuvo —como cualquier obra humana— sus limitaciones; durante el siglo XX hemos experimentado, por ejemplo, las consecuencias de una racionalidad instrumentalista que no conoce fronteras a sus designios, muchas veces luciferianos, y que en la *praxis* generalmente se reduce a concebir los medios más eficaces para fines que quedan fuera del análisis crítico. Burke examinó los peligros inherentes a una razón universalista, abstracta y sin fronteras morales, como la derivada de la Ilustración y la Enciclopedia, cuando ésta es aplicada desde el centro del poder sin consideraciones por las circunstancias específicas de tiempo y lugar. Los jacobinos en el ejercicio del poder —con mucha fruición y poca modestia— trataron de hacer tabula rasa de la sociedad que les tocó organizar, con resultados conocidos. El desembarazarse del “yugo de los prejuicios” puede dar (y ha dado) paso a un nuevo fanatismo, frío, mecánico e implacable, porque está fundamentado en la ciencia y el progreso. La liquidación de instituciones y normas premodernas, como el culto religioso, las jerarquías fundadas en privilegios y los derechos hereditarios, posee evidentemente su lógica histórica, pero lleva asimismo al predominio irrestricto de un nuevo dogmatismo individualista, abstracto y despersonalizado, cuyos rasgos negativos han sido criticados desde entonces por románticos y marxistas, comunitaristas y utopistas. Burke se percató de que el carácter impersonal y burocrático del

History of Political Thought [1937], Harrap, Londres, 1966, pp. 608-618; Chevallier, Jean-Jacques, *Denker Planer; Utopisten. Die grossen politischen Ideen* (Pensadores, planificadores, utopistas. Las grandes ideas políticas), Scheffler, Frankfurt, 1966, pp. 195-212.

nuevo régimen surgido de la Revolución Francesa empezaba por la abolición de la monarquía y la supresión de la nobleza y terminaba en la guillotina.

Una visión crítica del pasado debe considerar el siguiente dilema reiterativo, que tiene que ver con la calidad de los grupos gobernantes. Como se sabe, problemas de calidad tienden a ser dejados de lado por las ciencias sociales de la actualidad, que sufren un marcado proceso de formalización y matematización. En todo el Tercer Mundo —y, en realidad, hasta en las naciones más desarrolladas— la democracia representativa, unida a la economía de libre mercado, está conducida por élites y partidos políticos, cuya competencia técnica, cualidades morales y hasta *common sense* han resultado ser bienes notablemente escasos. No parece que esta situación vaya a cambiar en el futuro inmediato. Pese al descontento difuso y anómico, todavía no parece que esta constelación sea percibida como realmente grave por la mayoría de la población, que se empeña en elegir libremente a gobernantes y grupos políticos de dudosa calidad. La carencia de competencia técnica, cualidades éticas y hasta sentido común entre los estratos dirigentes tiene su correlato en la ingenuidad, maleabilidad y falta de realismo de las capas sociales medias e inferiores de casi todas las sociedades. Este parece representar uno de los dilemas mayores del siglo XXI. En un famoso pasaje de su crítica de la utopía platónica, Karl R. Popper censuró con argumentos de mucho peso la famosa concepción del rey filósofo, es decir, la doctrina que prescribe el gobierno de aquellos que poseen sabiduría y moralidad, quienes entonces deben ejercer el poder sin limitaciones legales o procedimentales. La cuestión clásica contenida en la *Politeia* de Platón: “¿Quién debe gobernar?” debería ser sustituida, según Popper, por la pregunta más compleja y más realista: “Cómo podemos organizar nuestras instituciones políticas de modo que a los gobernantes

malos o incompetentes les sea imposible ocasionar daños demasiado grandes?”¹³ Al conocer las debilidades de la humanidad en general y de los políticos en particular, Popper propuso modificar y fortalecer la esfera institucional para que la nave del Estado funcione de manera aceptable, aun cuando la clase política no alterase sus (malas) prácticas consuetudinarias. Pero la base de su argumentación va más allá. Platón, los marxistas, los fascistas y los totalitarios de toda laya han presupuesto que el poder político, por su mera esencia, es un fenómeno que no debería estar sometido a ningún control y a ninguna frontera; la soberanía del poder debería ser irrestricta. El rey filósofo o el partido omnisciente en funciones gubernamentales sabrían lo que es conveniente para la sociedad respectiva; limitaciones de sus prerrogativas representarían ataduras y obstáculos para una política correcta *per definitionem*. Ante el peligro totalitario, Popper apoyó con entera razón una estrategia institucionalista.

Pero después de innumerables intentos por establecer una democracia representativa y pluralista en las naciones del Tercer Mundo (sobre todo a partir de aproximadamente 1980), aunada a una economía de libre mercado, se conoce que el problema es todavía más complejo. Salvo pocas y loables excepciones, el modelo democrático-capitalista en las periferias mundiales, que tiene los rasgos institucionalistas recomendados por Popper, viene acompañado por una ola de corrupción, mediocridad y descrédito que hace temer por su estabilidad de largo plazo. Estos factores negativos tienen que ver en la mayoría de los casos con la calidad intelectual y ética de los grupos dirigentes, y no solo con carencias institucionales y procedimentales que podrían ser enmenda-

¹³ Popper, Karl R., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* (La sociedad abierta y sus enemigos), vol. I: Der Zauber Platons (El encanto de Platón) [1944], Francke, Munich, 1957, p. 170.

das mediante una adecuada ingeniería política. Es por ello indispensable analizar el carácter y las actuaciones de esas élites, y compararlas con el desempeño histórico de las aristocracias hereditarias.

3 Crítica del igualitarismo

Las falacias del igualitarismo democrático fueron desveladas por Alexis de Tocqueville. Libertad e igualdad no son necesariamente congruentes, y la corriente en favor de la última ha acarreado serias amenazas a la primera, sobre todo mediante las versiones del mesianismo radical tan en boga durante el siglo XX. El igualitarismo exacerbado genera “ciudadanos” cortados todos por la misma medida e imbuidos de los mismos principios, quienes, precisamente por ello, resultan a la postre más manejables por el poder central.¹⁴ El igualitarismo puede, bajo ciertas condiciones históricas, fomentar el peligro de un nuevo totalitarismo: más suave en su aplicación, más tecnificado en sus procedimientos, pero más extendido y más penetrante: similar a la “jaula de hierro de la servidumbre” que previó Max Weber para la sociedad racional-burocrática del futuro. Tocqueville no fue el único que hizo una curiosa observación: la misma gente que destruye tronos y monarquías se deja manejar temblorosa por un mero escribiente de la burocracia moderna. Por otra parte, el ascetismo exagerado y la exigencia de una igualdad liminar son ideologías justificatorias que tratan

¹⁴ Sobre Tocqueville cfr. Hornung, Klaus, “Alexis de Tocqueville (1805-1859)”, en: *Konservative Köpfe* (Cabezas conservadoras), Criticon, Munich, 1978, pp. 63-74; Gauchet, Michel, “Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften” (Tocqueville, América y nosotros. Sobre el origen de las sociedades democráticas), en: Ulrich Rödel (comp.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie* (Sociedad autónoma y democracia libertaria), Suhrkamp, Frankfurt, 1990, pp. 123-206.

de disimular y compensar un profundo y fuerte sentimiento de envidia. La mayoría de los afectos anti-aristocráticos se nutren de esa experiencia de envidia, que es una de las características más profundas y duraderas de la psique humana. Puede afirmarse que la envidia es algo más vigoroso y resistente que el anhelo de libertad, y resulta, bajo el ropaje de la igualdad, mucho más peligrosa para una sociedad razonable que jerarquías basadas en principios hereditarios. La experiencia histórica del siglo XX nos muestra que los partidarios del igualitarismo radical desarrollan, en el fondo, un apetito vigoroso por el poder político, los honores circunstanciales y, paradójicamente, por bienes materiales. Estos designios culminan en el régimen menos igualitario que uno puede imaginarse, en la plutocracia. Su peligrosidad se deriva de su carácter engañoso y larvado: el millonario que ve los mismos programas de televisión que sus empleados o el primer secretario del partido comunista que se viste como el obrero modesto disimulan la inmensa concentración de poder que tienen en manos y encumbren la colosal distancia que existe entre élite y masa. Esto se percibió durante la llamada Gran Revolución Cultural Proletaria en la China (1966-1976), que tenía poco de proletaria y nada de cultural. Entonces se abolieron temporalmente las insignias y los distintivos de los rangos militares del Ejército Rojo: el mariscal y el soldado llevaban la misma indumentaria. Pero el uno podía disponer sobre la utilización de todo tipo de hombres y recursos (incluyendo el armamento más sofisticado), mientras que al otro le quedaba solo el privilegio de obedecer.

Para Tocqueville lo deseable debería ser la combinación de libertad con democracia, pero tal posibilidad no ha sido la regla histórica. Como no todos pueden exhibir un talento natural y lograr un buen desempeño individual, la “solución” de la democracia igualitaria radical es rebajar la calidad

y las normas para todos. La igualdad que se logra consiste a menudo en un descenso general de los niveles alcanzados en numerosas esferas, por ejemplo, en la formación intelectual, la calidad de la enseñanza universitaria, la ética en cuestiones políticas, la estética y el ornato públicos. Ante los avances de la centralización democrática radicalizada, Tocqueville sostuvo que los individuos están inermes frente a los nuevos y grandes peligros de la burocracia estatal que trata a todos de manera igualitaria. Para evitar los efectos de este nuevo despotismo propugnó algunos remedios: fortalecimiento de las libertades municipales y provinciales, la supervivencia de las asociaciones de notables, el cultivo de la virtud civil y el ejercicio de la religión. Como lo advirtió Tocqueville, los regímenes autoritarios, independientemente de su contenido ideológico y socio-económico, prefieren una sociedad uniforme. “A Richelieu le hubiera gustado la idea de conformar una sola clase de ciudadanos: una misma superficie facilita el ejercicio del poder”.¹⁵ La centralización, cuya obra fue comenzada por la monarquía absolutista y concluida por la Revolución Francesa, implicó no solo la abolición de los poderes autónomos y regionales, sino ha conllevado también el control de los recursos y de las consciencias de parte de una burocracia que se revela como difícil de ser controlada desde abajo.

El despotismo florece mejor —afirmó Tocqueville— donde la aristocracia hereditaria ha sido despojada de todas sus prerrogativas, donde las diferencias sociales han sido aplanadas radicalmente, donde los ciudadanos están expuestos sin mediaciones institucionales al poder omnímodo de la administración centralizada y donde los habitantes están consagrados exclusivamente al principio de rendimiento y

¹⁵ Tocqueville, Alexis de, *Der alte Staat und die Revolution* (El antiguo régimen y la revolución) [1856], Rowohlt, Reinbek, 1969, p. 20.

desempeño individuales.¹⁶ Donde impera la privatización de lo social y donde el dinero se transforma en el único criterio de éxito y distinción (es decir: en la evidencia de una vida bien lograda), allí emerge el totalitarismo moderno y la homogeneización de la existencia colectiva. Para corregir los prejuicios “progresistas” acerca del rol histórico de la aristocracia, Tocqueville acopió un interesante material empírico-documental en torno de la excelente administración de la que gozó el Languedoc durante un larguísimo tiempo, administración que estuvo en manos de la nobleza regional, y acerca del papel decisivo que jugó el estamento nobiliario durante la primera etapa de la Revolución Francesa para la formulación y la aprobación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano.¹⁷

4 Las paradojas monárquicas y aristocráticas

La estética pública de los regímenes monárquicos, desde sus normativas arquitectónicas hasta sus ritos de coronación, ha sido claramente superior al gusto pequeño-burgués de las repúblicas contemporáneas y a las modas triviales de las plutocracias; sus ceremonias, que incluyen elementos religiosos y casi mágicos, nos unen y, a veces, nos reconcilian con nuestra propia evolución histórica. La monarquía evoca un rasgo indeleble de la condición humana, que es la contingencia. El hecho de que la dignidad más alta del Estado pertenezca a alguien por la mera casualidad de su nacimiento nos recuerda que no todo lo prerracional es irracional; las elecciones democráticas para el Jefe de Estado no han dotado al cargo supremo de personajes más talentosos, inteligentes, preparados, virtuosos, innovadores o simplemente más

¹⁶ *Ibid.*, p. 12, 100.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 182-190, 222-230.

aptos que el sistema de la sucesión hereditaria. Y con ello se desvanece uno de los argumentos más vigorosos de la racionalidad democrática en contra de cargos hereditarios.

La monarquía tiene una ventaja práctico-pragmática invaluable en esta era de la corrupción masiva, la tecnoburocracia y la manipulación de la sociedad por los medios de comunicación: el símbolo supremo del Estado y la colectividad permanece fuera de la codicia y los afanes de la casta política. Por más que los aparatos partidarios se esfuercen en la desorientación del público y por más campañas millonarias que distraigan la opinión pública, en los regímenes monárquicos la plutocracia y la élite del poder no pueden acceder al cargo más elevado de la nación.

En las monarquías prerrevolucionarias el rey era la representación de la estructura familiar, con todos sus factores positivos y negativos; entre él y los súbditos existió un vínculo personal, problemático es verdad, como toda relación entre padres e hijos, pero también llena de familiaridad y hasta de cierta confianza,¹⁸ tan diferente de los fríos vínculos que existen hoy entre los ciudadanos y su Jefe de Estado, quien rara vez sale de un anonimato burocrático. Precisamente hoy la legitimidad del poder supremo debería estar ligada a un aura que pueda sobrepasar el tedioso formulismo de la tecnoburocracia y la atmósfera de indiferencia y desafecto que caracteriza toda la esfera política.

¹⁸ Cfr. Elias, Norbert, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie* (La sociedad cortesana. Investigaciones sobre la monarquía y la aristocracia cortesana), Luchterhand, Neuwied/Berlin: 1969, p. 68, ss. Cfr. una opinión divergente: Vargas Llosa, Mario, "Diana o la caja de los truenos", en: *La razón* (La Paz) del 7 de septiembre de 1997, p. A 7: Hoy en día habría que mantener a los monarcas como se preserva a las momias en los museos: en la penumbra y la distancia.

Es probable que la tiranía sea la forma histórica más remota y primera entre los modelos primigenios de ordenamiento social. Desde una perspectiva histórica de muy largo aliento la monarquía constitucional hereditaria se halla a mucha distancia de la tiranía atávica; está situada más bien entre los sistemas gubernamentales más razonables y aconsejables. Hay varios motivos de distinta índole en favor de esta afirmación. El monarca es el signo de la unidad de una sociedad; como representa el todo, está —o debería estar— por encima de los intereses particulares. Y paradójicamente se halla por encima de intereses particulares por obra de la casualidad, por el carácter fortuito de su nacimiento. El azar de su encumbrado nacimiento puede ser una especie de garantía de no tener que pertenecer necesariamente a fracciones contendientes de la lucha política usual. Pero una precondition para esto es por supuesto la existencia de una monarquía constitucional que no se entrometa en el campo de la consciencia, la religión, la ideología política y la programática gubernamental.

Los modelos sociales que han sobrevivido más tiempo son aquellos que han sabido combinar testimonios de su pasado histórico y de la esfera simbólica con un funcionamiento adecuado de sus aparatos administrativos, consagrados exclusivamente al casi olvidado bien común. Hoy en día algunas monarquías disponen de esa legitimidad derivada de la esfera simbólica y de una larga historia propia, aunada a un mínimo de ceremonial que recuerda la anterior vigencia de la religión en asuntos mundanos. Por lo demás, la casi totalidad de las monarquías que han sobrevivido hasta hoy son regímenes donde el rey no tiene otros poderes que los atribuidos de manera formal-general por la constitución y los específico-particulares otorgados por las leyes, también de acuerdo con preceptos constitucionales. Y es bueno que así sea. La crítica, a la que John Locke sometió la monarquía

absoluta y el derecho divino de los reyes, conserva toda su vigencia y frescura.¹⁹ Si la monarquía es posible hoy en día, entonces solo bajo la forma de parlamentaria-constitucional; aquí se documenta la larga lucha de las sociedades europeas por la democracia pluralista y por el Estado de Derecho.²⁰

Es precisamente en el Tercer Mundo donde se puede constatar *ex negativo* la positividad de algunos regímenes monárquicos —que mantenían a raya trabajosamente los ímpetus de la cultura política del autoritarismo y de la corrupción masiva—, comparándolos con la calidad de vida y de la administración pública que vino después de la eliminación de la corona respectiva. Basta recordar algunos ejemplos recientes. Allí donde la monarquía fue abolida por fuerzas “progresistas” y con presunto apoyo popular, como en Aden (1967), Afganistán (1973), Burundi (1966), Etiopía (1974), Libia (1969), Irak (1958), Irán (1979), Laos (1975), Ruanda (1961), Uganda (1966), Vietnam (1955) y Yemen (1962), se establecieron regímenes casi totalitarios que han

¹⁹ Locke, John, *Zwei Abhandlungen über die Regierung* [1690] (Dos tratados sobre el gobierno), EVA, Frankfurt, 1967, pp. 57-195, 234-282; sobre esta temática cfr. el excelente compendio de Chevallier, Jean-Jacques, *op. cit.* (nota 12), pp. 93-106. Hegel afirmó que a los monarcas constitucionales les queda el derecho de decir que sí y poner los puntos sobre las íes. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Lineamientos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del gobierno) [1821], compilación de Karl Löwith y Manfred Riedel, Fischer, Frankfurt, 1968, p. 276.

²⁰ Contreras Casado, Manuel, “Responsabilidad regia, memoria histórica y transiciones a la democracia en España”, en: *Revista de Estudios Políticos*, N° 121, Madrid, julio-septiembre de 2003, pp. 159-177. Desde el punto de vista del derecho constitucional, cfr. Cotarelo, Ramón, “La jefatura del Estado en el sistema político español”, en: Debate abierto. Revista de Ciencias Sociales, N° 2, Madrid, primavera-verano de 1990, pp. 23-39; Fernández-Fontecha Torres, Manuel / Pérez de Armiñán y de la Serna, Alfredo, *La monarquía y la constitución*, Civitas, Madrid, 1987; Verdú, Pablo Lucas (comp.), *La corona y la monarquía parlamentaria en la Constitución de 1978*, Universidad Complutense, Madrid, 1986.

acarreado un claro desmedro de los derechos humanos, un inocultable retroceso en la cultura cívica y una degradación de la esfera educacional y cultural. En muchos de estos países se suscitaron, además, guerras civiles de extraordinaria duración y severidad. Pese a defectos notorios y a evidentes errores en las políticas de desarrollo, varias monarquías del Tercer Mundo han sabido mantener una porción de la antigua identidad nacional, un mínimo de orden público y un desenvolvimiento económico nada desdeñable, como lo testimonian los casos de Bhután, Brunei, Jordania, Lesotho, Malaysia, Marruecos, Tailandia y Tonga. Ni siquiera en el ámbito islámico más tradicionalista, como Marruecos, puede afirmarse que la monarquía haya jugado permanente y exclusivamente un rol reaccionario. La corona no solo ha propiciado una cautelosa modernización, preservando aspectos notables de la antigua y original identidad nacional, sino que ha ejercido una ejemplar función moderadora en un terreno bastante insólito en un país musulmán: los reyes de Marruecos —y no su clase política, sus partidos izquierdistas o sus estratos medios educados— se han destacado brindando una efectiva protección a la comunidad judía y evitando odiosas discriminaciones de lo extranjero en general.²¹

5 Aristocracia tradicional y élite “progresista” del poder

La discusión acerca de la aristocracia hereditaria no es tan extravagante y abstrusa como parece a primera vista. Todas las sociedades han conocido jerarquías sociales, grupos alta-

²¹ Como lo reconoce una publicación progresista: Stauffer, Beat, “Unter dem Schutz des Königs. Juden haben in Marokko in guter Nachbarschaft mit muslimischen Bürgern gelebt” (Bajo la protección del rey. En Marruecos los judíos han vivido largo tiempo en buena vecindad con ciudadanos musulmanes), en: *Der Überblick*, vol. 35, N° 4, Hamburgo, diciembre de 1999, pp. 64-66.

mente privilegiados y desigualdades en los ingresos, la educación y el acceso al poder. Estas diferencias y prerrogativas se han dado de modo particularmente agudo en aquellos experimentos sociales que han propugnado la abolición de los privilegios como uno de los elementos centrales de su identidad y programa. Desde los anabaptistas de Münster en 1534 hasta los regímenes del siglo XX inspirados en el marxismo (incluyendo Cuba y Corea del Norte) y las dictaduras de origen populista en el ámbito islámico, todos ellos han producido élites alejadas del pueblo llano, estratos sociales claramente diferenciados, jerarquías difíciles de escalar y fortunas inmensas... y precarias. En numerosos países del mundo árabe se repite un esquema social milenarista. Un movimiento difuso, con ideología radical y reivindicacionista, logra tumbar una dinastía desacreditada o un gobierno despótico, e instaura un régimen que parece contar con un amplio apoyo popular y que promete una administración limpia, a veces progresista y siempre “cercana al pueblo”. Con el paso de los años la dirección del movimiento de masas se transforma en la nueva élite política, consagrada con el ahínco de siempre a monopolizar el poder y a acumular una fortuna similar a la de la anterior clase privilegiada. Una y otra vez se puede constatar una élite social y política muy distante de las bases sociales que la encumbraron en el gobierno y que reproduce los comportamientos y hasta las manías de las antiguas oligarquías. Estos son lamentablemente aspectos “olvidados” sintomáticamente por los intelectuales y comentaristas progresistas de Occidente, pero, por suerte, no representan una esencia inmutable de la mentalidad árabe-islámica. Al no existir esa esencia metafísica, incólume al paso del tiempo y la historia, podemos esperar que algún día surjan regímenes democráticos y pluralistas en aquel ámbito cultural, como parece ser la tendencia de la actual revuelta árabe de 2010-2011.

Marx y los grandes pensadores marxistas creyeron erróneamente que la abolición de la “burguesía” significaría el advenimiento de una sociedad definitivamente sin clases ni jerarquías sociales; supusieron además que la detestada burguesía encarnaba todos los males, y que su supresión conllevaría la desaparición de los aspectos negativos de la vida social.

La realidad del siglo XX nos dejó otra lección: es difícilmente imaginable un estrato social más privilegiado, más cerrado y más celoso de sus prerrogativas que la clase gobernante que martirizó y expolió los atribulados estados socialistas hasta 1989-1991 (y que se mantiene en Cuba, Corea del Norte y otros estados). En un trabajo clásico basado en materiales empíricos que apareció en 1911, Robert Michels demostró que justamente los partidos de izquierda (la entonces socialdemocracia y agrupaciones afines), que pretendían representar a las clases explotadas e introducir una democracia “real” y no meramente “formal”, terminaban generando en su interior oligarquías altamente privilegiadas y legitimadas por el apoyo de las instancias inferiores de aquellos partidos. Toda organización político-partidaria, aun la más libertaria, denotaría una tendencia a la formación de dirigencias elitarias.²² La magnitud física y la rutina de las grandes instituciones, el aumento continuo de tareas y funciones, la incompetencia de las masas, la tradición de obedecer a los de arriba, la necesidad psíquica de una conducción por personas con autoridad natural (carisma), la especialización de roles y las destrezas organizativas y hasta intelectuales de los caudillos en los niveles medio y superior

²² Michels, Robert, *Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens* (Sociología de los partidos en la democracia moderna. Sobre Las tendencias oligárquicas de la vida grupal) [1911], Kröner, Stuttgart, 1970, p. 25: "Quien dice organización, dice tendencia a la oligarquía".

constituyen algunos de los factores que contribuyen al surgimiento de las oligarquías partidarias. “La organización es la madre del dominio de los elegidos sobre los electores, de los mandatarios sobre los mandantes, de los delegados sobre los que delegan”.²³ En el mundo moderno la superioridad técnica de la administración burocrática sobre cualquier otra hace ilusorio, según Max Weber, todo modelo genuino de igualitarismo y socialismo,²⁴ lo que nos hace percibir también de manera más sobria y crítica los límites de todo régimen democrático.

Ningún partido obrero, socialista, comunista, trozkista o hasta anarquista ha quedado exento de esta evolución. Un ejemplo claro de ello, aunque poco conocido, representa la Revolución Cubana: su élite gobernante es asombrosamente estable y privilegiada, porque desde 1959 el pueblo está totalmente impedido de ejercer cualquier crítica seria. Muy tempranamente afirmó Fidel Castro que tres condiciones son “indispensables para la integración de un verdadero movimiento cívico: ideología, disciplina y jefatura. Las tres son esenciales, pero la jefatura es básica”.²⁵ La teoría y la *praxis* que privilegian a las élites se correlacionan con un menosprecio abierto de los ciudadanos comunes y corrientes, meros súbditos de la dictadura del “proletariado”. Como advirtió Carlos Franqui, la normativa cubana para la vida cotidiana es extraordinariamente convencional: “dolce vita arriba, austeridad abajo”.²⁶ El ejercicio del poder supremo e ilimitado depara a la dirigencia cubana un placer vigoroso e

²³ *Ibid.*, p. 370 sq.

²⁴ Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (Economía y sociedad. Compendio de la sociología comprensiva) [1921], Kiepenheuer & Witsch, Colonia / Berlin, 1964, p. 164, 218, 723 sqq.

²⁵ Castro, Fidel, “Carta a Luis Conte Agüero (14 de agosto de 1954)”, en: *Carlos Franqui, Retrato de familia con Fidel*, Seix Barral, Barcelona, 1981, p. 518.

²⁶ *Ibid.*, p. 272.

invariable, que posee hasta connotaciones eróticas, aunque se trate de un poder exento del lujo, los oropeles y los símbolos honoríficos que lo engalanaron a lo largo de milenios. La fascinación de esta élite por el armamento moderno y sofisticado y por todo lo relativo a lo militar es innegable. Al igual que los nuevos ricos de cualquier latitud, la élite revolucionaria cubana siente una enorme admiración por las modas y los cachivaches técnicos de las naciones metropolitanas. Estos fenómenos nunca terminaron de asombrar a los actores, testigos y cronistas críticos de los movimientos socialistas radicales de muy distintas naciones y culturas.²⁷ En el marco de la Revolución Cubana la democracia practicada cotidianamente, la auto-organización de las masas, el espíritu crítico en el ámbito de la cultura y la espontaneidad en la existencia privada se han transformado en fenómenos superfluos y hasta peligrosos. Como en muchos otros casos, esta atmósfera autoritaria no fue jamás un óbice para que extensos grupos sociales cultiven un fervor ingenuo y fanático en favor de los caudillos que encarnan la gesta revolucionaria, entusiasmo que se revela como deplorable por ser fácilmente manipulable, aunque sus adherentes —muchos de ellos situados en cómodas cátedras a gran distancia del fenómeno “estudiado”— estén imbuidos de las intenciones más desinteresadas.

Las políticas públicas seguidas por el Partido Comunista Chino desde la conclusión y superación de la mencionada Revolución Cultural (a partir de 1976) son muy instructivas, porque nos permiten conocer, con algún detalle, lo que está detrás de la teoría altisonante, en realidad detrás de casi toda programática política. La consolidación del poder político

²⁷ *Ibid.*, p. 195. Sobre esta temática cfr. también las conocidas memorias de André Gide, Arthur Koestler, Victor Serge, Ignazio Silone, Ervin Sinkó y Manès Sperber.

debe ser considerada como la primera prioridad; todos los cambios de la agenda económica y financiera y del comercio exterior pueden ser percibidos como instrumentos de la preservación exitosa del poder político bajo circunstancias muy cambiantes. La liberalización del comercio exterior y la instauración de la propiedad privada en los medios de producción —en una intensidad y escala que ha sido simplemente única en toda la historia de la China— se combinan con la exitosa preservación del poder político en el seno del partido comunista. Siguiendo, en el fondo, una antigua y venerable tradición del Celeste Imperio, con claros signos confucianos, el Partido Comunista Chino ha elevado la armonía social y el crecimiento económico a la categoría de metas normativas supremas. En este sentido se puede aseverar que el partido ha renunciado a un rol innovador y creador de paradigmas históricos; actuaría de manera “reactiva”²⁸ ante la evolución política y social del país y del mundo, pero, sin duda alguna, con una notable eficacia. El partido no es un instrumento de participación popular amplia e intensa, sino una instancia elitaria de conciliación de intereses, que busca la revigorización del aparato estatal, dirige las relaciones exteriores y fija las tendencias básicas para el futuro. Este juicio no desmerece el hecho de que en el partido se hallan relativamente bien representadas algunas tendencias provinciales, varias distintas clases sociales y ciertos sectores claramente diferenciados, como el estamento militar, el ámbito universitario y académico y, por supuesto, la empresa privada. Pese a su nombre, el Partido Comunista Chino no es el órgano del clásico proletariado de fábrica ni tampoco de las

²⁸Harting, Falk, “Die Kommunistische Partei Chinas: Volkspartei für Wachstum und Harmonie?” (El Partido Comunista de China: partido popular para el crecimiento y la armonía?), en: *Internationale Politik und Gesellschaft*, N° 2, Bonn, vol. 2008, pp. 70-89.

masas campesinas desposeídas; es “popular” en el sentido de englobar a muchos grupos sociales (con la sintomática excepción de los disidentes políticos de toda laya), pero preserva su carácter elitario en su severa jerarquía piramidal y en su funcionamiento cotidiano.²⁹

Una de las primeras críticas al socialismo realmente existente, y una de las más sólidas y clarividentes, fue la realizada por un adversario del marxismo, Max Weber. El socialismo sería, según Weber, la culminación (y no la superación) de un desarrollo histórico tendiente a una burocracia vigorosa y global, evolución que conllevaría la desaparición de la libertad, la autodeterminación y el pluralismo cívico.³⁰ Hasta los movimientos mesiánico-revolucionarios más radicales y sustentados por una ética de la fraternidad anti-oligárquica no pueden renunciar al aparato burocrático y policial, el cual, más temprano que tarde, exige, consigue y consolida sus privilegios: el disfrute del poder absoluto, la repartición de prebendas, la legitimación absolutoria de su actuación y la formación de estructuras jerárquicas.³¹

La terrible crónica del siglo XX mostró que los miembros de las élites izquierdistas sostenían en una mano El Capital (o las obras de Ernesto Che Guevara) y con la otra blandían el látigo de la represión y los decretos de industrialización forzada. Ellos han constituido no solo un estrato

²⁹ Hay que notar que una tendencia académica percibe en el partido “una democratización desde arriba”, que podría extenderse al resto de la sociedad. Cfr. Hartig, *ibid.*, p. 75.

³⁰ Weber, Max, *Der Sozialismus* (El socialismo) [1920], edición anotada de Herfried Münkler, Beltz Athenäum, Weinheim, 1995, *passim*. Sobre esta temática cfr. el brillante texto de Gernot Volger, “Max Weber und der Sozialismus” (Max Weber y el socialismo), en: *Liberal*, vol. 38, N° 1, Bonn, febrero de 1996, pp. 111-114.

³¹ Weber, Max, *Politik als Beruf* (Política como profesión) [1919], Dunker & Humblot, Berlin, 1958, p. 62, ss.

altamente privilegiado sino una especie de orden militar y religiosa que poseía (y posee) el monopolio de la sabiduría y la verdad. Mezcla de iglesia y ejército llamó Octavio Paz a los partidos comunistas, que endiosaron al marxismo que ellos habían manipulado previamente; puesto que administraban el saber indubitable estaban por encima de toda crítica e impugnación.³² En comparación con estas élites las aristocracias hereditarias de Europa Occidental han sido de una moderación ejemplar.

En el otro lado del abanico ideológico las cosas no son mejores. Tendencias intelectuales en el ámbito de la economía de libre mercado y la propiedad privada son altamente favorables a una evolución signada por la corrupción y la mediocridad. El elogio del cinismo, la celebración del “todo vale”, la postulada separación entre política y moral, la equiparación del talento con la necedad y otras lindezas asociadas con las modas intelectuales del día han preparado el actual clima de laxitud ética, irresponsabilidad colectiva y resentimientos anti-aristocráticos: así como la modernidad burguesa estuvo vinculada al liberalismo, la “cultura” posmodernista parece corresponder a la actual democracia de masas.³³ Las élites actuales del poder parecen florecer en medio de este ambiente de “cultura popular”. Los políticos profesionales son personas con un nivel cultural bastante limitado y con un horizonte de anhelos muy restringido: *po*

³² Paz, Octavio, *Tiempo nublado*, Seix Barral, Barcelona, 1983, p. 178. Las utopías más radicales y las teorías respectivas han presupuesto jerarquías sociales duras y rígidas y élites que poseían el monopolio del poder y de las coerciones de todo tipo. Cfr. Molnar, Thomas, *El utopismo. La herejía perenne*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, p. 142 sqq., 207 sqq.

³³ Kondylis, Panajotis, *Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform. Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne* (La decadencia de las formas burguesas de pensamiento y vida. La modernidad liberal y el postmodernismo de la democracia de masas), VCH, Weinheim, 1991, p. 287.

testas, pecunia y praestigium.³⁴ Precisamente en el marco de la democracia de masas los políticos intentan asimilarse a los presentadores de televisión y a los expertos en relaciones públicas, excluyendo todo indicio de intelectualidad, espíritu crítico y responsabilidad social. Sus escasos conocimientos son poco fundados, circunstanciales, fácilmente reemplazables; su máxima habilidad consiste en vender en el momento adecuado —y a buen precio— esas modestas destrezas a un público ingenuo que tampoco exige gran cosa de ellos.

El meollo del problema es profundo y rebasa los límites del Tercer Mundo. Tiene que ver precisamente con un proceso mundial de democratización acelerada, con una fiebre consumista que no reconoce limitaciones y con una declinación de las antiguas aristocracias y, sobre todo, con una decadencia de los valores encarnados por ellas, entre los que se encontraban la austeridad, el fomento de la alta cultura, la mesura en el ejercicio del poder y la planificación de largo aliento. La clase política contemporánea, hija de grupos ambiciosos ascendientes de los estratos medios, a quienes escrúpulos éticos y estéticos les son indiferentes, no poseen las cualidades que hicieron grandes las naciones de Europa Occidental y que estaban vinculados a los mencionados valores normativos de sus clases altas tradicionales. Las élites contemporáneas son tediosas y hasta estériles porque les falta la independencia que tenían los aristócratas, los grandes burgueses fundadores de empresas y los inventores convertidos en empresarios.

³⁴ Poder, dinero y prestigio conforman desde la Antigüedad clásica los valores normativos de los políticos que exhiben propensiones anti-aristocráticas y dicen representar los intereses de grupos emergentes de los estratos medios e inferiores. *Prestigio* abarca también el significado de fascinación mágica, ilusión y hasta engaño —además del de autoridad o reputación—, atributo muy importante para los políticos de todas las épocas y latitudes.

Las élites actuales, como observó Erich Fromm, se comportan como las clases medias e inferiores: ven los mismos programas de televisión, leen —si es que leen— los mismos periódicos, tienen apego por las mismas normativas, por los mismos gustos estéticos: la diferencia es cosa de cantidad y no de calidad.³⁵ Por ejemplo: la élite política alemana actual, aseveró Hans Magnus Enzensberger, está exenta de aspectos como placer, opulencia, generosidad, fantasía, sensualidad, magnificencia, pompas y galas. Su máximo lujo es el lujo plástico de las tarjetas de crédito. Es un poder frío, burocrático y aburrido. Los empresarios más poderosos no poseen conciencia de clase, no tienen un estilo propio y diferenciable de otros estratos sociales, no imponen criterios relevantes para la conformación de la esfera pública. Un buen cocinero vale tanto como un ministro, y un entrenador de fútbol es más importante que un príncipe. En lugar del genio hoy es celebrada la estrella de televisión; la cultura se ha transformado en un aderezo ligero para amenizar los programas de los medios masivos de comunicación.³⁶ Para Enzensberger los políticos profesionales en las democracias contemporáneas se caracterizan por una energía indomable de índole perversa y por la incapacidad de aprender algo nuevo con respecto a sus prácticas consuetudinarias; su cinismo es tan grande y tan profundo que rara vez llegan a preguntarse si tal vez han actuado equivocadamente o si han violentado principios elementales de ética.³⁷ El trajín incesante en torno de lo cotidiano, la diligencia y prontitud

³⁵ Fromm, Erich, *Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik* (La revolución de la esperanza. Para una técnica humanizada) [1968], Rowohlt, Reinbek, 1974, p. 33.

³⁶ Magnus Enzensberger, Hans, *Mittelmass und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen* (Mediocridad y delirio. Distracciones reunidas), Suhrkamp, Frankfurt, 1991, p. 128 sq., 263, 271.

³⁷ *Ibid.*, p. 127, 135.

en hacer prosperar los intereses propios, el entusiasmo por lo trivial y el esmero por detalles insignificantes se complementan con el descuido de aspectos éticos y estéticos y con la indiferencia ante el destino de la sociedad. Las élites funcionales se destacan hoy solamente porque disponen de más dinero. No tienen ningún prestigio fuera del campo económico; los títulos y los rangos han perdido todo valor. El sitio de la fama, del honor y la distinción lo ocupa hoy una efímera presencia en los medios masivos de comunicación, sobre todo en la televisión. Ser prominente no significa en la actualidad ser admirado, respetado o venerado, sino poseer la destreza de divertir fugazmente al público.

6 El papel histórico positivo de la nobleza

A la vista de este panorama desolador y en contra de prejuicios muy extendidos, sobre todo en el estrato intelectual, hay que recordar el rol histórico progresista que le cupo jugar a la aristocracia hereditaria europea. En la era de su máximo esplendor, la mal llamada época feudal, aparecieron los cimientos para la moderna democracia representativa. Según Barrington Moore en la denigrada Edad Media de Europa Occidental se dio el fenómeno, casi único a escala mundial, de la existencia continuada e institucionalmente afianzada de estamentos más o menos autónomos con respecto al poder real. Relevante fue también la concepción de la inmunidad de determinadas personas frente a un poder despótico o, por lo menos, arbitrario, quienes conformaron órganos casi independientes y duraderos de representación de sus intereses corporativos. La nobleza fue el más importante de estos estratos, precisamente a causa de su carácter hereditario, su riqueza y sus privilegios sólidamente reconocidos. Solo en Europa Occidental se dio un cierto equilibrio entre el poder real y una representación protoparlamentaria

de los intereses corporativos de la nobleza; luego, a lo largo de siglos, sus privilegios e inmunidades fueron traspasados paulatina pero seguramente a otros grupos y estamentos sociales más amplios. Este parlamentarismo incipiente, la institución del llamado convenio feudal entre señores y siervos (con derechos y deberes claramente establecidos), la idea de inmunidades frente a los máximos órganos estatales y el derecho de resistencia frente a malos gobiernos, configuraron la base del moderno Estado de Derecho y la democracia parlamentaria.³⁸

En innumerables sociedades del mundo entero han existido grupos sociales altamente privilegiados, munidos de riquezas quiméricas, pero no supieron constituir ni un estamento hereditario a lo largo de generaciones, ni una clase alta independiente en el campo económico, político y hasta cultural. Durante siglos solo la nobleza europea occidental ha conformado un estrato señorial organizado jurídicamente como instancia de derecho propio, con una ética y una estética diferentes del resto de la sociedad. No hay duda de que los privilegios de la nobleza nos parecen ahora odiosos, pero eran manifestamente visibles; la transparencia ha sido una de las ventajas más serias del orden premoderno, tan alejada de la falsa igualdad que hoy encubre discretamente las prerrogativas de las élites contemporáneas. La nobleza fue el fundamento de los llamados poderes intermedios (tan apreciados por Montesquieu y Tocqueville), cuya relevancia fue esencial para evitar las amenazas siempre existentes de un gobierno absolutista.

³⁸ Moore, Barrington, *Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie. Die Rolle der Grundbesitzer und Bauern bei der Entstehung der modernen Welt* (Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia. El rol de los terratenientes y los campesinos en el surgimiento del mundo moderno), Suhrkamp, Frankfurt, 1974, p. 477, ss.

Uno de los factores del éxito y perdurabilidad del régimen político-institucional en Gran Bretaña no ha sido solo la sabia combinación de monarquía, aristocracia y democracia —como lo postularon Aristóteles, Polibio y Cicerón—, sino también la flexibilidad operativa, aunada a la firmeza de principios, que ha exhibido su nobleza durante largos siglos. Una de las ventajas paradójicas de la nobleza en Europa Central y Occidental consistió en elaborar estrategias para mantener la posición y la fortuna incólumes durante siglos. Las primogenituras, los fideicomisos, los mayorazgos y otros mecanismos conllevaban sacrificios para las líneas laterales, pero han permitido un destino bastante diferente al de las grandes fortunas en el Tercer Mundo y al de los nuevos ricos burgueses, fortunas que tienden a evaporarse después de dos generaciones, lo que favorece una verdadera carrera por aligerar el erario estatal. En contra de prejuicios muy difundidos, las grandes propiedades nobiliarias han sido administradas con remarcable eficiencia y con un amplio sentido social.³⁹ Pensar en largos períodos temporales es, por ejemplo, el arquetipo del principio de responsabilidad: es la obligación más relevante y digna, puesto que esta concepción de totalidad, que abraza la dimensión del futuro y del medio ambiente, está dirigida hacia la naturaleza y nuestros descendientes. Desde la Revolución Francesa la propaganda liberal-burguesa y poco después la socialista en todas sus variantes han popularizado la imagen de los grandes terratenientes como una clase social compuesta principalmente por parásitos, sibaritas y holgazanes, lo que ha

³⁹ Cfr. Rudé, Georges, *Europa en el siglo XVIII. La aristocracia y el desafío burgués*, Alianza, Madrid, 1980; Mension-Rigau, Eric, *L'enfance au château. Aristocrates et grands bourgeois. Éducation, traditions, valeurs*, Plon Pluriel, París, 1990; la crónica de Hajo Schumacher sobre la actual nobleza en la República Checa: "Willkommen, Herr Graf" ("Bienvenido, señor conde"), en: *Der Spiegel*, N° 35, Hamburgo, 1994, pp. 140-147.

tenido poco que ver con la realidad, siempre más compleja y contraria a los lugares comunes. En los fragmentos que aun subsisten de la alta nobleza europea —cada vez más reducidos y más contaminados por la mentalidad y las modas de los estratos medios— puede percibirse un resto de aquellas virtudes cívicas que hicieron grande la Roma republicana y que están contrapuestas al comportamiento de los nuevos ricos actuales: autodisciplina y moderación, austeridad en la vida cotidiana, un comportamiento estoico ante las adversidades, lealtad para con los parientes y amigos, un interés vivo por la historia y los logros culturales asociados a la propia estirpe, una participación silenciosa en obras de beneficencia pública, una discreta solidaridad con los necesitados y un claro rechazo de lo vulgar, trivial y ostentoso.

Precisamente la sociedad moderna que tiende a especializar cada actividad laboral hasta límites insospechados —y, por ende, a enfatizar los fenómenos de alienación— requiere de instituciones y mecanismos anticipados por los modelos aristocráticos premodernos, que daban preferencia a ocupaciones que fueran inmediatamente gratificantes, un fin en sí mismas y no meros instrumentos para otros medios. El culto del ocio (que no debe ser confundido con la holgazanería) se consagra, por ejemplo, a la autodeterminación de cada uno en el marco de una actividad no lucrativa, y generalmente combina la política con el culto religioso y los placeres estéticos, lúdicos y hasta eróticos.⁴⁰ Max Weber reconoció que el juego, una de las actividades centrales de la aristocracia feudal, representa el polo opuesto de la racionalidad formal técnica y, simultáneamente, una barrera

⁴⁰ Cfr. el texto que no ha sido acogido en ninguna de las grandes compilaciones del autor: Habermas, Jürgen, “Die Dialektik der Rationalisierung” (La dialéctica de la racionalización), en: *Merkur Zeitschrift für Europäisches Denken*, vol. VIII, München, agosto de 1954, p. 721, ss.

para evitar los excesos de ésta, así como el lujo genuino es una de las mejores impugnaciones del utilitarismo plebeyo. De acuerdo con Weber el juego aristocrático tendría como meta la perfección individual y estaría estrechamente ligado al sentimiento caballeresco de la dignidad.⁴¹ Por otra parte, el “ser” —gracia y dignidad— constituiría el alma del código caballeresco, así como la “función” lo es del burocrático: el aristócrata que se dedica a la política vive para ella y no de ella.⁴² De ahí se deriva manifestamente una defensa de la auténtica aristocracia, contrapuesta a la mera élite del poder, defensa que, por supuesto, debe ser considerada *cum grano salis*, al igual que todos los enunciados de este texto.

En un ensayo totalmente olvidado,⁴³ Theodor W. Adorno se refirió a valores de orientación positivos que han sido resguardados por los verdaderos marginales a partir de la segunda mitad del siglo XX: los artistas y los sobrevivientes de la antigua nobleza. Hoy en día, afirmó Adorno, aristócratas y artistas poseen en común un rasgo fundamental: no son burgueses en el sentido como los describieron Marx y Balzac. No están sometidos al principio de rendimiento y al intercambio mercantil de equivalentes. En la actualidad aristócratas y artistas no tienen habilidades para la esfera de lo cotidiano y pragmático, ni valores de orientación que los guíen en asuntos terrenales; por ello rara vez son exitosos. Por regla no ejercen un poder político o económico. Su atractivo, según Adorno, es independiente del poder y la

⁴¹ Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit. (nota 24), pp. 813, 826-828. Cfr. Mitzman, Arthur, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber* [1969], Alianza, Madrid, 1976, pp. 212, 215-217, 220 sq., 268.

⁴² Weber, Max, *Politik als Beruf*, op. cit. (nota 31), p. 15 sq.

⁴³ En toda la literatura secundaria sobre la Escuela de Frankfurt hay una sola mención brevísima y fugaz de este texto de Adorno, donde no se aprecia la originalidad de la tesis adorniana. Cfr. Müller-Doohm, Stefan, *Adorno. Eine Biographie* (Adorno. Una biografía), Suhrkamp, Frankfurt, 2003, p. 607.

riqueza. La irradiación que es propia de algunos nobles se debe ahora al antiguo brillo de los apellidos y a los hechos históricos asociados a estos. Pese a todo han preservado un comportamiento signado por la desenvoltura y la generosidad. Aristócratas y artistas despiertan el recuerdo de algo familiar y, al mismo tiempo, perdido. En el mundo moderno causan la impresión estar desamparados e indefensos; esto origina una solidaridad tácita con ellos.⁴⁴ En la época actual el individuo genuino corre el riesgo de la soledad y el aislamiento. Según Adorno el trabajo ideal sería el de un artista, que combina la libertad de objetivos con el dominio del material: una razón mimética con un esfuerzo teórico.

Además, como afirmaron Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, el brillante despliegue de la cultura en Europa Occidental hasta el siglo XIX tuvo también que ver con la protección que los príncipes y los señores feudales concedieron al arte y la literatura, protección que significó libertad creativa para los artistas y los preservó de las coerciones del mercado y del “control democrático”.⁴⁵ Aunque las generalizaciones son inexactas y hasta peligrosas, puede decirse que las aristocracias europeas han sido menos proclives al dogmatismo y más abiertas al ámbito de la ciencia y el arte que, por ejemplo, los estratos medios e inferiores de los mismos periodos temporales. Su comportamiento ha estado más cerca del pragmatismo que de la ortodoxia. En la España de los siglos XVI y XVII, caracterizados por el fanatismo

⁴⁴ Adorno, Theodor W., *Wien nach Ostern 1967* (Viena después de Pascua 1967), en: Adorno, *Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden* Obras reunidas en veinte volúmenes), Rolf Tiedemann *et al.*, comps., Suhrkamp, Frankfurt, 1977, t. 10: *Kulturkritik und Gesellschaft I* (Crítica de la cultura y sociedad I), parte I, pp. 423-431, especialmente p. 429 sq.

⁴⁵ Horkheimer, Max y Adorno, Theodor, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Dialéctica del iluminismo. Fragmentos filosóficos), Amsterdam: Querido, 1947, p. 158.

religioso, el conformismo socio-político y el espíritu de la Inquisición, la alta nobleza exhibió un comportamiento algo más tolerante y cosmopolita que las otras clases sociales; el bajo clero y el pueblo llano descollaron en la persecución de los judíos, en la práctica de supersticiones y en el rechazo del pensamiento científico.⁴⁶ Según la investigación del historiador Horst Pietschmann, las reformas de índole liberal y laicista en la España del siglo XVIII fueron iniciadas, apoyadas y llevadas a cabo por una fracción ilustrada de la vieja alta nobleza —encabezada por el conde de Aranda—, mientras que las llamadas clases populares persistían en cultivar normativas tradicionalistas, instigadas en esto por la Iglesia Católica, especialmente por los jesuitas.⁴⁷

7 Algunas conclusiones

De modo realista hay que analizar y evaluar, entonces, cuáles clases altas son mejores que otras. La disolución de los regímenes comunistas a partir de 1989 ha mostrado, por ejemplo, que una buena porción de sus estratos privilegiados —altos funcionarios del Estado y del partido, gerentes de importantes fábricas y conglomerados empresariales, intelectuales y artistas de acendrado marxismo— se acomoda con relativa facilidad a circunstancias cambiantes; como su anhelo fundamental ha sido y es preservar sus privilegios (y no construir la sociedad justa y sin clases del mañana), estas élites se han consagrado con notable éxito a apropiarse de los medios estatales de producción y a constituirse en

⁴⁶ Arrillaga Torréns, Rafael, *Grandeza y decadencia de España en el siglo XVI*, Porrúa, México, 1993, p. 59, 62.

⁴⁷ Horst Pietschmann, “Carlos III (1759-1788)”, en: *Los reyes de España. Dieciocho retratos históricos desde los Reyes Católicos hasta la actualidad*, Bernecker, Walther L. comp., Siglo XXI, Madrid, 1998, pp. 172-176.

un nuevo estrato de capitalistas. En contra de la apología neoliberal hay que advertir que esta transformación no ha sido beneficiosa para el conjunto de la sociedad. La mayoría de esos nuevos grupos elitarios en Europa Oriental, pero también las clases empresariales surgidas durante las últimas décadas del siglo XX en América Latina, Asia y África, han resultado ser oligarquías autosatisfechas y autoritarias, que solo poseen una perspectiva histórica de corto aliento y cuyo mayor mérito estriba en el saqueo astuto de fondos públicos y otros fenómenos de corrupción. El sistema de libre mercado y hasta las concepciones liberales se ven vulneradas por las prácticas de las nuevas plutocracias capitalistas.⁴⁸ No poseen ni el buen gusto ni la moderación de las aristocracias tradicionales, ni el talento creador del empresario protestante, ni una visión estructuradora original para toda la sociedad como la tuvo la clásica burguesía capitalista. La cleptocracia rusa, las mafias familiares del Asia Oriental y las nuevas élites en África y América Latina deben su posición a un acceso privilegiado al enflaquecido aparato estatal del modelo neoliberal (pero muy provechoso si se lo sabe exprimir adecuadamente), al control del Poder Judicial (para evitar ser sometidas a juicio y castigo) y a un pacto del silencio (que evita las intrusiones de agentes hostiles al sistema). La contribución de las nuevas élites a la consolidación democrática a partir de aproximadamente 1980 es ambigua y accidental.⁴⁹

⁴⁸ Sobre el rol nefasto de estas nuevas élites y su carácter antiliberal (pese a que representan los máximos usufructuarios del modelo neoliberal), cfr. Benegas Lynch, Alberto, *Las oligarquías reinantes*, Atlántida, Buenos Aires, 1999; Sábato, Jorge Federico, *La clase dominante en la Argentina moderna: formación y características*, CISEA / GEL, Buenos Aires, 1988.

⁴⁹ Cfr. Ramos, Jaime, *Los de arriba: la cultura y ejercicio del poder entre los mexicanos*, Planeta, México, 1993; Higley, John y Günther, Richard, *Elites and Democratic Consolidation in Latin America and Southern Europe*, Cambridge U. P. Cambridge,

La mejor representación de estas nuevas élites es la cleptocracia⁵⁰ que se apoderó de las principales industrias y de los recursos naturales de Rusia después del colapso del comunismo en 1991. Se trata de la fracción más astuta de la vieja nomenclatura soviética,⁵¹ desinteresada totalmente por una auténtica democracia y, a la vez, adversa a la antigua nobleza rusa, pero que ha comprendido que una forma adecuada de gobierno es la instauración de un régimen formalmente democrático, la celebración de elecciones pluralistas y, al mismo tiempo, la manipulación de votantes mediante viejas estrategias y nuevos medios de comunicación. En un sistema de este tipo, no hay lugar para una genuina aristocracia autónoma, que pueda ofrecer resistencia seria a un gobierno y a una burocracia que han conservado casi todas las costumbres del pasado totalitario. El *rule of law* funciona paralelamente al *rule of arrangements*, la democracia al lado de la autocracia. Los grupos dirigentes revolucionarios de todo el Tercer Mundo, como tal vez lo fueron algún día en Cuba, no son realmente distintos a los estratos privilegiados y convencionales del presente. Siempre constituyeron contra-élites ávidas de poder y privilegios, consagradas a establecer su predominio político sobre el resto de la sociedad, pero disimulando este apetito tan humano bajo la cortina de humo del igualitarismo y del simbolismo revolucionarios. Como

1992; Roderic Ai Camp, *Mexico's Mandarins: Crafting a Power Elite for the Twenty-First Century*, California U. P., Berkeley, 2002; Günter Endruweit, *Elite und Entwicklung. Theorie und Empirie zum Einfluss von Eliten auf Entwicklungsprozesse* (Elite y desarrollo. Teoría y empiria sobre la influencia de las élites en los procesos de desarrollo), Lang, Frankfurt / Berna, 1986.

⁵⁰ Huber, Mária, "Das Ende der Sowjetunion" (El fin de la Unión Soviética), en: Merkel, Wolfgang y Busch, Andreas comps., *Demokratie in Ost und West. Für Klaus von Beyme* (Democracia en oriente y occidente. Para Klaus von Beyme), Suhrkamp, Frankfurt, 1999, pp. 273-289.

⁵¹ Margareta Mommsen, *Das "System Jelzin"* (El "sistema Yeltzin"), en: Merkel / Busch (comps.), *op. cit.* (nota 50), pp. 290-309.

se mencionó, el ámbito árabe-islámico ha estado lleno de ejemplos de esta propensión político-histórica.

Este tipo de régimen político no es privativo de los países sucesorios de la Unión Soviética, sino que, bajo algunas variantes, ha tenido una expansión mundial. El establecimiento de la democracia y la introducción de la economía de libre mercado en países africanos y asiáticos, que han estado durante décadas bajo dictaduras socialistas, revolucionarias o meramente populistas, han traído consigo una sorprendente expansión de prácticas corruptas, el renacimiento de redes clientelísticas basadas en antiguas tradiciones familiares y, ante todo, el surgimiento de una nueva casta de empresarios privados, que eran hasta hace poco altos jerarcas comunistas o populistas. El régimen de economía privada contribuye a que esta nueva clase social se apropie individualmente de fondos y empresas estatales, borrando los límites entre lo público y lo privado —fronteras que nunca fueron muy sólidas— y estableciendo un sistema neopatrimonialista muy común actualmente, y todo eso en medio de elecciones correctas y pluralistas y sin que nadie se asombre. Sin duda de que las viejas-nuevas élites se sienten a gusto bajo el sistema democrático.

Este tipo de neoliberalismo plutocrático-plebeyo, pese a su duración, no parece ser un modelo a la altura de los tiempos ni frente a las demandas siempre crecientes del resto de la sociedad. En el Tercer Mundo los empresarios más importantes no han creado, en su inmensa mayoría, grandes inventos o mejoras tecnológicas o habilidades organizativas excepcionales (como los conocidos casos de Thyssen, Krupp, Siemens, Bosch, Mellon, Rothschild, Gates, etc.), sino que son “tiburones al acecho”,⁵² esperando esquilmar al Estado o al prójimo desprevenido o a ambos.

⁵² Majul, Luis Miguel, *et al.*, *Los nuevos ricos de la Argentina: tiburones al acecho*, Sudamericana, Buenos Aires, 1997.

La aristocracia hereditaria debe ser distinguida claramente de una mera élite del poder, que depende de los favores y las dádivas del soberano o del gobierno de turno y que por ello no puede desarrollar continuidad institucional, una ética propia y una estética diferenciable, ya que su mayor preocupación es no perder el nexo, muchas veces aleatorio e imprevisible, con el poder supremo.⁵³ Esta élite del poder y las plutocracias contemporáneas se distinguen —con pocas excepciones— por su ineptitud en el ejercicio del gobierno y por su esterilidad intelectual en la formulación de políticas públicas. Estos estratos son las fuentes actuales de un mal gusto digno de toda crítica, por un lado, y de inclinaciones autoritarias, por otro. Tres peculiaridades de la antigua élite del poder en la época del absolutismo han mantenido y acentuado la alta burocracia y la plutocracia en los países del Tercer Mundo: el saqueo del tesoro público como fuente de su bienestar y opulencia, la estulticia en el manejo de los asuntos de Estado y la carencia de preocupaciones por el destino de la sociedad en el largo plazo, incluida la suerte de sus propios descendientes.

Por otra parte, la genuina aristocracia, cuyo paradigma es la nobleza hereditaria, ha representado un contrapeso al mundo gris de la tecnoburocracia, demasiado uniformado y racionalizado (en sentido instrumental), precisamente debido a la característica contingente de ser miembro de la misma, a sus ritos curiosos y a sus costumbres anacrónicas: un contrapeso adecuado tiene que proceder de un principio constituyente distinto y alternativo. Las aristocracias tradicionales han resultado más humanas y menos peligro-

⁵³ Sobre la existencia de una élite del poder a lo largo de la historia española (y la debilidad concomitante de la aristocracia hereditaria), cfr. Maravall, José Antonio, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Siglo XXI, Madrid, 1979, p. 8, 160, 192, 199, 256, 301, ss.

sas para el destino del mundo que las nuevas élites que han emergido por “esfuerzo propio” en la segunda mitad del siglo XX. La existencia de una aristocracia hereditaria absorbería el primer lugar del prestigio social-histórico y del reconocimiento público, y así se podría mitigar, aunque sea parcialmente, las ansias de prestigio de estos grupos y desviar su energía realmente asombrosa (incluida su capacidad de corromper a la sociedad y sus inclinaciones autoritarias) hacia otras metas más inofensivas.

El demiurgo en el *Timeo* de Platón

Úrsula Carrión Caravedo
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Resumen

El *Timeo* es un diálogo platónico cuyas dificultades han dado lugar a explicaciones muy diversas sobre los temas allí abordados; entre ellos, el rol del demiurgo. La interpretación más difundida sostiene que el agente responsable de la generación tiene como modelo al mundo inteligible y, a partir de este, crea el universo. En el presente texto nos alejamos de esta interpretación tradicional y mostramos que, por el contrario, el demiurgo no es ontológicamente diferente a las Ideas, sino más bien inherente a ellas. Para ello, explicamos primero en qué consiste la labor demiúrgica en general y, en particular, la del filósofo. Posteriormente, indagamos por qué, a diferencia del filósofo, el demiurgo del cosmos no contempla un modelo externo a sí mismo, sino uno que le es inherente. En un tercer momento, subrayamos el carácter alegórico del diálogo, lo que nos permite entender por qué a pesar de la identificación entre el demiurgo y el modelo, Platón los mantiene diferenciados en el discurso.

Abstract

The difficulties of the platonic dialogue *Timeo* have generated different explanations about many of the subjects discussed there; among them, the demiurge's role. According to the most common interpretation, the responsible agent of generation has the intelligible world as a model of the universe. In this text, we refuse this traditional interpre-

tation and intend to show that the demiurge is not ontologically different to the Ideas, but rather inherent in them. To pursue this purpose, we first explain what the demiurgic role in general involve, focusing in particular on the philosophical one. Then, we discuss why the cosmos demiurge—unlike the philosopher— doesn't contemplate an external model, but an inherent one. Finally, we emphasize the allegorical nature of the dialogue, that allows us to understand why, despite the identification between demiurge and model, Plato distinguishes them in his dialogue.

1 Introducción

Existe una interpretación muy difundida sobre el rol del demiurgo en el *Timeo*, según la cual éste se encarga de crear el cosmos de la siguiente manera: luego de contemplar el mundo inteligible, el dios actúa sobre un sustrato desordenado y —guiado por el modelo observado— lo transforma hasta convertirlo en un universo bello y ordenado. Aparecen aquí dos elementos que dan lugar a la creación del cosmos: por un lado, existe un agente responsable de la generación del universo; por otra parte, está presente el ser inmutable e inteligible caracterizado como el modelo o paradigma del mundo.

Desde esta interpretación tradicional, el demiurgo es concebido como ontológicamente autónomo y diferente del paradigma.¹ Autores como Taylor² y Reale³ presentan al creador como un mediador entre el modelo y el universo

¹ Ferrari, Franco, “Causa paradigmatica e causa efficiente”, en Natali, Carlo (ed.). *Plato physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Adolpf M. Hakkert, Amsterdam, 2003, p. 84.

² Taylor, Alfred, *A commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford, 1928, p. 64.

³ Reale, Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón*, Herder, Barcelona, 2003, p. 634.

generado. Otra interpretación que insiste en esta separación es la de Cornford.⁴ Pero él va más lejos y sugiere que el demiurgo no es un dios, sino un símbolo mítico que representa el alma del mundo. Según Cornford, esta afirmación se refuerza a partir de la tercera parte del *Timeo*, donde desaparece la distinción entre el artífice del universo y los dioses generados. Bajo esta perspectiva, el demiurgo representa el alma del mundo en tanto en ella radica la razón divina. No obstante, como bien sostiene Thomas Johansen, *Timeo* distingue claramente (36e-37a) entre el alma del universo y el creador del mismo. Además —y esto lo veremos más adelante—, el demiurgo es caracterizado por Platón como un ser inteligible; por lo tanto, debe ser distinto del universo generado.⁵

En esta ocasión queremos alejarnos de la interpretación tradicional del demiurgo en el *Timeo* y mostrar que, por el contrario, el creador del universo no es ontológicamente diferente a las Ideas, sino más bien inherente a ellas. Para ello explicaremos primero en qué consiste la labor demiúrgica en general y, en particular, la del filósofo. Seguidamente indagaremos por qué, a diferencia del filósofo, el demiurgo del cosmos no contempla un modelo externo a sí mismo, sino uno que le es inherente. Finalmente, intentaremos entender por qué si el demiurgo y el modelo se identifican, Platón los diferencia en su discurso y les concede nombres distintos.

2 La acción del demiurgo. El caso del filósofo

El discurso de *Timeo* sobre la creación del universo está precedido por una invocación a los dioses. Con esto se pone

⁴ Cornford, Francis MacDonald, *Plato's cosmology. The Timaeus of Plato*, The Bobbs-Merrill Co., Indianapolis, 1975, pp. 38-39.

⁵ Johansen, Thomas, "The place of the demiurge", en Natali, Carlo (ed.), *op. cit.*, pp. 75-76.

en evidencia que el tema por examinar no carece de dificultad ni mucho menos de importancia.⁶ En efecto, algo similar sucede en el *Fedro*, cuando justo antes de hablar sobre el lugar supracelste y la verdad, Sócrates anuncia que va a dirigir himnos y cantos a los dioses.⁷ De alguna manera, Platón insinúa las dificultades presentes en el relato que va a iniciar.

Consideramos oportuno empezar examinando el siguiente pasaje del *Timeo*: “Cuando el artífice [δημιουργός] de algo, al construir su forma y cualidad, fija constantemente su mirada en el ser inmutable y lo usa de modelo, lo así hecho será necesariamente bello”.⁸ Con esto, Platón explica brevemente en qué consiste la labor de un demiurgo. Nos interesa subrayar, en primer lugar, que Platón no se está refiriendo exclusivamente al demiurgo del cosmos, sino en general al “artífice de algo”, es decir, al creador de alguna cosa a partir de un determinado modelo.⁹ La referencia explícita al demiurgo del universo aparecerá recién unas líneas después del pasaje citado, cuando se anuncie que va a llevarse a cabo un discurso acerca del cosmos.¹⁰

Queremos resaltar, en segundo lugar, que la belleza de algo creado depende de un modelo que sea inmutable. El discurso que pronuncia Timeo sobre la creación se inicia con la siguiente interrogante: “¿Qué es lo que es siempre y no deviene y qué, lo que deviene continuamente, pero nunca es?”¹¹ Con esta pregunta se establece una división entre

⁶ Platón, *Timeo*, 27b-c, tr. Francisco Lisi, en *Diálogos*, tomo VI. Gredos, Madrid, 1997.

⁷ Platón, *Fedro*, 247c.

⁸ Platón, *Timeo*, 28a-b.

⁹ Cfr. Lévy, Carlos, “Cicero and the *Timaeus*”, en Reydamas-Schils, Gretchen J. (Ed.). *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, University of Notre Dame, Indiana, 2003. p. 100.

¹⁰ Platón, *Timeo*, 28b.

¹¹ *Ibid.*, 28a.

aquello que es, de manera constante y permanente, y lo que no es plenamente —en tanto cambia y no permanece. Resulta necesario que el modelo sea no generado, pues de lo contrario se requeriría otro y así infinitamente.

Ahora bien, lo que es inmutable solo puede ser conocido por el intelecto mediante la razón, y en ese sentido se diferencia de aquello que es sujeto de la percepción sensorial y que solo puede dar lugar a una opinión.¹² En el Libro V de la *República*, Sócrates se pregunta lo siguiente: “¿Qué diremos, en cambio, de los que contemplan las cosas en sí y que se comportan del mismo modo, sino que conocen, y que no opinan?”¹³ Aquello permanente y que nunca deviene es el ámbito inteligible, donde radican las Ideas. Ellas constituyen el modelo digno de ser imitado. Platón considera, pues, que para que un demiurgo produzca un objeto bello, deberá dirigir su mirada hacia las Ideas.

Veamos un ejemplo. Para obtener un cuadro hermoso, el pintor deberá fijar su mirada en la Idea Belleza, pues ella “se comporta siempre del mismo modo”.¹⁴ Análogamente, es considerado un buen carpintero (δemiουργός) aquel que “dirige la mirada hacia [πρός] la Idea cuando hace las camas o las mesas de las cuales nos servimos, y todas las cosas de la misma manera”.¹⁵ Tanto el pintor como el carpintero desempeñan una labor demiúrgica como la que se describe en el pasaje con que iniciamos la presente sección: los dos artesanos realizan obras bellas tomando como modelo el ser inmutable e inteligible;¹⁶ “cada uno coloca todo lo que

¹² *Loc. cit.*, cfr. también el pasaje 52a.

¹³ Platón, *República*, 479e.

¹⁴ *Ibid.*, 479a.

¹⁵ *Ibid.*, 596b.

¹⁶ “Cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada”. Platón, *Gorgias*, 503 e-504a.

coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada”.¹⁷ Así, solamente teniendo como modelo las Ideas puede realizarse una obra bella.

Al igual que ellos, el filósofo también es un demiurgo.¹⁸ En el libro VI de la *República*, Platón se refiere explícitamente a él como un “artesano [δemiουργόν] de la moderación, de la justicia y de la excelencia en general”.¹⁹ La acción de este demiurgo concuerda con aquello que, según el *Timeo*, debe realizar el artífice de algo bello: contemplar el ser inteligible. Para llevar a cabo un buen gobierno, los filósofos deberán dirigir su mirada “hacia [πρός] lo que por naturaleza es Justo, Bello, Moderado y todo lo de esa índole”.²⁰ Seguidamente imitarán el orden admirado e intentarán reproducirlo, en la medida de lo posible, dentro de la *polis*. Por ello, Platón considera que a los filósofos “debe forzárseles a elevar el ojo del alma para mirar hacia [πρός] lo que proporciona luz a todas las cosas; y, tras ver el Bien en sí, sirviéndose de este como paradigma, organizar durante el resto de sus vidas —cada uno a su turno— el Estado”.²¹ Así, luego de fijar su mirada en dirección a este modelo, el gobernante estará en capacidad de desempeñar su tarea con justicia y mantener la unidad de la *polis*.²²

El tercer aspecto relacionado con la labor del demiurgo que queremos notar es la cuestión de la dirección de la

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ La analogía no es gratuita: el mismo Platón llama a al filósofo “pintor de organizaciones políticas”. (Cfr. Platón, *República*, 501c).

¹⁹ *Ibid.*, 500d.

²⁰ *Ibid.*, 501b.

²¹ *Ibid.*, 540a. El retorno a la caverna es necesario, pues permanecer en la contemplación constituiría un exceso e incluso una forma de *hybris*. Cfr. 519c-520d.

²² Cfr., *ibid.*, 423d.

mirada. Tanto en el caso de los artesanos como en el de los filósofos, Platón utiliza la preposición ‘πρός’ (‘hacia’, ‘en dirección a’) para indicar el recorrido que hace la mirada cuando se dirige al modelo inmutable en que se inspirará el creador de una obra. Con esta preposición podría reafirmarse la idea de que el paradigma contemplado es externo al demiurgo.²³ Efectivamente, hemos visto ya que el modelo inmutable (el Bien) es propio del ámbito inteligible y no del sensible —donde radican los artesanos y filósofos.

Para reforzar esta afirmación recurriremos al *Banquete*, donde se encuentra otro elemento que, a nuestro parecer, confirma la separación existente entre el filósofo y el modelo contemplado. En este diálogo, Platón define a Eros como un δαίμων,²⁴ es decir, un intermediario entre dioses y hombres. Al mismo tiempo, “Eros es necesariamente amante de la sabiduría (φιλόσοφος)”;²⁵ por ello se relaciona con el filósofo, quien inspirado por este δαίμων emprende su ascenso hacia el conocimiento de las Ideas.²⁶ De esta manera se hace manifiesta, nuevamente, la separación que existe entre el modelo y el filósofo: este, luego de contemplar al ser inmutable, regresa a la *polis* y desempeña su labor de educador y gobernante. Así, pues, de modo similar a Eros, permanece en el ámbito intermedio entre lo humano y lo divino, pues no solo contempla lo inteligible sino que también vuelve su

²³ Sin embargo, esta preposición no impide necesariamente que el sujeto y el objeto se identifiquen; de hecho, también puede traducirse por ‘a causa de’, ‘conforme a’ o ‘según’ (Cfr. Sebastián Yarza, Florencio (Dir). *Diccionario griego-español*, Sopena, Ramón, Barcelona, 1972. En estos casos, la diferencia entre sujeto y objeto parece ser menos radical. Así, el uso de esta palabra no sería un impedimento para que —como queremos mostrar a lo largo de este trabajo— el demiurgo se mire a sí mismo.

²⁴ Platón, *Banquete*, 202d-e.

²⁵ *Ibid.*, 204b.

²⁶ Cfr. Brochard, Víctor, “El Banquete de Platón”, en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Losada, Buenos Aires, 1945, p.63.

mirada hacia aquello que es propiamente humano.²⁷ De esta forma se hace más evidente que el modelo es externo al filósofo, y que —tal como se afirma en el pasaje del *Timeo* con que empezamos este capítulo— este último debe “constantemente” (y no eterna ni exclusivamente) dirigir su mirada hacia el paradigma para luego imitar aquello contemplado al momento de ejercer la función que le corresponde dentro de la *polis*.

3 El demiurgo del cosmos

De manera análoga a un buen demiurgo, el artífice del universo realizó una obra hermosa e hizo del mundo “el más bello de los seres generados”.²⁸ Veamos el siguiente pasaje: “Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuando es visible, que se movía de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden”.²⁹ Para llevar a cabo su tarea, el artífice del universo contempló “la especie inmutable, no generada e indestructible y que ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar”.³⁰

Hasta aquí, el creador del universo parece similar a cualquier otro demiurgo; sin embargo, queremos mostrar la diferencia fundamental entre ellos que aparece sugerida en el siguiente pasaje del *Timeo*, donde se afirma que el hacedor del mundo “quería que todo llegara a ser lo más semejante

²⁷ Cfr. Platón, *República*, 501b.

²⁸ Platón, *Timeo*, 29a.

²⁹ *Ibid.*, 30a. Thomas Kratzert señala que la idea de un dios que instaura un orden está en la base del posterior concepto filosófico de *cosmos* —entendido como un universo ordenado. Kratzert, Thomas. *Die Entdeckung des Raums, von besiodischen “chaos” zur platonischen “chōra”*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia, 1998, p. 21.

³⁰ Platón, *Timeo*, 52a.

posible a él mismo”.³¹ Si primero se señala que el demiurgo contempla un modelo para crear el mundo, y ahora se dice que este artífice quiere hacer el universo semejante a sí mismo, cabe entonces la posibilidad de que el propio demiurgo sea paradigma de su creación. Esto significaría que, a diferencia cualquier otro artesano, el demiurgo se contempla a sí mismo, con lo que sería a la vez tanto creador como también modelo. En adelante trataremos de reforzar esta hipótesis a partir de algunos elementos que nos ofrece el mismo diálogo.

En primer lugar, es necesario tomar en cuenta un aspecto muy importante del modelo inteligible: además de que no deviene ni es generado, es también un todo perfecto e independiente. Si esto es así, surge la siguiente pregunta: ¿por qué un ser con esas características requeriría de un demiurgo externo a sí para ser principio del mundo?; en otras palabras, ¿la perfección del modelo no implicaría también la capacidad de generar al universo, sin necesidad de un creador ajeno a él? Por otro lado, Platón caracteriza al mismo demiurgo como el mejor de los seres inteligibles, con lo que ya no queda clara la diferencia entre este último y el modelo contemplado. A continuación examinaremos aquellos pasajes del *Timeo* que contribuyen a reforzar la identificación entre el paradigma del universo y el demiurgo.

Platón sostiene que el mundo es un ser vivo, esférico, completo, único, perfecto.³² Asimismo, el creador del cosmos “pensó que si era independiente sería mejor que si necesitaba de otro”;³³ por lo tanto, lo hizo autosuficiente. Pero este mundo, en tanto perfecto, debe ser imagen de un modelo inmutable y no cambiante. En efecto, cuando *Timeo* se

³¹ *Ibid.*, 29e.

³² *Ibid.*, 32d-33b.

³³ *Ibid.*, 33d.

pregunta a cuál de los seres vivientes se asemejó el universo, la respuesta es la siguiente: “al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles”.³⁴

Tenemos entonces que el modelo debe ser completo: es una unidad que abarca todas las cosas. Así, el ser perfecto “comprende en sí todos los seres vivientes inteligibles”.³⁵ Ahora bien, ¿cómo así los comprende? Aquí cabe recordar que en la *República* se presenta al Bien como la Idea suprema³⁶ que abarca a las demás, en tanto es la que está provista de mayor contenido: es la determinación de todas las determinaciones. El Bien aparece como “causa de la ciencia y de la verdad”.³⁷ Si esto es así, el ser inteligible más bello y completo al que se refiere *Timeo* sería entonces la Idea del Bien.

Veamos ahora el siguiente pasaje: “Mientras el cuerpo del universo nació visible, ella [el alma] fue generada invisible, partícipe del razonamiento y la armonía, creada la mejor de las creaturas por el mejor de los seres inteligibles y eternos”.³⁸ Resulta entonces que, como bien afirma Ferrari, el artesano del mundo no puede ser una mera parte del modelo completo y unitario, pues la parte es inferior al todo, y Platón acaba de definir al demiurgo como el mejor de los seres inteligibles.³⁹ Si tenemos presente que el modelo, el Bien, es también el más perfecto de los seres inteligibles, resulta entonces que el artífice del cosmos se identificaría con dicha Idea.

Platón también caracteriza al demiurgo como un creador bueno (*δημιουργός ἀγαθός*) y no mezquino que que-

³⁴ *Ibid.*, 30d. Cfr. también 39d.

³⁵ *Ibid.*, 30c.

³⁶ Platón, en *República*, 532c, se refiere al Bien como el “mejor de todos los entes”.

³⁷ *Ibid.*, 508e.

³⁸ Platón, *Timeo*, 36e-37a.

³⁹ Ferrari, Franco, *op. cit.*, p. 90.

ría que, en lo posible, no hubiera nada malo en el mundo.⁴⁰ De manera similar al Zeus de la *Teogonía*,⁴¹ quien ordena el mundo con justicia,⁴² el creador del universo realiza su obra tratando de imitar la disposición presente en el ámbito inteligible. Ahora bien, si queremos identificar al modelo con el demiurgo, entonces el orden imitado debería estar presente en este último. Veamos a continuación un pasaje del *Timeo*:

Como ya fuera dicho al principio, cuando el universo se encontraba en pleno desorden, el dios introdujo en cada uno de sus componentes las proporciones necesarias *para consigo mismo* y para con el resto y los hizo tan proporcionados y armónicos como le fue posible.⁴³

Aquí se sugiere la idea de que la proporción armónica no solo está presente en el mundo creado, sino también en el demiurgo. Con ello, la identificación de este con el modelo parece factible, pues el mundo inteligible se caracteriza por el orden: las Ideas están dispuestas con justicia, cada una en el lugar que le corresponde.

Existe otro elemento que permite reforzar esta identificación del demiurgo con el Bien. En la *República*, Sócrates menciona la dificultad que implica hablar sobre el Bien. “Pero dejemos por ahora, dichosos amigos, lo que es en sí mismo el Bien; pues me parece demasiado como para que el presente impulso permita en este momento alcanzar lo que juzgo de él”.⁴⁴ Análogamente, en el *Timeo* se hace alusión a

⁴⁰ Platón, *Timeo*, 29^a-30^a. Cfr. también *República*, 379^a, donde se afirma que el dios debe ser bueno.

⁴¹ Opsomer comenta que el demiurgo ha sido identificado teológicamente con Zeus. Opsomer, Jan. “Proclus on demiurgy and procession”, en Wright, M.R. (Ed). *Reason and necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Duckworth and The Classical Press of Wales, Wales, 2000, p. 118.

⁴² Hesíodo, *Teogonía*, vv. 71-74.

⁴³ Platón. *Timeo*, 69b. El subrayado es nuestro.

⁴⁴ Cfr. *Platón*, *República*, 506e.

la imposibilidad de comunicar a todos algo sobre el creador del cosmos. “Descubrir al hacedor [ποιητήν] y padre [πατέρ] de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible”.⁴⁵ Así, en ambos casos, el discurso humano parece encontrar limitaciones cuando intenta definir de manera exhaustiva y cabal tanto al demiurgo como al Bien.⁴⁶

Otra característica del mundo que hemos mencionado es su independencia. Si esto es así, entonces el modelo también debe ser independiente. En el *Fedón*, Platón se refiere a lo divino como aquello “naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía”,⁴⁷ mientras que lo mortal se define como lo que es guiado. Es decir, lo divino y las Ideas como tales no podrían estar subordinadas a alguien que las guíe. El Bien, en tanto paradigma, debe presuponerse: él provee el criterio que permite ordenar. Si queremos reforzar la idea de que el demiurgo no es externo al Bien, tendríamos que mostrar que no está subordinado a él sino que goza de independencia. Para ello vamos a examinar, a continuación, la caracterización del demiurgo como “padre” y “causa” del mundo.

En el *Timeo*, Platón manifiesta lo siguiente: “Decíamos, además, que lo generado debe serlo necesariamente por alguna causa”.⁴⁸ Aquí el filósofo se estaría refiriendo, según Taylor, a lo que en términos aristotélicos se conoce como “causa eficiente”.⁴⁹ Pero no solo eso: Platón agrega que el artífice del cosmos es la mejor de las causas.⁵⁰ Así, además

⁴⁵ Platón, *Timeo*, 28c.

⁴⁶ Cfr. Halfwassen, J. “Der Demiurg”, en Neschke-Hentschke, Ada, ed., *Le Timeé de Platon: contributions à l'histoire de sa réception=Platos Timaios: Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve*, 2000, p. 45.

⁴⁷ Platón, *Fedón*, 80a.

⁴⁸ Platón, *Timeo*, 28c. Cfr. también 28a.

⁴⁹ Taylor, Alfred, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁰ Platón, *Timeo*, 29a.

de ser considerado “hacedor” y “padre”, el demiurgo recibe también la denominación de “principio”.⁵¹

Aquí aparece la cuestión del ἀρχή del universo. Platón sostiene que, acerca del cosmos, “debemos indagar primero, lo que se supone que hay que considerar en primer lugar en toda ocasión: si siempre ha sido, sin comienzo de la generación [γενέσεως ἀρχήν], o si se generó y tuvo algún inicio [ἀρχης]”.⁵² Szlezák afirma que el ἀρχή es, para el filósofo griego, “fuente de todo rango y todo valor”.⁵³ Recordemos ahora la caracterización de la Idea del Bien como el más perfecto de los inteligibles y como aquello que posibilita todo lo demás. Encontramos nuevamente una semejanza en la forma de referirse al demiurgo y al Bien: ambos constituyen el más alto principio de la totalidad. En efecto, si el creador del cosmos es, como dice Platón, la mejor de las causas, y si, además, las Ideas constituyen el paradigma de creación, entonces es necesario que él se identifique con éstas, pues de otro modo tendríamos que el modelo es inferior al creador.⁵⁴ Esta consecuencia no es aceptable, dado que desde el inicio del *Timeo* Platón ubica al paradigma en el ámbito de lo que es siempre inmutable, y lo diferencia del plano de aquello que, en tanto deviene, no “es” propiamente. Así, pues, el demiurgo no puede constituir una instancia mayor que el ser inmutable, que es la realidad suprema no subordinada a ninguna otra.

El artífice del universo es llamado también “padre”; sin embargo, al modelo se le denomina de esa misma manera: “Ciertamente, ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que devie-

⁵¹ *Ibid.*, 29e.

⁵² Platón, *Timeo*, 28b.

⁵³ Szlezák, Thomas. *Leer a Platón*, tr. José Luis García Rúa, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 81.

⁵⁴ Cfr. Ferrari, Franco, *op. cit.*, p. 88.

ne y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también puede asemejarse el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo”.⁵⁵ En la *República* encontramos una idea similar, cuando se dice que el Bien engendra un vástago análogo a sí mismo.⁵⁶ La pregunta que queremos responder ahora es la siguiente: ¿por qué en el pasaje que acabamos de citar (50d) no se menciona al demiurgo?

Ferrari sostiene que la expresión “padre” aparece en el mismo contexto que la palabra “causa”, y que ambas aluden a aquello que produce un efecto.⁵⁷ El autor considera que el demiurgo se identifica con el modelo, pues no puede ser que el paradigma esté subordinado al creador. De esta manera, el dios creador se convierte no solo en causa eficiente sino también en “causa paradigmática” del universo.⁵⁸ La consecuencia de esta identificación es que tanto el demiurgo como el modelo constituirían “la totalidad unificada y viviente del cosmos eidético”.⁵⁹ Esta afirmación permite explicar la ausencia del demiurgo en el citado pasaje del *Timeo*: el dios creador, en tanto no es un principio ontológico distinto del modelo, no requiere de mención aparte, pues es inmanente al ser inmutable, caracterizado como “padre”.⁶⁰

Thomas Johansen⁶¹ cree, en contra de la interpretación de Ferrari, que asumir la identidad entre el demiurgo y el paradigma trae consigo un problema, que consiste en que no puede diferenciarse el cosmos del pre-cosmos. En otras palabras, el demiurgo es necesario para explicar la transición

⁵⁵ Platón. *Timeo*, 50d.

⁵⁶ Platón. *República*, 508c.

⁵⁷ Ferrari, Franco. *op. cit.*, p. 86.

⁵⁸ *Ibid.*, pp.88-89.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 92.

⁶¹ Johansen, Thomas, *op. cit.*, p. 78. La traducción es nuestra.

de un ámbito en que existen Ideas y no hay cosmos, hacia el momento en que este último aparece. Según el autor, el pasaje en cuestión enumera los aspectos previos a la creación del mundo.⁶² Esto explicaría la ausencia del demiurgo, que es la que justifica que Platón llame “padre” al modelo. Las Ideas, entonces, constituyen el “padre” en el pre-cosmos. Pero cuando el creador toma el control del mundo —continúa Johansen—, entonces es él quien recibe dicho apelativo.

Consideramos que la posición de Johansen no constituye una objeción para la identificación del modelo con el demiurgo. En efecto, si concebimos que las Ideas realizan una actividad demiúrgica, entonces ellas mismas son las responsables de convertir el caos en orden. Ellas serían, como ya vimos, causa eficiente y paradigmática. La introducción de la figura del demiurgo le permite a Platón resaltar el aspecto creador y activo de la totalidad del mundo inteligible. Así, el demiurgo constituiría “la representación metafórica de la causalidad activa de las Ideas”.⁶³ Sobre esto volveremos luego.

Hemos visto que el modelo inteligible solo puede ser comprendido mediante la razón: de lo que deviene tenemos opinión; de aquello que es inmutable, conocimiento.⁶⁴ Las Ideas, dice Platón en la *República*, son pensadas (*νοεῖσθαι*),

⁶² Otro pasaje del *Timeo* que permite apoyar esta afirmación de Johansen es el 52d, donde Platón sostiene lo siguiente: “hay ser, espacio y devenir, tres realidades diferenciadas, y esto antes de que naciera el mundo” (el subrayado es nuestro).

⁶³ Ferrari, Franco., *op. cit.*, p. 91. Otro argumento en contra de la postura de Johansen consiste en poner en duda, siguiendo a Eggers Lan, el hecho de que Platón haya pensado que el ser, el espacio y el devenir existieran real y efectivamente antes del universo. El autor considera más bien que el mundo, antes que “generado”, ha sido “derivado”. Ahora bien, sabemos que aceptar esta afirmación implica una larga discusión que escapa de los objetivos de este trabajo. Eggers Lan, Conrado. “Lo intermedio, el mundo y la materia en el *Timeo* de Platón”, en *Méthexis*, X, 1997, pp. 18-19.

⁶⁴ Las Ideas, dice Platón en la *República*, son pensadas, no vistas. Cfr., *República*, 507c.

no vistas.⁶⁵ El demiurgo que contempla este paradigma debe disponer entonces de νοῦς. En efecto, son varias las ocasiones en que Platón se refiere a la labor demiúrgica como una actividad noética. En 30a, por ejemplo, Timeo afirma que el demiurgo usó el razonamiento (λογισμὸν). Más adelante manifiesta que el mundo “ha sido creado por la inteligencia [λογῶν]”.⁶⁶ Asimismo, en el *Fedón* se afirma lo siguiente: “la mente ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor”.⁶⁷

Pero no solo el demiurgo dispone de νοῦς. Timeo dice: “el universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón [νοῦς] por la providencia divina”.⁶⁸ Si esto es así, entonces el paradigma del mundo no implica solamente un orden inteligible, sino también una actividad noética. Efectivamente, en el *Sofista*, el personaje del extranjero dice que las Ideas disponen de vida, alma e intelecto (νοῦς).⁶⁹ Algo similar se afirma en el siguiente pasaje del *Fedro*: “lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo”.⁷⁰

Ahora bien, ¿en qué consiste el νοῦς del modelo?, ¿es acaso distinto de la actividad noética que caracteriza al demiurgo? Creemos que, teniendo en cuenta nuestra identificación entre el demiurgo y el paradigma, no existe una distinción entre el νοῦς del modelo y el del creador. El νοῦς, dice Ferrari, no está separado del mundo inteligible; es, más bien, “un intelecto sustancialmente idéntico a los inteligibles”.⁷¹

⁶⁵ Platón, *República*, 507c.

⁶⁶ Platón, *Timeo*, 47e.

⁶⁷ Platón, *Fedón*, 97c.

⁶⁸ Platón, *Timeo*, 30b.

⁶⁹ Platón, *Sofista*, 249a.

⁷⁰ Platón, *Fedro*, 246e.

⁷¹ Ferrari, Franco, *op. cit.*, p. 95. También Halfwassen identifica al νοῦς con las Ideas, pero considera que son tres los ámbitos característicos del ser inmutable: el paradigma inteligible, el νοῦς y el demiurgo creador. Halfwassen, J., *op. cit.*, p.57.

Si el *νοῦς*, identificado con el demiurgo, es inherente al ser inteligible, ¿cómo entender entonces la figura de un demiurgo que contempla al paradigma para crear el mundo? La única respuesta posible es que el *νοῦς* se piensa a sí mismo:⁷² concebido como demiurgo, el *νοῦς* es un agente creador; caracterizado como el modelo, es el paciente sobre el cual actúa el artífice del universo. El *νοῦς* es, pues, agente y paciente al mismo tiempo. Algo análogo sucede con la creación del demiurgo: el universo “es sujeto y objeto de todas las acciones en sí y por sí”;⁷³ en otras palabras, “se conoce y ama suficiente a sí mismo”.⁷⁴

Queremos hacer una referencia adicional que nos permite confirmar la afirmación según la cual el *νοῦς* se piensa a sí mismo: se trata del pasaje 247d del *Fedro*, donde Platón afirma que el pensamiento divino (*νοῦς*) se nutre de *ἐπιστήμη* y *νοῦς* puro, es decir, de sí mismo. La idea de un *νοῦς* que se ocupa de sí mismo constituiría, de esta manera, un antecedente del motor inmóvil de Aristóteles, es decir, del intelecto que, al mismo tiempo, es agente y paciente.⁷⁵

4 Un discurso probable y alegórico

Hemos intentado mostrar cómo es posible identificar al demiurgo con el modelo inteligible. La pregunta que queremos responder ahora es la siguiente: ¿por qué Platón mantiene, en el discurso del *Timeo*, la diferencia entre demiurgo y modelo?; en otras palabras, si ambos se identifican, ¿por qué seguir hablando del paradigma y del creador de manera separada?

⁷² Cfr. Halfwassen, J., *op.cit.*, p. 60.

⁷³ Platón, *Timeo*, 33d.

⁷⁴ Platón, *Timeo*, 34b.

⁷⁵ Cfr. Aristóteles, *De Anima*, 429b-430^a; también *Metafísica*, 1074b30-35.

Una primera respuesta a esta interrogante ya ha sido sugerida hace un momento: la figura del demiurgo le sirve a Platón para resaltar el carácter creador y activo del mundo de las Ideas. Así, cuando se habla del demiurgo, lo que se quiere enfatizar es este aspecto del mundo inteligible; cuando, por el contrario, se hace referencia al modelo, lo que se intenta es más bien subrayar tanto la causalidad formal como el carácter inmutable de las Ideas.

En segundo lugar, creemos que esa diferencia también le permitiría a Platón continuar con la analogía entre el filósofo y el demiurgo ya sugerida en la *República* y, de esta manera, recordar o aclarar —mediante un nuevo tipo de discurso— en qué consiste la tarea del gobernante. Aquí hay que tener en cuenta el inicio del *Timeo*, donde se hace una alusión a la *República*. En efecto, Sócrates se refiere al discurso que hizo el día anterior “acerca de la organización política”,⁷⁶ con lo que estaría aludiendo al tema central de la mencionada obra. Además, realiza un resumen de las características principales de la *polis* ideal, que ya habían sido expuestas en la *República*. Una de ellas es la necesidad del gobierno del filósofo. En el *Timeo*, Sócrates manifiesta que le gustaría escuchar alguna historia en la que esta ciudad ideal estuviera efectivamente presente. Así, Critias desarrolla un relato sobre una ciudad semejante a la delineada en la *República*. Finalizado el relato, dice lo siguiente:

Ahora trasladaremos a la realidad a los ciudadanos y la ciudad que tú ayer nos describiste en la fábula, los pondremos aquí como si aquella ciudad fuera esta y diremos que los ciudadanos que tú concebiste eran nuestros antepasados reales que dijo el sacerdote. Armonizarán completamente y no desentonaremos cuando digamos que eran los que vivían en aquel entonces.⁷⁷

⁷⁶ Platón, *Timeo*, 17c.

⁷⁷ *Ibid.*, 26c-d.

Luego de ese relato, Timeo se dispone a hablar sobre la creación del universo. En este momento entonces podríamos preguntarnos lo siguiente: ¿si la historia contada por Critias constituye una alegoría de la *polis* ideal, no podríamos pensar que el relato de Timeo tiene una función semejante? Es decir, ¿no hay en este relato un aspecto alegórico? Ada Neschke-Hentschke considera, por ejemplo, que el *Timeo*, además de una cosmología, es también un mito antropológico que presenta una explicación sobre el hombre en el mundo.⁷⁸ Esto no debería extrañarnos, si es que recordamos que Platón suele utilizar constantemente relatos alegóricos, leyendas y mitos en sus diálogos; incluso llega a referirse a su propio discurso en la *República* como un mito: “Adelante, pues, y, como si estuviéramos contando mitos [μυθολογουντές], mientras tengamos tiempo para ello, eduquemos en teoría a nuestros hombres”.⁷⁹

Todo esto nos haría pensar que no es necesario tomar el diálogo exclusivamente de forma literal.⁸⁰ El mismo Platón se refiere al discurso de Timeo como verosímil y no exacto.⁸¹ Para entender esta afirmación, hay que tomar en cuenta la correspondencia que debe existir entre las palabras y sus objetos. Timeo dice que “los discursos están emparentados con aquellas cosas que explican”.⁸² De esta manera, solo podemos elaborar un relato probable sobre proceso de creación del universo. Los discursos “que se refieren a lo que ha sido asemejado a lo inmutable, dado que es una imagen,

⁷⁸ Neschke-Hentschke, Ada. (Ed.), *op. cit.*, p. XI. Wright, M.R. “Myth, science and reason in the *Timaeos*”, en *Reason and necessity. Essays on Plato's Timaeus*, Duckworth and The Classical Press of Wales, Wales, 2000, pp. 1-2.

⁷⁹ Platón, *República*, 376d-e. Cfr. Szlezák, Thomas. *op. cit.*, p. 72, n. 10

⁸⁰ Cfr. Dillon, John. “The *Timaeus* in the Old Academy”, en *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, p.80.

⁸¹ Cfr. Szlezák, Thomas, *op. cit.*, p. 140.

⁸² Platón, *Timeo*, 29b.

han de ser verosímiles y proporcionales a los infalibles”⁸³. Así, pues, de las cuestiones cosmogónicas no puede hablarse con necesidad, sino solamente con verosimilitud, como si se estuviera relatando un mito.⁸⁴

Encontramos, pues diversos indicios que nos llevan a tomar el discurso de *Timeo* de una manera más alegórica que literal. Así, del diálogo puede desprenderse una gama muy amplia de interpretaciones. Entre ellas, hemos querido mostrar que la concepción del demiurgo del universo como una figura que representa el aspecto activo y creador del mundo constituye una interpretación coherente no solo respecto de la totalidad del diálogo, sino también en relación con algunos otros textos de Platón. Creemos, por último, que afirmar la identificación entre la causa eficiente y la causa formal del mundo es concordante con la importancia que Platón confiere, a lo largo de su obra, a la unidad propia de las cosas que tienen mayor importancia: en este caso, al principio del universo.

⁸³ Platón, *Timeo*, 29c.

⁸⁴ Cfr. Wright, M.R., *op. cit.*, p. 16.

**Antonio Caso y Walter Benjamin.
Sobre la caridad y el mesianismo político**

Jesús Ignacio Panedas Galindo
Universidad La Salle Pachuca
México

Resumen

Dos hombres separados por la distancia pero unidos por el tiempo, reflexionan, sin conocerse, cada quien desde su propia existencia y circunstancia, en los límites de la razón y en los peligros que amenazan a la modernidad y el progreso. Como remedio a estos peligros se ofrecen la esperanza y la caridad. Estos valores muy personales e imperecederos ponen en relación nuevamente a la teología y a la política, rompiendo los recelos tradicionales de Occidente entre estas dos partes del ser humano. La propuesta, en definitiva, de estas líneas, es justamente volver a plantear la necesidad de combinar lo religioso y lo político, lo individual y lo social, lo íntimo y lo público como dimensiones todas que completan la perspectiva compleja del ser humano.

Abstract

Two men separated by the distance but united by time, reflect, without knowing each other, each one from their own existence and circumstances, within the limits of reason and the danger that threaten modernity and progress. As a remedy for these dangers, hope and charity are offered. The proposal, from these lines, is definitely, to present the necessity of combining the religious and the political, the individual and the social, the intimate and the public dimensions that complete the complex perspective of the human being.

1 Introducción

El XIX es un siglo en el que se desarrollan algunas de las ideas principales de la Ilustración y de la Revolución Francesa. Napoleón se convierte en el heraldo europeo y en la primera desilusión de esos ideales al mostrarse en los dos primeros decenios como un conquistador bélico y no un sembrador de la igualdad y fraternidad.

La burguesía, la técnica y la ciencia se erigen en la demostración del poder del hombre. El positivismo, el utilitarismo y el materialismo son expresiones filosóficas de estos avances. El crecimiento industrial, el poder del dinero y la fuerza de los estados reflejan las bases del anhelado bienestar soñado.

Mas no todos los pensadores ni condiciones generales están de acuerdo con el optimismo decimonónico. Existe toda una corriente de pensamiento que desconfía de la esperanza infundada del hombre por el hombre mismo. Buena parte de los pensadores románticos denuncian los potenciales peligros de la nueva dinámica social y personal. Tristemente varios de los acontecimientos vividos durante el siglo XX sirven como confirmación de los peligros citados (Safransky, 2011).

En España, Miguel de Unamuno es la voz incómoda que se levanta contra las novedades progresistas del mundo moderno. Inmerso en su preocupación por la trascendencia de la muerte, rechaza la banalidad por preocuparse en la materialidad de lo que no afecta en realidad al interior del hombre (Unamuno, 2003).

Tanto los románticos como Unamuno son capaces aún de compartir para una misma sociedad tanto valores modernos como los que tienen que ver con la religión. Mientras la ilustración procura separar lo público de lo privado, lo social de lo religioso, estos autores no desechan lo que de la tradición puede todavía servir para mejorar la vida común.

En este trabajo vamos a caminar por los pensamientos de Antonio Caso y Walter Benjamin, dos autores que nacen en el siglo XIX y mueren en la primera mitad del siglo XX. Del primero revisamos tanto su circunstancia vital, como su contexto intelectual y las principales ideas que ocuparon su filosofía. Del segundo, tomamos sus nociones sobre la filosofía de la historia y más en concreto sobre el mesianismo político.

El amor, la caridad, es la herramienta común a ambos autores para salir al encuentro de la otra persona y establecer nuevos tipos de relaciones, ya no fundamentadas en la efectividad y el egoísmo. Uno desde su catolicismo y el otro desde las raíces judías.

Desde la experiencia que viven y, sobre todo, desde la perspectiva que esperan se pueda vivir, son capaces de ejemplificar algo que en nuestros días es inevitable. Hay categorías en la tradición religiosa que son imprescindibles para que el mundo no vuelva a sufrir la violencia e injusticia que conoció en extremo durante varias ocasiones en el siglo XX. Religión y política, bien entendidas, no se oponen sino que conforman la oportunidad de aportar valores que siguen siendo necesarios para un mejor vivir (por ejemplo, AA.VV., 2008).

2 Antonio Caso y el imperio de la caridad

Caso es un pensador profundamente mexicano. Escarba en las raíces de la “mexicanidad” en búsqueda de la identidad que durante tanto tiempo se ha escapado a la reflexión mexicana. Es por eso que su tiempo no pasa, sigue estando vigente porque está amarrado a lo mexicano, a su identidad.

Antonio Caso es un profundo humanista que quiere rescatar ante todo a la persona de la existencia gris e irreflexiva. El hombre y la realización de la persona es la finalidad de su filosofía. El hombre mexicano no puede cubrir su existencia

de instinto conservador o de fatalismo. En sus manos tiene la capacidad de salir adelante, todos juntos.

Otro polo capital de su obra es el profundo sentido religioso. El Dios personal, hecho carne en nuestra historia para salvar nuestro mundo, es el último sentido de la persona. Sin Jesucristo, sin la caridad, no pueden vencerse las deficiencias y oscuridades de nuestra vida (economía). En Jesús está la fuerza y está la meta de la existencia del hombre. Por último, destacar la permanente inquietud de Caso por la sociedad en la que vive. La sociología es siempre algo que lo ocupó y preocupó. Era el ojo agudo que observaba el desarrollo y los acontecimientos de su tiempo para descubrir su raíz y origen.

Estos cuatro elementos que hemos querido destacar desde este momento son los que mantienen la actualidad del pensamiento del autor mexicano. Al sumergirse en las raíces más profundas del ser humano en general (humanismo y sentido religioso) tiene los elementos necesarios para bucear en el espíritu mexicano sin miedo a equivocarse. La observación de su sociedad añade a la base humana el sabor típico de México.

Quizá el pensamiento de Antonio Caso no esté totalmente estructurado, quizá no tenga un alto nivel especulativo, quizá no pase a la historia universal por sus aportaciones a la filosofía, pero lo que sí se puede destacar de él es su preocupación concreta por la vida (Ortega y Gasset, 1987:77). Su reflexión nace y es para la vida. Y toda su labor magisterial estuvo encaminada a invitar a sus alumnos a que piensen en sus vidas, en la realidad de su pueblo. Este ímpetu vital y amoroso es lo que también lo acerca al interés general.

Su principal obra es *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*,¹ además de innumerables artículos de

¹ Para una relación de sus obras más importantes, de sus artículos y ensayos, véase Salmerón, 1963:301-302. Para conocer el desarrollo de sus polémicas

prensa, de conferencias, discursos y apuntes de sus clases. Esta obra tiene tres ediciones que siempre hay que tener en cuenta porque son el reflejo transparente de la progresión de Caso en su pensamiento. En 1916 se publica la primera edición, la obra es poco más que un ensayo de poca extensión. En 1919 aparece la segunda en la que se amplía considerablemente el volumen de páginas de la obra, casi está concluida. En 1941 aparece la tercera con la incorporación de nuevas filosofías a su pensamiento. Esta evolución demuestra que la obra representa la preocupación por excelencia de toda una vida.

2.1 El Ateneo de la Juventud

“En México la filosofía de Comte, en fusión con teorías de Spencer y con ideas de Mill, es la filosofía oficial, pues impera en la enseñanza desde la reforma dirigida por Gabino Barreda, y se invoca como base ideológica de las tendencias políticas en auge. Aunque los positivistas no han llegado a implantar aquí, como en Brasil, los ritos eclesiásticos de la religión que Comte añadió a su concepción filosófica, el comtismo mexicano tiene su órgano periodístico (la Revista Positiva), en cuyo sostén se emplea un tesón semejante al que en pro de la misma causa muestra el célebre Juan Enrique Lagarrigue en Chile. Sotto voce, una parte de la juventud sigue ya otros rumbos; pero la crítica de las ideas positivistas (no la crítica conservadora, la católica, sino la avanzada, la que se inspira en el movimiento intelectual contemporáneo) apenas si ha comenzado con el memorable discurso de don Justo Sierra en honor de Barreda (1908) y uno que otro trabajo de la juvenil Sociedad de Conferencias”. (Henríquez Ureña, 1960:52).

con distintos personajes de su época, cfr., Krauze, 1990:31 (Zamora, Pallares y Lombardo Toledano); 33 (Junco, Droguichesco) y 34 (Rodríguez). Estas polémicas dieron como fruto una abundante producción periodística.

2.1.1 Creación del Ateneo

De la reunión de amigos que se encontraban en la biblioteca de Caso va a surgir en 1909 lo que se llamaría el Ateneo de la Juventud. Es un frente de estudiosos que luchan por extirpar el positivismo y profundizar en la cultura de las humanidades y de la filosofía (Ibargüengoitia, 1994:155-159. Salmerón, 1963:271, nota 3).² Por la importancia de la iniciativa, por la relevancia de los integrantes y por su enfrentamiento con el positivismo afrancesado predominante es uno de los acontecimientos de su vida que desarrollamos con más detalle.

En este Ateneo van a estar personajes tan importantes, como Vasconcelos, Caso, Ureña, Cravioto, Eduardo Colín... Esta nueva hornada de jóvenes inquietos será rápidamente aceptada y seguida por los demás. Su iniciativa abre las puertas a los pensamientos más modernos de los filósofos recientes europeos (Ibargüengoitia, 1994:168).

Anterior a la creación del Ateneo y después de la clausura de la revista *Savia Moderna*, estos jóvenes crean la Sociedad de Conferencias a principios de 1907. Su propósito era divulgar ideas y fomentar actividades culturales en los barrios burgueses de México. Fue destacada su intervención en una discusión provocada por un periódico conservador en 1908 en torno de la figura de Gabino Barreda. La sociedad defiende la obra liberal de Barreda, pero deja bien clara su disconformidad frente al positivismo.

El 28 de octubre de 1909 nace el Ateneo de la Juventud. Su primer presidente fue Antonio Caso. En reuniones quincenales se debatían públicamente temas de filosofía y de no-

² Luchará también este grupo de jóvenes contra el porfiriato perenne que comenzaba a degradar en luchas internas, movimientos obreros aplastados... El olor a revolución se captaba en el ambiente.

vedosas corrientes de pensamiento europeo. También trataban temas sociales, políticos y económicos de importancia para la nación. Nunca abandonaron su interés social. Estas reuniones tuvieron asistencia variada y crearon expectativas entre la población culta interesada en su situación actual.

Todo este movimiento juvenil no hubiera surgido, si no hubiera sido promovido por Justo Sierra (Ramos, en Caso, 1964:XI). Este personaje tenía gran influencia en la persona de Porfirio Díaz y era el responsable de la política educativa de México (Secretario de Instrucción Pública y Bellas Artes). Él se había opuesto desde joven al sistema y ya había denunciado los inconvenientes de la reelección del dictador (Krauze, 1995:89).³

2.1.2 Consecuencias del Ateneo

La vida del Ateneo fue corta. Las dificultades políticas del momento y los diversos compromisos de sus integrantes hacen que las reuniones se aplacen. El 31 de mayo de 1911 sale el general Porfirio Díaz desterrado a Francia a bordo del vapor Ipiranga. Sube Madero al poder y la antigua sociedad de conferencias vuelve a reunirse bajo la denominación de Ateneo de México (Krauze, 1995:280).

Otro punto estrechamente relacionado con el Ateneo es el nacimiento de la Universidad Nacional. Desde la segunda mitad del S. XIX se había evitado por todos los medios la creación de una universidad en México. Pensaban los liberales extremistas, que ella iba a servir como nido de refugio para el clero, la teología y la metafísica. Justo Sierra sentía la

³ En el plano ideológico ya había manifestado su escepticismo frente al positivismo mexicano en un discurso pronunciado en 1874 con motivo del homenaje a Barreda. Este discurso es, podríamos decir, el pistoletazo de salida para todo el movimiento crítico contra el positivismo. Véase como muestra del apoyo de Justo Sierra al Ateneo, Salmerón 1963:272, nota 5.

necesidad de fundamentar la ciencias en unas bases humanistas y luchó desde su puesto público durante muchos años por lograr la creación de una casa magna de estudios. En 1910, aprovechando las celebraciones del primer centenario del comienzo de la guerra de Independencia, declara inaugurada la Universidad Nacional, compuesta por la Escuela Nacional Preparatoria y las Escuelas Profesionales, además de una Escuela de Altos Estudios que incluiría la materia de Historia de la Filosofía. Vasconcelos, Caso y otros miembros del Ateneo pasaron inmediatamente a formar parte del profesorado de la Universidad. Con ello se llegaba al culmen de una lucha social, política y cultural de muchos años durante el porfiriato.⁴ Caso ocupó durante muchos años puestos directivos en esta institución luchando permanentemente por su autonomía y por la libertad de cátedra (Escobar-Gores-tieta, 1974:34-36).

2.2 Pensamiento filosófico

“El espíritu filosófico es un ánimo constante e incorruptible de aventura que tiene mucho de heroico. El encanto de la filosofía estriba, más que en el éxito —siempre problemático— de la afirmación, en el fundamento desplegado al meditar” (Caso, 1922:64).

⁴ La creación de este centro universitario de estudios está íntimamente relacionado con la reapertura de la Universidad Pontificia de México. Ya hemos dicho más arriba que los liberales radicales veían en los centros de estudio y en la iglesia en general un peligro para sus intereses. Tanto Barrera como Porfirio Díaz estaban en contra de la Universidad. Por ello en 1865 se cerró la Pontificia que había fungido ininterrumpidamente desde 1553. En 1896, la Iglesia pide los permisos convenientes para convertir el Seminario Diocesano en una Universidad Pontificia. Ese mismo año comienza su funcionamiento dejando fuera de su plan de estudios el estudio de la filosofía. La pontificia fue el modelo y al acicate para Justo Sierra en su empeño universitario. Para todos estos temas, véase Ibargüengoitia, 1994:160-167.

Para Caso, la meditación sobre los problemas suponía una satisfacción en sí misma, prescindiendo del éxito de la especulación. No admitía la posición tomada sin crítica y reflexión. Se caracterizó por ser un profundo investigador de todas las corrientes filosóficas de su tiempo (AA. VV., 1979:110).

De todas toma algo, pero ninguna se ajusta a la circunstancia que Caso se enfrenta. Su preocupación fue la vida misma y trató de comprenderla e interpretarla con un criterio moral, el saber tiene que estar en función de la vida, si no se convierte en simple vanidad humana (García Maynez, 1947, en Escobar-Gorostieta, 1974:18).

Su libro principal, ya mencionado, gira en torno de estos pensamientos. La producción de Antonio Caso puede dividirse en dos grandes etapas: la realizada entre 1906 y 1933 y la que escribe desde esta última fecha hasta 1946.⁵

Caso tiene mucho de eclecticismo en su pensamiento. Por eso le fue posible, por ejemplo, rechazar el idealismo de Kant y adoptar sus antinomias. El pesimismo de Schopenhauer, a juicio de Caso, es falso, pero su teoría de la voluntad ayuda a esclarecer el problema de la existencia. Bergson ha revelado los procedimientos de la intuición empática; pero Husserl nos acerca al mundo de las ideas, Scheler esclarece el problema de los valores, Heidegger aunque incompleto, brinda un magnífico estudio sobre la existencia humana. De todos aprende y a todos critica.⁶

⁵ Otros autores dividen en más etapas el desarrollo del pensamiento de Caso, véase M. A. Virasoro, en AA. VV., 1979:110. La tercera etapa sería en la que elabora ya su propio pensamiento. Véase Salmerón, 1963:302, nota 47. La división que nosotros proponemos la basamos en el criterio Krauze, 1990: 42; apoyada en la crítica que aparece en Escobar-Gorostieta, 1974:44-45.

⁶ Una relación de las influencias más importantes de autores europeos sobre Caso puede encontrarse en AA. VV., 1963:273; 302-303. No hay que olvidar nunca que junto a las influencias extranjeras Caso siempre acusa los aportes que recibió de todos sus compañeros del Ateneo.

Una constante que nunca abandonará será su devoción por Jesús de Nazaret y por el cristianismo. En todo momento guarda su respeto casi sagrado por el hombre y por la persona. El personalismo de Caso es una línea continua en todo su pensamiento. Todos los autores que estudia los va a ir aprovechando en la medida en que encajan en sus coordenadas personales, culturales y sociales. No admite de ellos el pensamiento por su autoridad o aceptación, sino que descarga sobre ellos la mirada crítica del estudioso que está seguro de qué es lo más importante en la vida y en su circunstancia.

Otra veta que no hay que olvidar es la del positivismo. No todo lo que dice esta doctrina es rechazado por Caso. Hay que ser conscientes de que en ese ambiente es en el que Caso comienza sus primeros pasos por las letras y por el humanismo. Toda su vida tendrá, pues, la influencia del positivismo, aunque lo critique fuertemente. Pero toda filosofía tiene parte de verdad y hay que aprovecharla.

2.3 Crítica al programa positivista de la preparatoria nacional

En el siglo XIX reinaba en México una cultura escolástica esclerotizada y retórica (Krauze, 1990:12.15). Contra ella se impone en tiempo porfirista el positivismo de Comte, con un exceso de confianza en la fuerza de la ciencia. Ya hemos hablado de la educación que Barreda⁷ había impuesto en toda la nación (Krauze, 1990:12-13).

Por otra parte, y en torno de Justo Sierra, se va creando un ambiente cultural que comienza a estudiar otros pensamientos que completan las deficiencias que contenía el positivismo. Ricardo Gómez Robledo, Pedro Henríquez Ureña, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Antonio Caso y el mismo

⁷ Para un estudioso como Antonio Caso, cultivado en biblioteca selecta del más rico humanismo, no era aceptable este tipo de educación. También desde su convencido cristianismo defenderá los principios religiosos, aunque tamizados por otras convicciones.

Justo Sierra imparten conferencias en centros de enseñanza que abren nuevas perspectivas. La intención de Caso es restaurar la metafísica. Para el positivista no tiene sentido la religión, la metafísica, lo relacionado con el alma, la ética... (Ibargüengoitia, 1994:152-153).⁸

Caso busca un nuevo tipo de metafísica que no se opone a la ciencia ni a la experiencia, sino que al contrario, las aprovecha y las completa. Hemos mencionado repetidamente las fuentes que inspiran su pensamiento, que no abandona nunca. Es por ello que no desestima la ciencia y sus avances. Pero lo que no está dispuesto a conceder es que la ciencia sea el fin último del hombre, que éste se autorealice mediante el uso de su razón, una de sus facultades.⁹ Busca un equilibrio del hombre para ser verdaderamente persona (personalismo), añadiendo el valor de la intuición de realidades distintas a la simple experiencia. Por este nuevo humanismo va a luchar desde la cátedra (Ramos, en Caso, 1964:XIII-XIV).

Siguiendo con el análisis de la metafísica, Caso y los demás estudiosos del Ateneo, se enfrentan a las apreciaciones de Comte sobre esta materia de estudio. Dicen ellos que el filósofo francés a la hora de criticar la metafísica está atacando a la escolástica, es decir, arremete contra el intento de explicar los fenómenos por medio de entidades, causas o esencias inverificables por la experiencia. Habría que ver si la elaboración de pensamiento que presenta como solución no es también otra metafísica. Se le pasó por alto a Comte

⁸ El dato de las materias de la carrera de jurisprudencia no es vano ya que varios de los iniciadores del Ateneo fueron egresados de esta escuela, entre ellos, Antonio Caso.

⁹ Los primeros pasos filosóficos de Caso fueron totalmente racionalistas, guiados por el positivismo. Pero poco a poco fue apartándose del intelectualismo para confiar más en el método intuitivo, como instrumento propio de la filosofía. El racionalismo abarca cierto espectro de la vida (ciencias) pero no llega a abrazar toda la realidad y variedad rica de lo que llamamos vida (metafísica). Esto es lo que le impele a variar su metodología.

que el verdadero sentido de la metafísica es la unificación de la experiencia, la tendencia a pensar las cosas en conjunto. Desde este punto de vista, el positivismo es cuando menos ambiguo. Este intento de saber totalizador tiene sus raíces en el saber científico, no lo desecha ni lo subestima, pero sí intenta ponerlo en su lugar correspondiente.

Otra crítica que se le hace al positivismo es la de los tres estadios de desarrollo de la humanidad. Dicen que estas etapas no tienen que ver con el progreso de la humanidad, sino con la aplicación de métodos diversos adaptados a los distintos enfoques de la realidad. Pero el positivismo no ha querido sumergirse en otros campos de la realidad como podrían ser la religión, el arte, la vida...

Queda clara la necesidad que Caso y los ateneístas tenían de buscar un humanismo que quedaba diluido y casi destruido en el positivismo. Para ellos la persona y su situación es primero, dentro y entorno de lo cual gira el mundo. (Salmerón, 1963:274).

2.4 El concepto de democracia en Antonio Caso

Cuando se habla de los temas que a continuación se siguen no hay que olvidar que junto con el interés propiamente filosófico de Caso se cultiva una preocupación política por la sociedad del México de principios de siglo. Desde sus primeras obras Caso combina ambos caudales en su pensamiento. Para un mejor entendimiento de este problema y de los temas que a continuación siguen, vamos a abrir unos subapartados que nos aclaren ligeramente el ambiente social, político y económico en el que Caso tuvo que vivir los primeros años de su vida y que influyeron en el desarrollo posterior de la nación.

2.4.1 Situación económica del porfiriato

En tiempos de B. Juárez se había puesto especial atención al desarrollo político. En la época porfirista con el positivismo en pleno auge, se busca el avance técnico e industrial. Desde 1893 con la llegada de Limantour como ministro de hacienda, el progreso se dispara en términos generales en toda la nación. Las vías de comunicación se desarrollan ampliamente (los kilómetros de la red de ferrocarril de 1876 a 1910 se multiplican por 30; la longitud del tendido telegráfico de 1877 a 1900 se multiplicar por 8; en su mandato se remodelan los puertos de Veracruz, Tampico, Manzanillo, Salina Cruz, Puerto México y otros).

Con las vías de comunicación el mercado interno crece aceleradamente. En el período de 1892 a 1907 la agricultura crece un 4%, los productos agrícolas de exportación en 5.2%, los de uso industrial un 5.8% y los de consumo interno un 3.6%. Estas estadísticas hay que relacionarlas con el crecimiento de población de menos del 2% anual en este período. La industria se desarrolla en un 6.4%. Las fábricas crecen por doquier (5500 fábricas existían en México en 1910). A todos estos datos tenemos que añadir los procesos extractores de minerales (en 1910 México era el quinto productor de oro, el primero de plata y el segundo de cobre) y de petróleo. (Krauze, 1995:103-114).

En definitiva, y para no excedernos en datos estadísticos, constatamos el enriquecimiento nacional, el desarrollo de una industrialización y modernización y el cambio de rostro del suelo mexicano.

Pero el precio que tuvo que pagarse para este desarrollo es un precio social. Las clases más pobres quedan inmersas en una pobreza cada vez más contrastante con la ampulosidad de las obras públicas realizadas. Los ministros y miembros

del partido de los científicos se enriquecieron a costa de la buena balanza de pagos nacional (Krauze, 1995:124.92.114).

2.4.2 Situación social del porfiriato

El liberalismo social y el positivismo cerraron las cortinas de sus atalayas para no ver la realidad social en la que se mantenía el pueblo. En vergonzoso contraste con el avance económico ya expuesto más arriba, el pueblo vive en la misma atávica miseria. El 50% de los niños morían antes del primer año a causa de la tos ferina, la fiebre amarilla, el paludismo... En 1900 había un médico por cada 5,000 habitantes. El 84% de la población era analfabeta. En la región central, en el ambiente indígena la miseria se agudizaba.

Por otra parte, sobre las tierras de cultivo iba tendiéndose inmisericorde el fantasma de los latifundios y de las haciendas. Los propietarios de las tierras eran despojados de su fuente de mantenimiento y empleados como braceros para los señores explotadores que les pagaban cualquier salario.¹⁰

En las ciudades, las clases sociales se distinguen de manera abismal. Los nuevos enriquecidos (“científicos” y hacendados) vivían según modelos franceses en su manifestación externa. Esto no implicaba que su preparación y cultura estuviera al nivel que ellos querían aparentar. Es acertadísimo el calificativo que Vasconcelos les aplica: “aristocracia pulquera”. La clase media es mínima y la mayoría

¹⁰ Conviene tener todos estos datos en cuenta para cuando se hable, por ejemplo, del concepto de economía o también de la necesidad de medir la propiedad privada de cada individuo. Desde este contexto social se entiende más claramente lo que Caso piensa. Esta estadística nos ofrece un diagnóstico de una sociedad destrozada, la meta del porfiriato es el avance técnico y el desarrollo entendido desde el positivismo. La pregunta que surge de Caso y de cualquier espectador de esta escena sería: ¿en dónde queda la preocupación por el hombre y la persona?

de la población está hacinada en los barrios pobres (Krauze, 1995:119-123).

La conclusión del bien común roto es la violencia. Porfirio Díaz tuvo que controlar distintos movimientos armados y sindicales (Cananea, Son.; Río Blanco, Ver...), que culminarían con el alzamiento en armas de la revolución de Zapata y Pancho Villa como consecuencia lógica de este malestar general de la población. La pobreza se mezcla con la inestabilidad social, con la efervescencia violenta de parte de la sociedad.

2.4.3 Situación política del porfiriato

Para mantener todo lo emprendido económicamente era necesaria una fuerza todopoderosa que condujera hacia el progreso a la nación. Del caos que Juárez deja en herencia Porfirio se cree el único salvador y capaz de guiar la nación al verdadero orden.¹¹ En el fondo subyace la reelección casi automática durante treinta años de Porfirio Díaz. Justo Sierra protesta contra esta situación política porque ve el riesgo de que si el desarrollo depende de una persona, aquél se trunque con la desaparición de ésta. La democracia no existe, lo que rige México es una auténtica dictadura revestida de necesidad para el progreso. (Ramos, en Caso, 1964:XIX. Zea, 1963:261-262. El sistema político potenciado por Benito Juárez estará durante treinta años a los pies del poder inquestionable de Porfirio Díaz. Las organizaciones políticas son simples comparsas de su voluntad imperial.

¹¹ Puede entenderse mejor ahora la importancia del apartado dedicado a la divisa del positivismo. El orden está por encima de la libertad individual, como medio para llegar al progreso. Porfirio Díaz monopoliza la autoridad para conseguir el orden, mas en la realidad no se llega a la libertad ni al progreso generalizado. Contra esta situación reacciona Caso.

Con todo este bagaje de la situación real en la que tiene que vivir Antonio Caso podemos entender un poco mejor, por contraste, qué es lo que él entiende por democracia. La democracia según Caso, es el ambiente armónico mediante el que se llega a la cultura. Pero la democracia no es el fin del hombre. Aunque éste sea un ser social por naturaleza no quiere decir que la democracia sea su meta. La realización del hombre está en el orden de su esencia, es decir, la realización humana está en Dios. Ésta sí es la finalidad del hombre. La democracia se ha confundido muy a menudo como fin, cuando no es más que un medio.¹² Para Caso existe en la cotidiana realidad mexicana lo que él llama el “conflicto de nuestra democracia”. México necesita saber concretamente lo que es para implantar un sistema político y social que convenga con su idiosincrasia. Históricamente ha tenido el defecto de imitar modelos políticos extranjeros que no eran más que un ideal que no calzaba en las necesidades del país. A este fenómeno lo denomina con el neologismo de “bovarismo”. (Ramos, en Caso, 1964:XX).¹³ Esta palabra refleja la capacidad que tiene el pueblo mexicano de crearse una idea de sí mismo que no corresponde con la realidad. Por esa razón, se piensan aptos para adoptar modelos extranjeros

¹² En nuestra actualidad estos pensamientos nos resultan sumamente clarificantes. Se acaba de aprobar la reforma de la ley electoral. Se supone que a partir de ahora las elecciones y el sistema «democrático» van a regirse por una normativa justa. Esto es, sin duda, un gran avance. Pero igualmente obvio es que los problemas de México no se resuelven desde esta novedad política. Es más acuciante el problema de educación, el problema de falta de identidad, de relegación indígena, de respeto común, de honradez en el manejo de los fondos públicos, de la concientización social de la importancia de participación... La democracia política es un medio para alcanzar una realización del hombre que implica la solución a los problemas ya mencionados. No pensemos que con la reforma política ya todo queda resuelto.

¹³ Este fenómeno dura hasta nuestros días. Recuérdense términos como el de «malinchismo», «madein-chismo», problema de identidad nacional, problema de desarraigo de los mestizos...

como si fueran propios. Este fenómeno va a tener íntima relación con el punto subsiguiente. Una cosa puede ser el estado y otra diferente el mexicano. Si no se llega a una coordinación y a una empatía siempre va a sufrir la realización del individuo y, por tanto, la estructura social no será efectiva sino hasta dañina.

2.5 El estado y el individuo

El estado es para el hombre. Debe estar al servicio de la realización de las personas que lo componen. Se enlaza este pensamiento con el de la democracia. Ni ella ni el estado son fines sino medios para que el hombre llegue a su plenitud. También se tiene que tener en cuenta lo que ya hemos destacado de la empatía entre el estado y el individuo, sin buscar modelos utópicos exportados y que no son efectivos en México (Caso, 1964:XX).

Si se invierten los papeles el estado se apodera del individuo (tiranía), se erige en un ente transpersonal. Pero no existe nada transpersonal, si se acaba la persona se acaba la sociedad. Solo Dios, que es persona, está por encima de la misma. El error de la filosofía moderna ha sido el dar al estado la categoría de divino. El estado absoluto es lo mismo que decir el estado absurdo.¹⁴ El verdadero equilibrio se da cuando el estado vela por la perfección de los individuos. Debe preocuparse por sancionar los derechos del hombre, garantizar a cada quien la posibilidad de desarrollar su propia personalidad. El estado es la fuerza coactiva que garantiza este perfeccionamiento.

¹⁴ Esto es lo que sucede exactamente en el tiempo del porfirismo. En aquellos días se llamaba «tiranía honrada» al sistema que temporalmente tenía que ocupar el poder para llegar al orden que promoviera al individuo mediante el progreso y la libertad. Lo malo es que esa tiranía honrada duró treinta años, provocando la mayor de las miserias.

Caso afronta este tema desde una crítica al socialismo, al que considera desde muchos puntos de vista verdadero. Pero no desea, por otra parte, caer en una concepción individualista-liberal extrema. La sociedad se compone de personas que la necesitan para realizarse. Cualquier desequilibrio entre estos dos polos origina la destrucción de la verdadera dimensión de la persona. De las dos partes de la balanza puede haber egoísmos. El individuo puede reclamar para sí la atención toda, pero no construye la sociedad. Por otro lado, la sociedad puede dominar sobre la persona, mas de esta manera no puede existir una comunidad. La solución a este dilema consiste en una sociedad y persona fundamentadas en valores éticos y jurídicos (Caso, 1941:192).

Este pensamiento surge en medio de una conflictiva situación para México. El dictador ha salido del país, pero las consecuencias de su administración permanecerán durante muchos años más. Agravadas con luchas, revoluciones, divisiones. Esto implica directamente la destrucción del bien común de toda la nación, la erección como norma universal del abuso de autoridad por parte del más fuerte... en definitiva, la disolución del individuo en un mar de luchas y de insatisfacciones: la deshumanización (Zea, en AA. VV., 1963:262).

Antonio Caso divide el ser en tres grados: la cosa, el individuo y la persona (Salmerón, en AA. VV., 1963:306). El primero es el ser sin unidad. El segundo es el ser que teniendo vida no puede dividirse. El tercero es un ser espiritual que no se encierra en sí mismo, sino que trascendiéndose, se une con otros seres análogos a él formando una sociedad con todas sus características (justicia, unión moral, solidaridad, participación...). La persona participa en el mundo de la cultura con la actitud de desinterés y de ofrecimiento (aportación). La diferencia entre el individuo y la persona es que ésta trabaja por una sociedad, y aquélla se mueve por el mayor interés de tener más que los demás.

2.6 La necesidad de limitar la propiedad para satisfacer lo estrictamente necesario

El hombre necesita de las cosas para poder realizarse (contra el marxismo). Prohibir la propiedad privada es una manera de coartar a la persona por parte del estado. Pero también es cierto que lo que necesita el hombre es bastante poco. La acumulación de riquezas, lejos de beneficiar al hombre lo aleja de la felicidad, de su meta. Limitar el tener es poder ser; poner el ser sobre el tener es ganar en profundidad.

Todo gira en torno de la importancia capital de la persona y de su proyecto. En la medida en que necesita de las cosas para realizarse es buena la propiedad privada. Pero ésta no es un valor absoluto, ya que el hombre necesita pocas cosas, de tal manera que la medida de la necesidad (propiedad privada) es la limitación, ya que el hombre no es un ser abocado al eterno consumo.

... la propiedad es uno de los puntales de la sociedad humana, si se concibe como la prolongación, en lo material, del derecho de la personalidad a ser personal. Siempre y cuando se entienda con claridad que, habiendo varias personas, la limitación del derecho de propiedad es tan esencial como la propiedad misma; porque se limita la propiedad en virtud de la personalidad diversa de otro sujeto de derecho, que es también una persona. De modo que el fundamento del derecho de propiedad es idéntico, esencialmente, al fundamento de su limitación. (Caso, 1941:142).

Nuevamente, en el fondo de esta teoría está la figura de Porfirio Díaz o la de la dictadura de Huerta... Un pueblo que lucha a diario por conseguir lo imprescindible para subsistir y una inmensa minoría que disfruta de la mayoría de los bienes de la nación. El pensamiento de Caso es diametralmente opuesto a lo que los positivistas pensaban respecto a la riqueza (Salmerón, en AA. VV., 1963:251).

En este caso los dos extremos pueden ser la acumulación de riquezas con lo que se origina el dolor y la infelicidad de los ricos; o, por otra parte, la escasez de lo necesario para desarrollarse con lo que aparece la misma insatisfacción. El resultado que tenemos en ambos casos es un hombre cercenado por el egoísmo, sin un apoyo en la sociedad y sin aportar a la misma. Una élite de ricos se ha enriquecido desorbitadamente, trastocando la economía nacional y aumentando la masa de pobres hasta llegar a la mitad de la población. La ruptura social y, por tanto, personal, es evidente para un observador agudo de la realidad. El egoísmo es la medida de destrucción de la persona.

2.7 Concepto de progreso

Relacionado con sus preocupaciones, Caso estudia el concepto de progreso. El progreso no es ley de la humanidad. Hoy es tan buena o mala como el primer día. Podemos ser más hábiles (ciencia). Tampoco el arte progresa (el arte egipcio ya es magnífico), la intuición artística es absoluta, no progresa. El proceso de las ciencias y de la industria, el único posible, aumenta nuestro dolor e insatisfacción. El dolor se identifica con el egoísmo. El cristiano lo niega y comienza a disfrutar de la caridad, experiencia totalmente nueva. Por medio de ella el hombre gana su inmortalidad y evita su dolor y su biologismo egoísta. El progreso se reduce al esfuerzo del caritativo por llegar hacia la perfección que se encuentra en el más allá, en la bienaventuranza. El progreso colectivo no existe porque en la historia de la humanidad ha habido muchos más egoístas que caritativos.

Después de todo lo dicho el cambio de la noción de progreso entre el positivismo y la filosofía de Caso es meridiano. Hay una diferencia cualitativa, de profundidad, de esperanza en el hombre y de desarrollo personal.

2.8 Los conceptos de economía, desinterés y caridad

Estos son los tres conceptos principales dentro de su filosofía (AA. VV. 1979:110). En ellos se sintetiza todo su pensamiento. Para Caso supone un sistema completo filosófico que no llegó a desarrollar en todas sus posibilidades. En la tercera edición de esta obra Caso alumbra lo más profundo y original de una larga vida dedicada a la investigación, a la observación de su sociedad y al estudio filosófico.

Esquema general de la obra			
Valores	Vida	Belleza	Bien
Tipo de existencia	Interés, economía	Estética	Caridad
Existencia <i>sub specie</i>	<i>Utilitatis</i>	<i>Pulchritudinis</i>	<i>Charitatis</i>
Esquema de acción	Mundo centrípeto	Punto neutro de la existencia	Mundo centrífugo
Tipo de acción	Egoísmo		Altruismo

Economía (Caso, 1972:32-70) es sinónimo de egoísmo y se suele poner en relación con lo más físico del hombre. Se da un afán por conservarse sin mirar las necesidades del otro. La alimentación es la muestra más primitiva de la economía. Ello implica una lucha entre semejantes por la comida. Cuando ya se han acumulado suficientes energías se dedican a la reproducción como segunda muestra de economía (se disfraza bajo los aspectos de sexo, apetito y prole). En este nivel todo es pugna por el poder.

“La lucha, la adaptación y la herencia, sostienen el engranaje de los seres vivientes. El provecho máximo, obtenido con el esfuerzo mínimo, parece ser la ley de la economía universal: parece definir la existencia como economía. La adaptación-nutrición y la herencia-reproducción, el hambre en suma (a la

cual necesidad elemental se reduce el apetito sexual), es el solo motivo de acción de la vida” (Caso 1972:40)

Esto sucede únicamente en el ámbito humano. Los animales y vegetales están por encima del bien y del mal, para ellos no hay egoísmo. Pero no todo se reduce a lo físico, también la ciencia es el ejemplo más inteligente del egoísmo en donde reina la regla del máximo partido con el mínimo esfuerzo.¹⁵ También el juego es ejemplo del egoísmo (Salmeron, en AA. VV., 1963:304).

Esquema de la primera parte de la obra
Biología (vida)
Ciencia
Intuicionismo como teoría del conocimiento (juego)

El *desinterés*¹⁶ (Caso, 1972:70-93) está íntimamente relacionado con el arte. El esfuerzo del artista es enorme y el resultado es inútil. No todo en el hombre es razón, Caso defiende la profundidad de la intuición que no relaciona ni generaliza, sino que va a lo más profundo del hombre y lo representa mediante metáforas y símbolos.

¹⁵ Realidad profundamente actual. En el momento en el que estamos viviendo es común confiar el progreso a una lotería, a la suerte, al fruto de un robo... Se espera progresar con un solo golpe de suerte sin dedicar el esfuerzo conveniente para salir adelante. Esta observación se completa con la apuntada más arriba sobre la necesidad de crecimiento de la persona para cumplimentar las reformas políticas y sociales. Esto sin aquello no tiene sentido. Por haber conseguido el cambio de lo externo no se sigue lógicamente el cambio interno es el verdaderamente importante.

¹⁶ Parece que el origen del concepto que utiliza Caso está en Kant, véase Escobar-Gorostieta, 1974:41.

Esquema de la segunda parte de la obra (Tres esencias distintas, diferentes cualitativamente)
Belleza
Gracia
Sublime

La *caridad* (Caso, 1972:93-120) pertenece a un orden distinto a las otras dos palabras y demuestra que todo en el mundo no es egoísmo. Caso es sumamente optimista y piensa que el triunfo del hombre en el mundo está en la caridad y en la capacidad de sacrificio, en ellos está la felicidad. No hay que dejarse vencer por la abundancia de mal en la existencia. En este punto critica a Nietzsche (Poder) y a Schopenhauer (pesimismo) (Salmerón, en AA. VV., 1963:275).

Esquema de la tercera parte de la obra
Ensayo sobre la caridad
Ensayo sobre la esperanza
Ensayo sobre la fe

El hombre caritativo es un hombre libre que entra en contacto con Dios, que se explica desde un proceso de individualización. El hombre se hace más persona en la caridad y es entonces cuando se acerca a Dios (que es el más personal porque es el más caritativo). La inmortalidad no es para todos. La otra vida solo es cielo, no hay infierno. Condenarse es perder la vida física y la del más allá, es desaparecer en la nada¹⁷ (Escobar-Gorostieta, 1974:36).

¹⁷ En este texto puede apreciarse la estima que Caso tiene por el catolicismo, pero, al mismo tiempo, el respeto que guarda hacia una educación liberal, fuera de todo control institucional. Queda claro, por otra parte, la reacción que el positivismo origina en el espíritu de Caso.

En este último concepto es donde triunfa todo su pensamiento cristiano, aunque reforzado por filosofías. Vemos cómo se separa de algunas de las corrientes que le había conducido por los caminos de la realidad social de su tiempo. Es un concepto originalmente utilizado, que lo separa de los dos anteriores¹⁸ (Salmerón, en AA. VV., 1963:305).

Al mismo tiempo es una invitación generosa del autor a todos sus contemporáneos a trabajar desinteresadamente por su situación, por su vida. Defiende que es posible que el mundo no se debata en una batalla individual por el puesto de más fuerza o prestigio o por el dinero. Sigue creyendo, de manera positiva, en la bondad del hombre y en sus capacidades de plenificación a partir de su relación de trascendencia con el otro y con Dios como catapultas para realizarse a sí mismo.¹⁹

	Sentimiento	Tipo de principio	Clase de acción
Cristianismo	Caridad	Principio sacrificio	Acción centrífuga
Positivismo	Egoísmo	Principio <i>maximin</i>	Acción centrípeta

¹⁸ Este enfoque original se ajusta mucho más a las necesidades del pueblo mexicano y a sus propias convicciones. México tiene una capacidad de sacrificio (originada en la caridad y en la entrega por las causas justas), al mismo tiempo, que desde lo más hondo de su ser brota un río histórico incontrolable de sentido religioso. El mexicano se identifica con estas categorías y esa es la manera de llegar a ser lo que realmente es.

¹⁹ Caso relanza la dimensión moral y religiosa al campo social y político. Advierte que la verdadera causa de la crisis por la que atraviesa su tiempo tiene su origen en la carencia moral y religiosa. En nuestros días pocos medios de comunicación han hecho hincapié en la verdadera dimensión profunda de nuestra crisis. La desintegración familiar, la baja escolaridad, la falta de honradez en el manejo de fondos públicos, la escasez de sinceridad y honradez en no pocos de los negocios... son el reflejo de algo que yace más abajo.

3 Walter Benjamin y el mesianismo político

Prácticamente en el mismo tiempo en que vivió Caso, pero a miles de kilómetros de distancia, existió otro pensador a quien él no conoció. Aquél en las tierras del México posrevolucionario, éste en medio de Francia. Aquél preocupado por su nación, éste temeroso de la suya. Aquél bebiendo de las antiguas fuentes orientales, éste horrorizado por el pensamiento moderno occidental. Antonio Caso y Walter Benjamin (1892-1940) vivieron lejos y sin conocerse, mas algo íntimo los pone en relación. Ambos preocupados por lo que acontecía en su entorno y cómo éste afectaba el interior del hombre.

La escuela de Frankfurt (Cortina, 1994), a la que Benjamin estuvo ligeramente ligado, con el liderazgo de M. Horkheimer y el apoyo de T. W. Adorno había comenzado una reflexión fundamentada en ciertos contenidos marxistas y en una mirada crítica sobre los acontecimientos políticos europeos. La construcción política de la modernidad pasaba por un profundo examen de conciencia y por un reconocimiento de los sombríos peligros que poco tiempo después lamentablemente se comprobarían.

Ambos líderes, primero uno y después el otro, tuvieron oportunidad de emigrar y vivir en Estados Unidos. La seguridad que ofrecía la lejanía de la guerra europea, servía para que las nuevas instalaciones y publicaciones de la Escuela de Frankfurt se desarrollaran con cierta normalidad.

Benjamin, en cambio, huyó de Alemania por los turbios sucesos que en ella acontecían (persecución judía de las fuerzas nacionalsocialistas). Lo más lejos que alcanzó a llegar fue a Francia. En ella sobrevivió trabajando en su propio pensamiento, realizando traducciones y ocupándose de algunas tareas que allende los mares le encargaban.

Sin embargo, él nunca pudo ponerse a salvo en la distancia. Su vida poco a poco se transformó de la huida de Alemania, en soledad en París y en terror cerca de los Pirineos (Adorno, T.W.-Benjamin, W., 1998:325).

Pasó de la estrechez por no poseer lo necesario para desarrollar su labor intelectual a la depresión por sentirse arrinconado hasta llegar al suicidio con tal de no caer en manos de las fuerzas armadas alemanas. El miedo a desaparecer sin dejar rastro ni huella le preocupa tanto como la misma muerte (Adorno, T.W. y Benjamin, W., 1998:323-324).

Junto con su interés por el materialismo histórico marxista convenientemente entendido, Benjamin combina su afición por la literatura con una vuelta a sus fuentes judías.²⁰ Justamente esta última de sus influencias es la que nos guiará por la reflexión acerca de la historia. En 1940, muy poco antes de suicidarse, dejó escritas unas tesis sobre el concepto de historia. Sus enunciados apenas están perfilados, prácticamente son apuntes de pensamientos que requieren mayores correcciones, que nunca llegaría a hacer. Sin embargo, a pesar de su estado embrionario, contienen una fuerte crítica al historicismo, al materialismo histórico mal entendido, al fascismo, al progreso desmesurado y al olvido.

Este texto son las flores deshojadas de alguien que corre. Mientras huye, vuelve la vista para mirar a su perseguidor, criticando las bases inhumanas de un tipo de sociedad que para cualquier mente sensible resultaba peligrosa e invivible. Son estas pocas páginas una denuncia a unas democracias que firman pactos sangrientos y cobardes de no agresión con gobiernos nacionalsocialistas y comunistas sin querer ver el riesgo.

²⁰ Tanto para Caso como para Benjamin la religión aporta consideraciones y conceptos decisivos para la vida real y la política. De esta fuente surgirá lo que más adelante llamaremos “mesianismo político” referido a Benjamin.

Se trata de ver el mundo fallido a través de los ojos de una persona parcialmente truncada que mientras vivía en París no fue capaz de establecer su propio pensamiento, que dedicó no pocas horas a la discusión de sus ideas con mecenas intelectuales que no acababan de comprenderlo, que tuvo que quitarse la vida porque sintió la presencia amenazadora de un sistema asesino que lo acorralaba para engullirlo por el simple hecho de ser judío.

El mayor peligro no será el acecho del hombre por el propio hombre. El mayor temor viene de la ausencia de esperanza por una justicia reparadora que no permita el hundimiento del recuerdo en el vacío del olvido. Para luchar contra este vacío peligro vuelve Benjamin la vista a sus fuentes religiosas. No tiene empacho en unir la política que lo circunda con la tradición religiosa que habita en su interior. Política y religión no se excluyen, se ayudan y necesitan. Lo público y lo privado no se oponen se complementan. La separación de estas dos dimensiones ha sido una constante en Occidente desde el siglo XVI. No es válida para el pensamiento de Benjamin, lo mismo que tampoco lo era para Caso.

3.1 Haciendo memoria

En las primeras décadas de la existencia del cristianismo no hubo prácticamente separación entre él y el judaísmo. Los primeros predicadores, siguiendo el ejemplo de Jesús de Nazaret, predicaban primeramente en el interior de las sinagogas. Los seguidores de Cristo se encontraban entre los judíos amantes de la ley mosaica.

La tensión entre ambas comunidades y creencias irá en aumento. El culmen llegará en el concilio de Jamnia (70 d. C.) cuando la comunidad judía identifica claramente su distinción con la cristiana y la expulsa de la participación en la reunión litúrgica sabatina. La excomunión lanzó a los cris-

tianos a la persecución romana, porque no poseían el reconocimiento de religión oficial que sí tenía la judía (Brown, 1991:21.41-43).

Conforme la fe en Jesús se va difundiendo por el mundo entonces conocido se tiene que refugiarse en las catacumbas romanas para realizar sus cultos. Sufren no pocas persecuciones mortales (las más sangrientas fueron las de Domiciano y Nerón) y de vituperios por calumnias respecto de la manera de realizar sus ritos.

En el siglo IV d. C. cambió totalmente la situación del cristianismo. Con el denominado Edicto de Milán (313 d. C.) Constantino reconoce a la religión cristiana dentro del imperio romano. La comunidad cristiana sale de las catacumbas, olvida las persecuciones y comienza a ser la iglesia imperial (Küng, 2002:61-67).

La independencia entre el imperio y la iglesia fue creciendo. Aunque el imperio romano sufre su división e inevitable decadencia, la iglesia se mantiene con sus propios propósitos mirando hacia otras realidades políticas imperantes. En Europa occidental surgen otras fuerzas que la atenta iglesia romana observa desde la distancia.

En el extremo occidental van consolidándose la fuerza de los francos. En el año 800 el emperador Carlomagno fue coronado por el papa León III como autoridad máxima de los romanos. Carlomagno pasaba a ser el modelo de nuevo emperador, reduciendo en importancia la presencia de Bizancio. El Papa, por su lado, agradecía públicamente la donación que Pipino el Breve, padre de Carlomagno, le hizo de los territorios del centro y norte de Italia. Nacieron entonces los estados pontificios que perdurarían hasta 1870. Una construcción política, militar, económica e ideológica aparecía de nuevo en la vieja Europa (Küng, 2002:99-104).

La habilidad y agudeza del papado colocó a la iglesia romana entre los poderes más estables y determinantes de la

historia. Durante toda la Edad Media, la iglesia y el estado regirán tomados de la mano en ocasiones y enfrentados por intereses particulares, en otras. La doctrina de las “dos espadas” irá forjando y gobernando la relación entre el poder religioso y el político (Inocencio III, 215:361-62). Esta doctrina de las dos espadas, a la que hasta origen bíblico se le quiso encontrar (González Faus, 2006:41-47), imbricó a la iglesia y a los estados en no pocas guerras y luchas intestinas, de tal manera que el papado y el Vaticano se convirtieron en actores de primer orden en las decisiones de todo tipo. Durante siglos, incontables vidas se ofrecen para la construcción del reino de dios en la tierra. Desde las cruzadas hasta las guerras de religión pasando por la temible inquisición son algunos de los momentos señeros de la relación religión y política.

Será en el siglo XVI, en el contexto del desmembramiento de la iglesia romana con la reforma luterana, calvinista y anglicana, cuando se alcen las primeras voces contra esta en-tente no tan cordial entre las dos espadas. Desde la *Utopía* de Moro, pasando por el *Tratado sobre la tolerancia* de J. Locke hasta llegar a la separación oficial entre iglesia y estado van a pasar dos siglos de intensos debates y todavía arrebatadas pugnas por mantener el poder (Panedas, 2006). Serán el pensamiento ilustrado autónomo y el nacimiento de la ciudadanía igualitaria los encargados de confirmar un nuevo modelo de relación construido desde la separación del espacio público y el privado, la ley y la moral, el estado y la religión. Este modelo llega hasta nuestros días. Aunque los valores públicos fundantes de la modernidad tienen evidentes bases cristianas tienden a desaparecer los lazos de unidad entre la religión y el estado, como si la persona fuera una en su espacio público y otra en el privado²¹ (Habermas, 2001:185).

²¹ En el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel sostiene implícitamente la tesis de que no se ha resuelto aún esta separación (Hegel, 1998: 259-392).

Antonio Caso y Walter Benjamin, cada uno en su situación vital, cada uno con su típico pensamiento harán una propuesta teórica para evitar esta separación. Junto con la herencia cristiana de los valores públicos actuales hay que descubrir la semilla común judía. Ambas ofrecen posibilidad de unificación personal y social, moral y legal. No están tan lejos la una de la otra.

3.2 Mesianismo y política

“El orden de lo profano tiene que construirse con base en la idea de felicidad. La relación de este orden con lo mesiánico es una de las piezas doctrinales más fundamentales de la filosofía de la historia. En efecto, esa relación condiciona una concepción mística de la filosofía de la historia cuya problemática puede ilustrarse con una imagen. Si la orientación de una flecha señala el blanco al que se dirige la *dynamis* de lo profano y otra flecha la orientación de la intensidad mesiánica, resulta entonces que la búsqueda de la felicidad de la humanidad corre libre en sentido opuesto al empuje mesiánico, ahora bien, así como una fuerza puede potenciar en su trayectoria a otra que va en sentido opuesto, de la misma manera puede hacerlo el orden profano respecto al advenimiento del reino mesiánico. Lo profano no es en efecto ninguna categoría del reino, pero sí una de las más próximas, en su discreto acercamiento” (Benjamin, en Reyes Mate, 1990:63-64).

La producción de Benjamin es abundante, pero una síntesis apretada puede encontrarse en su escrito de juventud titulado *Fragmento teológico-político* escrito entre 1919 y 1921. Puede verse también como un guión programático. En las *Tesis sobre filosofía de la historia* volverá a tocar nuevamente esta temática.

Para Benjamin es sumamente importante poner en relación la política con la tradición bíblica o teológica. Cuando se habla de ésta se hace referencia al conjunto de creencias judías recogidas en la Torah, Talmud, Cábala... También

hay que incluir los escritos más representativos de Hermann Cohen (*La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*) y de Franz Rosenzweig (*La estrella de la redención*), recuperando las fuentes judías de pensamiento y constituyendo lo que se ha denominado Nuevo Pensamiento. Todo ello componía para el judío europeo una especie de contexto general o ambiente generador que permeaba en todos los ámbitos de la cultura y de la vida.

Tanto el orden profano como el mesiánico están dirigidos hacia la conquista de la felicidad por parte de los ciudadanos. Buscan ante todo, cada uno desde su propio ámbito, evitar la injusta sumisión y supresión de las personas concretas a manos de una maquinaria aplastante pública. Se trata, pues, de no sacrificar a ninguna persona concreta por el bien de otro y, menos, por el bien de un estado histórico. Benjamin niega rotundamente con este planteamiento la afirmación terriblemente seria de Hegel: “Pero una gran figura debe aplastar unas cuantas flores inocentes y demoler alguna cosa en su camino” (Hegel, 1970:59).

Nada vale a cambio del sacrificio de ningún inocente. No hay justificación posible. Tendríamos que traer como contrapeso del pensamiento de Hegel la profunda convicción kantiana de la valía de la persona (Kant, 2001:127).

El orden profano buscará la felicidad de las personas desde la posibilidad del progreso y del desarrollo. La flecha de la modernidad se dirige hacia el futuro como promesa de perfección y esperanza. Todo irá a mejor, el hombre tiene en sí mismo las herramientas materiales, naturales y personales para hacer de este mundo un mundo feliz por sus propias fuerzas. El reino de la autonomía kantiana está en la base de la modernidad.

Mas lo que no hay que olvidar es que en ocasiones el desarrollo se convierte en un rodillo avasallador que pasa por encima de las personas destrozándoles la vida. Y además de

esta desigualdad suele acontecer que las víctimas del sistema o del progreso tienen que sufrir la oscuridad del olvido. El remedio no puede ser otro sino el esfuerzo del recuerdo y la revalorización de la memoria.

La felicidad futuriza (Marías 1998:28) que promete el progreso debe complementarse con el equilibrio justo no solo en la vida sino incluso más allá de la muerte. A este equilibrio *post mortem* basado en el ejercicio anamnético es a lo que Benjamin se refiere cuando utiliza la palabra “Redención”. La redención incluye y asegura la felicidad, a todas las víctimas del progreso. Felicidad y justicia coinciden en estos términos. De esta forma los silenciados por la historia tienen posibilidad de hacer oír su voz.

Si la economía es la herramienta principal del deseo de progreso, la caridad lo es del impulso mesiánico. Esta última ofrece una clave de interpretación tanto de la sociedad actual como de la que permanece en el recuerdo, es decir, de la del presente como de la del pasado. El futuro no puede hipotecar el pasado y el presente. La caridad es la que ofrece la oportunidad de construcción de una vida íntegra de la persona más justa y humana.

Plateada así la unidad del orden mesiánico y el profano debe quedar claro que la redención no se trata de algo apocalíptico que vaya a suceder al final de los tiempos. Se trata más bien de una concepción transformadora de la realidad presente teniendo la caridad como instrumento motor (Coyen, 2007). En definitiva, el orden profano con la semilla mesiánica, atiende respetuosamente al sufrimiento de las víctimas.

La originalidad de Benjamin consiste, además de incluir en su reflexión la propia vida, en poner en relación los términos que parecen distinguir los distintos órdenes y que afectan positivamente a la política.

Mesianismo político	
Orden profano	Orden mesiánico
Progreso (autonomía)	Recuerdo (memoria)
Economía	Caridad
Felicidad desde el progreso	Felicidad desde la redención (justicia)
Felicidad para el mayor número de las personas vivas	Felicidad incluida para los muertos
Tradicición política	Tradicición bíblica

3.3 Tesis sobre filosofía de la historia

3.3.1 Sentido del materialismo histórico

En la primera de sus tesis²² Benjamin habla de un autó-mata que dispuesto en una mesa y delante de un tablero de ajedrez resulta invencible por cualquier retador. La rapidez con la que responde a los movimientos de sus oponentes lo hace prácticamente invencible. Pareciera que la reacción a un movimiento determinado fuera la clave para entender su imbatibilidad.

Sin embargo resulta que este ser está gobernado por un enano jorobado, pequeño y feo, que es un maestro del ajedrez, pero que no puede verse. Éste dirige al autó-mata mediante unos hilos que manipulan su mano. El mismo Benjamin se encarga de explicar la parábola. El autó-mata es el materialismo histórico. El enano jorobado es la teología, que por pequeña y fea, pareciera que no debe dejarse ver en nuestros días. El materialismo tiene la apariencia de ser

²² El texto sobre cada una de la tesis se tomará de la edición anotada en la bibliografía final de este estudio. En el cuerpo textual solamente se hará mención del número de tesis a la que se esté haciendo referencia.

invencible con la sola condición de que la invisible teología sea quien lo guíe.

El término “materialismo histórico” tiene una clara paternidad intelectual imputable a K. Marx. Aunque la autoría le pertenece es claro que procede de sus estudios sobre economistas reconocidos en su momento (A. Smith, D. Ricardo, J. Stuart Mill, Malthus, Quesnay).

Sin embargo, hay que tener cuidado con el significado que esta expresión tiene en el pensamiento de Benjamin. Él estuvo en Rusia por los años 30. Él se acercó al comunismo real y no le gustó. Por eso utiliza el materialismo histórico pero ahuecándolo de contenido. El cascarón es el mismo, pero el significado se modifica. Para Benjamin esta expresión hace referencia a la tradición de los oprimidos. Cuando se habla de las víctimas siempre hace referencia a un mundo material, real, concreto, que pertenece constantemente al aquí y al ahora.

“La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no es el tiempo homogéneo y vacío, sino el que está lleno de ‘tiempo del ahora’” (Tesis XIV)²³

Viéndolo desde acá, el materialismo del comunismo real, se convierte en un auténtico espiritualismo sin contenido alguno (Tesis IV).

Este materialismo histórico del que habla Benjamin parte del sufrimiento y necesita siempre de la memoria. La *historia passionis* es la gran olvidada de las historias convencionales. El lado presencial de la realidad oculta y sofoca lo ausente de la historia. En este rescate consiste la política como redención.

“Con otras palabras, en la idea que nos hacemos de la felicidad late inseparablemente la de la redención. Lo mismo sucede con

²³ A este momento es al que se refiere Hermann Cohen cuando habla del “mientras tanto” en Cohen 2004b:87-110. Véase Ancona, en Cohen, 2004a:XVI.

la idea del pasado, de la que la historia hace asunto suyo. El pasado lleva un índice oculto que no deja de remitirlo a la redención” (Tesis II)

3.3.2 Historicismo

El historicismo es la historia oficial, la historia de los vencedores. Nada tiene que ver con la redención, porque no hay nada de qué ocuparse. Lo único que sugiere es la admiración de las gestas oficiales de los grandes hombres de la historia. En ellas no tienen cabida las víctimas, por eso son los olvidados.

Según Benjamin la historia está repleta de acontecimientos bárbaros. De historias concretas de sufrimiento que no son recordadas y que en realidad son necesarias para entender el sentido profundo de cada momento.

“Todos deben su existencia no solo a la fatiga de los grandes genios que los crearon, sino también a la servidumbre anónima de su contemporáneos. No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros” (Tesis VII).

Los monumentos y calendarios de la historia pueden convertirse tanto en recordatorios pasivos de los grandes momentos; como en activadores históricos de la visión de los otros, de los que no cuentan en los libros de historia escolar. La primera opción es la historicista, la siguiente es la que nos conduce hacia una historia que puede redimir a los olvidados de su ignominia (Tesis XV).

3.3.3 Política

Pudiéramos decir que la finalidad de la política es procurar hacer lo mejor posible el presente. Las coordinadas de

la política son, pues, el presente y lo posible. Es evidente el peligro del oscuro olvido. La tentación más fuerte es la del progreso. El presente mira hacia el futuro y no tiene giro de cuello para cuidar el pasado. Tres características, presuntuosas pudiéramos decir, tiene la idea de progreso (Tesis XIII):

“Tal como se pintaba en las cabezas de los socialdemócratas, el progreso era, primero, un progreso de la humanidad misma (y no solo de sus destrezas y conocimientos). Segundo, era un progreso sin término (en correspondencia con una perfectibilidad infinita de la humanidad). Tercero, pasaba por esencialmente indetenible (recorriendo automáticamente un curso sea recto o en espiral)”.

En el colmo de la generosidad y confesando, sin quererlo, sus propias limitaciones, la política a lo más que alcanza es a guardar la historia en archivo como medida de prudencia para que las desgracias no vuelvan a suceder. Los vivos aficionados a su consulta se verán beneficiados por los réditos de la memoria. Es decir, los beneficiados por la memoria son los vivos, no los ausentes.

Para él política y progreso no es buena mezcla. Los políticos son los aliados incondicionales del progreso. Benjamin los consideró como la alternativa al poder fascista, pero resultó que traicionaron su propia causa y misión:

“En un momento en que los políticos, en quienes los adversarios del fascismo habían puesto su esperanza, yacen por tierra y refuerzan su derrota con la traición a su propia causa, esta reflexión se propone desatar al que vive en el mundo de la política de las redes en que ellos lo han envuelto. Ella parte de la consideración de que la fe ciega de esos políticos en el progreso, la confianza en su ‘base de masas’ y, por último, su servil inserción en un aparato incontrolable no han sido más que tres aspectos de la misma cosa” (Tesis X).

De los marginados y las víctimas deberán de ocuparse las personas o instituciones de buena voluntad; de los muer-

tos la teología; de los vivos la política, aunque no siempre se tendrá ese privilegio.

3.3.4 Redención

A Benjamin le interesaban las víctimas por sí mismas. Por este cuidado le parece que sería urgente y exigible que la política del presente reconociera vigentes las injusticias pasadas, independientes del tiempo transcurrido²⁴ y de la solvencia del deudor (que somos los vivos). En esto consiste la redención como fuente de esperanza.

Mas, ¿cómo se concreta? En primer lugar, y como ya queda dicho, luchando contra el progresismo arrollador y desmemoriado. La realidad indica que no son tan pocos los olvidados, aunque éstos no son nunca retratados en la historia. Sería necesario volver la mirada a la visión de los vencidos.

“La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello” (Tesis VIII).

Para ilustrar esta realidad usa de una imagen pictórica:

“Hay un cuadro de Klee que se titula *Angelus Novus*... El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimiento, él ve una catástrofe única... El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido... Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él

²⁴ La humanidad tendrá que observar con horror e incredulidad los acontecimientos de los campos de exterminio para que ponga en marcha el aparato legal y, con el tiempo, llegue a la certeza de que hay crímenes (lesa humanidad) que no tienen caducidad y que siempre son perseguidos.

hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso” (Tesis IX).²⁵

En segundo lugar, la redención necesita de la responsabilidad de las generaciones presentes respecto de las pasadas (Tesis XII). De esta forma se abre la ventana al aire fresco de la esperanza y los que vivimos en el presente estrenamos nuestro ropaje de herederos. Este aire fresco, esta brisa en medio de la canícula estival, es la “débil fuerza mesiánica” (Tesis II):

“También a nosotros, entonces, como a toda otra generación, nos ha sido conferida una débil fuerza mesiánica, a la que el pasado tiene derecho de dirigir sus reclamos”. La historia, de esta manera, se convierte en común y no en algo extraño o ajeno. El presente, con esta motivación, necesita de una fuerza de acción dirigida por el amor (Cohen, 2004a:1-3).

En tercer lugar, la política de la redención incluye la presencia silenciosa del mesías. Esta presencia no es ostentosa ni poderosa. No viene acompañada por fenómenos naturales ni grandes señales. La redención pequeña es de cada instante e inaugura en cada uno de ellos un nuevo tiempo (Tesis XV). Tampoco es pretenciosa, la posibilidad de salvación no aspira a llegar más allá de la mónada del instante. En definitiva, consiste en la revelación de la auténtica verdad, es la aspiración a que la justicia permee cada instante de la vida. Redención y verdad son la misma cosa.

²⁵ El complemento de esta imagen apocalíptica pesimista es el pasaje de Ezequiel 37, 1-14. En este pasaje se acerca el profeta guiado por el mismo Yavé a un valle repleto de huesos. La imagen resulta aterradora. La esperanza no cabe cuando la vida se ha perdido. Sin embargo el profeta es testigo de cómo los cuerpos progresivamente vuelven a reconstruirse (primero los huesos, después los tendones, los músculos, la carne y, por último, un nuevo espíritu). El pueblo destrozado se reconstruye, el pasado despedazado vuelve a hacerse vida presente con la acción redentora de los que en el momento se asoman a su realidad.

“El materialismo histórico aborda un objeto histórico única y solamente allí donde éste se le presenta como mónada. En esta estructura reconoce el signo de una detención mesiánica del acaecer o, dicho de otra manera, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (Tesis XVII).

La posibilidad de que cada instante, de que cada segundo, sirva para la redención de un pasado olvidado es el significado del auténtico día del Juicio Final (Tesis III). Suave, ligero, atento es este día. Menos revolución con sus estrategias y más responsabilidad de cada quien (Mate, 2008:210-211).

4 Conclusión: uniendo fuerzas

Tanto a Caso como a Benjamin, además de sus veneros propios de reflexión personal, por contemporáneos, les correspondió confrontar las causas y consecuencias de la Primera Guerra Mundial. Este acontecimiento convulsiónó, principalmente a Europa, en la manera de vivir y de presentarse ante la vida.

La vieja “diosa razón” ilustrada había asentado la confianza de la vida en la fuerza de la inteligencia humana. El siglo XIX fue toda una exposición prolija de los avances y aplicaciones que dicha inteligencia alcanzaba en las ciencias y la técnica. No pocos estaban seguros de poder alcanzar por fin, una existencia mucho más humana, longeva y cómoda.

Por otro lado, la burguesía y su sistema económico, entre otras muchas cosas, estaba demostrando cómo era capaz de generar cantidades impensables de recursos materiales. La abundancia permitía soñar con que no le faltara nada a nadie. El sueño burgués realmente creía que la ilusión prometeica de cubrir todas las necesidades era factible.

Estos ideales entraron en crisis cuando las potencias más “civilizadas” se declaran la guerra. La ciencia y la técnica, hasta entonces al servicio de otros fines, se subyuga a las

necesidades materiales. Tanto científicos como políticos se someten a la fortaleza militar. Técnica y ciencia van a crecer en las trincheras y con la sangre de los combatientes.

La Primera Guerra Mundial supuso un primer contacto de escepticismo respecto de todos los sueños esperanzadores. En la Segunda gran guerra, de la que nuestros dos autores tendrán conocimiento y experiencia, la atroz realidad sobrepasará con creces a la imaginación y a las ideas.

Ante la decepción y confusión que la violencia impuso en Europa y en el mundo occidental, se dieron dos maneras distintas de afrontar las consecuencias. Sin duda no son las únicas, pero sí las que representan opciones opuestas.

Max Weber en sus *Ensayos sobre la sociología de la religión* defiende básicamente dos postulados: Occidente es el lugar del *logos* y esto le confiere una finalidad o destino particular. Lo que ha acontecido es un error en el desarrollo, pero nada que remueva sus bases fundamentales. La ciencia se ha consolidado únicamente en Occidente, su ley ofrece una sólida estabilidad social. En ninguna otra parte se ha dado de la misma manera ni ha generado el mismo desarrollo. Éstos son los resultados del destino protestante y aún no se ha visto su auténtico potencial. Desde su perspectiva todo el horror visto no es suficiente para cuestionarse sobre el espíritu de occidente (Mate, 1996:677-679).

Por otro lado nace un nuevo pensamiento (*Neues Denken*) crítico. Benjamin fue uno de los protagonistas de esta manera de ver las cosas. Antonio Caso, sin relación con esta corriente oficial de pensamiento, también fue crítico y desconfió de las bondades del progreso. Su participación e influencia en las preocupaciones del Ateneo de la Juventud mexicano, compartían las mismas dudas y resquemores respecto a la ciencia y al progreso deshumanizante. Por este motivo, ambos prefieren contraponer la caridad al optimismo del progreso; la esperanza a la justicia ciega que normal-

mente favorece a los que menos la necesitan, la filosofía a la ciencia (Mate, 1997:9-26).

Dos maneras de afrontar las consecuencias de la Primera Guerra Mundial	
Max Weber	Nuevo pensamiento
Positivismo-progreso	Caridad
Justicia	Esperanza
Científicos	Ateneo de la Juventud
Ciencia	Filosofía

El velo del tiempo cubre lo ocurrido. Tras la Segunda Guerra Mundial se han podido ver horrores similares en otras partes del mundo. La ciencia sigue rigiendo en sus diversas versiones el mundo. La justicia gobierna las democracias más avanzadas. La política es la responsable de los designios internacionales y nacionales. La economía no ha conseguido lo más elemental que pudiera pedírsele: hacer desaparecer el hambre en el mundo. Pareciera que las mismas bases de principio del siglo XX se mantienen actualmente. ¿Si los resultados fueron dos guerras y no el bienestar generalizado, no será hora de modificar algo de ellos?

En el transcurso de la historia y también de los últimos tiempos multitudes de vidas han desaparecido de la memoria. La historia aplica un criterio discriminador al conocimiento, fijándose solamente en los hechos. Los “grandes hombres” permanecen, los que vivieron sus vidas de manera normal o sin sobresalir no son tomados en cuenta. Tanto unos como otros son los auténticos causantes de los cambios y de la transformación de la realidad.

En la historia mexicana diversos intereses se han comprometido con la historia oficial disfrazando a no pocos de los “héroes que nos dieron patria” de auténticos desconocidos de la realidad. Solo son tomados en cuenta ellos y son

los responsables de lo bueno que se ha hecho a través del tiempo. De los demás nada se sabe. El bovarismo permanece en nuestros días, se prefiere creer en una fantasía que nos asegura un pasado glorioso e inventado, aunque irreal, que nos conduce a una situación presente que no es mucho más halagüeña.

El silencio de los que entregaron su vida por sacar adelante a su familia trabajando y siendo honrados; de los que lucharon y perdieron su vida por ideales comunes y nobles; de los que hoy se comprometen con sus pequeñas fuerzas por un futuro mejor... son melodías estridentes que gritan justicia, aunque no estemos todavía dispuestos a darles oídos.

La noción de herencia personal nos hace ser respetuosos con el pasado que nos alcanza constituyendo parte importante de nuestro ser presente. La herencia nos remite irremediablemente a las otras personas, a otras historias, a no permitir que el dolor del olvido se implante mediante el egoísmo.

El complemento de la historia es la narración de la vida de cada una de las personas. La narratividad es uno de los elementos que definen el nivel personal del ser humano. Es la respuesta, la única respuesta, que contesta a la pregunta fundamental por quién soy yo. La historia se modifica en historias y se personaliza el relato de los libros oficiales.

La política, economía y la ciencia por sí solas no hablan del profundo deseo del hombre. No son fines en sí mismos, sino medios que hay que reorientar para ayudar a todos a ser mejores personas. Por eso es que la justicia tiene que salir del ensimismamiento de la ley egoísta y enriquecerse con la preocupación insegura por los demás.

La acción por amor es la única capaz de acoger al olvidado del pasado y al necesitado del presente. El principio que regiría este tipo de comportamiento según Antonio Caso es el del sacrificio, que se traduce en máximo de esfuerzo por mínimo de provecho (Caso, 1972:16).

La dimensión mesiánica, traducida en caridad, es la única capaz de trabajar por la transformación en una sociedad más igualitaria, justa y fraterna. No hay conflicto entre religión y política, entre el espacio público y el privado, entre la ley y la caridad... todos ellos son elementos imprescindibles para la persona. El desequilibrio con algunos de ellos puede convertirse en un desastre.

Salir al encuentro del otro, sin medirlo con mi propio rasero, sino respetando su diferencia y particularidad es motivo de esperanza. El “principio maximin” (máximo beneficio con el mínimo esfuerzo), solo perpetúa el sistema que aplasta a algunas personas, aunque ofrece a otras el paraíso en la tierra (Caso, 1972:9-11.40.43.46.49).

Los pensamientos de Caso y Benjamin alertan a nuestra cultura de una importante carencia: la preocupación por los demás. Sea la práctica de la caridad o la materialización del mesianismo político son maneras de decir que parece más oportuno establecer relaciones personales entre todos que perpetuar el interés egoísta que nos mantiene divididos.

Tanto el cristianismo como el judaísmo se encuentran en la base de nuestra cultura. Ambos, además de sus profundas diferencias, coinciden en la importancia del mandamiento del amor al prójimo y a Dios. A pesar de los acontecimientos históricos que han llevado a desconfiar de la relación entre religiones y estado, no es motivo suficiente para olvidar las raíces comunes que se concentran en lo más profundo del ser personal.

5 Bibliografía

AA.VV., *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*, Anthropos, Barcelona, 2008.

AA. VV., *Enciclopedia filosofica II*, Edipem, Roma, 1979.

Adorno, T. y Benjamin, W., *Correspondencia 1928-1940*, Trotta, Madrid, 1998.

Ancona, A., “Esta es siempre la hora para este hombre sobre este asunto”, en Cohen, Herman, *El prójimo. Cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 2004.

Benjamin, W., *Theologisch-politiches Fragment*, en GS II 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.

_____, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Contrahistorias, México, 2004.

Caso, A., *Ensayos Críticos y Polémicos*, México, 1922.

_____, *La persona humana y el Estado totalitario*, UNAM, México, 1941.

_____, *Obras completas, III. La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, UNAM, México, 1972.

Carta de Inocencio IIIa Felipe Augusto de Francia, en *Patrología Latina*.

Cohen, E., “Walter Benjamin y Franz Kafka: dos pepenadores en busca del mesianismo profano” en *Acta poética* 28 (2007) 49-71.

Cohen, H., *El prójimo. Cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 2004a.

_____, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Anthropos, Barcelona, 2004b.

Cortina, A., *Crítica y utopía: la escuela de Francfort*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1994.

Escobar, E. y Gorostieta, G., *Antonio Caso: recuerdos e imágenes. Biografía filosófica*, Porrúa, México, 1974.

García Maynez, E., “Homenaje a Antonio Caso”, UNAM, México, 1947.

González Faus, J. I., *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico*, Sal Terrae, Santander, 2006.

- Habermas, J., *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001.
- Hegel, G. W. F., *Filosofía de la historia*, Zeus, Barcelona, 1970.
- _____, *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México, 1998.
- Henríquez Ureña, P., “Horas de estudio”, en *Speratti* Pieñoro ed., *Obra crítica*, FCE, México, 1960.
- Ibargüengoitia, A., “El Ateneo de la Juventud y sus consecuencias políticas y culturales”, en *Revista Filosófica XXVII*, 1994.
- Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Edición bilingüe alemán-español, UAM-Porrúa, México, 2001.
- Krauze, E., *Místico de la autoridad*, Porfirio Díaz, FCE, México, 1995.
- Krauze de K., R., *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México, 1990.
- Küng, H., *La Iglesia católica*, Mondadori, Barcelona, 2002.
- Marías, J., *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1998.
- Mate, R., *Mística y política*, Verbo Divino, Estella, 1990.
- _____, “La filosofía hoy: ¿conciencia crítica o taller de reparaciones?”, en Olivé, L. y Villoro, L. eds., *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, UNAM, México, 1996.
- _____, *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- _____, *La herencia del olvido. Ensayos en torno a la razón compasiva, Errata naturae*, Madrid, 2008.
- Ramos, S., “La filosofía de Antonio Caso”, en Caso, Antonio, *Antología filosófica*, SEP, México, 1964.
- Olivé, L., y Villoro, L. eds., *Filosofía moral, educación e historia. Homenaje a Fernando Salmerón*, UNAM, México, 1996.
- Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*, REI, México 1987.
- Panedas, J. I., “Principales bases teóricas de la tolerancia compasiva en la última obra de Hermann Cohen”, en *Revista de filosofía* (Universidad Iberoamericana) 38, 2006.

Safransky, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, México, 2011.

Salmeron, F., “Los filósofos mexicanos del siglo XX”, en AA. VV., *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1963.

Unamuno, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Porrúa, México, 2003.

Zea, L., “El positivismo”, en AA. VV., *Estudios de historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1963.

Hacia una filosofía del diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo

Raúl Fornet-Betancourt
Universidad de Aachen
Alemania

Resumen

El diálogo es la parte consitutiva de la realidad humana que sostiene nuestra humanidad. Una filosofía del diálogo parte de la distinción del diálogo como idea o como experiencia. Dicha distinción permite plantear la tensión entre lo ideal y lo real, que en el fondo manifiestan el problema de la relación entre la teoría práctica en el diálogo. En este escrito se pretenderá plantear una fundamentación teórica que facilite el pensamiento y el actuar dialógicos en un mundo afectado por conflictos.

Abstract

The dialogue is part of human reality that holds our humanity. A philosophy of dialogue distinguishes a dialogue as an idea or an experience. This distinction allows us to suggest the tension between the ideal and the real, which basically express the problem of the relationship between practice and theory of the dialogue. In this paper we will try to analyze a theoretical basis that facilitates the dialogic thinking and acting in a world affected by conflict.

1. Consideraciones preliminares sobre el tema o del diálogo como interpelación al ser humano

Una filosofía del diálogo o, más modestamente dicho, el intento de hacer una reflexión filosófica sobre el diálogo en el contexto del mundo actual, tan sacudido por la violencia, debe partir, a nuestro modo de ver, de la consideración de que, para nosotros los seres humanos, el diálogo es tanto una idea como una experiencia.

Recuerdo la posible consideración de este aspecto al inicio de este breve trabajo debido a que remite a una perspectiva importante para la discusión del tema que queremos tratar. La consideración del diálogo como “idea” y del diálogo como “experiencia” nos puede ayudar a observar de entrada la tensión entre “ideal” y “realidad” en que se mueve nuestro tema.

Hablo conscientemente de tensión debido a que supongo que con ello no solamente se hace referencia a dos dimensiones distintas de la cuestión que nos ocupa, válidas por sí mismas y que, por ese mismo motivo, pueden ser tratadas por separado. Pienso más bien que con ello se trata de hacer notar la relación problemática entre la teoría y la práctica que se puede constatar en el ámbito complejo de eso que denominamos diálogo o bien diálogos. Desde este punto de vista, pues, el tema escogido para este artículo nos remite a la teoría y la práctica del diálogo, es decir, a la manera de ver y practicar el diálogo en los diálogos que, de manera muy distinta, llevamos a cabo o en los que estamos involucrados.

Por este motivo, puede deducirse también de esta consideración preliminar del tema una cierta expectativa a todos aquellos y aquellas que de algún modo toman parte en un proceso de diálogo. Pues, parece esperarse que toda persona que participe en un diálogo, tenga la honestidad de hacerse la pregunta de cómo maneja ella misma esa relación

problemática entre la teoría y la práctica en los procesos de diálogo.

La consideración y la expectativa en el aspecto que he propuesto para entrar en la cuestión que aquí nos ocupa, se unen así en una pregunta a nosotros mismos que no podemos evitar. Se trata de una pregunta decisiva. Cualquier otra pregunta del complejo temático del diálogo, ya sea teórica o práctica, presupone esta pregunta a nosotros mismos. También podría decirse que, en última instancia, cada pregunta que tenemos en relación con el diálogo es una pregunta que vuelve a nosotros. Si pensamos a conciencia, para nosotros los seres humanos el diálogo no es un “objeto” de investigación ni es una dimensión externa instrumental, sino una parte constitutiva de nuestra realidad humana.

El diálogo no solo es parte de la situación del hombre. El diálogo es aún más para el hombre, ya que es la sustancia primordial por la que el hombre —con la ambivalencia correspondiente— desarrolla su humanidad y discierne su situación en el mundo. Dicho en pocas palabras: Al hombre y especialmente a su humanidad lo sostiene el diálogo.

En este sentido, puede dársele la razón al poeta alemán Hölderlin cuando habla de nosotros los hombres como una conversación;¹ una conversación por la que el hombre puede llegar a tener conocimiento de su legítimo ser y su verdadero destino.

Si esta visión, que muchas posiciones de la filosofía del pasado siglo XX han defendido desde perspectivas muy diferentes² es cierta, entonces debemos insistir en la idea de

¹ Cfr. Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke*, T.4, Berlin, 1923, p. 343, como también el análisis de Heidegger en: Heidegger, Martin, “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, T. 4, Frankfurt/M., 1981, p. 33 y ss.

² No solamente pensamos aquí en la diversidad de planteamientos del así llamado paradigma del lenguaje en el siglo XX desde Ludwig Wittgenstein hasta

que toda reflexión sobre el diálogo tiene que tomar en cuenta lo siguiente: Antes de cada instrumentalización, es decir, antes de cada “uso” instrumental del diálogo o bien antes de cada desarrollo de estrategias para el diálogo, está, desde luego, la fundamentalidad del diálogo para con nosotros.

Y me refiero a su fundamentalidad precisamente en la perspectiva indicada que subraya la idea de que para nosotros los hombres es válido decir que antes de iniciar el diálogo ya estamos en diálogo. O dicho de otro modo, la condición de posibilidad de entrar en diálogo es la dialogicidad de la historia que nos sostiene y de la que surgimos.

Para un mejor entendimiento de esta idea me permito intercalar aquí dos observaciones breves relacionadas con una aclaración de conceptos que me parece necesaria antes de continuar.

La primera observación se refiere a una diferenciación que puede poner algo en claro el concepto de diálogo que aquí se presupone. Se trata de la distinción entre diálogo y discurso que resulta tanto más importante en el contexto de nuestro planteamiento cuanto que muchos hoy en día piensan que discurso es el concepto más amplio y solo hablan del diálogo —cuando lo hacen— en el sentido de una forma especial de discurso.³ Sin embargo, esta interpretación está relacionada, en mi opinión, con un diagnóstico

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. También son decisivas las contribuciones de filósofos de la más distinta proveniencia, como, por ejemplo, Martín Buber, Ferdinand Ebner, Karl Jaspers, Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier y Paul Ricœur. Cfr. entre otros: Apel, Karl-Otto, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt/M., 1976; Braun, Edmund ed., *Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie*, Darmstadt, 1996; Coll, Joseph, *Filosofía de la relación interpersonal*, Barcelona, 1990; y Meyer, Martín F. ed., *Zur Geschichte des Dialogs*, Darmstadt, 2006; pero también Hösle, Vittorio, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München, 2006.

³ Helmut Heit „Politischer Diskurs und dialogische Philosophie bei Jürgen Habermas”, en Meyer, Martín F. ed., *ibid.*, p. 227.

problemático acerca de nuestro tiempo que parte de la base de que vivimos en una época “posmetafísica”, cuya forma de comunicación actual son precisamente los discursos que buscan como máximo un “acuerdo” en el marco de las estructuras de la opinión pública democrática, justo porque son conscientes de que la afirmación de una pretensión de verdad ya no es posible hoy en día dada la evidente diversidad de criterios.

Es por esta tendencia a la subordinación del diálogo ante la dinámica de los discursos que abogo por una diferenciación que reconozca la línea de demarcación exactamente en la pregunta por su relación con la verdad, o bien, en la pregunta por la posibilidad de comprensión universal en la diversidad. El diálogo se entiende aquí, por consiguiente, como aquella “conversación” que desde Platón caracteriza ese ámbito intermedio en el que se trata de una diferenciación y un encuentro de las diferencias, pero a la vez de un “recogimiento” de la diversidad reconocida.⁴ Eso también significa que en el diálogo siempre está presente una dimensión existencial, interpersonal y enraizada en el mundo de la vida que se encubre en los discursos con la dinámica de estructuras e instituciones despersonalizadas.

La segunda observación quiere dejar en claro la afirmación que nosotros los hombres surgimos de los diálogos y nos realizamos a través de ellos. Con la brevedad necesaria señalemos ahora, por tanto, solo lo siguiente: Esta afirmación debe ser entendida sobre el trasfondo de la presuposición de que la tradición y la comunidad son constitutivas para el hombre. Su capacidad de dialogar se transmite y la transmisión se realiza a través de la tradición y de la co-

⁴ Cfr. Heidegger, Martin, *Holzwege, Gesamtausgabe*, T. 5, Frankfurt/M., 1977, especialmente las págs. 168 y ss; y Waldenfels, Bernhard, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M., 1990, especialmente la p. 43 y ss.

munidad. Esto también puede llamarse la necesidad de la memoria. Pues, sin memoria el hombre pierde la posibilidad de relacionarse o, dicho con más exactitud, de mantener una relación agradecida con la historia que lo une con las conversaciones a las que le debe su conversación hoy en día. Si bien esta historia es ambivalente, más aún, aunque es en gran parte una historia de la negación de la humanidad del hombre, hay que reconocer que es aún así el lugar donde se forma y se transmite la *memoire d'humanité*⁵ que nos compromete con la humanidad, es decir, con la dialogicidad. La falta de memoria es más que una afirmación de la actualidad, es una fractura del vínculo con la historia, o bien, la desvinculación del hombre de la tradición y la comunidad. De este modo, el hombre se condena a quedarse sin habla, al aislamiento suicida.

Y me permito añadir aún que con el énfasis en la necesidad de la relación con la tradición y la comunidad está también ligada la idea de que la esencia del diálogo es escuchar. Podemos hablar unos con otros, porque podemos escucharnos unos a otros.⁶ Pero volvamos a nuestro punto.

De lo que hemos dicho hasta ahora resulta que el tratar la temática del diálogo como una pregunta a nosotros mismos significa, en primer lugar, enfrentarnos por así decir a nuestra genealogía y biografía; y hacerlo en el sentido preciso de una revisión de la calidad de las conversaciones del pasado por las que nosotros somos hoy, así como de la forma en la que nuestra vida y nuestra convivencia constituyen el diálogo hoy en día. Dicho de otro modo: Ocuparse del diálogo como una pregunta a nosotros mismos es una tarea sumamente crítica. Implica, tanto la dimensión de la crítica de la cultura, como también el momento de la crítica biográfica. Pues

⁵ Ricœur, Paul, *Histoire et Vérité*, París, 1955, p. 84.

⁶ Cfr. Hölderlin, Friedrich, *ibid.*

—como creemos que podemos suponer— la calidad de la teoría y práctica del diálogo hoy en día dependen principalmente de que nosotros sometamos a un examen tanto a la herencia que nos transmite nuestra cultura, como también a la identidad personal que se cristaliza en la biografía de cada uno como punto de orientación para el pensar y el actuar.

Este examen o bien autoexamen de las condiciones histórico-culturales y existenciales bajo las que hoy en día pensamos y practicamos el diálogo me parece ser especialmente necesario debido a que —como ya indicamos— se trata del discernimiento de las consecuencias de una historia marcada por la ambivalencia y la contingencia.

Hay que preguntar también, por tanto, por la otra parte; por aquella parte oscura de nuestra historia que, mediante formas de poder y de dominio, ha introducido en el desarrollo histórico una “contra finalidad”⁷ que contradice a la dialogidad del hombre y que nosotros interiorizamos, permitiendo que influya hasta el día de hoy, como lo demuestran muchos de los conflictos actuales. Solo a la luz de esta contradicción histórica entre el diálogo y el dominio podemos entender cuán frágil y cuántos peligros corre el diálogo o bien el hombre mismo como ser dialógico. Éste es a la vez el trasfondo que aclara que el discernimiento apuntado significa, en realidad, y bajo las circunstancias dadas, una tarea de trabajar por una ética que sea políticamente relevante y contribuya así a la protección de la humanidad amenazada del hombre.

A continuación, en la segunda parte de mi trabajo, intentaremos contribuir con esta tarea. Mi intento lo entiendo, sin embargo, como una contribución puntual debido a que me limito a exponer algunas ideas sobre los motivos filosóficos de la necesidad del diálogo (intercultural) en nuestro presente.

⁷ Cfr. Sartre, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, París, 1960.

2. Apuntes para una filosofía del diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo

En las consideraciones introductorias hemos destacado, por un lado, la sustancia o bien la vocación dialógica del hombre. Pero, del mismo modo, hemos resaltado la ambivalencia que es propia a la realización de la dialogicidad humana y que considero como una ambivalencia básicamente doble, debido a que no solamente se explica por una contradicción estructural en la historia, sino que también por las contradicciones existenciales de la *conditio humana* en cada hombre.

Si tenemos en cuenta esta ambivalencia, la filosofía del diálogo (intercultural) debe entonces, a mi parecer, comenzar por discutir la cuestión de las condiciones bajo las que hoy en día se piensa y practica el diálogo, entendiéndose que se trata tanto de condiciones históricas mundiales como también de condiciones existenciales.

Una filosofía del diálogo (intercultural) debe tener en cuenta que ambas dimensiones, para no proceder de manera unilateral y así impedir caer ya sea en un estructuralismo que se olvida del sujeto o bien en un subjetivismo que se olvida del mundo.⁸

Destaco expresamente esta preocupación característica porque —y como puede verse por el título— quisiera poner el acento en las condiciones del mundo histórico, es decir, enfatizarlas como el contexto más amplio en cuyo marco debe ser vista también la dimensión personal, y a la que, solo me referiré de pasada.

⁸ A modo de ejemplo, señalaremos aquí las objeciones de Jürgen Habermas en contra de la filosofía dialógica de proveniencia judeo-cristiana. Cfr., por ejemplo, Habermas, Jürgen, “Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophie”, en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M., 1981, pp. 39-64; y “Kommunikative Freiheit und negative Theologie”, en *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Frankfurt/M., 1997, pp. 112-135.

Este énfasis se explica lógicamente también por el hecho de que en este contexto es para mí más importante subrayar el significado social-político de una filosofía del diálogo (intercultural) en nuestro presente que destacar su contribución a la comprensión teórica de la experiencia existencial de diálogo. En este nivel existen además coincidencias con los planteamientos de conocidos representantes de la filosofía dialógica y personalista, como, por ejemplo, Martín Buber, Emmanuel Mounier o Józef Tischner.

En primer lugar, debemos preguntarnos por las condiciones históricas bajo las que hoy en día queremos pensar y practicar el diálogo.

Aunque corro el riesgo de que se me reproche la actitud de los “terribles simplificateurs”,⁹ ya criticada por Jacob Burckhardt, me gustaría decir lo siguiente acerca del complejo temático en cuestión: La conflictividad del mundo que hoy en día conforma el contexto de toda teoría y práctica del diálogo, no proviene del controvertido diagnóstico acerca de la política mundial en el siglo XXI en el sentido de un “choque de civilizaciones”.¹⁰ Más bien, es el resultado de un desarrollo largo que comienza filosóficamente con el predominio de la razón calculadora en la modernidad de Europa central, y políticamente con la expansión desenfrenada del colonialismo europeo a partir del siglo XV.

La violencia epistemológica y política que subyace a este desarrollo como historia de la “reducción” del otro es, según mi opinión, la clave para comprender el carácter conflictivo de nuestro presente. Pues la instrumentalización del mundo hacia la que nos conduce la razón calculadora, como también la negación total a la comunicación que representa el

⁹ Burckhardt, Jakob, *Briefe, en Werke*, T. 9, Basilea/Stuttgart, 1980, p. 203.

¹⁰ Cfr. Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, 1997.

colonialismo como único poder de interpretación del mundo, son las bases que posibilitan el silenciamiento forzado del otro; silenciamiento obligado que es, a su vez, necesario para conducir la historia por los caminos de la destrucción y la autodestrucción que se extienden hasta nuestros días y que definen nuestro presente como un mundo conflictivo.

La lista de ejemplos que puede aducirse como comprobante es lamentablemente muy larga: guerras (también aquellas de las que no se informa) que dejan de manifiesto la autodestrucción del hombre; el sistema de explotación de la naturaleza sobre el que se basa la civilización planetaria occidental; la crisis ecológica que es la otra cara de la decisión unilateral de nuestra época por un “progreso” mal interpretado; la exclusión social que deja de manifiesto la división cada vez más profunda de la humanidad en ricos y pobres y que tiene que ver, sobre todo, con la difusión de diferentes tipos de estrategias para la globalización del neoliberalismo; o, por mencionar un último ejemplo, el desprecio por tradiciones proveedoras de sentido, que se ha vuelto normal como consecuencia de un proceso de modernización del presente considerado como necesario.

Estos ejemplos —como me parece que puede afirmarse— ilustran de manera ejemplar el seño conflictivo de nuestro mundo presente. Pero, por encima de todo, muestran que se trata de una conflictividad que tiene que ver con el silenciamiento o la pérdida de la palabra. Como época no estamos en diálogo con la naturaleza. La naturaleza es solamente un “recurso”. Se trata, entonces, de dominarla y explotarla.¹¹ Pero tampoco con nuestros semejantes mantenemos

¹¹ La crisis cosmológica que se expresa en esta tendencia civilizatoria fue tema del XIII Seminario Internacional del Programa de Diálogo Norte-Sur. Cfr. La documentación en Raúl Fornet-Betancourt ed., *El lugar de la tierra en las culturas. Un diálogo de cosmológicas ante el desafío ecológico*, Aachen, 2009.

relaciones dialógicas. Como resultado de la “revolución antropológica” que se ha llevado a cabo con el despliegue del principio de organización del hombre “moderno” orientado a la lógica del dinero y la propiedad privada,¹² los principios de la comunidad y la solidaridad son desplazados de la dinámica social por el egoísmo, la competencia y la desconsideración, de tal modo que surge la así llamada “sociedad de los codos”. Dentro de la misma sociedad el diálogo es reemplazado por la rivalidad y el conflicto.

Y en este contexto cabe agregar aún que esta perplejidad o pérdida imperante de la palabra que abruma nuestras relaciones sociales tal vez es más grave justo allí, donde se trata de las relaciones con aquellos semejantes a los que llamamos “extranjeros” o “forasteros”. Pues ellos, nos confrontan con una alteridad que es distinta a la diversidad de aquellos que son distintos, pero que, debido, por ejemplo, al idioma en común, son clasificados como “pertenecientes” a nuestro mundo. En otras palabras: La alteridad de los extranjeros no es parte de nuestro sistema y por eso resulta “molesta”. Su encuentro a menudo suscita solamente extrañeza. Y esta experiencia lleva a que incluso cuando entramos en relación con el extranjero, la relación esté marcada “por una distancia dentro de la relación”.¹³ Cualquiera sea el caso, lo importante es el mutismo que prevalece en las relaciones sociales de nuestro presente y que es el origen de muchos conflictos, debido a que es —como ya he indicado— el resultado for-

¹² Como referencia a este desarrollo cfr. entre otros Boeckelmann, Eske, *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Springe, 2004; Brodbeck, Karl-Heinz, *Die Herrschaft des Geldes. Geschichte und Systematik*, Darmstadt, 2009; y también mi artículo: “Zur philosophischen Kritik der Globalisierung” en Raúl Fornet-Betancourt ed., *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung*, Frankfurt/M., 2000, pp. 55-80.

¹³ Simmel, Georg „Exkurs über den Fremden“, en *Soziologie*, Berlin, 1968, p. 549. Cfr. mi artículo „Hermeneutik und Politik des Fremden“ en Wolfdietrich Schmied-Kowarzik ed., *Verstehen und Verständigung*, Würzburg, 2002, pp. 49-59.

zoso de la destrucción de la diversidad y del silenciamiento de la palabra del otro.

¿En qué puede contribuir la filosofía al diálogo (intercultural) bajo tales condiciones históricas? Ésta es la segunda pregunta con la que deseo continuar mis reflexiones. Y empiezo con la indicación de que en esta pregunta está latente otra pregunta inquietante, a saber, la pregunta de si acaso la filosofía no es impotente ante las potencias y maquinaciones del mundo histórico. Desde este punto de vista, esta pregunta nos lleva, por una parte, hacia otra acerca del papel que juegan las ideas en la historia y, por otra parte, hacia la auto-comprensión de la filosofía o bien hacia las dudas que puede tener la filosofía en un período determinado acerca de su función en el mundo. Con este tema nos encontramos ante un amplio campo. Pero, para el propósito de mis reflexiones, hay dos aspectos que son los importantes. Me limitaré a ellos.

Se trata, en primer lugar, de que la filosofía —suponiendo evidentemente la convicción de la eficiencia de las ideas— tome en serio su papel como ciencia (y sabiduría) de la razón y exponga públicamente no solo la plausibilidad, sino también los méritos de las soluciones razonables. Más aún, debería incorporar la “cultura de la razón”¹⁴ en la opinión pública. Y un momento de especial relevancia en esta tarea es, a nuestro modo de ver, hacer patente la irracionalidad inmanente en las relaciones históricas de nuestro mundo. Esto significa, precisamente, que la filosofía debería mostrar que el mutismo imperante es un verdadero “callejón sin salida” o, dicho de manera positiva, mostrar el camino del diálogo como única alternativa para la humanización de la historia.

En segundo lugar, se trata de superar las dudas propias de los filósofos en cuanto a la eficiencia de su propio que-

¹⁴ Cfr. Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, en Werke, T. 3/1, Frankfurt/M., 1968, p. 33.

hacer. Tal vez, podría objetarse que con esta observación se personaliza el problema. Pero, a este respecto, me gustaría responder que son los filósofos los que articulan la filosofía. La filosofía, en realidad, solo puede producir lo que los filósofos producen con su trabajo —en diálogo con la tradición ciertamente.

La respuesta a la pregunta por la posible contribución de la filosofía al diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo dependerá, pues, fundamentalmente de la actitud de los filósofos; una actitud que —conviene precisarlo— encuentra su expresión concreta en los temas con que se ocupa el filósofo, así como en el método con el que trabaja. Si los filósofos y las filósofas parten de un concepto de filosofía que deja las dudas sobre el sentido de la filosofía a aquellos que confunden la filosofía con un estéril pensar que se ocupa de sí mismo, y diseñan por el contrario una filosofía activa en el mundo, tratarán de contribuir, a pesar de todas las dificultades, a la realización de la función histórica que le compete a la filosofía.

En resumen, por lo tanto, podemos constatar que la contribución de la filosofía al diálogo (intercultural) en un mundo conflictivo consiste justamente en defender y rehabilitar la “cultura de la razón” como respuesta a la afasia que condena al mundo y al hombre a los conflictos.

La tercera pregunta con la que quisiera continuar mis reflexiones en este trabajo es la siguiente: ¿Cómo puede la filosofía hacer hoy en día esta contribución que, por su misma pretensión, le es familiar? Respecto de esta pregunta ya se ha dicho algo, sobre todo de la responsabilidad de los filósofos y las filósofas. Mucho depende de si nosotros, los que practicamos la filosofía, estamos dispuestos a tener en cuenta los problemas de la actualidad y a trabajar con métodos que no solamente otorgan presencia a la filosofía en público, sino que pueden articular su acción en el mundo de los hombres.

Para complementar esta idea, con la que me gustaría resaltar en realidad el significado de la contextualización y de la historización del pensamiento filosófico, habría que señalar además otra condición. Me refiero a la reorientación intercultural de la filosofía.

Para decirlo desde un principio en forma de tesis: En las condiciones actuales la filosofía solamente podrá cumplir con su contribución al diálogo (intercultural) si ella misma se vuelve intercultural.

En el contexto actual esta condición representa un reto de auto-transformación que implica los siguientes momentos:

- la crítica del estrechamiento y determinación eurocentrista de la “cultura de la razón”, y basado en esto:
- la reestructuración de la “cultura de la razón”, a partir del diálogo de la diversidad, con la consecuencia de que:
- la “cultura de la razón” se transforme en un lugar abierto de relaciones en el que se lleva a cabo el “polylog”¹⁵ de la diversidad multilingüe. Con ello se lograría la condición para la posibilidad de que:
- la “cultura de la razón” sea la programática del equilibrio en la diversidad.

Estos no son los únicos momentos,¹⁶ pero me parecen fundamentales para la transformación intercultural a través de la que la filosofía se capacita para contribuir a que el mundo y el hombre recuperen hoy en día el lenguaje como experiencia del multilingüismo dialógico. Pues solo una

¹⁵ Con respecto del concepto del *polylog*, cfr. Wimmer, Franz M., *Interkulturelle Philosophie*, Viena, 2004, sobre todo, p. 66 y ss.

¹⁶ Para un análisis más profundo del problema de la transformación intercultural de la filosofía cfr., entre otros, a Mall, Ram A., *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt, 1995; Wimmer, Franz M., *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Viena, 1990, como también mis trabajos: *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, 2001 e *Interkulturalität in der Auseinandersetzung*, Frankfurt/M., 2007; *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen, 2009.

filosofía que ha aprendido a desarrollarse como ciencia y sabiduría de la razón a través del proceso abierto de su “pasaje” oyente por la diversidad cultural puede romper con el mutismo de las relaciones imperantes y señalar la salida del diálogo como un camino en el que cada participante realmente experimente que su hablar tiene sentido porque el otro está presente.

En otras palabras, la alternativa que puede indicar la filosofía interculturalmente transformada es la de un diálogo en el que el multilingüismo significa la experiencia de que la necesidad y la menesterosidad son características complementarias en todos los participantes de una conversación. Pues en este diálogo (intercultural) cada interlocutor debe poder hacer la experiencia del necesitarse mutuamente; una experiencia que hace posible que cada uno tenga la vivencia real de cómo el otro le es menester, pero a la vez, de cuán “necesario” es él para el otro.

En este diálogo se evidencia la regla de que el “asesinato es suicidio”.¹⁷ Y es precisamente este aspecto lo que, para mí, constituye una contribución relevante de la filosofía hoy en día al diálogo (intercultural).

3. Observación final

En las reflexiones anteriormente presentadas he tratado de exponer, sobre todo, la base teórica de la contribución que a mi modo de ver la filosofía puede hacer al diálogo (intercultural) en el contexto de las condiciones de nuestro presente. No obstante que traté de tener en cuenta las condiciones históricas, debo admitir que no es el aspecto práctico

¹⁷ Cfr. Hinkelammert, Franz J., “Lo indispensable es inútil. Sobre la ética de la convivencia”. (Manuscrito)

o social político el foco de mi argumentación, sino más bien la fundamentación teórica.

Sin embargo, sería un error llegar a la conclusión de que se trata solamente de una “contribución teórica”. Pues —independiente del argumento del poder de las ideas— hay que destacar aquí el carácter contextual de las reflexiones presentadas. Y esto quiere decir que se trata de una base teórica que se piensa desde el mundo y para el mundo, o dicho de manera más concreta, para facilitar el pensamiento y el actuar dialógicos en un mundo afectado por conflictos.

La continuación “lógica” de esta “contribución teórica” de la filosofía intercultural es, por lo tanto, la crítica de las asimetrías del poder, de las pretensiones hegemónicas, de la periferización de las así llamadas culturas “tradicionales”, de la exclusión social de gran parte de la población mundial, etc. La política del equilibrio y de la justicia mundial son la “traducción” de la contribución apuntada.

Por último, quisiera retomar la pregunta del primer apartado de mi ponencia acerca de la relación entre diálogo y verdad. Pues también en este punto me gustaría evitar un posible malentendido. A diferencia de la filosofía posmoderna,¹⁸ la filosofía intercultural no se despide ni de la universalidad ni de la verdad. Ambas son, al menos, dimensiones reguladoras para evitar que la consecuencia del reconocimiento de la diversidad cultural sea un relativismo arbitrario y que del diálogo resulte una palabrería indiferente.¹⁹

¹⁸ Cfr. Vattimo, Gianni, *Addio alla verità*, Turín, 2009.

¹⁹ Cfr., entre otros, a Yousefi, Hamid R. y Mall, Ram A., *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen, 2005; Wimmer, Franz M., *Globalität und Philosophie*, Viena, 2003; la edición especial sobre „Universalismus“ de Polylog 20, 2009; como también mi libro: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M., 1997.

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 Valentinus, 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, Análisis, Annali Della Facoltà di lettere e filosofia, Analogía, Anamnesis, Angelicum, Annales D'Esthetique, Anthropos, Anuario Argentino de Derecho Canónico, Antropológica, 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, Carthageninsia, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Centro Intercelesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIAS, Ciências e letras, Ciencia Tomista, Concordia, Contextos, Contrastes, Convergencia, Convivium, Coordinadora de Posgraduação en Filosofia, Cristianismo y Sociedad, Crítica, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, RS. Cuaderno de Realidades Sociales, Cuadernos de Etica, 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, Etica e Filosofia Política, Extensiones, Filofagia. Revista Nacional de Estudiantes de Filosofía, Filosofar Cristiano, Filosofia Oggi, Filósofos, Filozofski Vestnik, Franciscanum, Franciscan Studies, Fronesis, Fundação Universidade de Brasília, Hemeroteca Nacional, Heterotopia, Ho Theologos, Hvmianistica e Teología, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Ideação, Instituto de Filosofia. Seminarios de Filosofia, 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 Etica, 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, RF. 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 Filosofia, 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 publicar reseñas de libros, deberán enviárnoslas para que sean integradas al final de los trabajos recibidos.

