



APORTACIONES AL ESTUDIO DE LA COSMOVISIÓN

Aportes de investigación

*Fernando Sancén Contreras **coordinador***



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN Fernando Sancén Contreras	9
DIFERENCIA Y DIÁLOGO: GENEALOGÍA DE LA VARIACIÓN DE SIGNIFICADOS Franz Peter Oberarzbacher	15
SUBJETIVIDAD E IMAGEN DEL MUNDO: LA IMPOSTURA EN LA “ONTOLOGÍA POLÍTICA” DE LA MODERNIDAD César Arturo Velázquez Becerril	23
LA IMAGINACIÓN ACTIVA DE CARL GUSTAV JUNG. HACIA UNA NUEVA CONSCIENCIA ÉTICO-PSICOLÓGICA DEL MUNDO Federico de Luca Comandini	71
ACTUAR HUMANO, COSMOVISIÓN Y HERMENÉUTICA César Mureddu Torres y Rosa de Guadalupe Romero Zertuche	91
COSMOVISIÓN Y RECONOCIMIENTO EN EL PENSAMIENTO DE AXEL HONNETH Juan Manuel Almarza Meñica	105
DINAMISMO DE LA COSMOVISIÓN A PARTIR DE LA <i>PRAXIS</i> Fernando Sancén Contreras	131
EL ESPACIO EXTERIOR Y EL HOMBRE PERDIDO: ARABIDAD Y ESPACIO Montserrat Abumalham	149
JUDAÍSMO, COSMOVISIÓN INTERPRETADA A BASE DE PARÁBOLAS. Luis F. Girón Blanc	191
LA DIOSA EN LA COSMOGONÍA MEXICA Blanca Solares	211

INTRODUCCIÓN

Se ha dicho¹ que no existen datos acerca del mundo, sino interpretaciones. Esta afirmación rompe la hasta ahora tajante distinción entre sujeto y objeto, que ha caracterizado a la epistemología y a la ciencia, sobre todo cuando se reflexiona acerca de su método: no existe, de hecho, un mundo objetivo independiente del sujeto, y éste no existe al margen de su entorno. Cuando pensamos en las cosas, pensamos en la interpretación que de ellas hacemos como parte actuante del Universo. Sujeto y Objeto pierden su existencia separada y llegan a ser momentos de una interacción permanente, donde la existencia de uno depende de la existencia del otro; es decir, de lo que no es, tanto para originarse, como para mantenerse en el ser y consecuentemente como términos del conocimiento. Cada ser existe en tanto percibe, actúa y proyecta su misma existencia juntamente con la de su entorno. La hermenéutica, la ciencia de la interpretación, se constituye así en pieza clave de la actual reflexión social y filosófica acerca del Universo, de la acción sobre el entorno, y de la construcción de condiciones favorables para prolongar la existencia de cada ser y de su entorno. Visto de otra manera, la existencia de cada ser se convierte en un diálogo consigo mismo y con las entidades con las que se relaciona existencialmente; diálogo que consiste en un intercambio constituyente. En un contexto dialogante, conformado por proposiciones, base de dicho intercambio, viene a la mente Hans-Georg Gadamer, quien al referirse a la hermenéutica señalaba que

[...] no hay proposición alguna que se pueda captar sólo desde el contenido que presenta, si se la quiere comprender en su verdad [...]. Toda proposición tiene presupuestos que no enuncia. Sólo el que

¹ Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*, Anthropos/UAM, Barcelona-México, 2006.

piensa conjuntamente estos presupuestos puede apreciar realmente la verdad de una proposición. Ahora bien, yo sostengo que la forma lógica última de tal motivación de toda proposición es la pregunta”.²

Es de esperar que, a su vez, la pregunta tiene “presupuestos que no enuncia” y que la determinan. Pero, ¿qué es aquello que no es enunciado ni en la proposición ni en la pregunta? Gadamer en otro lugar trae la expresión de Agustín de Hipona: el *Verbum interius*,³ que consistiría en la existencia completa de quien se expresa, y que al determinar la expresión es incapaz de reflejar en ella todo su contenido, aunque paradójicamente lo hace presente. Así cobran un nuevo sentido “los supuestos” a los que se refiere Gadamer. Para describir la naturaleza de dichos supuestos y profundizar en ellos para dialogar con su significado, hemos elegido el término “cosmovisión”. En él hemos querido expresar el conjunto de explicaciones, valores, normas, costumbres, lenguajes, mitos, creencias, etcétera, que están presentes tanto en la comunicación entre los seres humanos como en las acciones que realizan ininterrumpidamente. El ser humano podría ser descrito como *ens interpretans*, parafraseando la definición que Descartes hizo del hombre como *ens cogitans*. Interpreta al mundo desde su propio mundo, y su existencia consiste en un diálogo existencial con lo que no es él pero que lo constituye gracias a su presencia en la interacción. También, dado que interpretar supone expresar, la expresión se origina en la visión que del mundo se tiene mirándolo desde un punto preciso: es la cosmovisión. Nos hemos propuesto profundizar la naturaleza, origen y alcances de la cosmovisión en nuestro mundo, un mundo marcado por el cambio, esperando comprendernos como seres que interpretan y que al dialogar interpretan tanto su propia interpretación del mundo como la de aquellos con los que dialogan.

Hoy nuestro mundo, gracias a la Ciencia y la Tecnología (CyT), a los acontecimientos militares y políticos recientes, a las crisis derivadas de la desigualdad entre los seres humanos, entre otros muchos factores, nos pone ante una nueva y radical transformación de la imagen que de él nos hemos formado: surgen nuevas costumbres, se yerguen

² Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke (Obras completas)*, tomo II, Tübinga, 1995, p. 52. Citado por Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, p. 172.

³ Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001, pp. 225 y ss.

nuevos valores, y otros son postergados. Nuestra imagen del mundo se ha tornado eminentemente dinámica de tal manera que es común preguntarse si el proceso de cambio que observamos y experimentamos es la característica definitiva y no sólo pasajera de nuestro mundo y de la imagen que acerca de él vamos construyendo. Los cambios en las costumbres gracias al avance de la CyT, o aquellos derivados de un nuevo ser humano preocupado por su mejoramiento físico, biológico y mental, nuevas formas de industrialización y de comercialización de bienes y servicios, etcétera, apuntan hacia un mundo nuevo que está creando una imagen del ser humano sobre sí mismo, diferente a la que se nos ha transmitido.

Nuestro mundo se debate actualmente entre el dinamismo de los cambios que constantemente experimenta, y la imagen que de sí mismo se ha forjado a lo largo del tiempo. El cambio de su propia imagen, aunque ha sido constante en la historia, provoca hoy vértigos y angustias por el alcance y celeridad con que se impone. Podemos decir que aquellos presupuestos de los que habla Gadamer y que no aparecen explícitamente en el diálogo y la acción que tenemos hacia nuestro entorno, están conformados, en buena medida, por la CyT actualmente vigentes.

Todo esto explica el creciente interés por la hermenéutica como método de análisis del acontecer humano. La interpretación de nuestro mundo que incluye a los seres humanos y a su entorno físico y biológico, se ha convertido en el interés creciente de la filosofía, la psicología, y en general de las ciencias sociales.

En este volumen nos hemos propuesto presentar una serie de trabajos relevantes que ofrecen al lector los resultados de un esfuerzo continuo por interpretar la forma como el hombre de hoy concibe a su mundo y en él se concibe a sí mismo. Prevalece en todos ellos la idea de cambio inherente a la cosmovisión, pero se abordan puntos específicos que permiten comprender, a partir del análisis de textos y de situaciones históricas manifestadas en el presente, los mecanismos de cambio y los elementos que confluyen –modificados– en la conformación de la visión del mundo. El resultado es la presentación multifacética de la interpretación del mundo actual que connotados autores realizaron con el único afán de contribuir a facilitar, con su interpretación, la comprensión de la cosmovisión que prevalece en nuestros días.

Franz Peter Oberarzbacher va al origen de la interpretación donde cada individuo constituye la “realidad” señalando que ésta no consiste

necesariamente en una estructura ontológica. Desde esta perspectiva cobra otro significado la diferencia, el diálogo, y el lenguaje mismo, que en el horizonte en el que “el acontecer es el rostro del ser”, la ciencia se explica sólo desde la perspectiva del arte. Así, Oberzbacher ve que la ética tendrá como su propósito la construcción de consensos a través del diálogo mediante el reconocimiento de la diferencia.

El sujeto humano, actor de la hermenéutica, ocupa la atención de César Arturo Velázquez. Nos participa su preocupación por la “punzante ruptura”, la orfandad en que se encuentra el sujeto actualmente; éste busca restaurar, a partir de la interpretación de sí mismo, la relación de sentido que todo ser humano busca. César Arturo Velázquez propone un sustrato que fundamenta la ontología política de la modernidad y pone a la investigación actual en la ruta del humanismo postcientífico que dé nuevos hálitos a la democracia.

Desde la perspectiva de la psicología analítica de Carl Gustav Jung, Federico de Luca Comandini retoma el método imaginativo y propone a la *imaginación activa* como fondo de la actividad humana; en ella ve un mecanismo para encontrar sentido y finalidad a la vida asegurando la reactivación de la función espiritual en relación con el fundamento inconsciente de la naturaleza humana. De esta manera se configura, sostiene de Luca Comandini, una nueva actitud ética frente al mundo. Afirma en sus conclusiones que la imaginación activa, valiéndose del análisis de lo profundo, disciplina la relativización del punto de vista del yo en la interacción con las figuras interiores de la *psique* dando paso a un “andar sincronístico de la realidad”.

César Mureddu y Rosa de Guadalupe Romero, en la misma línea junguiana de Federico de Luca Comandini, dejan claro que nuestro proceder cognoscitivo es de suyo una interpretación. Pero además presentan brevemente el camino hermenéutico recorrido desde la sociología del conocimiento, la ética, y desde luego la psicología, mostrando que la psique del individuo humano está presente en toda interpretación. En efecto, afirman, “la interpretación que otorgamos depende en proporción directa con el grado de autoconocimiento que se tenga”. De ahí la importancia que ha de otorgarse al “sí mismo” de la psicología analítica profunda; concretamente, a las funciones individuales de pensamiento, sentimiento, sensación e intuición.

Desde una perspectiva social y política inspirada en los escritos de Axel Honneth, Juan Manuel Almarza plantea un cambio en el

significado del término “justicia social” como respuesta a la pregunta: ¿cuáles son los conceptos centrales más acertados para pensar hoy nuestro mundo? Su respuesta se centra en el concepto de identidad, al que desarrolla con amplitud como reconocimiento intersubjetivo que se particulariza en el amor, el derecho, y la valoración social. La justicia social viene presentada como reconocimiento, y como resultado de una actitud personal, donde se articula la estructura misma de la sociedad, rebasando con esto el significado que tradicionalmente se ha atribuido a dicho término.

La aportación de Fernando Sancén destaca el dinamismo de la cosmovisión causado por la acción del hombre sobre el mundo. Ve a la cosmovisión estrechamente vinculada con los conceptos de *éthos* y *diánoia* que desde la Grecia clásica han expresado el resultado de la acción del hombre realizada como conocimiento del mundo y como *praxis*. Presenta en sus conclusiones una visión histórica, cambiante, de la cosmovisión, que involucra a la creatividad para interpretar al mundo y para actuar sobre él, visión que no es ajena a la responsabilidad en la construcción de sentido acerca del mundo.

Montserrat Abumalham nos lleva a la cosmovisión de los árabes y musulmanes. Valiéndose del análisis de aspectos que presentan algunos textos, destaca determinadas imágenes que entrañan tanto una cosmovisión original, como su pérdida y la construcción de una nueva que es la respuesta a la occidentalización que ha permeado a la cultura árabe. Destaca que en esta cultura la realidad no es algo externo, sino una confluencia de lo contemplado con quien contempla, lo que lleva a que los opuestos son necesariamente complementarios.

Luis F. Girón Blanc, a su vez, siguiendo una perspectiva antropológica, nos muestra cómo la cosmovisión del judaísmo es un posicionamiento sobre lo que somos y lo que hemos de hacer en la vida. La expresión de dicho posicionamiento se expresa en las parábolas, y Luis F. Girón nos trae una selección bella y emotiva sobre la relación del Creador y el Hombre que expresa dicha cosmovisión. Ésta viene expresada sintéticamente en el imperativo de no hacer a los demás lo que uno no quiera para sí.

En el terreno de la cosmovisión prehispánica, Blanca Solares presenta una visión de la Diosa en la cosmogonía nahua. Destaca el importante papel del elemento femenino, que da razón del hombre, del mundo, de la vida, y del mismo Dios. El trabajo de Blanca Solares ofrece una explicación que, desde el mito, conforma un tratado de lo

existente, una ontología en la que el resguardo de la creación de los dioses, surge como la principal responsabilidad del ser humano con lo divino.

La pluralidad de enfoques e interpretaciones acerca del mundo que conforma esta obra es una muestra del rico dinamismo que opera constantemente en la mente de cada ser humano. Constituye un intento, ciertamente parcial, para conocer aquello que sustenta –pero no se expresa necesariamente– al conocimiento que el hombre de hoy tiene del mundo. Es presencia también de aquello que motiva cada acción de los seres humanos sobre su entorno, y es expresión en las instituciones políticas, económicas, sociales, culturales, religiosas, etcétera, que se nos presentan como realización concreta y temporal de aquellos “supuestos” a los que alude Gadamer y que conforman la visión que sobre el mundo tiene el hombre de hoy. Los trabajos aquí reunidos buscan también motivar el análisis de dichos “supuestos” y estimular el ejercicio creativo para adecuarlos con las aspiraciones de cada individuo.

Fernando Sancén Contreras
México, D.F., marzo de 2009

DIFERENCIA Y DIÁLOGO: GENEALOGÍA DE LA VARIACIÓN DE SIGNIFICADOS

*Franz Peter Oberarzbacher**

Comprender la genealogía de la diferencia es el empeño cognoscitivo más alto. Y los que hacen decisivos, en última instancia, los diferendos entre todas las concepciones que el género humano en el transcurso de su historia ha tenido de la “realidad” son, precisamente, sus modos de postular el estatuto de la diferencia misma.

La suerte del diálogo se funda en esta premisa. El diálogo ha significado el despliegue de una infinita diversidad de perspectivas interpretativas que testimonian la dinámica creadora de significados y de sentidos en la que se sustenta una de las características distintivas de la cultura. Hablar de una sola perspectiva es simple y llanamente un desatino pues toda perspectiva se funda en una selectividad forzosa, o abstracción en sentido hegeliano, es decir, encierra la condición de límite, cosa que obviamente las otras perspectivas de modo sistemático confirman, lo que eventualmente da pie a rivalidades que se desbordan en las más atroces modalidades de violencia. Ciertamente siempre hubo y hay quienes han suscrito la pretensión de que si otros tienen teorías que dicen lo mismo que la propia son innecesarias y si no dicen lo que la propia, son falsas y deben ser suprimidas.

Desde una óptica estrictamente didáctica es el diálogo una posible fórmula, en el marco de un juego creativo de interpretaciones, inspirada en la exigencia que se corresponde a la virtual aptitud de cada ser humano de convertirse en un mistagogo del otro en la tarea de emprender la gran aventura exploratoria por comprender lo que es la “realidad” y el origen de sus definiciones tan diversas y dispares.

* Profesor-investigador en el Departamento de Relaciones Sociales, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad-Xochimilco.

Alfred Schutz,¹ como muchos otros sociólogos, historiadores y filósofos, parte de la constatación que todo nuestro conocimiento acerca de lo que llamamos “realidad”, independientemente de si este conocimiento adopta referencias de carácter científico, filosófico, religioso, mítico, está basado en el sentido común, o en experiencias alucinatorias, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, formalizaciones e idealizaciones. Pues, ¿cómo y qué es la “realidad” con independencia de nuestra estructura de conocimiento y expectativa de sentido? Por otra parte, real es para cada quien sólo lo que logre atraer su atención y lo que gobierna su selectividad forzosa. De ser efectivamente así, la “realidad” estaría constituida para cada individuo por el sentido y no estrictamente por la estructura ontológica, de suerte que lo que defina como real lo es para él en sus consecuencias en términos de cómo se experimenta a sí mismo. Quiero traer a colación un cuento por el que tengo una peculiar predilección que ilustra ejemplarmente lo que intento significar.

Un día, un chacal decidió ir de excursión por la calle de los tintoreros y habiéndose tropezado cayó en una de sus cubetas. Luego de salir y verse en un espejo se percató que su pelaje estaba cubierto de pintura de todos colores. ¡Soy un pavo real, un elegido entre todos los animales!, exclamó con admiración. Cuando fue a reunirse con los demás chacales sostuvo que ninguno de ellos se le asemejaba. Así que les exigió que tuviesen con él las deferencias propias de su bello rango, y habiéndolos finalmente convencido se lo devoraron.

Así que en términos estrictos parecería ingenuo referirse a una “realidad” de la que no se supiese a qué expresión o de qué ideal de conocimiento corresponde. Pues, ¿acaso no se trata en cada ocasión de una “realidad” interpretada por el propio sujeto que hace de sí mismo su propia interpretación? Todo hace suponer que cada quien interpreta la “realidad” desde la perspectiva de la interpretación que hace de sí mismo.

Que todo es interpretación, explica Heidegger² comentando a Nietzsche, incluye desde luego al propio enunciado que lo afirma.

¹ Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974. Alfred Schutz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

² Martin Heidegger, *Nietzsche*, Editorial Destino, Barcelona, 2001.

Pero obviamente también, al enunciado que en estos mismos términos pretendiese refutarlo. La “refutación” mutua podría prolongarse indefinidamente pero no se haría sino confirmar continuamente lo que ya había sido afirmado desde su inicio. Dicho con otras palabras, cualquier intento por desterrar el carácter interpretativo del conocimiento humano, no conseguiría otra cosa que generar otra interpretación.

En esta perspectiva, la misma crítica de las facultades del conocimiento podría incluso parecer un despropósito. ¿Pues de qué modo estará cualquier medio de conocimiento en aptitud de criticarse si para hacerlo está forzado de emplearse a sí mismo? Así que la “realidad” entregada a la jurisdicción de los medios de conocimiento está irremediablemente sujeta a su propia legalidad.

Otro tanto rige también para los signos lingüísticos. Las palabras son esencialmente metáforas, metonimias, sinécdoques, tropos o figuras, es decir, obras de arte con las que el hombre juega el juego de enunciar las infinitas variaciones de significado o de expresar lo que en rigor es inefable.

¿Qué consecuencias se derivan de la afirmación de que todas las palabras son tropos? Entraña, desde luego, una crítica radical contra toda forma de pretendido realismo lingüístico, pero ¿es el realismo lingüístico la garantía última del diálogo, o lo es más bien la propia crítica radical en la medida que abre la perspectiva de un nuevo paradigma que es el de la interpretación?

Aunque cada individuo define la “realidad” desde su propia perspectiva, entre otras razones porque cada uno tiene una biografía que es única y, por tanto, un campo de significatividad irreductible, está, no obstante, implicado también en una dimensión intersubjetiva que hace posible, así sólo sea fragmentariamente, integrarse a un mundo compartido, al menos en términos de un mundo presupuesto en la medida que logre asimilar exitosamente las construcciones tipificadas como referencia básica en su proceso de socialización. Por consiguiente, cada individuo ingresa a cualquier sistema y en cualquier relación social apenas con un “fragmento” de sí mismo, por lo que se halla a la vez siempre dentro de uno y otra. En otras palabras, el mundo de cada persona es siempre a la vez parcialmente privado y parcialmente común, es decir, cada individuo está, formulado en los términos de Alfred Schutz, instalado simultáneamente en “estratos de significatividad variable”.

Es importante subrayar que las construcciones tipificadas, es decir, las definiciones “institucionalizadas de realidad”, nunca agotan todos

los posibles dispositivos de significatividad porque todo objeto y todo dato son infinitamente complejos, entre otras razones porque ninguno tiene existencia aislada, de suerte que cada definición acerca de uno y otro implicará fatalmente instalarse en algún registro abstractivo y reduccionista.

Luhmann³ diría que la llamada “objetividad” es simplemente una forma de afrontar la complejidad bajo la condición de una selectividad forzosa que no es sino la instauración, en cierta medida arbitraria, de un modelo de abstracción. Es decir, el significado de la “objetividad” se reduce a una representación de la selectividad.

Si la “objetividad” se basa en la selectividad, es decir, en la abstracción, y si ésta es una modalidad del reduccionismo, forzoso será concluir que la llamada “objetividad” es una modalidad del subjetivismo y el relativismo. La “objetividad” es así despojada de su carácter de fundamentación inapelable en términos de su validez como conocimiento en sentido estricto. Pareciera que no es pues legítimo identificar la realidad con la objetividad si ésta pretende ser la ciencia de lo real.

Lo real, explica Heidegger,⁴ pertenece en todo caso al ámbito de lo que tiene el *poder* de actuar, por tanto, de producir, de expandir. La verdadera ciencia es la ciencia de la acción, de la actividad. Si no hubiese *poder de acción*, nada sería, pues por el poder sucede todo lo que sucede. La teoría consiste en prestar atención –admirando– lo que tiene el poder de acción. Heidegger no vacila en denunciar la incapacidad de la ciencia para pensar. La ciencia, dice, no piensa, no sabe pensar. Obsesionada por la objetividad, no avizora dentro de lo ya pensado lo impensado que se oculta en lo ya pensado. Así que mientras lo que propiamente hay que pensar permanezca retraído, no pensamos propiamente aún. Heidegger hace esta sorprendente y casi enigmática afirmación: “Sein ist durch das Ereignis ereignet”. El Ser y su Poder de acción, y por tanto, la aparición de sus apariencias se copertenecen. Su acontecer es en vista de sí mismo y para sí mismo. Para decirlo en otros términos, entre Sujeto y Objeto sólo cabe una lúdica relación estética en la que no tiene cabida razón teleológica alguna. El acontecer es el rostro del Ser. El Ser se da un rostro en tanto

³ Niklas Luhmann, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid, 1998.

⁴ Martin Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003.

acontece. Sin embargo, el más elevado misterio del Ser es su denegarse en su apariencia. Únicamente el acontecimiento del desocultar es lo que está en el más próximo e íntimo parentesco con la libertad. Todo desocultar viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre. La libertad como suprema expresión del poder de acción pertenece al ámbito del destino que permite al hombre ingresar a la más elevada dignidad de su esencia.

Hegel, intentó traducirlo, diría que el Sujeto, es decir, el Espíritu, se determina a sí mismo,⁵ La libertad es el único verdadero concepto de causa que se autodespliega en los términos de una correlación Sujeto-Objeto. Todas las diferencias están animadas por el mismo Espíritu, o si se prefiere decirlo de este otro modo, la “Energía consciente” adopta siempre diferentes formas y sin embargo, es siempre idéntica, es decir, es la infinita variación de sí misma. Una sugerente versión mitológica lo expone así: el Hijo de la Virgen pregunta a su Madre ¿quién es mi Padre? Y ella contesta: Yo misma soy tu Padre y Tú no eres diferente a Él.

Emancipar la diferencia del dominio de la negación es la propuesta para asignar la misma dignidad ontológica a todas las apariciones de las apariencias del Ser pues el Ser no está limitado por un no-Ser. Sin embargo, es en la perspectiva del sujeto individuado, en tanto ajusta la representación de la realidad a su propia legalidad perceptiva y lógico-gramatical, cuando se impone como una obviedad la oposición o contradicción entre las diferencias.

Se cuenta que hubo una vez en un lugar cualquiera un rey. Las leyendas de su sabio gobierno habían recorrido muchas distancias. La gente de todos los lugares acudía a su palacio para oírle disertar sobre lo justo y lo injusto y para ser testigo de cómo impartía justicia. Cierta día, estando sentado sobre su trono, una paloma perseguida por un halcón se posó sobre la real persona implorándole: ¡ten piedad de mí, oh gran rey, y sálvame de mi cruel enemigo! El rey alisó el alborotado plumaje de la paloma en forma tranquilizadora, mientras recordaba el viejo precepto de que la protección de un suplicante es un acto de gran mérito. Súbitamente la mirada del rey fue atraída hacia el cielorraso desde donde llegaba la áspera voz del halcón quien, furioso ante el fracaso, estaba tan fuera de sí que tuvo la temeridad de volar como una flecha sobre la cabeza de su majestad asediándole con preguntas.

⁵ Georg W.F. Hegel, *Lógica*, Folio, Barcelona, 2002.

Luego se posó sobre un relieve al mismo nivel del rey y lo desafió así: “sin duda es virtuoso gesto proteger a los que te reclaman, pero, ¿es eso todo lo que debe tenerse en consideración? Debes saber que al escudar a la paloma me estás ocasionando un agravio. Al quitarme mi natural y destinado alimento, salvarás la vida de la paloma pero yo moriré de hambre con toda seguridad. ¿Y quién cuidará entonces de mi esposa y de mi tierno hijo? ¿Quién les traerá la comida? También ellos morirán. Esto significará la pérdida de tres vidas, tan sólo porque te has propuesto salvar una”. El hombre prudente debe asegurarse, aún en los casos en que le hace el bien a alguien, de no perjudicar y herir a otro. Un hombre justo debe estar libre de semejantes contradicciones. El rey, al fin sabio y justo, no podía responder con cualquier desatino. Así que ofreció cortarse un pedazo de su propia carne, igual al peso de la paloma, para darla en alimento al halcón.

Si, como sostiene Nietzsche, es inaceptable el postulado que defiende la correspondencia isomórfica o adecuación entre realidad y lenguaje, entonces el lenguaje no puede sino encontrar su animación en el movimiento de la metáfora. Y la ciencia, a su vez, habrá de ser concebida desde la perspectiva del arte, pues lo que crea el hombre con su acción es su amor, su mundo y su ciencia. Nietzsche desafía audazmente todo el paradigma de la ciencia moderna al proponer que una crítica del conocimiento es sólo posible como estética, es decir, como actividad artística del hombre.

El Ser es inalcanzable para el discurso. ¿Qué es entonces Dionisos en relación con el mundo? Un signo de sí mismo. Y ¿qué es el mundo en relación con Dionisos? Una metáfora.

Quizá sea J.C.H.F. Hölderlin (1770-1843) quien ha logrado con más finura construir una línea de continuidad entre el carácter translativo de la metáfora y su condición humana de peregrino. La metáfora es desvelamiento que introduce una dimensión de apertura siempre nueva y cada vez más enigmática en la existencia. Una metáfora nos traslada siempre a otras metáforas, la condición de tránsito nunca se suprime, pues el discurso metafórico acierta a nombrar las cosas sin agotar jamás su sentido con ninguna definición. Cualquier expresión guarda siempre un resto de silencio. El poeta nos enseña a nombrar de un modo que advirtamos la huella de lo innombrable que posibilita todo nombrar y así nos acerca a la experiencia de estremecimiento ante el abismo sobre el que se alza cada palabra pronunciada, porque el abismo como tal no se nombra. La metáfora es el intento para for-

zar al lenguaje a decir aquello que no dice y así, eventualmente, permitir que la “Realidad” luzca por sí misma en su silencio. Hölderlin, aunque no lo dijo, supo sin duda que lo que es la condición de todo pensamiento no es reductible a ningún pensamiento.

La música fue para Beethoven lo que la poesía para Hölderlin: una verdad sublime y el misterio embriagador de la comunión.

Ni la poesía ni la música son sólo mero adorno, son, en rigor, el principio en el que se sostiene el universo, son la “lengua” con la que la humanidad siempre ha pretendido apelar a lo excelso. Aunque su profundidad es inescrutable, está en el centro de toda significación y nos eleva por encima de cualquier límite conceptual. La prueba de su excelstitud es la fuerza que despierta. A su “discurso” agradece el hombre lo más alto que ha alcanzado pues es una incitación para intuir simbólicamente una significatividad suprema: la genealogía de la diferencia, la unidad de la multiplicidad y la armonía de las disposiciones conflictivas.

Nietzsche aconseja tener un oído trascendental para escuchar lo no-dicho por el pensamiento, lo no-hablado, para escuchar lo que querría permanecer en silencio.

Todo cuanto tiene un comportamiento rítmico, por tanto, cada galaxia, planeta, piedra, insecto, persona, pueblo, lo juzgará el hombre según el criterio de la música. Se comprenderá entonces lo que quiere decir fundar un estado según las exigencias de la música.⁶

Los problemas que enfrenta la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia son, en última instancia, problemas del lenguaje, precisamente porque el pensamiento está condicionado por el lenguaje. Si, como dice el 2º Wittgenstein en sentido exactamente inverso al 1º, el límite del mundo es el límite del lenguaje, es decir, si el mundo de cada quien es tan angosto o vasto como lo sean sus usos lingüísticos, ¿coinciden y son estos límites también los límites del diálogo?

No puede pasar desapercibido que en las sociedades modernas tiene lugar una creciente diferenciación funcional que se traduce en la exigencia de una cada vez mayor fragmentación en la esfera del conocimiento, lo que arroja efectos heterárquicos en la medida que moviliza perspectivas heurísticas que hacen de la diferencia preponderantemente un sistema de oposiciones donde la negación ocupa,

⁶ Recomiendo sin reservas la lectura del libro de Luis E. De Santiago Guer-vós: *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta, Madrid, 2004.

como momento de la relación, el lugar de privilegio. La diferencia se invoca entonces como justificación para poner en marcha una agresividad flotante que se hace visible en innumerables manifestaciones de conflicto y violencia.

Tanto J. Habermas⁷ como Karl-Otto Apel,⁸ independientemente de sus propias discrepancias, se han pronunciado a favor de un método de la argumentación racional que posibilite una ética del discurso de tipo universal pragmático cuyo propósito es la construcción de consensos que faciliten condiciones mínimas de convivencia. Todo diálogo presupone aceptar *a priori* la *praxis* y las reglas de la argumentación. Es, sin duda, gracias a un genuino ejercicio dialógico que los límites a los que nos habíamos referido no sean rígidos ni infranqueables.

Sin embargo, ser racional⁹ incluye aceptar y comprender los límites de la racionalidad. Caracterizar al hombre exclusivamente en términos de naturaleza racional no parecería ser muy razonable. Que se sepa, no se ha podido, por ejemplo, demostrar lógicamente la razón de la libertad o del amor.

Quiero concluir con un breve cuento:

Dos monjes de una misma orden se encuentran en el pequeño puente tendido sobre un estanque con peces. “Mira como saltan los peces por todas partes; en esto consiste su goce”, dice uno. “¿Cómo puedes saber en qué consiste el goce de los peces sin ser un pez?”, contesta el otro. Y el primero responde: “¿Cómo puedes tú, sin ser yo, saber que no sé en qué consiste el goce de los peces?”.

Siempre hay un residuo de lenguaje privado. El lenguaje privado también es una forma de vida.

⁷ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Buenos Aires, 1989.

⁸ Karl-Otto Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona 1991.

⁹ No existe tampoco un acuerdo unánime en la literatura filosófica y científica acerca de su significado.

SUBJETIVIDAD E IMAGEN DEL MUNDO: LA IMPOSTURA EN LA “ONTOLOGÍA POLÍTICA” DE LA MODERNIDAD

*César Arturo Velázquez Becerril**

Porque la reflexión no es una intuición de sí por sí mismo, ella puede ser, debe ser, una hermenéutica.

Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*

Un espectro ronda la academia occidental... el espectro del sujeto cartesiano.

Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto*

INTRODUCCIÓN. AUSENCIA DE SENTIDO Y ONTOLOGÍA POLÍTICA

La cuestión del *sentido* se ubica en el centro de una desgarradura ontológica del ser humano. Se remonta y actualiza continuamente en una experiencia religiosa de tipo originaria, que nos habla de una unidad primigenia del hombre consigo mismo, el mundo y lo divino. Esta trinidad constitutiva de un núcleo antropológico esencial se disuelve a manera de “*herida trágica*” con la marcha historicista de la civilización racional occidental, de tal forma que toda búsqueda de sentido se inscribe –como *sutura simbólica*– en intentos actualizados por restaurar la unidad prístina ausente. Esta *ruptura abismal* se constituye en uno de los más importantes arquetipos que alimentan el imaginario colectivo de la humanidad, ya sea como sima o caída que instaura la posibili-

* Profesor-investigador del Área de Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco [cavelaz@correo.xoc.uam.mx].

dad ética del mal y conforma la relación *agonística* ente los hombres, la naturaleza y los dioses.¹

Si se consigue instaurar una relación dialéctica que permita establecer vínculos creativos entre la unidad y los fragmentos constitutivos de la ruptura (*círculo hermenéutico*), se forma un equilibrio siempre provisional que permite contener el colapso y la dispersión de todo lo establecido. Mientras que esta punzante ruptura nos coloca en el abismo donde caemos y nos debatimos tenazmente, también posibilita la *fisura ontológica* que nos constituye en la orfandad de nuestra libertad y en el ser dislocado que se precipita en la búsqueda de *sentidos*, aun los más absurdos. En el fondo, toda *visión del mundo* busca restaurar una relación de sentido desde el remolino trinitario que lo constituye, pero que le permite al ser humano establecer los referentes antropológicos interpretativos de sí mismo y de lo existente que lo rodea.

Todavía hace algunos años se venía hablando con ahínco de una posible “crisis del sentido” (Jan Patocka), pero con la serie de acontecimientos estrepitosos que se han sucedido últimamente al parecer estamos por completo *expuestos* a un tipo de “abandono de sentido” (Jean-Luc Nancy). Si esto es así, la apertura del escamoteo de sentido se constituye en un reto —no ausente de angustia y desesperación ingénitas— en el que tenemos que aprender a vivir; primero, saber existir como *resistencia* en la misma ausencia de sentido y, luego, como *persistencia* en la búsqueda de formaciones de sentidos vitales.

En la indagación de un sentido más allá de la ausencia de sentidos, de los sentidos desgranados en su propia ausencia, se postulan con insistencia las diversas “visiones del mundo” (soporte de creencias, valores, principios, seguridades, identidades, formas de saber y hacer, mitos...), que pretenden un *excedente de sentido* que para nosotros —en un marcado contexto de globalización, tecnociencia, “secularización”, despolitización, telecomunicación satelital, multiculturalismo, cosmopolitismo, *world show*— es un *dentro del mundo*, un puro vivir *intra-mundano*; pero si resulta que el espectáculo que es el mundo se constituye

¹ Para un desarrollo más amplio de esta compleja temática, véase Patxi Lanceros, “Sentido”, pp. 511-514 y Andrés Ortiz-Osés, “Visiones del mundo”, pp. 546-567, en Ortiz-Osés, Andrés y Lanceros, Patxi (directores), *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004. Al respecto, también puede consultarse A. Ortiz-Osés, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Anthropos, Barcelona, 1993.

en significación de sí mismo, ultimando todos los sentidos posibles del mundo y donde el mismo sentido ya no nos es dado, por tanto ninguno y todos los sentidos son posibles pero en el marco de este mundo y sus diversas significaciones.

Ahora que al parecer el sentido del mundo se ha disgregado y vuelto *evento dentro del mundo*, nos parece que la existencia del propio existente se constituye en el *auténtico sentido del sentido*, que no guarda otro sentido que la *experiencia del propio vivir*; se expresa en forma de percusión de cualquier fuente de sentido que esté más allá de toda experiencia vivida por los seres humanos. Se abre de pronto ante nuestra mirada atónita todo un nuevo arsenal de posibilidades que nos coloca en la vía del reencuentro con la *ipseidad* tras los jirones dejados por la sedición entre la aceptación y el rechazo de un *sí mismo autónomo*. Es aquí donde nos parece pertinente iniciar la actual discusión sobre la interpretación que el ser humano hace de *sí mismo*, pero tomándolo como fundamento de un sujeto adecuado para una política democrática madura. Consideramos que para abordar esta discusión de manera más rica y creativa tenemos que descender un escalón abajo por la vía de una aproximación a la ontología política de la modernidad.

Giovanni Sartori señalaba hace algunos años que el esclarecimiento de la “tesis de las dos democracias” resultaba fundamental para el desarrollo de una auténtica teoría de la democracia; pues la complejidad de poder luego articular integralmente la democracia de tipo ideal (*prescriptiva*) y la democracia de tipo real (*descriptiva*), como dos caras de la misma moneda, redundaba en seudo teorías y prácticas estériles.² Si bien tienen que funcionar a manera de referente e impulso constante la una de la otra, sucede que el apresurado triunfo logrado por la democracia liberal las ha disociado y conducido por rutas diferentes. No podemos dudar del triunfo general de los valores, principios y fundamentos de la teoría democrática, pero ésta va acompañada de un estruendoso “fracaso” de la democracia real (corrupción, irresponsabilidad, falta de compromiso, violencia, burocratización, reglamentación excesiva, superficialidad, disolución, falta de representatividad, incompetencia, desprofesionalización...).

² “Se puede afirmar entonces que la teoría completa de la democracia es conjuntamente a) descriptiva y prescriptiva y también b) es aplicación de la teoría a la práctica. Hoy es la teoría del Estado liberal-democrático”, véase G. Sartori, *¿Qué es la democracia?*, Nueva Imagen, México, 1997, pp. 10 y ss.

Si vivimos actualmente como se dice una severa –y al parecer congénita– crisis de la democracia, que se refleja en una efervescencia de publicaciones de diversos tipos, enfoques y calibres, dejando entrever que ante los impulsos pujantes de una competencia global intensa y las fuertes demandas de la seguridad mundial ante un terrorismo global siempre latente, la primacía de la *governabilidad* y de los procesos de circulación del poder político institucionalizado. Sin duda repercute en detrimento del análisis del tipo de sujeto político que realiza mediante sus acciones los valores y principios dentro de un contexto democrático problematizado de adaptación. Ante una democracia cada vez más despolitizada y poco problemática en la que todo cabe, que pretende simplificarse lo suficiente para adaptarse a las finalidades del funcionamiento del mercado global, queda poco espacio para una reflexión ontológica de la democracia.

Lo que pretendemos realizar a continuación es, a modo de esbozos programáticos para futuros desarrollos y formas de cuestionar nuestra actualidad, el análisis de algunas de las principales formas de debatir la subjetividad moderna desde una perspectiva política: ¿se estará viviendo un *nuevo giro subjetivo*?, ¿cuál es el *substrato* que fundamenta la *ontología política* de la modernidad?, ¿cuál es la estrecha vinculación que se establece entre *subjetividad* y *visión del mundo*? No pretendemos dar respuesta a estos profundos cuestionamientos que *atravesan* toda nuestra modernidad, lo que queremos es comenzar a precisar matices y directrices particulares en función de estos interrogantes. Para lo cual, primero, analizaremos algunos de los planteamientos y propuestas principales de la “*hermenéutica del sujeto*” (M. Foucault) y de la “*hermenéutica del Dasein*” (M. Heidegger) como ensayo de una posible vía que nos introduzca en el debate actual sobre el *sujeto* fragmentado y ausente; luego, hurgaremos en los alcances de la crítica y sus efectos para la construcción ontológica del sujeto democrático dentro de la fragmentada historia política de Occidente; por último, en nuestras conclusiones buscaremos extraer algunas ideas que nos permitan ir más allá de los planteamientos cartesianos y heideggerianos, para colocarnos en el camino de un posible humanismo postmetafísico que sirva de *hilo reflexivo* y soporte para trabajar con intensidad sobre el futuro de la democracia.

HERMENÉUTICAS DE LA DISOLUCIÓN Y EL ABANDONO

Hermenéutica del sujeto, gobierno de sí y juegos de poder

El proceso de indagación sobre una “hermenéutica del sujeto”, mediante una serie de “técnicas de sí” que emprende Michel Foucault se refiere a un amplio arsenal de instrumentos y estrategias de construcción de las identidades para fines propios en función del conocimiento y dominio de sí mismo. Pretende indagar en la historia del “cuidado de sí mismo” (*epiméleia heautû*), sobre la base de una estética de la existencia y del gobierno de sí (“arte de sí mismo”), sin descuidar la relación con los otros. Este proyecto se inscribe en la confluencia de dos temáticas que venía tratando críticamente con anterioridad y que sirven para su determinación: una historia de la subjetividad y el análisis de las formas de “gubernamentalidad”.³ La vía que elige para conducir su reflexión es lo que el filósofo francés denomina “técnicas del sí”: entendida como aquellos procedimientos que se suscriben dentro de ejercicios de dominio y conocimiento de uno por sí mismo, en el establecimiento de las identidades por los propios individuos.

a) *Estética de la existencia y cuidado de sí en la cultura grecolatina*

La confluencia de las fuentes de la “historia de la subjetividad” (a partir de los tipos de conformación de los sujetos razonables, los procesos de normalización que llevan a la exclusión y represión de lo diferente y los modos de objetivación del sujeto) y el análisis de las “formas de

³ La noción de *gubernamentalidad* resulta fundamental para poder comprender las principales intenciones del último periodo del pensamiento foucaultiano, en tanto que implica la relación de uno consigo mismo ya que apunta al “conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros [...] permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética”, M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, Paidós (col. Paidós Básicos, núm. 102), Barcelona, 2001, p. 414.

gubernamentalidad” (crítica a las formas tradicionales de concebir el poder normativo, arte de gobernar y relaciones estratégicas entre individuos y grupos), serían las formas de saber y la tecnología en el “arte de gobierno de sí por uno mismo” y en el encuentro con las formas de relación con los otros (relaciones espirituales, pedagógica, prescriptivas, prácticas de vida...).

Foucault delimita su estudio genealógico de forma histórica, pues se enfoca al análisis de las diversas “técnicas de existencia” establecidos por los médicos y filósofos del siglo I a.C. al siglo II d.C. y su dominio lo ha limitado a la llamada *aphrodisia* (técnicas de vida). El problema del que parte lo especifica así: “¿Cómo las técnicas de vida filosófica y médica han definido y regulado, en vísperas del desarrollo del cristianismo, la práctica de los actos sexuales –la *klrēsis aphrodisión*–?”.⁴

Rompiendo con enfoques tradicionales que abordan la historia de la sexualidad a partir de mecanismos represores del deseo y los discursos, más bien se ocupa de indagar en la formación histórica que ha dado nacimiento a sociedades en donde el sexo se vincula de cierta manera con el sujeto por medio de una serie de modos de formación de sí mediante técnicas de realización de vida. Por medio de mecanismos de regulación de la propia conducta, de un cuidado de sí mismo por la estipulación de metas y la utilización de medios para conseguirlas; la indagación de estas “estrategias formativas” durante la época grecorromana, muy vinculada al crecimiento urbano, transformaciones socioeconómicas y sobre todo cambios significativos en la distribución del poder político y nuevas funciones puestas en práctica por una aristocracia determinante.

Foucault observa que estos *ejercicios de sí* emergen principalmente por procesos de institucionalizaciones pedagógicas y religiosas. Se interesa en el surgimiento histórico de la ética de los actos sexuales a partir de las prácticas del arte de gobernarse a sí mismo, lo que sin duda origina un vivo interés e inquietud en la vida sexual y sus efectos sociales (por lo tanto, ni cristianismo, ni moral burguesa serían el origen de esta formación de nuestras prácticas sexuales). Quedan claro las aportaciones, aunque distan mucho de ser exclusivas, del pensamiento griego y romano respecto a saberes y conductas sexuales

⁴ *Ibíd.*, p. 257.

con profunda ligazón al desarrollo de las diversas técnicas y estrategias en la conformación de una “hermenéutica de sí”.⁵

El continuo de prácticas constantes y cotidianas que Foucault percibe desde Sócrates hasta Gregorio de Nisa, es este empeño por el cuidado de uno mismo; cuyas recomendaciones insisten en que “nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse de la propia alma” (Epicuro); ya que se trata de la propia labor de la filosofía que “se equipara al cuidado del alma” en tanto tarea que ocupa toda la existencia de un hombre; desde un enfoque terapéutico del lenguaje médico utilizado por la mayoría de estos pensadores, ya se trata de una “*epiméleia* del alma” (Filón de Alejandría) o de una “*hygiáinein* del alma” (Epicuro).

Estas múltiples formas de relación social que se efectúan para el cultivo de sí estaban acompañadas por una serie de prácticas (*áskesis*) y discursos (*lógoi*); es importante que las técnicas y los ejercicios en un proceso hermenéutico de sí mismo, estén acompañados de una serie de discursos razonables y verdaderos para afrontar las inclemencias de la realidad que amenaza constantemente nuestra integridad. Foucault insiste en la contundencia de los discursos en la formación de uno mismo, considerando sobre todo su naturaleza (la necesidad de los mismos, su carácter de complementariedad de la práctica, reglas explícitas de conducta); la forma de interiorización de esos discursos (por su necesidad, su disposición en momentos de flaqueza) y los métodos de apropiación (memorización y escucha de discursos edificantes, prácticas de escritura personal, procesos de autoexamen).

b) El cuidado de sí por medio de la renuncia en el cristianismo primitivo

El segundo momento que Foucault trabaja para el análisis de las diversas técnicas en el cuidado de sí, es la ascesis de la espirituali-

⁵ No hay que perder de vista que el punto de partida del análisis de Foucault es la *Apología* y el *Alcibiades* de Platón, en donde señala que tenemos que reconocer a Sócrates como el “maestro del cuidado de sí”; por lo tanto, el conocido imperativo sobre el conocerse a sí mismo (*gnôthi seautón*) no debía hacernos olvidar su complemento indispensable, la invitación al cuidado de sí (*epiméleia heautoû*). El propósito de este cuidado de sí, Sócrates lo justifica: 1) se trata de una misión que ha sido confiada por los dioses; 2) es una tarea libre de todo interés; y 3) se refiere a una función útil para la ciudad, *Ibid.*, pp. 275-276.

dad cristiana —insistiendo sobre todo en las formas de la vida monacal— durante los siglos IV y V d.C. Se trata sin duda de un periodo determinante para la cultura occidental, en donde cuestiones como la *confesión* desempeñan en diversos ámbitos como el religioso, jurídico, psicoanalítico, médico, pedagógicos..., funciones ontológicas, ya que se trata de un *dispositivo* que se ha transformado históricamente pero manteniendo elementos como la observación, el análisis y la exposición de la propia subjetividad. A este dispositivo el pensador francés lo denomina “*hermenéutica del yo*”.⁶

Durante la conformación del cristianismo primitivo se trata de un “*yo abismado*” al que es necesario conocer. Por lo cual la dimensión que introduce esta etapa es la de *profundidad*; dicha dimensión de profundidad se manifiesta en todas las acciones y pensamientos del alma que es imperativo atender y dedicar los cuidados necesarios. Con pensadores como Gregorio de Nisa se logra trasmutar el cuidado de sí, que lleva implícito el imperativo del conocimiento de sí, en forma de “renuncia al mundo y al matrimonio, se desprende de la carne y, con la virginidad del corazón y del cuerpo, recobrar la inmortalidad de que había sido privado”.⁷ De tal modo que si *el alma* se convierte en la gran desconocida, pues se establece en el campo abismado en donde se debaten el bien con el mal, se requiere de un permanente escrutinio analítico; se trata de un ejercicio hermenéutico continuo que permita limpiar el terreno para descubrir los secretos que laten bajo la confusión de un yo asediado por el equívoco. “La idea hermenéutica de sí se basa en la idea de que en nosotros hay algo oculto y que vivimos siempre en la ilusión de nosotros mismos, una ilusión que enmascara el secreto”.⁸

Con la moralidad en los inicios del cristianismo no se genera una modificación sustancial en las técnicas y formas de concebir al *sujeto*;

⁶ Habría que aclarar que en esta última etapa de la reflexión del filósofo francés se puede reconstruir sobre todo “Acerca del comienzo de la hermenéutica del yo” (“About the Beginning of the Hermeneutics of the self”, 1980), conferencia pronunciada en la Universidad de Berkeley; *Las técnicas del yo* (“Technologies of the Self / Les techniques de soi”, 1982), conferencias en la Universidad de Vermont y “El combate de la castidad” (“Le combat de la chasteté”, 1982), texto aparecido más tarde en el tercer tomo de su *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*.

⁷ *Ibid.*, p. 447.

⁸ *Ibid.*, p. 471.

más bien se establece el impulso de una “voluntad de saber”, mediante un ejercicio de interpretación que modifica al propio yo y la profundidad que manifiesta. Esta voluntad de saber conduce a cada sujeto a que descifre lo que acontece dentro de sí y logre establecer lo que propiamente *es*; la vía del conocimiento de la verdad en uno mismo, deriva en la construcción de una nueva profundidad del sujeto.⁹ Esta nueva técnica del desciframiento de sí se constituye en una labor interminable de interpretación ante una profundidad que exige un *estado de vigilia* permanente, como “práctica del proceso de ‘discriminación’ del que se sabe que ocupa el centro de la técnica del autocontrol”.¹⁰

El asecho del espíritu del mal, el eterno enemigo, que siempre cuenta con recursos para la seducción, la tentación y el regocijo en el pecado. El monje tiene que estar siempre atento para poder separar sus pensamientos falsos y malos que buscan su ruinosa condena. Se impulsa la obediencia total como directriz máxima del examen de conciencia; por medio de un control de los pensamientos y las representaciones, se exterioriza mediante la verbalización confesional a un espíritu superior como criterio de interpretación de las asechanzas del mal. El monje establece una relación hermenéutica consigo mismo por medio del examen y la expresión de su propia interioridad; como el individuo no puede dar cuenta por sí mismo de su propia interioridad, se requiere por fuerza de la comunicación oral con alguien más capaz para que pueda desarrollarse el marco legítimo y eficaz de toda *hermenéutica del yo*.

Es durante la formación de la ascética cristiana temprana que se establece una nueva relación epistemológica y ética entre el sujeto y la verdad, por completo implicada en el conocimiento y la construcción

⁹ Este enfoque repercute directamente con el análisis y la forma como se venía abordando la problemática: 1) fijarse más en las *prácticas* que en la historia de las creencias cristianas; 2) observar que esta hermenéutica no ha de organizarse sólo en las doctrinas; 3) percibir la confusión entre hermenéutica de sí y las teologías del alma (concupiscencia, pecado, pérdida de la gracia); y 4) aunque en toda la cultura occidental se ha difundido de forma diversa y en ámbitos diferentes una hermenéutica de sí, luego resulta difícil de diferenciarla de otras prácticas cotidianas, *Ibid.*, pp. 444 y ss.

¹⁰ M. Foucault, “La lucha por la castidad”, en Ph. Ariès, A. Bejín, M. Foucault y otros: *Sexualidades occidentales*, Paidós (col. Paidós Studio, núm. 61), México, 1987, p. 47.

del mismo sujeto. Es decir, la *subjetividad* es resultado de un proceso de objetivación indefinida de uno mismo; cuando el sujeto se constituye en objeto de conocimiento de sus dos constituyentes que buscan someterlo a su modo, pero sólo cuando es inhibido y mantenido a raya el gran desconocido de las fuerzas del mal y se logra imponer lo divino que habita en el hombre se hace posible la recuperación conciliadora con lo superior, *Dios que habita en el propio yo*.

Insistimos en la dimensión ontológica de la *profundidad* –quizá el antecedente más directo de la subjetividad moderna– que va a diferenciar la moralidad cristiana de la ética grecolatina, que sin duda se viene preparando con rupturas y continuidades importantes desde Platón hasta epicúreos, pitagóricos y estoicos durante el imperio. Se dibuja una tenue línea desde el énfasis en el “conócete a tí mismo” del oráculo, acentuada por la filosofía socrática y platónica, pasando por la primacía del “cuidado de sí” de la cultura grecorromana hasta un “cuidado de sí” diferente por medio de la renuncia del sujeto de la ascética cristiana primitiva. Todas estas técnicas de sí –que se inscriben en una hermenéutica del sujeto con diferentes modalidades y estrategias– resultan de particular importancia para comprender en buena medida los traspiés del sujeto moderno.

Se trata de diversas técnicas que han adquirido relevancia y efectos variados en la historia occidental. Si bien han modificado sus formas e implicaciones desde el *sujeto de la renuncia* de los primeros años del cristianismo, se trata de las formas que el sujeto adquiere durante las relaciones éticas que el ser humano mantiene consigo mismo, pero de manera alguna puede soslayarse que dicha reflexión se establece a partir del *rodeo hermenéutico*, que exige conocimiento, descubrimiento e interpretación.

Hermenéutica del ser: el *Dasein*¹¹ y los relevos de la crítica a la metafísica occidental

Pese la dificultad que encierra el limitar nuestro análisis al primer periodo del quehacer filosófico de M. Heidegger –incluso circunscri-

¹¹ En aras de que la palabra *Dasein* no pierda su riqueza polisémica, el autor de la más reciente traducción de *Ser y tiempo* (véase nota 9), prefiere dejar

biéndolo a ciertos aspectos que tienen que ver con la crítica del *cogito* cartesiano, el cuestionamiento a la época moderna y recuperando algunas de sus propuestas que atañen al *Dasein* y relacionándolo con los planteamientos esenciales del ser-, es indispensable no perder de vista que se trata de preocupaciones e intereses que siguen ocupando al último Heidegger. Es decir, es un mismo planteamiento filosófico pero que se desarrolla en diferentes niveles: se pasa de una Analítica del *Dasein* al nivel de la filosofía del lenguaje y de la creación artística. No se desplaza la preocupación fundamental de su pensamiento, sino que se da cuenta que el registro de su reflexión sigue moviéndose en el nivel de la metafísica racional occidental y que para su *superación* efectiva debe encontrarse una nueva forma de pensar y la inflexión de un nuevo *uso* del lenguaje que conduzca dicha reflexión.¹²

a) *El giro ontológico: más allá de la metafísica de la subjetividad*

Es conocida la crítica fenomenológica que M. Heidegger hace a la modernidad y a la metafísica de la subjetividad occidental. La pregunta esencial del pensamiento heideggeriano es el cuestionamiento por el ser del ser, pues “hoy esta pregunta ha caído en el olvido” (2003:

tal cual la palabra: “La palabra *Dasein* significa, literalmente existencia, pero Heidegger la usa en el sentido exclusivo de existencia humana. Se podría traducir, pues, por *existir* o *existencia*. Pero con eso perdería toda la alusión que Heidegger hace implícitamente a la etimología de la palabra. *Dasein* significa literalmente “*ser el ahí*”, y por consiguiente se refiere al ser humano, en tanto que el ser está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. Por *Dasein* alude también, indirectamente, al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano. Por eso hemos preferido dejar la palabra en alemán, como lo hace, por lo demás, hoy día, la mayoría de las traducciones”, véase M. Heidegger, *Ser y tiempo* (trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera C.), Trotta (col. Estructuras y Procesos / Serie Filosofía), Madrid, 2003, nota final “p. 30 ***”, 454.

¹² Para una profundización en este planteamiento teórico de “*serpiente que se muerde la cola*”, véase Paul Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*, FCE (Sección de obras de filosofía), Buenos Aires, 2003, pp. 205-214 y Vicente Lozano Díaz, *Hermenéutica y fenomenología*, EDICEP, Valencia, 2007, pp. 67-71, a quienes seguimos aquí a grandes rasgos.

p. 25);¹³ para él toda la tradición metafísica de Occidente se han preocupado sólo por la cuestión del ser del ente. Pero este cambio es fundamental, para Heidegger el hombre, en tanto *animal rationale* es por excelencia el “animal *me taphysicum*”. Es decir, que mientras el hombre se considere a sí mismo como el ser viviente racional por antonomasia —como lo racional por fundamento— la metafísica residirá en su misma naturaleza humana. Por tanto, lo propio del pensamiento es trascender la pregunta por el ser del ente: puesto que la historia que “va desde Anaxágoras hasta Nietzsche, la verdad del ser se ha mantenido oculta para la metafísica”, es necesario acceder por fin a la pregunta por el ser del ser al ser mismo. Dentro de esta trágica historia de abandono de lo más esencial, el pensador alemán coloca a Descartes como el principal promotor del olvido de la diferencia entre el ser (*Sein*) y el ente (*Seiend*).

Para evitar dicho malentendido es indispensable recuperar la *pregunta por el ser*, de aquello que permite determinar a los seres como seres en un proceso de entendimiento y posibilitando encontrar algún sentido a todo lo existente. Pero dicho sentido del ser tiene que encontrarse en el propio desarrollo de la existencia de la vida de los seres humanos, pues la experiencia se inscribe en el nivel de lo fáctico histórico; más allá de todo presente, de lo que se trata es de un continuo proyectarse desde el pasado hacia el futuro mediante la búsqueda de realización de planes como posibilidades de ser. En su obra principal se propone indagar si es en la estructuración de la *temporalidad* donde se inscribe el “horizonte de posibilidad” para la comprensión del ser mismo y establecer si es en la *existencia fáctica* de los seres humanos donde se inscribe la búsqueda del sentido temporal del ser.

Si consideramos que existe una especie de disposición de la comprensión del ser en el *Dasein*, es desde dicho ente particular de donde tiene que surgir la adecuada pregunta por el sentido del ser, es —por decirlo de una forma— el campo de interrogación en perspectiva indagatoria del ser en general; pero “para que el ente pueda preguntar,

¹³ La numeración que aparece entre paréntesis, si no se indica otra cosa, pertenece a la reciente edición de *Ser y tiempo* (2003), se trata de una muy loable edición, superior a traducciones anteriores por el cuidado, la dedicación y que hace más comprensible esta obra fundamental del pensamiento contemporáneo. Sin duda, un acontecimiento editorial digno de tener en cuenta.

empero, sin falsificación los caracteres de su ser, deberá haberse hecho accesible previamente, tal y como él es en sí mismo. La pregunta por el ser exige en relación con lo interrogado en ella, que previamente se conquiste y asegure la forma correcta de acceso al ente” (2003: 29-30). Por lo cual, el ser humano abierto a la existencia es la ruta de acceso al ser en su precomprensión ontológica exploratoria que ve su vida afectada directamente por el ser, pero también condición indispensable para acceder a una comprensión más clara y precisa del ser mismo.

Al *Dasein* se le comprende en tanto está en relación con el mundo de los entes circundantes y dichos entes sólo se entienden en relación con el ser humano abierto a la existencia: “[...] junto con el estar entregado a sí mismo, ya está siempre arrojado *en un mundo*”. Y dado que la existencia significa un siempre estar “fuera” (*draussen*) del *Dasein*, el conocimiento es en sí mismo un modo de existir del *Dasein* que se “funda en el estar-en-el-mundo”. Se establece así una profunda unidad implicativa entre los entes y el *Dasein* en la formula estar-en-el-mundo. De esta manera el *Dasein* se encuentra siempre relacionado con los entes que le rodean, integrándolos de diversas formas, a manera de un mundo constituido en su propio ser. Se constituyen como tales al abrirlos y haciéndolos partícipes en tanto útiles de la existencia del ser humano; pese a que el mundo adquiere sus características de significación en su vinculación con el *Dasein*, por sí mismo el mundo de los entes es real y significativo; el *Dasein* sólo los dota de un sentido a partir del principio de utilidad, y los hace manejables al integrarlos mediante interés o necesidad en su *existencia en el mundo*.

La *existencia* es el modo de ser propio del *Dasein* en tanto que éste se proyecta siempre como posibilidades, pero dicha apertura se inscribe en un tiempo de existencia. Tal forma de estar-en-el-mundo se establece en relación con los otros seres humanos, que se constituyen como iguales que no pueden ser tratados como “cosas útiles” manejables a disposición; relación que no se queda en el cuidarse de ellos (*Besorge*), sino en el plano de preocuparse por ellos (*Fürsorge*): “El estar vuelto hacia otros no es sólo una singular e irreductible relación de ser, sino que, en cuanto coestar, esta relación ya está dada con el ser del *Dasein*” (2003: 148). Esta preocupación por el cuidado de los otros –el *Dasein* como ser-con (*Mitsein*)– es uno de los principales mecanismos que genera el ámbito de lo social y las instituciones que lo com-

ponen. En esta relación se establece un ser-nosotros-originario que rompe con cualquier consideración que intente vincularlos en el nivel de un yo-tú; ciertamente que en este nivel de la relación intesubjetiva no se considera el elemento de la existencia auténtica que terminaría superándola al constituirse en un asunto particular de cada *Dasein* en su existir proyectándose.

b) Ontología política del ser y crítica a la modernidad

Pese a los equívocos que pudiera presentar una indagación puramente abstracta, es indudable que la ontología fundamental que propone M. Heidegger tiene repercusiones tanto en el ámbito político como en el nivel ético. La forma que toma este pensamiento de lo político es mediante una severa crítica a la época moderna, elaborando una “fenomenología de la dominación” a partir de lo que llama el “declinar de la Tierra” que se establece principalmente por el dominio planetario de la “racionalidad instrumental” y la técnica con el proceso de cosificación de los entes. En efecto, es a partir de esta lectura de la historia del pensamiento ontológico de Occidente, que Heidegger habla del declinar de la Tierra por el avance indiscriminado de la *técnica* en forma de “racionalismo instrumental” y cuya expresión política se concretiza en el Estado totalitario.¹⁴

El corazón mismo de la decadencia de la modernidad se encuentra en su fundamento metafísico cuyo centro lo constituye la *subjetividad racional*. Pero esta subjetividad racional que se establece como núcleo organizador de todo el sistema metafísico de la modernidad parte de la objetivación del mundo de los entes y de sí mismo. La objetivación de los entes posibilita la representación mediante una “imagen del mundo” y la conformación del hombre en sujeto

¹⁴ La analítica crítica que realiza de la modernidad lo lleva a puntualizar cuatro aspectos fundamentales de un mismo fenómeno: (i) *racionalidad* del sistema (se pretende dar razón de cada ente); (ii) metafísica de la *subjetividad* (el sujeto como modelo fundamental del *Dasein*); (iii) dominación planetaria de la *técnica* (el hombre como amo de la naturaleza); y (iv) *sistema totalitario* socio-económico-político (el ente es organizado burocráticamente para ser infinito). Véase L. Ferry, *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, FCE, México, 1997, pp. 12-14.

de representación, constituyen el entramado que origina los tiempos modernos.¹⁵

Si bien pertenece a la tradición de la metafísica occidental, es con el pensamiento de Descartes que se origina en la modernidad el dominio de la *subjetividad humana*. Mediante el establecimiento de una conciencia que se atribuye las representaciones de todas las cosas y fundamento de la comprensión de todo lo existente, por lo tanto es durante la época moderna que se le atribuye la cualidad de *subjectum* (ὄποχειμενον) al ser humano. En la cultura grecorromana el concepto hacía referencia a lo subyacente que se mantiene bajo las apariencias y para nada se vinculaba con alguna forma de *yo* del ser humano.

La elaboración de una ontología de la *sustancialidad del sujeto racional* corresponde a este olvido cuestionador por el ser. Para lo cual Heidegger propone la destrucción (*Destruction*) del contenido de la ontología tradicional a la que ve con el debido respeto; la destrucción ontológica que propone no debe entenderse en sentido negativo, por el contrario, parte del reconocimiento de todas las deudas aproximativas y derivativas para un nuevo acceso a la problemática por el sentido del ser en la existencia misma del ser humano. La crítica tiene que centrarse en la actualidad, en el “hoy”, del pensamiento ontológico que retoma de una manera muy extenuada la historia del espíritu y de los problemas. De acuerdo con dicho planteamiento –en donde “la destrucción no pretende sepultar el pasado en la nada; tiene un propósito *positivo*; su función negativa es sólo implícita e indirecta”–, el pensador alemán dirige todo su arsenal crítico al pensamiento de Descartes, como uno de los continuadores más geniales de la metafísica occidental con enormes consecuencias para la época moderna.

En efecto, en el momento en que Descartes postula a partir de su método de la duda el *cogito sum*, pretende darle al pensamiento filosófico nuevos fundamentos que permitan ir más allá de los postulados escolásticos; si bien en cierto sentido Descartes es también un iniciador de una nueva forma de pensar mediante un *giro subjetivo* en relación con la *res cogitans*, su formación parte de principios de la escolástica medieval que determinan su forma de pensar y el lenguaje emplea-

¹⁵ Para una revisión puntual de los aspectos históricos y teóricos de este fundamental tema, véase M. Heidegger, *Introducción a la filosofía* (trad. de Manuel Jiménez Redondo), Cátedra/Universitat de València (col. Frónesis), Madrid, 1999, pp. 243 y ss.

do. Pero sucede que en este “inicio radical” el pensador francés deja indeterminado el modo de ser de la *res cogitans*; es decir, en aras de establecer un principio original que sea lo suficientemente fiable, se centra en el *ego cogito* y deja de lado la cuestión esencial del *sentido del ser del “sum”*.¹⁶

Heidegger observa que el hilo conductor de los equívocos de la metafísica occidental en la conformación de una ontoteología durante la modernidad se presenta de forma secularizada; cuestiones como la “trascendencia” que impulsan al hombre en un proceso de autosuperación de sí mismo, en tanto que es más que un ser inteligente, se remontan a la influencia cristiana. Todo el enfoque antropológico y psicológico moderno hunde sus raíces en la dogmática cristiana en su expresión ontoteológica; se parte de la determinación de la *res cogitans*, la conciencia que termina sustentando la “trama de las vivencias”. Pero en el momento en que dichas *cogitationes* se consideran como algo dado por antonomasia, fuera de toda discusión y cuestionamiento, se termina *des-problematizando* y sustrayendo de sus fundamentos ontológicos esenciales.

Corresponde sólo a la modernidad la conformación de lo que llamamos una imagen o concepción del mundo (*Weltbild*), mediante el proceso de cosificación de los entes circundantes que las *cogitationes* establecen. La ontología del “mundo” que establece Descartes está determinada por la cualidad de la *extensión*, en tanto constitutiva de la *espacialidad* que establece el mundo circundante; de tal forma que el mundo estaría determinado como *res extensa*. La distinción ontológica que establece Descartes es entre “espíritu” (*res cogitans*) y “naturaleza” (*res extensa*), pero como ya veíamos el ser del ente se determina como *substantia*, en relación con el antiguo concepto griego de οὐσία, en tanto que el ente mismo es una sustancia con sus cualidades particulares. De la sustancia corpórea con extensión denominada “mundo” sus características particulares serían la dimensión largo, ancho y profundidad. Ahora bien, la forma como la *res corporea* adquiere toda su dimensión es mediante la propiedad del *movimiento*, en tanto cambio de lugar establecido a partir de la determinación del *transcurrir temporal*.

¹⁶ Al respecto, también pueden consultarse los interesantes comentarios de Jean-Luc Nancy, *Ego sum* (trad. y pról. de Juan Carlos Romero Romo), Anthropos / Universidad Autónoma de Querétaro, Barcelona, 2007, pp. 5-28.

El proceso se configurara como unidad cuando se establece la correlación entre la imagen del hombre como sujeto y la representación de los entes como imagen del mundo. Sólo entonces el *cogito* puede establecerse como fundamento en el momento en que la certeza se vincula con la representación. De tal forma que hay desde su concepción ontológica un abismo que separa la representación del mundo moderno de la ontología griega y la medieval.

La ontología política que realiza M. Heidegger parte de una crítica a la modernidad desde sus equívocos fundamentos metafísicos establecidos primordialmente por la subjetividad racional de Descartes. Podemos observar que detrás de los políticos y técnicos totalitarios se encuentra el corazón de la metafísica de la subjetividad occidental moderna. El mundo representado como racional de la modernidad se estructura a partir del centro de la *subjetividad*, pero con indudables implicaciones prácticas. Por un lado, es contemplativa, especulativa e idealista; por otro, se traduce en un proyecto práctico y voluntarista, que pretende el dominio de la naturaleza y la historia; en síntesis, *la esencia de la subjetividad es voluntarista*.¹⁷

Al parecer, este rechazo de la modernidad mediante la crítica despiadada hacia la metafísica de la subjetividad cartesiana, lleva a Heidegger a promulgar que se requiere de un “nuevo comienzo” que nos permita recuperar la “esencia del ser”; hay que “atravesar la metafísica subjetiva” y desmontar críticamente sus conceptos esenciales, para generar una nueva ontología mediante una *vuelta* a los fundamentos del pensamiento clásico. Tanto esta propuesta de retorno al pensamiento clásico griego como reacción brutal a la modernidad, como la *de*-construcción de la subjetividad moderna y del dominio de la racionalidad tecnológica, tienen sus riesgos y efectos para una ontología política democrática de la actualidad.

Michel Foucault establece una “topología de la exclusión” por medio del dominio del *cogito*, mediante el estudio de la relación que se instaura entre el *sujeto* y los *juegos de verdad-poder* pretende exhibir las acciones coercitivas, la formación de conocimientos científicos o las prácticas sexuales, que se han desarrollado en Occidente en forma de dominios de saber. Se interroga por la “*gouvernement de soi*” que retoma del modelo griego y su influjo en el pensamiento cristiano

¹⁷ L. Ferry, *Filosofía política...*, *op. cit.*, pp. 14-17.

primitivo, pues al parecer *intuía* que se estaba gestando una transformación en donde el énfasis en el *sujeto político* de derechos que se había generado durante el siglo XIX pasaba a las preocupaciones en el *sujeto ético* del pensamiento contemporáneo.¹⁸ Rechaza rotundamente toda teoría *a priori* del sujeto, pues pretenden partir previamente de la concepción como *sustancia* idéntica a sí misma en forma de sustrato, para él lo interesante es establecer cómo el sujeto se constituye a sí mismo por medio de sus prácticas de saber y poder, dando como resultado formas de relación e interferencias pero no de una sustancia que conforme a un mismo sujeto.

Por su parte, Martin Heidegger realiza, mediante una transformación hermenéutica de la fenomenología, una sustitución de la conciencia trascendental por el hombre existente denominado *Dasein*, como hilo conductor de la recuperación de la pregunta esencial del ser por el ser. Mediante el desmontaje del *ego cogito* cartesiano, cuestionando al hombre de la metafísica por el excesivo antropologismo que impregna todo el pensamiento moderno en detrimento del olvido del ser, promueve un desplazamiento desde el *cogitare* hacia la aproximación del *sum* que le da verdadero sustento. Si la cuestión del *cogito* pertenece a la época del mundo moderno es porque éste se constituye como representación e imagen, pero todo lo acontecido en esta representación debe comparecer y justificarse ante el tribunal del *ego*, de la *conciencia subjetivada*. La cuestión de la dominación del mundo por la técnica, se constituye en un efecto más del proceso en donde el hombre se postula como centro en el escenario de su propia representación. Según el pensador alemán es el momento en que hace su aparición el humanismo moderno, en tanto “justificación filosófica que pretende que todo ente sea explicado y valorado por el hombre y para el hombre”.¹⁹

La desarticulación que se ha emprendido desde diferentes flancos del *ego cogito*, en tanto sujeto absoluto de una conciencia agente que se pretende soporte de toda representación mediante un proceso de cosificación de los entes circundantes y de sí mismo,²⁰ nos conduce por

¹⁸ M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica...*, *op. cit.*, p. 407.

¹⁹ P. Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, *op. cit.*, p. 210.

²⁰ Si bien es cierto que sería un análisis superficial atribuir estos efectos (*cosificación del mundo, objetivación del sí mismo y ensimismamiento del ego cogito*) al complejo pensamiento de Descartes, como lo ha señalado P. Ricœur, entre otros; en la

dilemas infranqueables que debemos enfrentar si queremos abordar de manera más creativa algunas de las razones por las cuales nuestros fundamentos que sostienen la ontología política de la modernidad resultan insuficientes para la consolidación del hombre político, del ciudadano responsable y de la democracia para los tiempos actuales. Sin duda tenemos que plantearnos de manera crítica las insuficiencias y errores que la subjetividad moderna deja fuera por todo aquello que Descartes no contempló, pero esto no significa desecharlo sin miramiento toda la historia del sujeto político de derecho y los logros de la misma racionalidad moderna, la cuestión estriba en saber si ¿es posible encontrar un punto de equilibrio entre los irrenunciables logros de la metafísica racional de la subjetividad moderna y las justificadas críticas respecto a su carácter de *sustancia racional* que se propone como centro absoluto de las representaciones de un mundo objetivado?, ¿es posible una síntesis creativa que nos conduzca un paso adelante de Descartes y Heidegger? Hablamos de un ir más allá pero conservando lo esencial en donde nos constituimos e identificamos todavía, para la constitución de una *democracia madura*.

LA SUBJETIVIDAD CUESTIONADA, LA IMPOSTURA PUESTA EN MARCHA

Al parecer en las últimas décadas hemos sufrido una sensible pérdida comprensiva por motivo del apresurado salto que va desde el reconocimiento de la importancia central de la “metafísica de la subjetividad”

confrontación entre una *hermenéutica del “yo soy”* y el *Cogito*, hace notar que se olvida el proyecto ontológico que yace por debajo del *Cogito*, borrado por la propia formulación de Descartes y el tratamiento que la historia de la filosofía hace del mismo. Para encontrarse con el auténtico pensamiento de Descartes habría que superar la misma filosofía del *ego cogito* (P. Ricœur, *Ibid.*, pp. 205 y ss.). También recordemos que “no hay ninguna posibilidad [*chance*] de sustraerse a la reconstitución metafísico-antropológica del Sujeto, si no es mediante la irrupción del murmullo [...] lo que nos queda por pensar cabría en estas dos rúbricas: 1) ego es ese otro que es también el mismo; 2) esa mismidad del otro y del mismo no está en el margen, sino en el corazón de la intuición cartesiana”, véase J.L. Nancy, *Ego sum*, *op. cit.*, pp. 15 y 17, n. 19.

occidental, establecida en los linderos de la modernidad por Descartes –pero de una larga raigambre teórica que se remonta a Platón y Aristóteles–, y la reacción teórica en desbandada que provoca un *renuevo del giro subjetivo* que consiste en la crítica *deconstructiva* del sujeto de la modernidad, propiciada por los llamados “pensadores de la *sospecha*” (Marx, Freud y Nietzsche)²¹ y Heidegger. Situación que se exagera durante las décadas de 1960 y 1970, con diversas corrientes teóricas que se suscriben en el pensamiento posmoderno, las corrientes *deconstruccionistas*, *neoestructuralista*, *neomarxistas*, la *New Age*... Todas aquellas que de una forma u otra se constituyen en los “herederos huérfanos” de la “cultura de la desconfianza” y de la profunda huella que la filosofía heideggeriana imprime en el pensamiento contemporáneo.

De tal forma que el *principio de subjetividad* se constituye –por lo menos durante todo el siglo XX y principios del XXI– en uno de los conceptos más confusos y evasivos que las ciencias sociales y las humanidades que se empeñan en utilizar para explicar los diferentes fenómenos que intentan abordar. Así, podemos preguntarnos: ¿de qué forma categorías como el *sujeto* y la *subjetividad* siguen siendo útiles para explicar fenómenos sociopolíticos actuales?, ¿qué tanto nos ayudan a comprender las problemáticas fácticas en toda su profundidad, que nos permitan encontrar posibles soluciones para la compleja realidad en que nos debatimos? y ¿las insuficiencias democráticas de nuestras sociedades son cuestiones que se deben abordar desde una ontología política de la actualidad?

²¹ “El filósofo contemporáneo se encuentra con Freud en los mismos parajes en los que halla a Nietzsche y a Marx; los tres se erigen ante él como protagonistas de la sospecha, como desenmascaradores. Un problema nuevo ha nacido: el del engaño de la conciencia, de la conciencia como engaño; dicho problema no puede constituir un problema particular entre otros, pues lo que está en cuestión de manera general y radical es aquello que, para nosotros –buenos fenomenólogos–, constituye el campo, el fundamento, el origen mismo de toda significación: la conciencia”, P. Ricœur, *El conflicto de..., op. cit.*, p. 95 y R. de Monticelli, *El futuro de la fenomenología. Meditaciones sobre el conocimiento personal*, Ediciones Universidad de Valencia / Cátedra (col. Frónesis, núm. 31), Madrid, 2002, pp. 102 y ss.

El vaciamiento de la idea de sujeto y el humanismo cuestionado

Resulta del todo significativo que uno de los principales logros de la *ontología política* de la modernidad, el *ego cogito* cartesiano y sus implicaciones políticas, engendre su propio deterioro.²² Podemos ver que esto es revelador para la evolución de un proceso político que se proclama a toda ultranza defensor de la libertad, la democracia, la autonomía y los derechos humanos. Y sus pálidas e insuficientes consecuencias se reflejarán en la poca efectividad que ciertas teorías generadas desde las “academias occidentales” autocomplaciente para comprender en toda su magnitud los problemas sociales reales, las acciones colectivas generadas por los mismos y luego participando en el mantenimiento del *establishment*. Todo ello no es más que parte del “proceso de despolitización” que una lectura ontológico-política del presente nos permite percibir.

Con la “metafísica de la subjetividad” de Descartes se establece un cambio esencial en la forma como se venía percibiendo al ser humano. De una manera muy sintética podemos decir que en el fondo de dicha propuesta de subjetividad humana y de una conciencia dotada de representaciones que la acompaña, no son de esta forma conceptualizadas con anterioridad, ni en el “mundo” griego ni tampoco en el medieval; la fundamental noción griega de *ὑποχείμενον* se refiere a “lo que está extendido delante, que en tanto que fondo lo recoge todo en sí”. Esta noción para nada hace referencia a la “subjetividad del hombre”, tampoco está pensando en un posible “yo” constituyente; se refiere a lo *subyacente*, lo que permanece bajo todas las formas de las apariencias de lo visible. En realidad, es con el pensamiento de Descartes que el hombre se constituye en auténtico *subjectum*, en un sujeto-agente de conciencia y voluntad soporte de toda representación.

Siguiendo la recomendación metodológica de Hans-Georg Gadamer, de que se debe partir de la historia que se encuentra detrás de los conceptos para comenzar a comprender los fenómenos, podemos sintetizar de la siguiente forma la evolución significativa del concepto de *subjetividad* para ver sus profundas implicaciones en el pensamiento

²² En cierto sentido, el mismo Descartes es consciente de que “la crisis de *Cogito* es contemporánea de la *posición del Cogito*”, P. Ricœur, *Sí mismo como otro* (trad. Agustín Neira Calvo), Siglo XXI Editores, México, 1996, p. xv.

moderno. Lo que va a determinar el contenido actual del *sujeto* y la *subjetividad* es su particular referencia a “sí mismo”, en tanto *yo* reflexivo. Pero nada de estos rasgos se inscribían en la palabra griega ὑποκείμενον (*hypokeimenon*), de forma muy simple se le otorga el significado de “eso que se encuentra por debajo”; es el sentido con que es utilizado por Aristóteles en sus especulaciones metafísicas y el desarrollo de su física, pensando sobre todo en el concepto de *naturaleza* y diferenciándola de las cosas que “suceden de una u otra forma”. Distinción que toma el pensamiento aristotélico de la filosofía de Platón, “allí donde éste designa el ‘qué’, el ‘ti’, del ‘cuál’, el ‘poion’”. Lo que se puede denominar el “giro aristotélico” hacia la física en donde aproxima el concepto lógico-gramatical hacia la *hylé*, en tanto concepto asignado inicialmente a la materia que se traspone para hacer referencia a la *sustancia* en la conformación de una metafísica aristotélica. Extendiéndose en el pensamiento latino en forma de *substantia* o *subiectum*, cuyo significado sigue haciendo referencia a lo que subsiste por debajo de los cambios generados por todas las transformaciones.

La modificación esencial que conduce esta significación inicial hacia la determinación moderna tal y como la entendemos, se produce por el *giro cartesiano* del “cogito me cogitare”, que J. Locke se encargó de asignarle una categoría universal. Con lo cual se establece la primacía epistemológica del fundamento sin fisuras más allá de toda duda, estableciéndose el “quamdiu cogito”; en tanto fundamento y sustancia de todas nuestras representaciones. Es en estos momentos donde el concepto de *subjetividad* adquiere todos los atributos y características que lo definen a partir de la modernidad. Entre otros, será principalmente Kant quien conducirá el concepto hasta niveles fundamentales para la comprensión del papel de la subjetividad en la elaboración de la síntesis trascendental de la percepción, la cual establece la unidad constituyente de todas nuestras representaciones: “De la misma manera en que en la naturaleza los estados o procesos de cambio tienen lugar sobre lo que permanece inevitable, así también el cambio de las representaciones descansa sobre el hecho de que pertenecen a un yo permanente. Este es el marco histórico-conceptual dentro del que se produjo el paso de la sustancia hacia el sujeto”.²³

²³ H.G. Gadamer, *El giro hermenéutico*, Cátedra (col. Teorema/Serie Mayor), Madrid, 2001, pp. 12-13.

En la época moderna –como lo indica con toda claridad Heidegger– desde una perspectiva metafísica el ser se determinaba como *παρουσία* o como *ούσία*, es decir, en la perspectiva temporal del presente, es decir como *presencia*. Y en tanto que el hombre es considerado como *subietum*, se constituye en el fundamento primero y real de todo lo demás. Es en este momento en donde se fusionan la idea de *fundamento* y la idea de *yo* en un mismo *subjetum*. Desde entonces se constituye en el centro de toda referencia y representación al objetivar la realidad circundante y a sí mismo. En efecto, el *sujeto racional* del ser humano hace su entrada a escena con la metafísica cartesiana moderna; su “giro subjetivo” consiste en hacer del hombre un *autor* pleno de sus pensamientos y acciones, pero también responsable de las decisiones que realiza. De aquí que el concepto de *subjetividad* haga referencia tanto al *sujeto (ontología)* como al ámbito del *conocimiento (epistemología)*, ya sea que se aplique a un individuo, a lo colectivo o a lo social. La subjetividad individual habla de la construcción propia del carácter personal, de la personalidad o formas de comportarse y de ser, mediante la elaboración de creencias y juicios que permiten adecuarlos a la realidad conflictiva. La subjetividad social hace referencia a la construcción de comunidades de individuos mediante el intercambio y la vinculación de creencias que fungen como propiedades de cohesión particulares.

De tal forma que podemos comprender la *subjetividad* como el conjunto de particularidades constituyentes que hacen posible mediante el ejercicio de una razón reflexiva la conformación de un *ser humano autónomo* que, mediante la aceptación de sus deseos y el ejercicio de su voluntad, realiza la dignidad de su *libertad* en las situaciones de intercambio con los *otros* en el contexto social de experiencia. Resulta que las diversas demandas para la regulación del intercambio social (identidad, reglas de conducta, valores y principios para la convivencia, intereses, finalidades) se establecen con los otros en las situaciones de existencia: *la subjetividad es un modo de ser al realizar lo real del mundo habitándolo con los otros en las exigencias de cada situación.*

Es precisamente esta construcción de un sujeto libre y responsable, que se hace transparente para sí mismo y dueño de lo que él mismo es, la que se vuelve problemática y se cuestiona en la actualidad. Se trata por demás de un proceso de fragmentación y vaciamiento del lugar que ocupaba el sujeto cuestionado seriamente por todos lados ante un arsenal de teorías *desconstructivas* que colocan en situación

de *crisis* la idea metafísica del sujeto y la subjetividad misma, pues éste se ve asediado por una serie de concepciones que cuestionan su integridad y transparencia al verse rodeado por elementos irracionales que escapan a su completo registro como el inconsciente, la *otredad*, la naturaleza animal e irracional...; todos ellos *elementos condicionantes* que se constituyen en resabios o insuficiencias que hacen de la “conciencia del sujeto” un paquete de síntomas y efectos que no conoce del todo lo que dice, sabe y hace: *la subjetividad sitiada e insuficiente*.

Lo que sucede es que en estas críticas *desconstructivas* de la idea de sujeto, la modernidad se encuentra también envuelta en severos cuestionamientos, pues en el fondo lo que encierra es una grave y consecuente crítica al *humanismo moderno*. Sin duda las manifestaciones actuales más sonadas que encierran este proceso de vaciamiento de la idea de sujeto van desde el “fin de las ideologías” hasta el “fin de la historia”, pasando por la “muerte del hombre”... Y es que si bien —como ha señalado L. Ferry²⁴— se debe aceptar que Descartes no incluyó por razones de fondo la problemática del inconsciente o de la irracionalidad operante puesta en marcha por todo accionar humano, no significa que se acepte sin crítica la *liquidación* del dominio del propio ser humano y sus implicaciones sobre las responsabilidades éticas y políticas.

Dentro de los análisis contemporáneos sobre el problema del sujeto y la “búsqueda de la irracionalidad en la subjetividad cartesiana”, se encuentra la fundamental obra de Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto* (2005). La puntual crítica que al respecto realiza permite observar con mayor claridad algunos de los efectos en las prácticas sociales y políticas —pero también habría que ver sus consecuencias en ámbitos como la educación y la ética— que la “glorificación de un tipo de subjetividad” genera desde tendencias agrupadas bajo el rubro emblemático de “teorías posmodernas”; desde propuestas neoestructuralistas y neomarxismo hasta teorías como la “sociedad del riesgo” y el “multiculturalismo liberal-democrático”, contribuyen al proceso de *despolitización* de las relaciones sociales, económicas y políticas.

Žižek realiza una severa crítica a la intelectualidad por el excesivo relativismo y la falta de compromiso hacia situaciones sociales y políticas fundamentales; en el núcleo de dichas teorías yace una exaltación

²⁴ Véase L. Ferry, *Filosofía política...*, *op. cit.*, pp. 14-17.

de cierta forma de subjetividad que imposibilita la acción radical transformadora. Según Žižek, es a partir de estas tendencias teóricas ideológicas generadas desde algunas de las principales academias occidentales como se viene apoyando a las actuales tendencias globales, neoliberales y conservadoras de la situación actual; es decir, mediante la justificación de un tipo de subjetividad pasiva y apática, que no cuenta con el conocimiento de sí misma, ni es autor de sus ideas y acciones (*sujeto dislocado*), es como contribuyen al mantenimiento del orden imperante y en la imposibilidad de generar a un nuevo “sujeto revolucionario”.²⁵

El proyecto de deconstrucción de la subjetividad metafísica inspirado por Heidegger, en tanto que denunciaba el olvido del ser y la preeminencia de una visión del mundo de la racionalidad instrumental de la tecnociencia, genera la crítica postmoderna (Jameson, Derrida, Lyotard...), que terminan relegando al maestro inspirador ante el horror de su vinculación con el régimen nazi. Pero la lectura sesgada que Žižek hace del apoyo momentáneo que Heidegger brinda al régimen nazi, quiere establecer la vinculación profunda entre su pensamiento —como si en sí mismo fuera su lógico desarrollo por los principios de los que parte— y la filosofía de la sangre como raza superior. En esta lógica de lo necesario, el nazismo no es más que la desembocadura lógica de la racionalidad voraz del capitalismo.

Para Žižek existe una brecha insalvable producto de la posición inestable del sujeto entre la primera naturaleza perdida y la segunda naturaleza adquirida de la cultura, dicho abismo hace referencia a una *falla ontológica*. *El malestar en la cultura* de Freud expresa precisa-

²⁵ Si bien en su radical crítica Žižek no deja —como suele decirse— “útere con cabeza”, claro, exceptuando aquellas tendencias marxistas que le sirven de apoyo crítico a sus análisis (como una extraña e indefendible reivindicación que hace de Lenin y la lectura marxista que realiza de Hegel como principal referente), no coincidimos del todo con este pensador esloveno. Estamos de acuerdo con muchos de los análisis críticos que hace de las corrientes posmodernas *des*constructivas de la subjetividad moderna, pero no coincidimos en sus impulsos por “rescatar al sujeto cartesiano” ni con radicales posturas marxistas que, al no someterlas con detenimiento a su aparato crítico y dar por obvios ciertos principios, termina realizando lo que él mismo critica. Sin embargo, esto no demerita su obra ni debe hacernos olvidar que se trata —junto con el de Jean-Luc Nancy (2007)— de uno de los más interesantes y sugerentes análisis críticos del sujeto y la subjetividad contemporánea.

mente la fragilidad constitutiva de la pretendida subjetividad entre dos referentes insuperables. Este núcleo irracional que no permite la conciliación plena del hombre con la segunda naturaleza de la cultura, lo que Hegel denominaba la “noche del mundo” o los psicoanalistas llaman *pulsión*, que escapa a toda posible simbolización interpretativa. Lo que Žižek establece como una “segunda época del sujeto”, significa que éste pierde su posición central, como agente fundador y reflexivo, pináculo al que lo había conducido Descartes, pero sobre todo el pensamiento *postcartesiano*; el sujeto contemporáneo es un componente vacío y ausente, fragmentado e irreflexivo, *a-sustancial* y escindido.

Desde una perspectiva *neomarxista* y lacaniana, Žižek se propone “rescatar al sujeto cartesiano” como fundamento para construir un “sujeto revolucionario” mediante un proceso fundamental de “*repolitización* de la economía y de la vida”. Desde esta perspectiva, sí se trata de un *sujeto contingente* que, paradójicamente, con la suma de sus actos le proporciona la apariencia de orden “objetivo” a la realidad, ante el caos previo de las simulaciones que lo constituyen. Por lo cual lo llevan a establecer el *carácter político de toda ontología* ante un *sujeto* que constituye su *centro ausente*. Al querer insistir en la raíz del fracaso político de este proyector de la modernidad, resulta algo desorientador que por un lado se proponga “rescatar al sujeto cartesiano” y por otro lado critique la supuesta libertad de este “sujeto autónomo”, puesto que su capacidad de elección y el ejercicio de su pensamiento están determinados en realidad por la economía capitalista. En este sentido la mercantilización de todas las esferas de la vida humana y la sociedad de riesgo mundial que genera la economía capitalista, hablan del impacto subjetivo que se expresa en forma de un proceso de despolitización de las esferas de la vida y de las nuevas formas de dominación subjetiva generadas por el actual capitalismo global.

Lo que se genera con todas estas transformaciones es una auténtica “lógica anómica del mercado” que lo termina constituyendo en un “real neutro” despolitizado que escapa a toda forma de cuestionamiento. El modo poco efectivo que propone Žižek para superar el atolladero en que nos encontramos, es mediante una “*repolitización* de la economía” usando como acicate la combinación enriquecedora del marxismo renovado (teoría que saca a la luz las relaciones económicas de mercado) y el psicoanálisis lacaniano (teoría que saca a la luz

las relaciones subjetivas): una forma de *¿economía de la subjetividad?* Se trata, pues, de una nueva *subjetividad revolucionaria* que intenta romper directamente con la fragmentación, el conformismo y la resignación posmoderna.

Lo que pretende organizar Žižek es una nueva “política de los excluidos”, en la tónica de su profunda vena marxista, en donde esta nueva conciencia de sujeto revolucionario posibilite la destrucción del sistema capitalista y del sistema de explotación humana que lo sostiene. La nueva forma de revolución comienza con una profunda mutación ontológica de dimensiones políticas que posibilite al protagonista generar el “auténtico acto revolucionario”, para permitirnos “atravesar el fantasma” capitalista. Pero este auténtico acto político revolucionario del sujeto transformador, lo conduce a la vía reflexiva de la ética; la máxima ética lacaniana de “no retroceder frente al deseo”, se traduce en el ámbito político como el acto ético irreductible en donde el sujeto asume fielmente su decisión más allá de las consecuencias que genere.

De lo que se trata es de asumir plenamente las consecuencias de los actos políticos fundamentalmente, en tanto concebido como “elección forzada” de un sujeto que funciona como “mediador ausente”, que al llevar a cabo sus actos “sienta las condiciones para un nuevo principio absoluto, por eso implica como tal la dimensión del ‘error’ y el ‘terrorismo’ ante el cual no habría que retroceder”; para ello se requiere comenzar por superar la idea de revolución como realidad violenta y negativa. Sin duda es a partir de la confrontación y superación de este *espinoso sujeto* de la modernidad –escindido, fragmentado y ausente– por donde tendrá que pasar toda la confrontación de las problemáticas sociopolíticas de la actualidad, en la constante reescritura de nuestra propia subjetividad problemática.

Un breve balance nos permite retomar el debate central que ha querido guiar nuestra reflexión hasta aquí, pues habría que ver cuáles son los efectos políticos de las críticas *deconstructivas* postmodernas –en sus diversas versiones que la descalifican por el “uso técnico de la razón instrumental”, por la reducción a un “humanismo abstracto ideológico” como por el desarrollo de una “síntomatología que exige una continua interpretación”– de la subjetividad metafísica de la modernidad. De manera alguna se trata de *salvar* a como de lugar y sin miramientos al “sujeto cartesiano”, como se lo propone S. Žižek, mejor es observar este nudo problemático desde un nuevo horizonte

de interrogación; pero tampoco se trata de aceptar *acríticamente* los efectos políticos y cognitivos que este proceso *deconstructivo* viene generando en las últimas décadas.

Es indispensable reconocer los diversos factores inconscientes que condicionan al *sujeto agente*, al punto de imposibilitar la “transparencia y el dominio de sí mismo” que pensaba Descartes. Diversos factores atentan constantemente en contra de esta certeza de plena transparencia, pero esto no tiene que llevarnos a negar los principios básicos y los logros del humanismo moderno; sin negar la no-transparencia y los efectos inconscientes e irracionales que inciden en nuestras vidas, y quizá paradójicamente por ello, es ineludible recuperar al sujeto como *autor* de sus propios pensamientos (por la aplicación de su *conciencia*) y de sus acciones (por la aplicación libre de su *voluntad*). Si hablamos de un sujeto escindido, cuyo contenido sustancial ha terminado por vaciarse ante las férreas críticas y los escarnios en las que se ha visto envuelto en las últimas décadas por corrientes radicales *antimetafísicas* y *antirracionalistas*, también se le sustrae la razón de ser y todo sentido a la historia del humanismo moderno.

Veámos que en Heidegger se trata de un rechazo al humanismo moderno por razón de que la historia de la metafísica se sustenta de principio a fin en aquellas valoraciones subjetivas que terminan constituyendo al mundo en objeto para el sujeto entronizado; es decir, la valoración de la totalidad de los entes por el hombre y para el hombre. Por su parte, Foucault rechaza la idea del hombre como categoría universal y atemporal, que implicaría una “ley de ser” o de sustancia inmutable; considera que se trata nada más de una idea generada por la ilustración moderna, cuyo “medio” es más bien lo contingente e inconsistente. En su opinión el humanismo es una *farsa* inventada por el *buen burgués* —ahora en proceso de desaparición—, como instrumento de poder y dominación para salvaguardar los intereses y privilegios de ciertos sectores sociales. En tanto que podría decirse que el sujeto individual dotado de razón y conciencia resulta *obsoleto* en el estado moderno, los procesos *deconstructivos* en sus aspectos éticos, psicológicos e intelectuales, terminan sustrayendo cualquier forma posible de fundamento a partir de una filosofía del hombre que sirva de soporte para desarrollar auténticos *vínculos sociales* y cualquier proyecto político de *democracia madura*.

2. Los dilemas de una “ontología política” de la actualidad

Lo único que pretendemos esbozar aquí son algunos de los principales fundamentos de la política democrática, sobre todo insistiendo en la conformación histórica de un *sujeto político democrático*. Como ha insistido en señalar Marcel Gauchet en diferentes publicaciones, el proceso de construcción de la democracia liberal moderna en su formulación teológico-política nos habla de un paso de separación del Estado republicano de la religión y de la organización institucional de la Iglesia. Por lo cual, no se debe perder de vista que lo que termina constituyendo la modernidad occidental es una profunda *ruptura religiosa*, en tanto que se produce una inversión de la lógica jerárquica entre el orden divino y humano. Para comprender el paso de una *sujección exterior* a un tipo de *sujección interior*, en ocasiones más coercitiva e imperceptible que la anterior, “es necesario el rodeo por la religión, clave de todo nuestro pasado, para estimar la novedad de nuestro presente”.²⁶

Recuperando los aspectos fundamentales de esta compleja construcción que determina el perfil de nuestras *comunidades políticas* —comprendida bajo el equívoco rubro de *secularización*—,²⁷ que se remonta alrededor de 1700, redundará en el establecimiento de una función

²⁶ Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (trad. de Esteban Molina), Trotta/Universidad de Granada, Madrid, 2005, p. 232.

²⁷ “La secularización suele asociarse a una serie de ideas que ayudan a la conformación de la modernidad occidental: 1) desvanecimiento de lo religioso y pérdida del valor central de su cultura; 2) transformación del interés y preocupaciones *extramundanas* en *intramundano* [proceso de racionalización y (*re*) humanización de la religión]; 3) proceso de diferenciación de esferas de las actividades humanas (autonomización de ámbitos de acción); 4) pérdida del carácter sacro del mundo; 5) transformación de ideas y creencias vinculadas a lo divino al campo secular; 6) transmutación global de la sociedad sacralizada a la sociedad de tipo secular; y 7) sustitución de una cosmovisión organicista tradicional —donde la comunidad absorbe a las personas— por una cosmovisión individualista —donde el individuo adquiere el estatuto primordial en la construcción de los lazos comunitarios que lo definen—”, E. Lamo de Espinosa y otros, *Sociología del conocimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 54-68; M. Gauchet, *La religión en la democracia. El camino del laicismo*, El Cobre, Barcelona, 2003, pp. 24-26 y X. Etxeberria, *Derechos humanos y cristianismo. Aproximación hermenéutica*, Universidad de Deusto (col. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 4), Bilbao, 1999, pp. 13-17.

subjetiva específica, que transforma sustancialmente al *sujeto religioso* penitente de la época anterior en un *sujeto político* de derechos y deberes. No cabe duda de que la dimensión de *profundidad* que Foucault señala en los orígenes de las técnicas de la ascética cristiana se ha extendido y desarrollado en un sentido que posibilita el establecimiento de un sujeto que al transformarse la “dictadura del afuera” y la jerarquía de lo “invisible sobre lo visible”, sucede que dicha profundidad al romper con el círculo que conducía de un conocimiento de sí por medio de la negación de sí mismo –ejercicio de *hermenéutica de sí*–, posibilitando el *encuentro* con el otro que es uno mismo, el eterno desconocido, y el vínculo social de la *intersubjetividad* con los otros.

Lo que se percibe es la deuda primordial con los fundamentos religiosos –en particular cristianos– para la conformación de un sujeto y un régimen político en el que el ser humano adquiere durante el “giro fundamental de la modernidad” el estatuto de *autor cognoscente*; “acción y conocimiento están en este terreno estrechamente asociados y podemos describir en términos homólogos, lo vimos también, la autopoición del sujeto de razón de manera correlativa a la constitución de la objetividad del mundo”.²⁸ Esta fractura ontológica puede explicarse en dos fases fundamentales para comprender la paulatina conformación de un *sujeto político* que durante la modernidad comparte el estatuto de actor con *voluntad* y *racionalidad*: a) la primera fase se refiere a la “reducción en dos tiempos de lo otro al orden de la moralidad que engendra la idea clásica de un sujeto causa de sí mismo por su voluntad y su libertad”; y b) la segunda fase, localizada alrededor de 1800, “que va a descomponer esta pura identidad de sí mismo y a hacer surgir a lo otro en el corazón del fundamento personal”.²⁹

Es en el vaivén de estas dos fases que se inscriben todos los equívocos que engendra nuestra idea de subjetividad moderna, como una *ontología débil* que no logra sostener del todo nuestras elecciones éticas y proyectos democráticos. Es decir, lo que está en juego en este enredo constitutivo que nos da la impresión de intrincada complejidad de vérselas con uno mismo sin intermediarios o subterfugios de respaldo, se trata del corazón mismo de lo irresoluto de nuestra complejión paradójica. Con la desarticulación del “poder consciente” y del “pro-

²⁸ Marcel Gauchet, *El desencantamiento...*, op. cit., p. 237.

²⁹ *Ibid.*, pp. 241-242.

ceso de descarga de la responsabilidad”, se genera un sujeto escindido, fracturado y vacío. Es lo que se ha llamado la “patologización de la subjetividad”, pero que rompe con toda intención de transparencia y certeza de la empresa del *ego cogito* cartesiano.

El establecimiento de esta *interioridad conflictiva y turbia*, siempre en lucha consigo misma y con los demás, ese otro diferente pero sin embargo el mismo, establece un nuevo marco de interpretación y comprensión del sujeto actuante. Si bien la comprensión del sujeto actuante —implicado en complejos procesos de toma de decisiones racionales, voluntarias y autónomas—, en tanto fundamento ontológico de la política democrática moderna comienza a opacarse ante las pretensiones exageradas de un ente racional que se concibe como garantía y soporte de toda representación, se reacciona también exageradamente hacia la latencia del inconsciente que devora toda claridad y transparencia. Es decir, la luminosidad genera también las opacidades constitutivas del ser humano, como ente complejo y variante en cada momento en el devenir del *haciéndose*. Existe algo que lo excede y que va más allá de la explicación racional que él pueda emitir, *ese algo* que es lo más complicado de explicar o lo siempre desconocido, no obstante que resulta ser lo más propio que lo constituye y determina como *sujeto sujetado*.

El sí mismo del ser humano se fractura en pedazos a partir del mecanismo consciente e inconsciente, racional e irracional, las dos caras de una misma moneda que evitan siempre la conformidad definitiva del *sí mismo*. Pero siguiendo esta “metamorfosis de este poder de diferencia con respecto a sí mismo”, que constituye la *discrepancia* de la división en lo propio y correspondiente de uno mismo, constituye la enredada madeja que establece la impostura del sujeto que no puede postularse con certeza como *autor responsable*. De ahí el *sesgo* en el cual aún nos encontramos implicados, que se establece de forma más clara alrededor de 1900

el inconsciente adviene al sitio de la conciencia como problema de la relación verdadera consigo mismo, el problema de la diferencia y de la identidad reflexiva [...] En lo sucesivo sólo habrá avances verdaderos en esta cuestión con la condición de partir de la complementariedad de sus dos caras, a fin de explicarlas una por otra. La facultad de reflexión y el poder de lo irreflexivo en nosotros hay que comprenderlos como momentos solidarios de un único e idéntico funcionamiento.

De aquí la pertinencia de Gauchet de preguntarse dentro de un contexto de abandono de lo religioso como elemento estructurante de la vida, la posibilidad de fundamentar un *sí mismo autónomo*, pues sucede que el “hombre posterior a la religión no ha nacido todavía”.³⁰

Pero esta “individualidad posteológica” tiene que comprenderse también en el marco constitutivo de las relaciones sociales entre los individuos. En buena medida los vínculos políticos que se vienen estableciendo en los últimos siglos responden a estas mutaciones, pensando sobre todo en el diseño y establecimiento de la democracia liberal en función de un tipo particular de subjetividad operante para la interacción social. Tendremos que ver que el advenimiento del *proyecto democrático* significa el abandono de un tipo de sociedad sujeta a lo otro desconocido (*orden religioso*) hacia la instauración de un tipo de sociedad sujeta al sí mismo desconocido (*orden político*); es decir, al posibilitar la constitución de un sujeto autónomo que se establece como ente moral en el juego de su dimensión interna como *responsable de sí mismo*; pero también una responsabilidad como *ser-conjunto*, mediante formas de relaciones de poder simétricas y asimétricas para un orden democrático de equilibrio, ya no determinado por un poder soberano externo, sea Dios, rey, monarca, etcétera.

El sistema democrático autónomo en oposición a sistemas políticos absolutistas y luego totalitarios, con el establecimiento de sus principios sustanciales y la efectividad de sus prácticas, la organización institucional y su diseño constitucional; pero también la sociedad regulada y determinada desde sus propios recursos internos, la cultura “laica” generalizada y los mecanismos de poder para regularlo, todos ellos logros históricos que nos hablan de un proceso de maduración mediante el desarrollo de una subjetividad como uno de los principales contrapesos y garantías del funcionamiento del ordenamiento democrático. El paso del *orden divino* hacia un *orden humano* de la sociedad —la entrada en el tiempo histórico de los proyectos humanos y la búsqueda de su realización— en tanto ejercicio de autonomía por medio del funcionamiento de un Estado en tanto sistema de gestión político-administrativa y como medio para la formación educativa en la constitución de una ciudadanía responsable.

El hombre democrático se constituye dentro de un sistema de inclusión que establece los valores y principios políticos para la acción,

³⁰ *Ibid.*, p. 244.

la conquista histórica de un espacio subjetivo de realización que permite comunidades políticas para la convivencia pacífica y la realización humana. La conformación de un sujeto político de derecho, pese a que éste no funcione en la realidad como quisiéramos y luego ciertas ideologías políticas la reduzcan a principios para el beneficio de un estrato privilegiado, en tanto sustento que permite el desarrollo de la democracia moderna dentro de un contexto de incertidumbre. Así, la *ontología política* se establece en la vía adecuada para medir el grado de profundidad y maduración de nuestras democracias. El ser-individual y el ser-conjunto como polos formativos de un sistema democrático que parece funcionar en su dinámica para equilibrar las funciones que cumplen dentro del ordenamiento político.

Si es verdad que “somos los habitantes de un mundo que desde ahora ha dado radicalmente la espalda al reino de los dioses”,³¹ lo que no da por descontado un posible retorno o por lo menos otra forma de relación con lo religioso en el ámbito sociopolítico, pero que de manera alguna significa la terminación de la cultura de la religión y su función simbólica en su impacto individual y social. Sin embargo, este nuevo ordenamiento genera una forma diferente de división subjetiva que transita desde una posibilidad de conocimiento del propio individuo hasta la neutralización por distorsión de la pregunta por sí mismo. Para este momento la interrogación del *ego cogito*, la posibilidad de la claridad y transparencia, pero sobre todo el establecimiento de un sujeto agente que sea el autor de sus propios pensamientos y acciones, parece transitar hacia la opacidad de la propia interrogación indagatoria sobre sí mismo. Esta compleja relación entre la aceptación y el rechazo del sujeto de la metafísica moderna entra en un proceso de oscilación que lo oscurece más.

Pero ¿cuál es la forma de salir de esta oscilación lacerante que obnubila la propia comprensión del sí mismo?, ¿es posible una comprensión del sí mismo fuera de los parámetros de sujeto?; nada en estos términos permite asegurarlo y perder de vista que como parte de una sociedad política democrática que se sustenta en el establecimiento de un sujeto político responsable en forma de ciudadano de la *polis*, va acompañada de un proceso de enrarecimiento psíquico de los individuos que se ven rebasados por múltiples instancias que los agotan y

³¹ *Ibid.*, p. 282.

terminan por convertirlos en extraños de sí mismos. Es como si periódicamente se vieran en la necesidad de vaciar parte de lo que son para constituirse en ese otro que quieren ser.

Precisamente, el momento de insuficiencia democrática en el que actualmente nos debatimos se encuentra en la vía de dilucidación de la *impostura* de un sujeto impostor, siempre fuera de lugar para poder asumirse como dueño absoluto de sí mismo. En buena medida las problemáticas políticas que transitamos tienen que ver con una indagación de *ontología política*; pues la solución no se encuentra en el abandono sin miramiento a toda referencia sobre un sujeto dueño de sus propios pensamientos y decisiones, con cargas considerables de factores inconscientes e irracionales siempre latentes que lo constituyen y a los que no niega o renuncia ni en hacer eco a los prejuicios revolucionarios implícitos que pretenden desechar los irrenunciables logros del humanismo libertario, luego negándonos a aceptar a un *sujeto autónomo y libre*.

Para la conformación de un *sujeto político* acorde con la situación de política global y democracia consolidada que buscamos conseguir con insistencia, es fundamental reflexionar en un *ser-sujeto* como persona y ciudadano responsable que se asume como ciudadano comprometido en su conformación triádica (*ciudadano económico, ciudadano del Estado y ciudadano del mundo*). La crítica puntual que realiza Otfried Höffe a la política moderna es que se centra demasiado en los aspectos sistémicos e institucionales, dejando luego poco o nulo espacio para la reflexión del *sujeto político* como uno de los sustentos esenciales del edificio político democrático. Propone la recuperación de la concepción clásica del pensamiento filosófico-político de pensadores como Platón y Aristóteles; para ellos la política era una “teoría tanto de personas como de instituciones”. En efecto, en el pensamiento clásico existe un equilibrado ensamblaje entre la teoría de la persona (*ética*) y el sistema institucional-constitucional (*política*), de tal forma que la realización de una comunidad política se establecía en forma de *justicia universal* y producción de la *felicidad individual*. Ante la reducción actual de la política como estructura del sistema de funcionamiento efectivo e institucional, la oposición de una teoría que valore las personas y las instituciones por igual resulta altamente indispensable y moderna.³²

³² Otfried Höffe, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización* (trad. de Carlos Díaz Roca), Katz Editores, Buenos Aires, 2007, pp. 12-13.

Lo que se requiere –siguiendo a Höffe– es una “teoría amplia del ciudadano”, que logre integrar creativamente las tres dimensiones que conforman a los ciudadanos en los actuales contextos de globalización: económico, estatal y cosmopolita. Como un actor político fundamental para enfrentar muchas anomalías, riesgos y problemáticas que la globalización está generando, se hace cada vez más indispensable que una *ciudadanía responsable* participe activamente con competencia también global. Mediante una teoría de los sujetos responsables, es factible establecer los criterios que posibiliten innovar una teoría fuerte del ciudadano y la sociedad que permita el desarrollo pleno de un sujeto que debe cumplir la función de productor para satisfacer sus necesidades materiales fundamentales, pero también para dotar de los recursos económicos indispensables para contribuir en el desarrollo de su sociedad de pertenencia; de igual forma como actor político que participa vivamente en asuntos públicos de relevancia e interés general, pero que también se constituye en un factor importante para la extensión de su práctica ante las presiones y transformaciones globales; ante dichos cambios acelerados, además la necesidad de participar a mayor escala de los referentes nacionales como “ciudadano del mundo”, en tanto complemento indispensable de los niveles anteriores.

De la forma como se estén produciendo dichas mutaciones y reajustes en el *impulso* ciudadano que experimentamos actualmente, lo cierto es que se requiere de una nueva sensibilidad que permita llevar a cabo la tarea crítica previa de continuar cuestionando la *ontología política* que sirve –sin descuidar claro está los factores institucionales y constitucionales– de andamiaje para el desarrollo de una democracia consolidada para el mañana. Podemos decir que el impulso de la realización de una política madura tendrá que pasar por la búsqueda de una salida diferente del *atolladero ontológico* en el que nos debatimos, pero siempre en el borde de una *consideración inactual* del sujeto.³³

³³ “No sin saber que su inactualidad nos precipita de un solo golpe al borde extremo del discurso, y que ella agota los recursos de éste mismo incluso antes de haberlo dejado comenzar, o en la apertura misma de su inicio [*entame*]. Es en este agotamiento que hay que trabajar, ahí donde acaso el Sujeto se agota”, J.L. Nancy, *Ego sum*, *op. cit.*, p. 22.

CONCLUSIÓN. ANTE UNA ERA POSTCARTESIANA Y POSTHEIDEGGERIANA

No se trata tanto de explicar ciertos autores, cuando de pedirles que nos expliquen la situación en la que estamos.

Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia*

No podemos eludir estas importantes críticas e imputaciones hechas a una concepción del sujeto de la metafísica moderna —luego demasiado complacientes y ciegas a factores que afectan directamente el funcionamiento complejo de los sujetos y su interacción sociopolítica— sino de intentar conciliar una visión que nos permita romper con la equívoca oscilación entre la idolatría excesiva y la abierta condenación del sujeto. Pero *superación* no significa renunciar a lo más propio que nos constituye como ser humano *lábil*.

Si acontece que la subjetividad se ve reducida a un *mínimo ontológico*, que de una forma u otra hace referencia a un *modo de ser y hacer*, en tanto que pensemos como Heidegger que la “función de la filosofía es el retorno a la estructura originaria de la realidad misma”.³⁴ Pero como ya lo hizo notar hace algunos años Emmanuel Lévinas en un complejo y denso texto de 1947 (*De la existencia al existente*, 2000) —escrito frente a la dura realidad de un campo de prisioneros— es indispensable evitar que la inhumana neutralidad del *hay*, del ser que se opone a la nada, se imponga a los seres; que la *existencia (ser)* termine sometiendo al *existente (ente humano)*. Se trata de una rigurosa reflexión que sin duda se mueve aún y utiliza los registros de la fenomenología ontológica heideggeriana, pero que busca generar un proceso de *desneutralización* del ser mediante la significación ética de la implicación asimétrica e irreversible con los otros, por lo tanto en el marco de una “socialidad originaria” y dentro de su temporalidad histórica. Pero no se trata de *reinvertir* la ontología del ser elaborada por Heidegger en provecho de un retorno apresurado a la primacía del ente, lo que pretende Lévinas es recuperar una ética anterior a cualquier tipo de ontología que permita un *giro* hacia la relación del ente con los otros entes, el Bien y Dios.

³⁴ Vicente Lozano Díaz, *Hermenéutica...*, *op. cit.*, p. 48.

Hay que partir de no perder de vista que “la relación entre ‘ente’ y ‘ser’ no enlaza dos términos independientes. El ‘ente’ ha hecho ya un contrato con el ser; no se le puede aislar. Es. Ejerce sobre el ser el dominio mismo que ejerce el sujeto sobre el atributo. Lo ejerce en el instante, que, para el análisis fenomenológico, es indescomponible”.³⁵

Esta relación inseparable que se realiza en la *intersubjetividad asimétrica*, en donde el sujeto se conserva a sí mismo pero en el lugar de la trascendencia complementaria con los otros,³⁶ dentro de los parámetros siempre paradójicos de un “presente concreto” que se intrinca en la temporalidad histórica del juego entre el pasado y el porvenir. En este *enredo* de la existencia humana, en tanto que busca “ser el *sujeto* de su devenir”, se tiende con la filosofía moderna al postular la *sustancialidad* a “sacrificar a la espiritualidad del sujeto su subjetividad misma”. Para salvar el devenir del sujeto se tiene que comprender dentro del elemento esencial del tiempo en la “economía del ser”; es decir, sólo comprendiendo el *instante* como el presente que es en tanto constituyente de un sujeto que está siendo a partir de los instantes mismos.

Por el hecho mismo de que existe un *presente* son posibles los existentes mismos, pero a condición de que este presente se comprenda como la constitución y posición de un sujeto. No como el intransferible punto de partida, a manera de la posición que establece la subjetividad cartesiana o el empeño en el mundo del *Dasein* heideggeriano, sino que se trata de la base del *aquí* inalienable, que “permite dar cuenta de la sustancialidad y de la espiritualidad del sujeto”.

Estos son algunos de los principales elementos que en su reflexión de fenomenología ética introduce el filósofo lituano que, sintetizado en la fórmula “heme aquí con el Otro”, no pretende oponer al *cogito* cartesiano en tanto pensamiento y conocimiento alguna vindicación de la voluntad y los sentimientos. Dicha posición epistemológica que opone sujeto y objeto, dentro y fuera, suele tomarse desde una pers-

³⁵ E. Lévinas, *De la existencia al existente* (trad. de Patricio Peñalver), Arena Libros, Madrid, 2000, p. 15.

³⁶ En otras palabras, el “paradigma de las filosofías del sujeto que éste esté formulado en ellas en primera persona –*ego cogito*–, que el ‘yo’ se defina como yo trascendental, que el ‘yo’ se expresado absolutamente, es decir, sin otra confrontación, o relativamente, que la egología requiera el complemento intrínseco de la intersubjetividad”, P. Ricœur, *Sí mismo...*, *op. cit.*, pp. XIV-XV.

pectiva idealista como “pensamientos oscuros” que se toman como objetos (*cogitatum*) para ser analizados y superados. Lo que Lévinas intenta es superar la idea del *ente pensante* que establece la escisión entre un adentro y un afuera, mediante el *situarse* en el acontecimiento anterior y complementario de un *ente ético* que asume su racionalidad, sentimientos y voluntad. En resumen, la problemática ontológica y ética en donde nos emplaza Lévinas es: en el ser hay entes y hay que situarse antes de la escisión del ser en un afuera y un adentro.

Desde una perspectiva próxima y marcando distancia a la vez, Paul Ricœur nos sitúa en la problemática de una “fenomenología de la voluntad” en la construcción de una “*Hermenéutica del sí mismo*”; la propuesta de una *fenomenología hermenéutica* –en tanto disciplinas que se presuponen y complementan de forma heurística– que confronte críticamente la cuestión reductora ante el despliegue de un manifiesto anticartesianismo que termina privilegiando la cuestión de *sum* del existente ante el marcado desprestigio del *cogito*. Ricœur pretende superar la insuficiencia señalada mediante la *participación* del existente como *encarnación* mundana, pero “llenando” el centro de la cuestión de la *conciencia del sí mismo* mediante el distanciamiento hermenéutico de la conciencia de sí y por medio del mismo rodeo lograr la paradójica proximidad de lo más propio; es decir, el acceso distante / aproximativo de la *conciencia participante* mediante el control crítico de la hermenéutica.

Por lo cual, la tarea crítica de la perspectiva fenomenológico-hermenéutica consiste en proporcionar los elementos necesarios en la *búsqueda de sentido* para una “conciencia vigilante” siempre abierta a posibilidades de existencia.³⁷ Desde esta perspectiva en que parecen oponerse el sujeto existente con el mundo real al que pertenece (voluntario frente involuntario, constitución frente participación), Ricœur

³⁷ Ricœur pretende sacudir a la fenomenología del idealismo husserliano, mediante la perspectiva crítica y renovada de una hermenéutica que posibilite una filosofía de la voluntad partiendo de la aceptación fundamental del método fenomenológico, pero señalando los riesgos de su perspectiva metafísica: “Comprender no es ya entonces un modo de conocimiento, sino más bien un modo de ser, el modo de ser del ser que existe al comprender”, P. Ricœur, *El conflicto de...*, *op. cit.*, p. 13. Por supuesto, dentro de la consideración de que el “comprender es el carácter óntico originario de la vida humana misma”, H.G. Gadamer, *Verdad y método I* (trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Ediciones Sígueme (Col. Hermeneia, núm. 7), Salamanca, 2003, p. 325.

abre la perspectiva hasta extender al sujeto en sus múltiples aspectos y facetas (como autor de lenguaje, como lector, como responsable...) que a partir de mediaciones como los “documentos de la cultura” se establecen nuestras interpretaciones y comprensiones del mundo, así como las posibilidades de la *auto*interpretación. Se abre un nuevo escenario que posibilita la renovación de la reflexión en tanto que perspectiva ética que establece una imbricación entre responsabilidad y reflexión como referentes indispensables para una filosofía de la voluntad, desde una perspectiva de lo *involuntario* dentro de dicha *voluntad constituyente*.

La filosofía de la reflexión hermenéutica es la ruta que posibilita la aproximación, mediante “rodeo” y “desciframiento”, para superar los equívocos y recuperar el “esfuerzo por volver a captar al Ego del Ego Cogito en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos”. Pero esta reflexión no conduce por fuerza hacia la objetivación científica ni hacia algún tipo de teoría del conocimiento, la intención de Ricœur es más bien recuperar la tradición que considera a la reflexión como la vía para la reapropiación de todos nuestros esfuerzos en la *persistencia de existir*. De acuerdo con esta tradición, cuyos antecedentes se remontan a Descartes, Kant y Fichte, que busca “recobrar el acto de existir, la posición de sí en todo el espesor de sus obras” considera que la conciencia o la “posición del sí” no es algo dado sino que es una tarea a (*re*)elaborar siempre, “no es un *gegeben* sino *aufgegeben*, no dada sino ordenada”.³⁸

Aquí se establece la incidencia que le interesa fundamentalmente a nuestro autor, la imbricación entre el *acto de existir* y los *signos* de la cultura en la conformación de una hermenéutica del sí mismo, por lo cual se requiere ante contingencia y confusión, de los enredos de la cultura de la práctica de la *interpretación*. Pero si la reflexión reclama la interpretación, se emprende la vía que [...]

planteándose a sí misma, la reflexión comprende su propia impotencia para superar la abstracción vana y vacía del “yo pienso” y la necesidad de recuperarse a sí misma descifrando sus propios signos perdidos en el mundo de la cultura. Así, la reflexión comprende que, en primer lugar, ella misma no es ciencia, que necesita, para mostrarse, recupe-

³⁸ Véase P. Ricœur, “Reflexión: una arqueología del sujeto”, en P. Ricœur: *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI Editores, México, 2004, pp. 41-42.

rar en sí misma los signos opacos, contingentes y equívocas que están dispersos en las culturas en que se arraiga nuestro lenguaje.³⁹

Por lo cual resulta que la filosofía –que en esta perspectiva es ética en sí misma– constituya su coherencia a partir de la “guerra de las hermenéuticas” ante la confusión fluctuante de las *interpretaciones rivales*.

La *filosofía reflexiva* se sitúa sin problema dentro de la tradición del *ego cogito* cartesiano y de la conciencia trascendental del idealismo husserliano, lo que sí se propone es una *tarea crítica* y siempre vigilante de renovación para adecuarlas a los problemas actuales, pues “la hermenéutica del *sí* se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono”.⁴⁰ En este punto es donde la “condición ontológica de la comprensión” adquiere toda su funcionalidad al situarse en su *pertenencia*, asumiéndose como *sujeto autónomo*, pero lábil y finito, rompiendo con cualquier pretensión de fundamento último y sustrato de toda representación. El desciframiento hermenéutico exige la *mediación* de los *signos textuales* de las culturas para acceder a un nivel de comprensión considerable, saliendo del autoengaño y las equivocaciones del *ego cogito*, en donde el sujeto resulta ser el *existente abierto* dentro de una cultura que emite todo tipo de signos y textos para mediar en su *autocomprensión*. Se trata, pues, de un *sujeto lector-interprete ante el texto confuso del mundo de un autor anónimo*. Se recupera la subjetividad que no es considerada más en su origen radical como punto de partida y fundamento abstracto, sino el moderado punto de llegada y tarea por hacer: “[...] vale para todos los casos que el que comprende se comprende, se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo”.⁴¹

En el enfoque hermenéutico de Ricœur la subjetividad se recupera en su papel “prudente”, aceptando las insuficiencias que la constituyen, de un sujeto que por mediación del rodeo de la función narrativa y la metáfora se ve en la posibilidad de constituirse en *narrador de sí mismo*.⁴²

³⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁰ P. Ricœur, *Sí mismo...*, *op. cit.*, p. XV.

⁴¹ H.G. Gadamer, *Verdad y método...*, *op. cit.*, p. 326.

⁴² “Si la función narrativa permite entender, ordenar, ofrecer sentido, en suma, la metáfora permite reivindicar la subjetividad por medio de las “interpretaciones” que desarrolla frente a un mundo fáctico presuntamente acabado del que se ocuparían eminentemente la ciencia y el habla cotidiana”, C. Moreno, *Fenomenología y filosofía existencial*, vol. II, Síntesis (col. Filosofía, Thémata, núms. 14 y 15), Madrid, 2000, pp. 185-186.

Pero lo que se ha denominado la “nueva ontología hermenéutica” de Ricœur no se cierra en el mismo lenguaje, pues ante la pluralidad de las interpretaciones del sujeto lector en tanto intérprete, “las mediaciones no condenan la subjetividad, sino que la “salvan” *en la medida de lo posible*, más allá de aquella (auto)conciencia que aparece como proto-auto-fundamentadora-última de todo el ámbito de la experiencia”.⁴³ Pues se debe considerar que la implicación entre fenomenología y hermenéutica permite plantear y enriquecer la cuestión.

Esta idea del ser humano como hermeneuta de sí mismo y de su mundo por medio de la interacción entre pertenencia / distanciamiento / proximidad, abre la posibilidad de que desde la ontología hermenéutica ricœuriana pueda sostenerse un sujeto sin prejuicios para la reflexión creativa del encuentro constituyente entre libertad, existencia y alteridad. Sin duda que la última de las grandes obras de Paul Ricœur que aborda estas cuestiones (*Sí mismo como otro*, 1990), intenta recuperar al sujeto de la nefasta oscilación entre la exaltación y la humillación del *cogito*: “Sujeto ensalzado, sujeto humillado: parece que uno se aproxima siempre al sujeto mediante semejante inversión del pro en el contra; de ahí sería preciso concluir que el ‘yo’ de las filosofías del sujeto es *atopos*, sin lugar asegurado en el discurso. ¿En qué medida se puede decir de la hermenéutica del sí, puesta aquí de relieve, que ocupa un lugar epistémico (y ontológico, [...]) situado más allá de esta alternativa del *Cogito* y del anti-*Cogito*?”⁴⁴ Sin duda toda la reflexión del filósofo francés se sitúa en este tenso y fructífero límite, con una moderación que no admite insuficiencias ni sobredeterminaciones; se trata de una función de lucidez mediadora que al “colocar así la conciencia como tercer elemento respecto de la pasividad-alteridad del cuerpo propio y a la de otro, subrayamos la extraordinaria complejidad y la densidad de relación de la metacategoría de alteridad”.⁴⁵

La perspectiva ética que encarnan Lévinas y Ricœur puede servirnos de guía para reflexionar sobre las posibilidades de una ontología política de la actualidad que responda a las críticas de la metafísica de la subjetividad moderna sin renunciar a los logros históricos en el establecimiento de un ser-sujeto como ciudadano autónomo responsable que funcione como anclaje esencial para el desarrollo y consolidación

⁴³ *Ibid.*, p. 186.

⁴⁴ P. Ricœur, *Sí mismo...*, *op. cit.*, pp. XVIII-XIX.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 353.

de un sistema democrático maduro. Consideramos que más allá del radicalismo crítico con que asume la apertura de la subjetividad con y para el otro, se trata de una de las más interesantes y osadas propuestas filosóficas que toman abiertamente la “ética como filosofía primera” y propone como antídoto contra las tendencias *antihumanistas* de las décadas de 1960 y 1970 un “humanismo del otro hombre”,⁴⁶ que asume sin complejos una filosofía del hombre como horizonte de reflexión para un sujeto responsable de la proximidad al *Otro*. Este es el punto de partida de la verdad incuestionable de la construcción de lo *interhumano*, de la experiencia ética como apertura hacia al Otro en forma de “humanismo del otro hombre” (E. Lévinas). Pero también desde una ontología hermenéutica que permita limar la subjetividad de todos sus excesos e insuficiencias, posibilitando descentrar al sujeto de toda forma de radicalización para generar una verdadera comprensión por la mediación de la interpretación de sí mismo. Asumiendo plenamente sin reservas ni temores a un sujeto autónomo y libre que recupera la indispensable referencia del otro sin caer tampoco en la idolatría radical, es decir, el obligado tránsito por la intersubjetividad sin negar o exceder el punto de partida esencial de la subjetividad, como punto de partida para construir una nueva relación entre los seres humanos como *hermeneutas* de sí mismos, los otros y su mundo de interacción (P. Ricoeur).

Este tipo de sujeto más allá del sujeto de la metafísica tradicional, pero que sigue conservando lo esencial y propio como *ego sum*,⁴⁷ tendrá que sustentarse por fuerza en un nuevo humanismo postmetafísico; en forma de un acuerdo cultural que sirva de base para la constitución de un *horizonte de sentido* que posibilite la formación del sujeto en el intercambio con los demás dentro del mundo.

⁴⁶ “[...] el antihumanismo moderno, al negar la primacía que para la significación del ser correspondería a la persona humana en tanto que meta libre de sí mismo, es verdadero más allá de las razones que aporta [...]. Su intuición genial consiste en haber abandonado la idea de persona comienzo y origen de sí misma”, véase E. Lévinas, *Humanismo de otro hombre* (trad. de Daniel Enrique Guillot), Siglo XXI Editores, México, 2006, pp. 84 y ss.

⁴⁷ Si resulta que Heidegger establecía la *representación* como la esencia del *cogito*, “la separación [*écart*] que nos parece entonces a partir de ahora importante consiste en interrogar no la esencia sino, si es posible decirlo, el *proposante* de la proposición: *ego* enunciando él mismo. Lo que equivale a interrogar la ‘esencia’ (si ella tiene todavía una) de la proposición primera: ‘ego sum’”, cf. J.L. Nancy, *Ergo sum*, *op. cit.*, p. 20.

Pero si resulta que parecería como si sólo pudiéramos acceder a nosotros mismos mediante el rodeo de un proceso oscilatorio que nos aleja o nos aproxima demasiado, sin permitirnos alcanzar la distancia adecuada para comenzar a aceptarnos con todas las consecuencias que genera este complejo ejercicio, con todo lo terrible y deslumbrante que encierra. Se trata de nuestra *naturaleza circe*, pues al parecer nos está imposibilitado vernos directamente, sin intermediarios y subterfugios, si no es con el riesgo de quedar petrificados ante lo propio de lo desconocido que cada uno de nosotros es (ante lo subrepticio que nos constituye), la comprensión de sí mismo a través de elementos triangulados (espejo, fantasma, divinidad, naturaleza, lenguaje...). Si resulta que todo esto viene de aquella escisión fundante de la unidad trinitaria constitutiva de todo sentido de que hablábamos al principio, lo diferente es que aquella lucha entre el ser humano, la naturaleza y la divinidad, parece que suele fraguarse en el interior de lo otro del sí mismo. De todo aquello que se constituye en fractura con uno mismo en oposición a todo lo otro desconocido, pero que termina siendo parte de sí mismo. Al parecer *la transparencia, así como la pureza, nos está vedada*.

Como vimos, es mediante la reflexión hermenéutica como podemos acceder a una más adecuada comprensión de sí mismo por medio del alejamiento / aproximación hacia lo más paradójico que constituye al sujeto humano, pasando por la “intersubjetividad en un mundo compartido”.⁴⁸ Si partimos del reconocimiento de un sujeto lábil y finito (P. Ricoeur), que posibilite romper con la centralidad radical que lo constituye como fundamento absoluto y desde la óptica problemática de la *inactualidad* que permita recuperar la primacía del *ego sum* (J.L. Nancy), pero también evitando que el *sum* termine engullendo al *ego* (M. Heidegger), la radicalización de la recuperación *re-nucleante* del *Otro* (E. Lévinas) o su *des-dibujamiento* ante la contingencia de una formación histórica *epistémica* (M. Foucault). Más allá de las críticas reductoras que responden a una tendencia impulsada por la *cultura de la sospecha* que termina reduciendo la interpretación, cuya tendencia responde a cierta reacción que luego conduce al irracionalismo y la evasión romántica hacia el pasado, es indispensable recuperar a un *sujeto complejo* que se asuma en toda su paradójica

⁴⁸ H.G. Gadamer, *Verdad y método...*, *op. cit.*, p. 314.

compleción como autor de sus pensamientos, deseos y acciones; como un ser de voluntad, libertad y plena autonomía, sin negar los aspectos irracionales, pulsionales y estructurales que lo condicionan, pero nunca de forma definitiva.

Sólo recuperando a este sujeto autor-lector, que se conforma en todas sus interpretaciones, para el establecimiento de un sujeto político que permita una “teoría amplia del ciudadano”⁴⁹ que posibilite pasar de la *polis* a la *cosmópolis* sin dificultad. En este contexto es indispensable preguntarse si se requiere de la promoción de una forma complementaria de la democracia directa y participativa que funja como propedéutica en la formación cívica-educativa de ciudadanos políticos responsables. ¿Cómo lograr constituir una democracia intensa y profunda sin considerar el fundamento antropológico que configura la acción política? Se requiere de un proceso de democratización desde abajo que recupere la persona política de un ciudadano complementario de los procesos sistémicos de consolidación institucional y constitucional.

Al parecer, en la actualidad buscamos transitar desde la forma institucional de la política hacia la personalización de la misma. Tendría que partirse de la recuperación de una ontología política del ser-sujeto como ciudadano responsable que se complementa y refuerza los aspectos esenciales del sistema democrático, se constituiría en algo así como un *centro móvil* que permitiría la consolidación democrática evitando la radicalización de los extremos *desestructurantes* del régimen. La democracia para lograr su consolidación y fortalecimiento requiere de la asunción de un nuevo humanismo postmetafísico que, partiendo de la recuperación de una idea del *sujeto político* como persona compleja, responsable y libre, nos permita romper con la nefasta oscilación entre exaltar-condenar al sujeto y transitar de una vez por todas hacia una época que nos permita reflexión más allá y desde Descartes y Heidegger.

⁴⁹ O. Höffe, *Ciudadano económico...*, *op. cit.*, p. 13.

BIBLIOGRAFÍA

- Auzias, Jean-Marie, *Michel Foucault*, La Manufacture (col. Qui suis-je, 12), Lyon, 1986.
- Couzens Hoy, David, “Heidegger and the hermeneutic turn”, en Charles B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993, pp. 170-194.
- Dor, Joel, *Introducción a la lectura de Lacan II. La estructura del sujeto*, Gedisa (col. Serie Freudiana / Psicoanálisis Lacaniano), Barcelona, 1998.
- Etxeberria, Xavier, *Derechos humanos y cristianismo. Aproximación hermenéutica*, Universidad de Deusto (col. Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 4), Bilbao, 1999.
- Ferry, Luc, *Filosofía política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, FCE, México, 1997.
- Ferry, Luc, “La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea”, en Josefina Casado y Pinar Agudiez (comps.), *El sujeto europeo*, Pablo Iglesias, Madrid, 1991, pp. 61-76.
- Freud, Sigmund, “El malestar en la cultura (1930)”, *Obras completas*, Tomo XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
- Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales, vol. III*, Paidós (col. Paidós Básicos, núm. 102), Barcelona, 2001.
- _____, *Historia de la sexualidad*, Tomo 2. *La inquietud de sí*, Siglo XXI Editores, México, 1992.
- _____, *Historia de la sexualidad*, Tomo I: *La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México, 1989.
- _____, “La lucha por la castidad”, en Ph. Ariès, A. Bejín, M. Foucault y otros: *Sexualidades occidentales*, Paidós (col. Paidós Studio, núm. 61), México, 1987, pp. 33-50.
- _____, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, *Microfísica del poder*, Las Ediciones de la Piqueta (col. Genealogía del Poder), Madrid, 1980, pp. 7-29.
- Frede, Dorotea, “The question of being: Heidegger’s projec”, en Charles B. Guignon (ed.): *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993, pp. 42-69.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme (col. Hermeneia, núm. 7), Salamanca, 2003.
- _____, *El giro hermenéutico*, Cátedra (col. Teorema / Serie Mayor), Madrid, 2001.
- Gauchet, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (trad. de Esteban Molina), Trotta / Universidad de Granada, Madrid, 2005.

- Gauchet, Marcel, *La religión en la democracia. El camino del laicismo*, El Cobre, Barcelona, 2003.
- Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus., Buenos Aires, 1989.
- Haar, Michel, *Heidegger and the essence of man*, State University of New York Press, Nueva York, 1998.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo* [trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera C.], Trotta (col. Estructuras y Procesos / Serie Filosofía), Madrid, 2003.
- _____, *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza, 2000.
- _____, *Introducción a la filosofía* (trad. de Manuel Jiménez Redondo), Cátedra / Universitat de València (col. Frónesis), Madrid, 1999.
- _____, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994.
- Höffe, Otfried, *Ciudadano económico, ciudadano del Estado, ciudadano del mundo. Ética política en la era de la globalización* (trad. de Carlos Díaz Roca), Katz Editores, Buenos Aires, 2007.
- Hottois, Gilbert, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Cátedra (col. Teorema / Serie Mayor), Madrid, 2003.
- Husserl, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental* (presentación, traducción y notas de Antonio Zirión), UNAM (col. Cuaderno, núm. 48), México, 1988.
- Lash, Scott, *Sociología del posmodernismo*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1997.
- Lévinas, Emmanuel, *Humanismo de otro hombre* (trad. de Daniel Enrique Guillot), Siglo XXI Editores, México, 2006.
- _____, *Ética e infinito*, A. Machado Libros (col. La Balsa de Medusa, núm. 41), Madrid, 2000.
- _____, *De la existencia al existente* (trad. de Patricio Peñalver), Arena Libros, Madrid, 2000.
- _____, *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1974.
- Lozano Díaz, Vicente, *Hermenéutica y fenomenología*, EDICEP, Valencia, 2007.
- Marion, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia*, Ediciones Sígueme (col. Hemeceia, núm. 40), Salamanca, 1999.
- Monticelli, Roberta de, *El futuro de la fenomenología. Meditaciones sobre el conocimiento personal*, Ediciones Universidad de Valencia / Cátedra (col. Frónesis, núm. 31), Madrid, 2002.
- Moreno, César, *Fenomenología y filosofía existencial*, vols. I y II, Síntesis (col. Filosofía [Thémata], núms. 14 y 15), Madrid, 2000.

- Nancy, Jean-Luc, *Ego sum* (trad. y pról. de Juan Carlos Romero Romo), Anthropos / Universidad Autónoma de Querétaro, Barcelona, 2007.
- Nancy, Jean-Luc, *El sentido del mundo*, La Marca (col. Biblioteca de los Confines, núm. 4), Buenos Aires, 2003.
- Ortiz-Osés, Andrés y Lanceros, Patxi (directores), *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.
- Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, FCE (Sección de Obras de Filosofía), Buenos Aires, 2006.
- _____, “Reflexión: una arqueología del sujeto”, en P. Ricoeur: *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI Editores, México, 2004, pp. 367-401.
- _____, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica I*, FCE (Sección de Obras de Filosofía), Buenos Aires, 2003.
- _____, *Si mismo como otro* (trad. Agustín Neira Calvo), Siglo XXI Editores, México, 1996.
- Sartori, Giovanni, *¿Qué es la democracia?*, Nueva Imagen, México, 1997.
- Taylor, Charles “Engaged agency and background in Heidegger”, en Charles B. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993, pp. 317-336.
- Watson, Peter, *Historia intelectual del siglo XX*, Crítica (col. Serie Mayor), Barcelona, 2003.
- Žižek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

LA IMAGINACIÓN ACTIVA DE CARL GUSTAV JUNG HACIA UNA NUEVA CONSCIENCIA ÉTICO-PSICOLÓGICA DEL MUNDO*

*Federico de Luca Comandini***

SENTIDO Y CONSCIENCIA

Al final de un largo camino de civilización, la Humanidad ya ha consolidado una posición de predominio absoluto respecto al propio universo mundo; pero los problemas que quedan en suspenso no son de poca monta. Al dominio de la especie, llevado a cabo sobre la base técnica, fuertemente dirigida en sentido extravertido respecto del contexto socioambiental, no corresponde una conciencia interior adecuada. Demasiado grave es el desequilibrio entre la fuerza de decisión acumulada por el Hombre en relación con el mundo externo y la sustancial incapacidad de referirse a la propia naturaleza íntima; hay un salto que se manifiesta en cada nivel de la condición humana como debilidad ética. Bajo cada perfil social, político y ambiental, en el ámbito científico y cultural, religioso y espiritual, en todas partes la cuestión ética surge como emergencia primaria del mundo actual. A pesar de ello, sin embargo, el horizonte del debate a este respecto es desconsoladoramente plano, las aproximaciones ideológicas aparecen estériles; las profecías *nihilísticas* parecen cumplirse. Es difícil apartar la mirada de este escenario oscuro, aparentemente sin salida; semejante a un televisor siempre encendido que anestesia la atención con su gran vacío.

* Traducción Dr. César Mureddu Torres, Área de Polemología y Hermenéutica, Departamento de Política y Cultura, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad-Xochimilco (utilizamos la traducción del italiano “coscienza” por el término castellano “consciencia” en tanto término técnico que en la psicología profunda denota la actitud de vigilancia que debe tener la parte consciente del ser humano en relación a la inconmensurable dimensión de lo inconsciente).

** Asociación Italiana de Psicología Analítica.

Separándose de este círculo vicioso de pasividad e impotencia, la psicología analítica profunda permite lograr una perspectiva al dirigir la mirada adonde la desorientación del mundo actual tiene su origen: la constitución interna del ser humano. Particularmente la concepción y la práctica de la psicología del inconsciente promovida por Carl Gustav Jung permite mirar a través de la crisis de visión que sufre la humanidad y permite, además, la experimentación de nuevas formas de conciencia sobre el plano ético y congnotivo. En efecto, respecto a otras orientaciones psicoanalíticas, con las cuales, a partir del paradigma histórico de Freud comparte las finalidades básicas de la psicoterapia, la visión junguiana se distingue por el énfasis con el cual pone en el centro de la propia investigación la experiencia de *sentido* y la *transformación de la conciencia*.

Para Jung, la actitud analítica de la mente responde sólo a un primer escalón del proceso psicológico. Constituye una premisa básica para cualquier desarrollo futuro, dirigida como está a reducir los síntomas de la perturbación y a promover una mejor adaptación completa en el re-equilibrio de la relación entre los componentes conscientes e inconscientes de la personalidad. Pero, mientras que los objetivos concernientes a la tutela de la salud y al reordenamiento esencial sean logrados satisfactoriamente, donde para otros termina la tarea terapéutica, entendida en su acepción ordinaria, para Jung comienza el verdadero y propio camino de la *individuación psicológica*. El incremento de conciencia y la integración de lo inconsciente representan una obra inagotable a la cual siempre será necesario perseguir; pero, aun cuando sea muy amplia la visión que se logre de tal modo, aun cuando sea excelente la educación psicológica que se alcance en el cuadro de la construcción yoica por ello no deja de aparecer el gran problema de cómo relacionarse con la raíz inconsciente de la personalidad humana, a la cual en el fondo quedan vinculados tanto el destino de cada individuo como el de toda la especie. La raíz vital del Hombre es propiamente inconsciente *por naturaleza*, no por un defecto que se resuelva por construcción; es *instinto psíquico* que inspira la enorme tensión proyectiva propia de la especie humana. Por ello, tal raíz vital es irreductible a los términos de la conciencia yoica que, en su actual configuración antinómica, busca vanamente enjaularla. Representa más bien el potencial creativo de entre los fenómenos de la conciencia, actuando, cual matriz arquetípica, sobre la compleja capacidad proyectiva de la *psique* humana.

Con la idea de *inconsciente colectivo*, distinto del nivel personal-biológico, Jung pone al centro del *opus* psicológico la tarea de dar forma a un tipo distinto de relación con el fundamento psíquico, más allá de las pretendidas racionalizaciones que intentan sujetarlo a las razones del yo. Si en el fondo de la psique, en analogía con la raíz animal-biológica, el ser humano es *por su naturaleza* inconsciente, si la dimensión arquetípica de la mente no podrá jamás traducirse en los términos del consciente, la mente humana deberá aprender a inspirarse ahí y, más que obstinarse a poseerla, deberá responder a la tarea de relacionarse con ella creativamente configurando un nuevo sentido de conciencia. La noción corriente de conciencia yoica queda anclada al mito heroico de la conquista. Mira a lo inconsciente como terreno predatorio y, en definitiva, lo concibe sólo como límite negativo de las propias ambiciones de control. El espíritu occidental, especialista en la vocación omnipotente del yo, es invitado por Jung a abrazar perspectivas distintas ya presentes en otros contextos culturales. La misma historia de la psicología analítica profunda refleja este pasaje crucial: ¿no fue Freud, el gran iniciador, quien sintetizara el sentido de su obra con el lema de sabor imperialista que dice: “allí donde está el ello deberá estar el yo”? El lema de Jung suena distinto, como metáfora de *eros* y sentimiento: “entre consciente e inconsciente debemos servirnos del *mysterium coniunctionis*”.

En la visión junguiana la investigación y la práctica terapéutica dirigidas a los fenómenos del inconsciente psíquico relevan cómo la conciencia del yo no debe ser entendida como fin absoluto sino únicamente como medio, aunque sea precioso, para acercarse a una meta más elevada: la tarea de dar forma y vida a una actitud psicológica de la mente que abrace el conjunto de la personalidad psicológica, incluyendo tanto aquello que actualmente se define como consciente, como también aquello otro que se nos aparece como manifestación de lo inconsciente. Esta meta coincide con la transformación de la conciencia en sentido simbólico: se trata de tener la experiencia de un plano de encuentro entre los opuestos en el cual puedan concurrir tanto las características de gestión del yo como las inspiraciones originarias de nuestro instinto psíquico. Un plano de conciencia conformado por imágenes (*imaginal*), ni unilateralmente consciente ni tampoco inconsciente, ni más concreto que psíquico, al cual concurren, con disposición abierta a la sincronicidad, tanto las finalidades del yo como las mociones ordenadoras de la naturaleza inconsciente.

En esta perspectiva se coloca el método junguiano de la *imaginación activa* que, de parte del proceso psicológico-terapéutico, representa para quien se dedica a ello un laboratorio personal que tiende a la individuación psicológica. A partir de ello, en diálogo imaginativo entre el yo y las figuras del inconsciente en la trama de los recorridos individuales, toma forma y fuerza una nueva actitud ética y cognoscitiva capaz de franquear el umbral de la depresión constelada en la conciencia colectiva. En este trabajo propondremos una descripción del método imaginativo evidenciando su articulación respecto a los puntos clave del proceso psicológico-analítico junguiano.

En el entretanto; es válido hacer un bosquejo que pretende sugerir una primera idea de cómo el cuidado de la dimensión psíquica de la relación humana pueda contribuir a destrabar el *impasse* ideológico de nuestro tiempo. En efecto, la responsabilidad ética, de la cual el mundo contemporáneo tiene una necesidad desesperada, naufraga siempre en la antinomia yoica entre omnipotencia e impotencia: el yo, tanto en el escenario colectivo como en lo pequeño de cada caso individual, está sobrecargado en modo inflacionario y veleidoso de responsabilidad. El yo pretende ser el dueño del mundo e infaliblemente se muestra inferior a la tarea, la cual se revela como inatendible. No es la conciencia solipsística del yo la que puede decidir por el mundo. Por el contrario, aprendiendo a dialogar con las voces de la naturaleza inconsciente como ocurre con los sueños pero también en condición de vigilia, la conciencia humana puede ganar atendibilidad y mesura en relación con los otros y con lo otro. Si frente a los problemas y misterios de la vida somos capaces de interrogarnos y responder con toda nuestra realidad, expresando aunque sólo sea por aproximaciones, una conciencia del conjunto consciente e inconsciente, quizá, entonces, seremos capaces de una relación más válida y sana con la realidad del mundo de la cual el ser humano se ha puesto como guía. Y el mundo contemporáneo tiene, como nunca, necesidad de una guía prudente, de un conductor que no esté borracho y de pasajeros que estén más atentos al paisaje.

IMAGINACIÓN ACTIVA

Considerado de manera general, el método imaginativo, introducido por C.G. Jung, pertenece a la esfera espiritual de la meditación de la

cual puede ser tomado como una variante específica. En larga medida, en efecto, el procedimiento vuelve a proponer paisajes típicos presentes en las más antiguas tradiciones como: el vaciamiento de la conciencia, la actitud de receptividad y de concentración de la mente, la atención ritual, la objetivación, etcétera. Sin embargo, respecto a tal fondo común, la *imaginación activa* junguiana se diferencia por la cualidad psicológica de relaciones con la imagen que introduce. El método no se limita a dejar *surgir lo inconsciente* o, como se le quiera denominar, al evento interior que trasciende la ordinaria percepción de la realidad. Respecto a aquello que se experimenta reclama también que se tome posición *activa*, suscitando una suerte de confrontación ética con la imagen.

Para comprender mejor la cuestión y antes de entrar más a fondo en el mérito del proceso imaginativo es necesario dar un paso atrás y reconectarnos con algunos puntos que identifican a la psicología analítica profunda sobre cuya base se apoya la posibilidad de la *imaginación activa*. Esta última, en efecto, ni siquiera es concebible fuera del contexto en el que se origina. Más aún representa, en el contexto del análisis psicológico junguiano, el fruto más específico en torno al camino que recorre la individuación psicológica.

Preguntémosnos, entonces: ¿qué caracteriza esencialmente la modalidad de relación con la psique introducida por C.G. Jung? Tanto a nivel terapéutico como, en sentido más amplio, como tendencia *individuadora*, como se apuntaba en las condiciones iniciales, la perspectiva junguiana se refiere a la transformación de la conciencia en sentido simbólico, más allá de la antinomia *consciente/inconsciente* típica del *nihilismo* imperante en la visión del mundo actual. Cuando se le preguntaba cuál fuese el rasgo distintivo de su modo de entender el psicoanálisis con respecto a otros, a Jung le gustaba responder que desde el punto de vista estrictamente *analítico* no existía una orientación particularmente propia de él.¹ Por lo que concierne a la fase analítica de la terapia, Jung declara que ninguna teoría u opción técnica lo distingue de los otros en modo especial. Según el caso podía recurrir a referencias e instrumentos freudianos más que a los adlerianos o

¹ Como ejemplo de lo anterior puede consultarse: C.G. Jung, (1929), “Metas de la psicoterapia”, *Obras completas*, vol. XVI, Editorial Trotta, Madrid, 2006, p. 41.

viceversa. Si el objetivo en tal nivel es balancear la prepotencia de la irracionalidad psíquica reconduciendo lo vivido personalmente a mejores razones, con la intención de reducir los síntomas y recalibrar la adaptación existencial, entonces, la concepción psico-sexual de Freud o la visión centrada bajo los conflictos de afirmación y reconocimiento de Adler (para permanecer en los grandes términos de la confrontación de ese tiempo) pueden funcionar muy bien. Quizá con una actitud más fluida y alguna variante de espíritu, Jung se adaptaba muy bien.

No es en este nivel donde emerge y se diferencia en modo explícito con respecto de otras alternativas la específica originalidad de su concepción psicológica:

Si el resultado de la terapia [obtenido mediante el método reductivo del análisis] es satisfactorio –sostiene Jung– no hace falta ir más allá. Pero si no lo es, la terapia tiene que guiarse, *volens nolens*, por los datos irracionales del enfermo. Aquí tenemos que seguir a la naturaleza, y lo que el médico hace, entonces, es menos tratamiento que desarrollo de los gérmenes creativos del paciente.

Lo que tengo que decir comienza donde el desarrollo empieza y el tratamiento termina.²

Enseguida, Jung subraya explícitamente que su contribución original al desarrollo del proceso analítico emerge de los casos en los cuales el tratamiento racional del psicoanálisis reductivo no basta, resultando inadecuado a la pregunta de fondo de parte de los paciente de encontrar sentido y finalidad a la vida.

La elaboración del *sentido* representa, por tanto, el motivo específico del *opus* psicológico junguiano y determina una modalidad de relación con el inconsciente profundamente diversa de aquella del psicoanálisis tradicional, la cual permanece en un horizonte cultural anclado a la luz de la *ratio* y a una aproximación médico-reparadora que no pone en discusión el sentido y valor de la consciencia en relación con el potencial arquetípico del psiquismo inconsciente.

A este desarrollo del procedimiento psicológico que se perfila más allá de los límites de la terapia analítica Jung lo llama *sinéptico-construtivo*. Después de haber buscado reducir lo inconsciente a la razón y de integrarlo en el panorama de la consciencia del yo, la nueva tarea

² C.G. Jung, *op. cit.*, p. 48.

consistirá en crear una perspectiva simbólica, expresión común de los componentes conscientes e inconscientes de la personalidad. Por tanto, un nuevo sentido de conciencia, fruto ya no más de un trabajo sobre el inconsciente sino, en sentido propio, *con el inconsciente*.

SENTIMIENTO: COHESIÓN E INTERCAMBIO

Bien visto, sin importar lo que diga Jung, en la conducción del proceso psicológico, incluso en la que predomina el método analítico, el estilo junguiano de confrontación con la psique se diferencia de otros estilos, de partida, por el rol de guía que la elaboración de los sueños tiene y mantiene siempre en el contexto de la terapia.

Si históricamente fue Sigmund Freud el que señaló a la interpretación de los sueños como la *vía regia* para acceder al inconsciente, fue Jung, sin embargo, quien valorizó y aplicó coherentemente la genial intuición del maestro. La cuestión, naturalmente, es demasiado compleja y ameritaría mucho más espacio; basta en este momento esbozar lo siguiente. Freud, a partir del método de libre asociación, partía del sueño como el primer pespunte para un reconocimiento de los conflictos del paciente y terminaba alejándose de tal inicio, privilegiando el análisis de las fantasías y de lo vivido personalmente. De esta manera, el momento central de la terapia venía a ser el análisis de este material compuesto y proyectado sobre la relación analítica, lo que ha dado en llamarse análisis de la transferencia. Las imágenes oníricas, en buena medida, son comprendidas por Freud como expresiones oscuras del conflicto entre niveles psíquicos diversos, como un texto encriptado que debe ser decodificado para llevar a la luz su verdadero significado, el cual consistiría en su traducción en los términos razonables de una sana conciencia del yo. Desde esta visión, el sueño aparece en definitiva como uno de los materiales *neuróticos* sobre el cual opera el analista. Muchas veces aparece como el primero, cronológicamente hablando, pero no por ello es el más importante, ni, mucho menos, representa el gozne de la terapia.

Para Jung las cosas están de modo totalmente distinto: las imágenes oníricas son vistas como la expresión de la realidad psíquica en su conjunto y no como resultantes de un compromiso con las instancias yóicas; la visión junguiana reconoce la profunda alteridad y autonomía de la psique inconsciente respecto a los deseos y a los temores del

yo. Más aún, el mismo yo en la trama onírica se reencuentra entendido como parte respecto al todo que lo envuelve y, en cuanto figura del sueño, está representado por aquello que es y por lo que vale desde el punto de vista del inconsciente. En este sentido, la realidad inconsciente puede relacionarse al campo, a la esfera del consciente en función compensatoria con respecto al punto de vista del yo, relativizando la unilateralización y las fijaciones de los complejos.

Reflexionar en torno a las imágenes oníricas significa mucho más que un simple análisis del contenido, cuya tarea prefijada consistiría en traducirlas y contextualizarlas en los términos de la conciencia yóica. Sobre esta base, y más allá de ella, la terapia junguiana concibe las expresiones del inconsciente como fuente de inspiración para la actividad consciente, imágenes con función orientadora propuestas por el instinto psíquico. Permanecer fieles a las figuras del sueño, no alejarse de ellas en definitiva, como sería en el caso del método de libre asociación, sino permanecer y girar en torno a ellas, en una suerte de circunvolución (*circumambulatio*) psicológica, es la vía practicada por Jung, siempre atento a no privar de sentido las imágenes oníricas mediante abstracciones y conceptualizaciones.

Una pluma, una vela o un cuchillo son todas ellas figuras alargadas en el estudio de la *Bergstrasse* de Viena, podrían aparentar fácilmente un carácter fálico; bien entendido, si el contexto asociativo del paciente lo sugiriese, podrían muy bien enriquecerse de tal valencia. Sin embargo, para Jung, la pluma mantendrá siempre su cualidad específica como instrumento conectado con el significar (propio de la escritura); la vela con el iluminar y el cuchillo con el cortar. Y a esta especificidad se hará siempre referencia puntual para no desnaturalizar el influjo psíquico sino más bien acoger la modalidad y el sentido peculiar de proyecto. La relación, que así se puede generar entre la conciencia reflexiva y su matriz de imágenes, expresa el sentido de una confrontación entre niveles psíquicos opuestos que dialogan en una configuración de conjunto.

El estilo riguroso de trabajo con los sueños, hilo conductor desde los inicios del tratamiento analítico, es el cauce en el cual toma forma y se hace posible el desarrollo *sinético-constructivo* de la interacción con el inconsciente que Jung reconoce como su original contribución a la psicología profunda. Por tanto, si es verdad que por aquello se relaciona con la fase analítica del proceso psicológico, entendida en *strictu sensu*, la aproximación junguiana puede utilizar instrumentos teóricos

y técnicas comunes a otros abordajes, sin prejuicio ni alternativa de principio, sin reivindicar algún sistema explicativo propio respecto al hecho psíquico. Por otra parte, es irrefutable que su diversidad de espíritu tiene raíces profundas, que se evidencian desde las premisas del procedimiento. La diferenciación psicológica de la conciencia y la relativa integración de las porciones asimilables del inconsciente proceden, de la primera sesión a la última, a la par de una mutua influencia entre las partes; una recíproca obra de contaminación afectiva, por decirlo de alguna manera, de *familiaridad*, que en el plano simbólico corresponde al crecimiento del sentimiento intrínseco de la personalidad.

El papel crucial del *sentimiento*, en tanto que función psicológica de orientación, es quizá el rasgo que más distingue al espíritu junguiano, en relación con el inconsciente, de aquellas otras concepciones racionalistas que oscurecen la psicología de nuestro tiempo, incluso en el psicoanálisis, coludiéndose perversamente, de esta manera, con la persistencia racionalista del consciente colectivo. Este es un motivo determinante que concierne a la humanidad actual en su conjunto bastante más allá de los problemas de tipología personal de los individuos. En efecto, desde el punto de vista psicológico, la función del *sentimiento* da el sentido de la relación, tanto en dirección extravertida con los otros y lo otro, como por vía intravertida con nosotros mismos y nuestras propias instancias interiores. El *sentimiento* da la medida de lo que es posible en la comunicación entre las partes. En cuanto tal, está funcionalmente conectado con el *eros*, con el factor de cohesión y de intercambio entre diversos: aquello que más se necesita en la recuperación de una conciencia adecuada para una humanidad que está desconectada, tanto de sí misma como del propio contexto.

La cuestión, obviamente, es enorme y no se puede ciertamente liquidar en un esbozo; aquí nos limitamos solamente a ponerla como trasfondo, doliente, pero también preñante, de aquello que el trabajo en la transformación psicológica de las conciencias puede contribuir para la renovación ética de la visión del mundo.

La *familiaridad* entre el Hombre y sus sueños es la piedra angular de este esfuerzo de unión entre *naturaleza* y civilización, entre el instinto interior desatendido por la humanidad contemporánea y la coacción ansiosa que la empuja, ciegamente, en dirección extravertida entre omnipotencia e impotencia, entre sentidos de culpa e irresponsabilidad.

¿INTERACTUAR CON EL INCONSCIENTE?

Si el nexo psicológico entre el yo y las imágenes psíquicas, entre la reflexividad de la conciencia y su matriz arquetípica, se anuda llevando adelante con rigor y devoción la interpretación de los sueños como disciplina, un salto cualitativo de conciencia simbólica se puede lograr mediante el método de interacción directa con las figuras del inconsciente, que Jung pone al centro de la propia visión psicológico-individuadora: estamos hablando de la *imaginación activa*.

Llegamos así, a la perspectiva *sintético-constructiva* en la cual la originalidad específica de la psicología junguiana hace explícito todo su potencial. El trabajo con los sueños, que constituye la base, configura una suerte de diálogo a distancia entre el yo y las personificaciones del inconsciente: el espíritu es de intercambio, visto también como recíproca influencia entre niveles psíquicos. Pero se trata de un diálogo, justamente, que se tiene a distancia: cuando el sueño sucede el yo duerme inerte e, incluso se encuentra soñado; cuando después el sueño sea recordado y se reflexione en las hipótesis del análisis, el sueño ya habrá desaparecido, estará en otra parte y se le dará una interpretación. Sobre tal distancia se apoya, en efecto, la posibilidad misma de la interpretación, tradicionalmente entendida, la cual por propia naturaleza requiere un margen de distanciamiento entre el sujeto indagante y el texto indagado.

Por el contrario, y a favor del desarrollo del análisis de los sueños, el método imaginativo proyectado por Jung prevé que entre las partes se establezca un encuentro más cercano. El yo y las personificaciones de la psique autónoma (que no son diversas de aquellas experimentadas en el nivel onírico) recíprocamente deben encontrarse sobre un plano intermedio de confrontación imaginaria: ni del todo consciente ni únicamente inconsciente, para dar lugar a una suerte de sueño con los ojos abiertos.

Daremos ahora una breve y esencial descripción del procedimiento junguiano, poniendo en evidencia sobre todo el sentido propiamente *activo* que lo distingue.

Jung, ya de avanzada edad, observó cómo la importancia que él atribuía a la facultad imaginativa era crecientemente aceptada por la comunidad científica, siendo que él mismo, desde el inicio de su obra, fue casi el único en señalarla como terreno privilegiado para la elaboración psicológica. Hoy lo damos por descontado, ya que es tan in-

gente la variedad de interpretaciones que en el curso de los años se han delineado. Pero esto acaeció –comentaba Jung– sólo bajo un cierto aspecto: la atención al desarrollo de la fantasía quedó confinada a favor de la emergencia de imágenes psíquicas, con el fin de tomar conciencia de ellas, o simplemente con el fin de obtener un efecto catártico. Pero por lo que concierne al diálogo *activo* entre la conciencia del yo y los contenidos inconscientes que afloran desde la fantasía, el espíritu de los tiempos simplemente lo ha pasado por alto. La propuesta junguiana en tal sentido ha quedado en plena soledad y, a decir verdad, salvo raras excepciones, resulta incluso olvidada en el ámbito de la misma psicología analítica profunda. Por el contrario, para Jung promover la confrontación ética entre el yo y el inconsciente es en definitiva la cuestión crucial, a favor de una actitud simbólica de la mente capaz de trascender la acentuada antinomia constelada entre los opuestos psíquicos (racional/irracional, consciente/inconsciente, etcétera) en la visión actual del mundo. Por tanto en la aproximación psicológica a la imaginación desde la perspectiva junguiana es fundamental que no se la limite a una fruición contemplativa y/o interpretativa (en la acepción ordinaria del término) de aquello que emerge desde el inconsciente; sino que correspondientemente haya una participación activa del yo en el desarrollo de tal experiencia.

Para tener una idea del procedimiento, es posible distinguir cuatro fases principales, (lo anterior obviamente, no deberá ser entendido literalmente, ni en sentido lógico ni en sentido cronológico, tiene sólo una utilidad expositiva):

1. *Vaciamiento de la mente*

Se trata de una condición de partida que es común a muchas tradiciones meditativas y que, en línea general, corresponde a mantener la concentración sobre la imagen que se está tomando como referencia o sobre el estado afectivo, el humor desde el cual puede surgir un evento psíquico. En esta fase es importante evitar cualquier interferencia y dejar que resbale cualquier tendencia propia de la distracción. Es una obra de tenacidad y paciencia, padeciendo las tentaciones divagadoras y devaluadoras que proceden del yo, el cual no cede fácilmente su posición de control.

2. *Dejar que suceda el evento psíquico*

Si la primera condición ha sido satisfecha (jamás puede ser calificada *a priori*, igual que para una psicoterapia) en el curso del tiempo, se

podrá apreciar una modificación que da el sentido al evento psíquico. Es imposible generalizar; para cada uno será diferente, en función de su propia personalidad y de la respectiva tipología psicológica. Jung decía que mantener la atención profunda sobre la imagen, por decirlo así, *la preña* (del alemán *betrachten* que da la idea de una gravidez animal). Si el punto de partida es una imagen ya formada (por ejemplo una figura de un sueño), se notará alguna variación; si, por el contrario, se ha partido de un estado afectivo, podrá haber quizá una modificación de este estado o, a partir de ello, se formará una imagen visiva, acústica o sensorial. Es importante mantener siempre la atención sobre la imagen para que el proceso no interrumpa su fluidez, por ejemplo, puede fijarse en forma estática o viceversa, puede acelerarse de modo excesivo, como cuando se salta de una imagen a otra, a modo de un caleidoscopio. Obviamente, también en este nivel las diferencias tipológicas traen actitudes y riesgos diversos.

3. *Objetivación*

Es otro punto importante representar de alguna forma definida el evento imaginario (imaginal). No solamente para fijarlo en la memoria, lo cual es indispensable, como para los sueños, los cuales parecen ser hechos de material evanescente, sino que, justamente como acaece en los sueños, hay otra razón todavía más profunda: para que se pueda establecer una confrontación real con las imágenes del inconsciente. Éstas tienen necesidad de nuestra ayuda para *personificarse*, necesitamos prestarles un *cuerpo material* de palabras, formas plásticas, colores, música u otras cosas. Es un acto de devoción por el que se acepta relacionarse con las figuras de la psique como *realidades* distintas de nuestro yo, de esta forma estaremos llevados a tomarlas más en serio sin reducirlas a nuestro capricho; y, por otra parte, como ha sido atestiguado por el pensamiento mágico de culturas arcaicas, se logrará también una defensa contra los riesgos de posesión. Ambas condiciones son indispensables para que surja la confianza en un verdadero diálogo entre los componentes psíquicos de la personalidad.

4. *Confrontación ética con el inconsciente*

Por las tres fases que hemos hasta ahora distinguido el método imaginativo junguiano no se diferencia excesivamente de otras vías más tradicionales de meditación. Desde el inicio, muchas de las peculiaridades que se han visto hasta ahora, preparan con claridad la cualidad

propiamente psicológica de la *imaginación activa*, pero, en su conjunto, la diversidad específica se manifiesta en la cuarta fase.

Cuando el evento imaginario (imaginal) se ha configurado –dice Jung– el yo tendrá que tomar posición en su interior para influir en su resultado; esto es lo que da el resalte a la valencia *activa* de procedimiento. Si no fuese así, la actitud yoica de la personalidad se quedaría pasiva con respecto al desarrollo de una situación psíquica que le concierne íntimamente; lo cual evidenciaría, por vía de los hechos, que la realidad psíquica no ha sido tomada verdaderamente en serio. En la realidad concreta, en efecto, ¿acaso podremos permanecer indiferentes al desarrollo de una situación dramática con la cual estamos comprometidos? ¿Acaso nos quedaremos impassibles mirando cómo se consume nuestra casa cuando se quema? En la confrontación con la realidad interior el yo debe tener la misma actitud de empeño que tendría frente a un problema que se le ponga concretamente en el mundo. De otra forma sería sólo ficción: una evidente pseudo relación con el inconsciente psíquico. La tradición alquímica sabía muy bien la distinción fundamental de cómo nos relacionamos con la realidad de las imágenes internas; a ella Jung hace una referencia explícita en la formulación de su propio procedimiento. La alquimia, en efecto, distinguía con claridad la *Phantasia*, el gozar pasivo del fantasear, de la *vera imaginatio*, el empeño ético en el pedir y dar respuesta a las imágenes que se manifiestan.³

Con la *imaginación activa* la psicología analítica profunda asume la herencia de la tarea de los alquimistas de reactivar la función espiritual de relación con el fundamento inconsciente de la naturaleza humana.

SIMBOLISMO E IMAGINACIÓN

Aunque sea dicho sólo resumidamente, ya que el argumento es bastísimo y ameritaría un tratado específico, es indispensable hacer referencia a lo siguiente: el motivo simbólico de la *imaginación activa* está estrechamente ligado con un tema fundamental que Jung en-

³ Cfr. C.G. Jung, “Mysterium Conjunctionis”, *Obras completas*, vol. XIV, Madrid, Trotta, II Parte, 2007, 2ª Edición.

frenta en la concepción de sus *Tipos psicológicos*, la cuestión de la *función inferior*.⁴

La idea de los tipos psicológicos contiene muchos aspectos de gran valor en el plano histórico y actual.⁵ Ciertamente, representa un estímulo para relativizar la psicología del yo y la unilateralidad de su forma de conciencia. En este sentido el texto de Jung es de hecho *psicológico* y no solamente un libro de psicología. Tomaremos aquí un aspecto particular que en su ser aparentemente *pequeño*, expresa la cuestión crucial del desarrollo psicológico de la personalidad justamente: *la inferioridad psicológica* (que se puede también definir con Hillman *dimensión abismal*).⁶

Daremos sólo un recordatorio esquemático de la estructura base de la tipología psicológica junguiana: como signo gráfico representativo imaginemos una cruz griega de brazos iguales. En el vértice superior de la línea vertical pongamos la *función superior* (o función dominante), es decir, la modalidad consciente más especializada y eficaz a partir de la cual una cierta persona se relaciona preferentemente con el mundo; llamemos a esto, como ejemplo, el *Norte* de la personalidad. Sobre la línea horizontal, dispongamos dos tipos diversos de funcionamiento que pueden estar en conexión con el punto de vista consciente, pero que también pertenecen al trasfondo psíquico; son una zona de confin que delimita el campo de la conciencia y otra de las expresiones del inconsciente, les llamaremos *Este* y *Oeste*.

Por último, está el *Sur*: en el vértice bajo de la línea vertical está la *función inferior* (o función negada), es decir, aquellos aspectos de nuestra personalidad que por propia naturaleza, y no por defecto, son irreductiblemente inconscientes. Habitados a identificarnos con el *Norte*, con el punto de vista unilateral del yo, las más de las veces tendemos a devaluar nuestra *función inferior*, a escondernos, a culparnos. Se trata, en efecto, de aquel lado de nosotros que se adapta menos fácilmente a las circunstancias; allí donde con mayor frecuencia encontramos problemas y sufrimos. Por otro lado, es en este ámbito en donde vivimos

⁴ C.G. Jung, *Psychological Types* (1921), Collected Works, vol. VI, London, Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1971. Existe traducción española del original alemán: *Tipos psicológicos*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p. 591.

⁵ Cfr. C.G. Jung, *op. cit.*

⁶ Uno de estos aspectos se puede ver en: James Hillman, *El mito del análisis*, Siruela, Madrid, 2000, pp. 245 y ss.

las más intensas emociones y, al menos alguna vez, encontramos la verdadera felicidad. Todo aquello que realmente nos sorprende pasa por ahí. A Jung le gustaba repetir que la *función inferior* es la puerta a través de la cual pasan nuestro ángel y nuestro demonio.

En correspondencia con estos puntos cardinales, Jung propone que consideremos cuatro funciones psicológicas típicas que representan los puntos de referencia para comprender las posibles diversidades del funcionamiento individual en el nivel de la actitud de la conciencia. Dos de ellas, el *pensamiento* y el *sentimiento*, son descritas por Jung como *funciones racionales*, en cuanto que ambas ejercitan una función ordenadora sobre la experiencia de la vida reconduciéndola a criterios cognoscitivos o valorativos. El *pensamiento*, en especial, procede definiendo la realidad según un canon de tipo *verdadero/falso*; mientras que el *sentimiento* ordena la experiencia de la realidad mediante juicios de valor del tipo *bueno/malo*. Se trata de modalidades de funcionamiento *racional* opuestas entre ellas, en cuanto que en la mentalidad colectiva aparecen separadas y difícilmente conciliables. O al prevalecer una u otra la valencia que sucumbe caracteriza la tendencia inconsciente.

Las otras dos modalidades básicas tomadas en consideración por Jung para describir las posibilidades del funcionamiento consciente son la *sensación y la intuición*; es decir, respectivamente: la facultad de relacionarse con la realidad por aquello que es, asumiéndolo por como se presenta; y, viceversa, la facultad de conectarse a una situación tomando los posibles desarrollos. En buena medida el tipo psicológico *sensación* está, se apega, o permanece, en el dato de hecho; el *intuitivo* ve la situación en su conjunto, incluyendo lo que está a la vuelta de la esquina. Ambas modalidades de funcionamiento de la conciencia son llamadas *irracionales* por cuanto sintetizan simplemente percepciones respecto a las cuales no ejercitan un particular rol de ordenamiento (es decir, no emiten juicio alguno).

Todo esto se vuelve más complejo por la distinción ulterior entre dos tipos de actitudes (disposiciones), *intravertida/extravertida*, que tienden a caracterizar el funcionamiento preferencial de la conciencia en una dirección más que en otra. El predominio de la *intraversión* determina una mayor confianza en la experiencia interior y, viceversa, la disposición *extravertida* confía más en el relacionarse al exterior. Cada una de las modalidades de funcionamiento privilegiado de la conciencia se conjuga así con rasgos específicos dados por la orientación *intravertida/extravertida* las cuales al predominar caracterizan la

personalidad. Baste, por ahora por obvia necesidad, este desarrollo sintético del esquema de la tipología psicológica. Nuestra atención recaerá particularmente sobre el tema de la *función inferior* ya que, como se ha dicho, ella representa la raíz inconsciente de la personalidad. Por analogía podemos compararla a la raíz del árbol, la cual por su naturaleza pertenece al subsuelo dando sabia al tronco y al follaje, partes visibles de la planta; jamás tendría sentido llevarla a la luz, desenraizarla, porque estaría comprometida la vida misma del árbol en su conjunto.

El concepto junguiano de *inconsciente colectivo* está íntimamente conectado con la realidad inferior de la psique; en cuanto que permite distinguir de la dimensión personal del inconsciente una dimensión más profunda que pertenece al potencial psíquico de la especie el cual, por sí mismo, tiene un valor transpersonal. El *inconsciente personal* al cual esencialmente se refiere Freud mira a los mecanismos de formación del consciente y a sus productos seleccionados en el ámbito de los conflictos de adaptación a la realidad que cada individuo debe enfrentar como problema. Obviamente, Jung mantiene la atención a este nivel que de alguna manera representa el *prius* de cualquier análisis psicológico. Pero no se limita a esto. Jung considera a la dimensión profunda de la psique inconsciente como la raíz arquetípica propia del potencial humano que ejercita funciones de estímulo y de renovación en el campo de la conciencia. Tomado según esta perspectiva, el inconsciente no aparece ya como la tierra de conquista para la expansión de los proyectos yoicos, sino como fuente *infera* (abismal) de inspiración: matriz arquetípica de la vida consciente. Poder relacionarse psicológicamente de manera vital con la dimensión inferior de nuestra personalidad es, por tanto, el verdadero problema al cual está conectada la posibilidad de desarrollo de la humanidad actual.

COSMOVISIÓN E IMAGINACIÓN ACTIVA

En el plano de la psicoterapia, todo el trabajo propedéutico del análisis está orientado al ensanchamiento del campo de la conciencia y, en la medida de lo posible, a la integración de porciones de vida inconsciente. Si miramos a través de los lentes de la tipología esto corresponde a compensar y relativizar la perspectiva unilateral de la conciencia del yo y de su tendenciosa identificación con la *función*

superior en la adaptación a la realidad, lo que hemos designado como *Norte*. Las funciones dispuestas sobre la línea horizontal *Este/Oeste* representan más o menos el límite de expansión de la conciencia y el umbral de la integrabilidad del inconsciente; en cuanto tales, son llamadas por Jung *auxiliares*.

En el punto más bajo de la vertical, se encuentra el *Sur*. Ahí está la *función inferior* con la cual se juega la posibilidad de reformular el intercambio creativo con el potencial arquetípico de la psique humana. A esta tarea Jung ha ligado el sentido de su obra. Se configura así una meta para la reflexión psicológica que trasciende las finalidades médico-reparadoras del psicoanálisis tradicional y toca el tema generalmente humano de la transformación de la relación con la realidad, del sentido mismo de la conciencia, y en última instancia, de la visión que se tenga del mundo.

Para este fin, palpablemente diverso de la perspectiva analítica, será necesario formular un estilo de relación con la psique propiamente innovadora, dirigido a relativizar el empuje heroico del control yoico de la experiencia, al interpretarla y gestionarla, lo cual resultaría vano frente a la nueva tarea de crear armonía entre las partes. A pesar de ello siempre será necesario el intérprete y el gestor.

Resulta esencial ahora establecer un lugar de encuentro sobre el cual todos los componentes de la personalidad, consciente e inconsciente puedan confluir. Sobre este terreno el yo podrá poner sus preguntas y avanzar sus propias hipótesis de significado escuchando e interactuando con el punto de vista emergente del inconsciente. El yo podrá así aprender a sacrificar la propia vocación solipsística y la psique arquetípica tendrá canales por los cuales correr para irrigar la conciencia, sin abrazar la alternativa seca del hundimiento o del desbordamiento. Sobre este terreno imaginario (*imaginal*) de confrontación y diálogo entre el yo y las personificaciones del inconsciente madura una conciencia psicológica que puede llevar a la humanidad actual más allá del árido racionalismo que perdura en la colectividad dominante y la precipita en el nihilismo.

El modelo de la *imaginación activa* introducido por Jung responde en modo específico a estas exigencias configurando una nueva actitud ética hacia la responsabilidad.

Como se ha argumentado hasta ahora, en efecto, representa una vía practicable, originada en el laboratorio psicológico por la cual, individuo por individuo, analiza las descompensaciones de la con-

ciencia occidental, que ha llegado a ser ahora paradigma global para toda la humanidad contemporánea. No se trata, por tanto, de una variante utópica que sea asumible por infatuación ideológica, sino algo que surge justamente de lo íntimo de la crisis de sentido y valor que aflige a nuestra condición humana. Esta vía de la imaginación constituye una disciplina de elaboración intravertida, una cultura de la interioridad, que aspira a reconectarse a la visión del mundo para enriquecerla de un valor agregado inestimable el cual, de otra manera, es imposible de obtener.

Si se leen las consideraciones finales con las que Jung concluye su tratado dedicado a los problemas derivados de la práctica psicoterapéutica,⁷ impresiona constatar cómo la cuestión psicológica y aquello que la psicología analítica profunda puede dar a la colectividad, sobrepasa la percepción ordinaria. Mucho más allá de la función médica, dirigida a la readaptación dentro de los actuales ordenamientos, está reconocida como el lecho para reanimar del sentido apagado y reseco de lo social, político y ambiental. La necesidad de que la conciencia del Hombre contemporáneo se desidentifique del totalitarismo morbosos del yo es la verdadera prioridad a enfrentar. No podemos tener esperanza alguna si eso no sucede primero en la interioridad del Hombre mismo. Aquí está la raíz de la locura de cualquier totalitarismo. Nada hay verdaderamente nuevo bajo el sol: culturas y espiritualidades antiquísimas, basta pensar en la tibetana, han cultivado desde siempre la consciencia, pero justamente ha de ser redescubierta en términos propios y auténticos de la mentalidad del Occidente. No basta que se la enseñen del exterior, es desde allí, de donde viene la descompensación más grave, de allí debe venir también la solución.

Sobre el plano psicológico, la *imaginación activa* expresa una práctica que ha madurado en el cauce del análisis de lo profundo, el cual disciplina la relativización del punto de vista del yo en la interacción con las figuras interiores de la psique, abriendo la posibilidad de percibir el andar *sincronístico* de la realidad; es decir, de aquel sistema simbólico de correspondencias entre eventos interiores y eventos externos, más allá de los nexos causales que a nosotros nos resulta sensato establecer. A través de ella se hace posible abrirse a la percepción responsable del *Unus Mundus*, la conexión intrínseca entre los acontecimientos que, en

⁷ C.G. Jung, (1946), "Psicología de la transferencia", *Obras completas*, vol. XVI, Sec. II, Trotta, Madrid, 2006, pp. 159 y ss.

el ir y venir de las tramas internas o externas gobierna nuestras existencias, más allá de nuestra capacidad de darnos explicaciones.

Los recorridos individuales que se mueven en tal sentido son, por el momento, gotas en el mar frente a las dificultades oceánicas del mundo contemporáneo, para que se produzca un nuevo movimiento de consciencia ética, de base psicológica. Aun cuando pueda parecer poca cosa, confinado como está en un pequeño conjunto de experimentaciones individuales, es, sin embargo, de incomparable valor. De cualquier manera, queda la única vía atendible, porque se origina justo allí de donde proviene la ruptura más profunda en la visión actual del mundo: la interioridad psíquica propia del Hombre mismo.

ACTUAR HUMANO, COSMOVISIÓN Y HERMENÉUTICA

*César Mureddu Torres
Rosa de Guadalupe Romero Zertuche**

INTRODUCCIÓN

Si podemos aceptar como válida la fórmula que afirma que Conocer es Interpretar, es válido decir que así como podemos distinguir diversos grados de precisión en la expresión de lo que decimos conocer, distinguimos también, que no únicamente se requiere de una gran precisión en lo referente al lenguaje que se utiliza en la expresión de aquello que se conoce, sino que también se requiere la justeza con la que se adecua aquello que elabora la mente con respecto a lo que ocurre, para estar seguros de que es válida la cuenta que de ello se da, es, por tanto, necesario distinguir que no todo lo que se presenta como elaboración mental, y por consiguiente como interpretación de lo que Es, Existe u Ocurre tiene la misma validez. Se sigue que algunas interpretaciones describen, de manera más justa, lo que ocurre y otras no.

Es necesario dejar en claro que la interpretación no únicamente se refiere a lo que expresamos verbalmente, tanto en el lenguaje oral o en el escrito, sino que se refiere a todo lo que el ser humano hace, incluido el conocer, por ende al conocer interpretamos y al hacerlo tenemos como referente el inmenso cúmulo de deliberaciones que hacemos al indagar en torno a lo que nos interesa saber. Interpretamos aquello que puede presentárenos, o el sentido que pueda tener lo que nos interesa saber o en que pueda consistir aquello que estamos intentando conocer, aun antes de haber hecho explícito el complicado y enmarañado proceso mental que va desde la pregunta que nos pu-

* Profesores-investigadores en el Departamento de Política y Cultura, Área Polemología y Hermenéutica, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad-Xochimilco.

simos hasta la respuesta que nos damos. Llega, incluso, a la respuesta que hayamos intentado darnos y a su posible validación para quienes nos leen o nos escuchan. Todo el contenido de este diálogo interno es interpretativo. Debiéramos estar claros, entonces, que todo nuestro proceder cognoscitivo es de suyo una interpretación.

Si esta primera premisa es verdadera se sigue, entonces, que aquel sobre quien primero debe recaer la interpretación e intentar interpretarse a sí mismo es aquel que elabora la interpretación.

Desde que apareció en el horizonte de la filosofía la dimensión interpretativa, la metodología que se ha desarrollado en torno a esta función de nuestro intelecto ha planteado ya muchos elementos, tanto teóricos como estrictamente metodológicos. A nuestro parecer en este punto se puede plantear lo que hemos desarrollado durante las últimas dos décadas en torno a este particular.

Se puede afirmar, que en nuestro caso en particular, fue el impacto de la crisis sufrida por los principales paradigmas en las ciencias sociales el que desató un ánimo nuevo de búsqueda. En efecto, al presentar los hechos sociales cierto grado de precipitación en su aparición, a la vez que un alejamiento creciente en relación con aquello que predecían las grandes corrientes teóricas respecto de los cambios sociales predominantes después de la Segunda Guerra Mundial, la fuerza misma de los hechos obligó a poner en tela de juicio la validez de lo postulado por corrientes tales como el marxismo, el estructuralismo, el funcionalismo, y sus posibles combinaciones. A partir de la década de 1970, la insatisfacción teórica provocada por el desfase de los hechos con respecto a las expectativas planteadas por los marcos teóricos, precipitó la crisis de paradigmas en dicha rama de las ciencias.

En tales circunstancias, una vez que en Europa se instauraron afanes menos abarcativos (son ejemplo de ello los famosos pequeños discursos por contrapartida de las grandes teorías), previendo ya el resultado de lo que estaba produciendo el llamado fin del socialismo real, procedimos a buscar, desde la década de 1980, alternativas teóricas que pudieran dar pié a un abordaje de los hechos humanos, colectivos e individuales, capaz de remontar los problemas de inadecuación teórica respecto al acontecer real. Por ello, derivamos, en nuestro caso en particular, hacia la aplicación de dos enfoques teóricos no explorados hasta ese entonces en México: la epistemología genética y la sociología del conocimiento, en algunos de sus más eximios exponentes.

Mediante la primera recuperamos para nuestros estudios a la abstracción refleja,¹ para dar cuenta de hechos cuya comprensión exige distinguir diversos niveles de complejidad conceptual, a la vez que exige construir relaciones lógicas con creciente complejidad para lograr dar cuenta de hechos sociales y humanos que, de manera similar a lo ocurrido con las ciencias duras (física y matemáticas) en los finales del siglo XIX y en los albores del XX, pudiesen ser distinguidos diversos niveles de percepción del hecho en virtud de la escala de observación en que pudiese ser ubicado su estudio. En efecto, lo que había ocurrido con la física en aquellos lejanos días de finales del siglo XIX aún no acababa de ser dilucidado en las ciencias sociales, más allá de algunas distinciones felices que se introdujeron en ese entonces, por ejemplo, en la economía al distinguir en ella la macro y la micro escala, o en el caso de la historia al introducir en ella la validez de la microhistoria.² A pesar de esos esfuerzos, en el nivel cognoscitivo las ciencias sociales aún no han llegado a determinar la forma en que se pasa de un nivel de análisis a otro, y menos aún la relación que existe entre la posibilidad de explicación o descripción de un nivel con respecto al otro. Menos aún han logrado determinar la forma en que se elabora y declara el marco conceptual general que corresponde a cada nivel de conocimiento logrado en ellas.

Mediante la segunda aproximación teórica, incorporamos en nuestras indagaciones los descubrimientos y postulados teóricos de la sociología del conocimiento,³ los cuales habían planteado la necesidad de rescatar algunos abordajes sobre los hechos sociales que aparecieron también al finales del siglo XIX y principios del XX, como fueron principalmente los de Max Weber y Max Scheler. Estos reclamos aparecieron de forma contemporánea a la postulación del avance científico

¹ Término técnico acuñado por Jean Piaget, desarrollado sobre todo en *La equilibración de las estructuras cognitivas*, Siglo XXI Editores, México, 1978 y por Jean Piaget y Rolando García en *Psicogénesis e historia de las ciencias*, Siglo XXI Editores, México, 1982.

² El caso más claro es el estudio de San José de Gracia, de Luis González y González, aparecido en 1968, publicado por El Colegio de México, reeditado por la Secretaría de Educación Pública en colaboración con el Fondo de Cultura Económica en 1984, ocupando el volumen 59 en la Colección Lecturas Mexicanas.

³ Nos estamos refiriendo a la obra de Peter Berger y Thomas Luckmann, aparecida por esos tiempos, *La construcción social de la realidad*, publicada en 1968 por la editorial Amorrortu de Buenos Aires.

mediante la instauración de paradigmas,⁴ independientemente de lo inicial e inclusive equívoco que pudiese resultar el término a lo largo de la misma obra.

Como un primer logro de la aplicación de ambos bagajes teóricos al análisis de los hechos sociales, nos vimos en la necesidad no únicamente de admitir la complejidad con que se nos presentan a la observación lo hechos sociales y humanos, sino también de aceptar la multiplicidad de sentidos que puede adquirir el actuar humano, incluida la determinación de los objetos de estudio y los logros del conocimiento tanto científico como cotidiano, en virtud de los diversos marcos nómicos que pueden otorgar direccionalidad y, por ende, sentido y significado al propio actuar humano en su conjunto.⁵

Con los mencionados enfoques llegamos a constituir un grupo de trabajo al inicio de la década de 1990. En esa época conjuntamos aún dos elementos más, derivados de diversos enfoques teóricos en torno a los hechos humanos. Por una parte aplicamos de manera sistemática un elemento derivado de la sociología del conocimiento, que fue fundamental para los análisis de la antropología social y cultural, nos estamos refiriendo al concepto de cosmovisión, que ya había aparecido en el desarrollo de la sociología del conocimiento al final de la década de 1960. Por otro lado, para aplicar en la interpretación del sentido de los hechos una metodología sistemática y establecer posibles etapas al desarrollo o cambio de sentido de los mismos, aplicamos el concepto de conflicto, para detectar en un conjunto concreto de hechos sociales las posibles etapas de tensión, que pudieran darnos los diversos grados de conflicto en el interior de los mismos. Estábamos incluyendo elementos que habían sido aplicados únicamente en los

⁴ En ese momento y aún hoy sigue siendo importante la aportación que hiciera Thomas S. Khun, en la obra que apareció en 1962, conocida por todos y citada en muchísimas ocasiones, *La estructura de las revoluciones científicas*, que en México apareció ocupando el volumen 213 de los Breviarios del Fondo, en 1971.

⁵ A este respecto se nos revelaron como particularmente importantes otras dos obras de sociología del conocimiento que ponían a nuestra disposición, al igual que la de Berger y Luckmann, los postulados y los estudios sociológicos de Alfred Schutz, a través de sus alumnos. Mediante estos estudios se rescataba lo aportado por Weber en los aspectos de la *Weltanschauung*; se trata de las obras de Peter Berger, *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*, editada en español también por Amorrortu en 1971 y, del mismo autor, encontrada sólo en su edición en inglés: *The Homless Mind*, editada por Penguin Books en 1973.

términos de las relaciones humanas a niveles de la guerra en el contexto de la sociología histórica.⁶

Este último elemento nos permitió ubicar la tensión en el sentido y en la dirección del actuar humano, distinguiendo en ellos ámbitos muy diversos. En virtud de la aplicación de este bagaje conceptual fuimos capaces de distinguir la aparición del conflicto en muy diversos niveles, debiendo utilizar nomenclatura propia para su designación, derivada de Jean Piaget.⁷ De esta forma comenzamos a distinguir que el sentido que presenta el conflicto, afectando incluso al sentido de los hechos humanos, tanto individuales como sociales, inicia en un nivel en el cual está involucrado únicamente el individuo. Por ello lo denominamos conflicto *Intraindividual*; cuando involucra a más de un individuo, el conflicto fue denominado *Interindividual*; cuando el conflicto rebasa ese margen y se amplía hasta abarcar un conjunto considerable de individuos, entonces fue denominado *Transindividual*. Al llegar a este nivel, consideramos que el conflicto y el análisis de los posibles cambios del sentido del actuar humano, tocan ya el ámbito estrictamente social. Una vez ahí, volvimos a aplicar tanto las cuestiones cosmovisivas, como las conflictivas; apareció que el conflicto en la búsqueda de sentido del actuar humano, cuando se lo ubica en el colectivo puede involucrar, de manera similar, a una sola colectividad y entonces aparece el conflicto en su nivel *Intrasocietal*, afectando el sentido del actuar de los miembros de esa sociedad. Cuando involucra a más de una colectividad, más o menos homogénea cosmovisivamente hablando, entonces el nivel de posible conflicto en el sentido del actuar humano de cada una de las colectividades adquiere una dimensión *Intersocietal*, o cuando se rebasa este nivel y llegamos a encontrar elementos que permean a varias colectividades, llegando incluso hasta el más abarcativo, como el caso del conflicto globalizador, entonces arribamos a distinguir cambios y tensiones en el sentido del actuar humano que se ubican en un nivel *Transsocietal*, porque pueden estar involucrados, en las tensiones y en las relaciones, los sentidos del

⁶ Las obras más famosas a este respecto, corresponden a Hans J. Morgenthau y a Raymond Aron, *La lucha por el poder y la paz*, Editorial Sudamericana, 1949; así como *Paz y guerra entre las naciones*, editada por Revista de Occidente en 1963, respectivamente.

⁷ A este respecto se puede consultar una de las obras póstumas de Piaget, *Psicogénesis e historia de las ciencias*, citada anteriormente.

actuar de seres humanos que pertenecen a muy diversas sociedades o colectividades.⁸

Con el pasar del tiempo, en la primera mitad de la década de 1990, nos percatamos que a este gran marco de interpretación del actuar humano tanto individual como colectivo faltaba una herramienta más de observación, aquella que tiene por objeto el análisis del nivel psicológico. Múltiples consideraciones nos hicieron desembocar ahí. En efecto, si este marco hermenéutico planteaba rebasar el límite de lo meramente escrito o discursivamente expresado, para llegar hasta el sentido mismo del actuar humano, tanto individual como colectivamente hablando; si adicionalmente a ello, este marco interpretativo pretende distinguir niveles de complejidad del hecho humano y, obviamente, también pretende distinguir niveles de complejidad en la construcción lógica que se considera necesaria para su comprensión; si todo ello se pretende realizar a partir del análisis de la acción y el efecto de una envolvente sociocultural, expresada en la cosmovisión; si, adicionalmente, este marco interpretativo postula a la cosmovisión como la retícula que ubica al acto humano y le otorga sentido y, en virtud de ello, es posible observar y detectar el surgimiento del conflicto en los diversos niveles en que nos fue posible identificarlo, entonces proceder únicamente con las herramientas antropológicas o polemológicas involucraba necesariamente la posibilidad de utilizar

⁸ La elaboración y aplicación de los instrumentos de observación empírica fueron desarrollados por Juan Jesús Arias en el campo de la antropología, sobre todo aquellos que derivaron del concepto de *Bien limitado* y del *Miedo a la envidia*; estos dos conceptos antropológicos se encuentran en el artículo de George M. Foster titulado: "Peasant society and the image of limited good", que apareció en el núm. 2 del volumen 65 de la revista *American Anthropologist* de la American Anthropological Association, en la ciudad de Washington el año 1965. Tocó a Rosa de Gpe. Romero Zertuche elaborar la nomenclatura propia en el caso de los niveles del conflicto, derivada de los niveles de interrelación de las ciencias que aparecieron en la obra mencionada en la nota anterior, así como también la aplicación metodológica de los mismos, al igual que su denominación. La primera aportación ha involucrado la investigación desarrollada por el profesor Arias durante gran parte de estos últimos diez años, algunos de cuyos instrumentos han servido para la elaboración de la tesis doctoral. Mientras que el trabajo de la profesora Romero fue desarrollado hacia 1994, apareciendo en el *Anuario de Investigación* de la Unidad Xochimilco de la Universidad Autónoma Metropolitana en su edición de 1995, a través de la Coordinación de Planeación y Desarrollo Académico (Coplada).

una herramienta más, aquella que nos permitiera describir el sustrato mismo en donde es posible detectar el inicio del sentido, así como también el inicio del conflicto: la *psique* del individuo humano.

Consideramos, en efecto, que si la interpretación de los hechos humanos, en cualquiera de los niveles en que se pudiese establecer, estaba suponiendo tanto una envolvente social generadora y trasmisora de la cosmovisión, así como también unos miembros de una colectividad humana, con sus propias determinantes individuales, entonces el análisis del sentido no era, ni podría estar completo a menos que se pudiese establecer una conformación más o menos estandarizable de la estructura psíquica humana, capaz de permitirnos dar cuenta de la aparición de la tensión del sentido y de la direccionalidad o intencionalidad del acto humano en su nivel más concreto, aquel que hemos denominado *intra-individual*. De lograr este cometido, entonces sería posible, a partir de ese logro, establecer los otros niveles de complejidades crecientes, tanto en sus manifestaciones, como en los instrumentos conceptuales capaces de permitir su comprensión.

La aproximación que más nos permitió llevar a cabo los diversos análisis, algunos de los cuales han sido motivo de publicaciones previas, resultado de encuentros internacionales,⁹ fue la propuesta que hiciera de la psique humana, tanto individual como colectiva, el doctor Carl Gustav Jung.¹⁰ Con algunos de sus estudios y de sus

⁹ Se generó un encuentro bianual internacional, denominado *Símbolos y Arquetipos en el hombre contemporáneo*, cuya primera celebración involucró a personajes de primer orden del pensamiento junguiano, ha llegado a su sexta edición. Se pueden consultar las Memorias de estos eventos publicadas por la UAM-Xochimilco.

¹⁰ De las obras de Carl Gustav Jung es importante resaltar aquellas que más nos sirvieron en nuestro trabajo de indagación y de elaboración de instrumental de análisis, entre otras de su amplísima producción podemos citar las siguientes: *El hombre y sus símbolos*, editada en Barcelona por Editorial Lluís de Caralt en 1976; *Los complejos y el inconsciente*, editada en Madrid por Alianza Editorial en 1992; *Tipos psicológicos*, editada en Argentina por Editorial Sudamericana en 1972; *Símbolos de transformación*, editada en Barcelona por Editorial Paidós en 1982; *Energética psíquica y esencia del sueño*, editada en Barcelona por Paidós en 1982; *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*, editada en Argentina por Paidós en 1987; *Introducción a la esencia de la mitología*, en colaboración con Karl Kerényi, editada en Madrid, por Siruela en 2004. Tuvimos oportunidad de leer y utilizar algunas otras obras de sus colaboradores como Marie Louise von Franz y Barbara Hannah. Así mismo, pudimos discutir con algunos de sus alumnos personalmente, como Sonja Marjadge y Thomas Kirsh.

publicaciones pudimos generar nuestras propias herramientas, necesarias para poder establecer el abordaje al territorio desconocido del inconsciente humano, colectiva e individualmente hablando, ello nos permitió introducir el análisis del sentido en una forma de expresión muy peculiar de nuestra psique, al propiciar el análisis con mayor detenimiento del lenguaje simbólico del inconsciente colectivo y del inconsciente personal. La estructura psíquica elaborada por Jung, así como sus elementos y relaciones, nos ha sido de particular provecho en el intento de determinar el sentido del actuar humano.

PRERREQUISITOS PARA EL EJERCICIO DE LA HERMENÉUTICA

De lo que hemos dicho, y como parte de nuestra propia experiencia en la indagación científica en torno al sentido de los hechos humanos, se pudieron observar ciertas lagunas en la metodología existente en torno a la hermenéutica. A continuación exponemos algunos señalamientos, que consideramos deben ser considerados, para ejercer la función primordial del intelecto humano al interpretar lo que Es, lo que Existe u Ocurre. Para ello, haremos un recuento de lo que obtuvimos. De esta forma se podrá tener una visión más clara de aquello que identificamos como faltante, a nuestro juicio, para lograr un resultado más preciso al ejercer la función interpretativa de la mente humana, sobre todo cuando la interpretación recae no sólo en lo que se expresa lingüísticamente, sino en los hechos producidos por la naturaleza o por nosotros mismos.

Cuando sea el caso, en la exposición de nuestra propia experiencia, haremos referencia a autores connotados, indicando qué punto de la misma nos llevó a pensar en la necesidad de hacer explícitos algunos aspectos metodológicos que, a nuestro juicio, requieren una precisión mayor.

Antes que nada debemos poner en claro las consecuencias que obtuvimos al aplicar, en nuestras indagaciones, una aproximación psicológica como la de Carl G. Jung. Se puede afirmar que, en nuestro caso, fueron de una gran importancia dos aportaciones respecto a la estructura de la psique humana, procedentes de la psicología analítica profunda:

- a) La primera consiste en la distinción que este abordaje plantea con respecto a cuatro funciones principales que únicamente aparecen juntas en el ser humano, pero que no todos los seres humanos las ejercemos de la misma forma, ni con la misma intensidad; se trata de las funciones de pensamiento, sentimiento, sensación e intuición.¹¹
- b) La segunda, que fue igualmente fecunda en nuestras indagaciones, se refiere a la función de extraordinaria importancia que esta aproximación psicológica atribuye a lo que en su propia terminología se denomina el *Selbs* o el *Sí mismo* en el interior de la estructura del individuo;¹²

Estas dos condiciones de funcionamiento de la psique humana fueron complementadas con el supuesto básico con el que es conocido Jung por todo el público, sea especialista o no; nos estamos refiriendo al concepto básico del inconsciente, que no se agota con la dimensión personal, sino que en Jung se le atribuye una dimensión colectiva, para poder dar cuenta lo más cabalmente posible de lo que se presentaba en el estudio de los fenómenos psíquicos llevados a cabo por el Maestro de Küssnacht.

Al aplicar tanto las herramientas psicológicas como las sociológicas, encontramos que en el desarrollo de la interpretación que el ser humano hace de lo que ocurre, o de lo que intenta conocer, puede haber diferencias de individuo a individuo, como de colectivo a colectivo. Al intentar situar el punto clave de esas posibles diferencias, es decir, de esa falta de unidad en la interpretación, encontramos que no radicaban en la diferencia de entendimiento del lenguaje, sino en los distintos ámbitos de significatividad que cada individuo o colectivo otorgaba a lo dicho o al hecho, en virtud del predominio de una u otra función, bien fuese el pensamiento abstracto, o el sentimiento, o la sensación o la intuición. Incluso en un mismo individuo, en distin-

¹¹ En este punto es conveniente revisar la obra de C.G. Jung, *Psychological Types* (1921), Collected Works, vol. VI, Routledge and Kegan Paul, ltd., London, 1971. Existe traducción española del original alemán, *Tipos psicológicos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1964.

¹² Para una cabal intelección de este elemento de la psicología junguiana se recomienda consultar: C.G. Jung, *Mysterium conjunctionis*, Obras Completas, vol. XIV, Ed. Trotta, Madrid, 2002.

tas ocasiones, se podrían observar ciertas oscilaciones, las cuales no se nos presentaban como caóticas, sino con un cierto orden, v. gr. si predominaba la tendencia del pensamiento racional, entonces se opacaba hasta ridiculizar la presencia del sentimiento. Por tanto, la unidad y coherencia de la interpretación, sobre todo en la búsqueda del punto de tensión en el sentido otorgado, no depende únicamente de la sutileza con la que se emprenda esta labor, sino que también depende del predominio de una u otra función de la psique desde donde se establece el juicio lógico, el juicio de valor, el relevamiento de datos o la visión de conjunto.¹³

Al aplicar la abstracción refleja, fruto de las observaciones de Jean Piaget, como indicamos anteriormente, nos encontramos frente a una necesidad ulterior. En efecto, para desarrollar de manera adecuada tanto la interpretación que el ser humano otorga a lo que acaece o a lo que se dice, como también al ejercerla en la búsqueda de la aparición de la tensión que puede provocar el cambio en el otorgamiento de sentido a un determinado hecho o dicho, nos encontramos que era necesario distinguir la dimensión de lo que se estaba tratando de interpretar.

Al interpretar la función de la cosmovisión en el otorgamiento de sentido del actuar humano nos vimos en la necesidad de distinguir la escala de los fenómenos tanto al momento de ser observados, o contruidos como objetos de estudio, como a los hechos mismos a los que, en un momento dado, pueden referirse los marcos nómicos de una determinada sociedad. En efecto, una cosmovisión determinada, en tanto que envolvente social que otorga sentido y dirección a los hechos humanos, bien abarca la totalidad del destino humano, o bien puede reducirse a una actividad en particular, realizada en una determinada condición.¹⁴

¹³ A este respecto es importante consultar la obra de Andrés Ortiz Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, editada en Barcelona por Anthropos, en 1986. Ahí podemos observar muchas de las medidas precautorias para desarrollar la interpretación, pero salvo en algún momento en que se refiere a la necesidad de apelar a las imágenes y no únicamente a las ideas o conceptos, no se observa en la obra una necesidad adicional de distinguir otras manifestaciones del hacer humano que debiesen ser tenidas en cuenta para ejercer una correcta interpretación. Véanse particularmente la página 73 y siguientes.

¹⁴ Estas puntualizaciones fueron hechas en virtud de la aplicación de la sociología del conocimiento.

Constatamos que el cambio en la escala del fenómeno no aparecía como elemento a ser tomado en cuenta con precisión y con detenimiento para elaborar un acercamiento al sentido de lo que el ser humano, tanto en lo individual como en lo colectivo, pudiera estar realizando.¹⁵ Por tanto, aunque la dimensión filosófica que se le da a esta nueva *koiné*, como alguien ha denominado a la hermenéutica, pretende ser totalizadora, es curioso que así se la considere sin tener en cuenta que un fenómeno, al ser observado, puede cambiar incluso en su sentido si se cambia su escala, tanto en la observación como en el suceder concreto. La abstracción refleja permite establecer esos diversos niveles de complejidad, por los cuales la descripción en un nivel superior puede llegar a ser explicación en el nivel inmediato inferior.¹⁶

Si encontramos que a la sutileza de la interpretación le falta la determinación de la función predominante que pudiese estar operando tanto en quien realizó el hecho estudiado, como en quien lo estudia y a la aplicación de la cosmovisión, como instrumento hermenéutico insustituible, le encontramos el fallo de no distinguir la escala del fenómeno, tanto en su observación como en su propio acaecer; en las formas más comunes de intentar la aplicación de los instrumentos interpretativos hay un vacío aún mayor. Notamos una ausencia aun más importante en los principales tratados de hermenéutica, que a nuestro juicio, debiera funcionar como el prerequisite básico que permita un ejercicio responsable de la función hermenéutica. Se trata de aquello que pudimos observar de nosotros mismos al momento

¹⁵ A este respecto puede consultarse la obra de Giovanni Vattimo, *Ética de la interpretación*, editada en Barcelona por editorial Paidós en 1991. Ahí se puede encontrar una referencia directa al influjo de la ciencia y la tecnología en la imagen del mundo y a la imposibilidad de lograr una imagen unitaria y compartida del mismo, como si en su discurrir pudiera estar presente un supuesto similar a éste: si de la realidad física hemos tenido una aproximación conceptual cambiante, (conste que este supuesto de indagación científico-filosófica no está explícitamente elaborado por él, más bien se refiere a la imposibilidad de obtener una imagen unitaria del mundo por efecto de la excesiva especialización de las diversas ciencias), entonces, no hay razón para aferrarse a una aproximación al sentido del ser del ser-humano que intente ser definitiva y metafísicamente absoluta. Véanse principalmente las páginas 46 a 51.

¹⁶ A este respecto se puede consultar la obra de Piaget y García, *Psicogénesis e historia de las ciencias*, citada anteriormente, sobre todo en sus páginas 173 a 194.

en que tratamos de interpretar, sobre todo, el sentido posible de los hechos. Este hueco, o vacío, está mucho más cercano a lo que nos interesa resaltar, ya que incide en la presión ejercida sobre el intelecto humano cuando éste se acerca a lo que es u ocurre, para convertirlo en objeto de conocimiento, desde el interior de una determinada cosmovisión extremadamente compleja como la mexicana, en la cual se nos aparecían fusionados con mayor o menor coherencia elementos provenientes de: la cosmovisión occidental judeo-cristiana, resabios muy claros de la cosmovisión greco-romana, algunos elementos soterrados de la predominante cosmovisión náhuatl, los cuales habían ido presionando con el tiempo hasta en el modo de hablar, influenciando a todos los toponímicos. Casi podríamos decir con Heidegger, que así como en la pregunta que pregunta por el ser está implicado el ser de quien pregunta, similarmente, en la interpretación que hacemos de los hechos, o de los dichos, está implicada la interpretación que hacemos de nosotros mismos cuando intentamos interpretar.¹⁷

Es indudable que al llegar a este punto se nos impuso la necesidad de dirigir la discusión, en torno a la función de interpretación, hacia quien interpreta. Frente a ello caben dos rutas y, en nuestro caso particular, nos fue de provecho el segundo elemento procedente de la psicología analítica junguiana que planteamos con anterioridad, el concepto de *Selbst*, el sí mismo.¹⁸

¹⁷ A este respecto se podría consultar provechosamente el magno intento que aparece en la obra póstuma de Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, editada en México por el Fondo de Cultura Económica, en 2002; nosotros tuvimos oportunidad de consultar la 2ª reimpresión aparecida en 2006. Independientemente de que se pueda estar de acuerdo o no con la denominación utilizada por el maestro casi al final de sus días, lo importante es el énfasis y el desplazamiento en el acento del análisis. No sólo es importante lo que el ser humano pueda pensar del mundo, si logra o no una visión coherente de él y si se encuentra o no de manera adecuada desarrollando ahí su existencia, lo importante es lo que piensa de sí mismo. Podremos o no también, estar de acuerdo con la forma en que desarrolla su indagación sumergiéndose en la historia antigua, en los albores del pasaje al mundo romano, precursor inmediato del mundo europeo contemporáneo. Podremos estar de acuerdo o no en iniciar con los estoicos y con Epicuro sus reflexiones y abstraer el mundo cristiano de su análisis, como si éste hubiese sido un incidente menor.

¹⁸ Para un abordaje sustantivo de lo que Jung propone para el *sí mismo* al interior de la estructura psíquica planteada por él puede ser importante consultar

En efecto, nuestro propio derrotero nos llevó a la necesidad de indagar en torno a la complejidad misma del ser humano, para determinar, en caso de que fuese posible, desde qué punto, desde qué estrato, desde qué parte de la estructura misma de quien interpreta un hecho o un dicho se establecen las coordenadas de interpretación. La importancia de este cometido radica en que el sentido que se otorga a un hecho, a un dicho o a un escrito, puede variar claramente en virtud del ángulo de visión que de él se obtenga. Por ello, no bastaba distinguir el predominio de una determinada función, como las mencionadas anteriormente, tampoco nos era suficiente calmar nuestra inquietud en virtud de aceptar que los roles sociales, o que la complejidad de los hechos nos llevaban a descubrir y a otorgar sentido a unos elementos más que a otros, o a la imposibilidad de lograr una imagen unitaria de nosotros mismos, como colectivo o como individuos, a menos que fuésemos más allá de un *tener en cuenta* todo ello.

La única vía posible nos puso así en la ruta de tener que reasumir como válida la frase que se encontraba en el frontispicio del oráculo de Delfos, si nuestra intención era legitimar que la hermenéutica no únicamente se refería al sentido de lo dicho, de lo escrito, de lo comunicado, sino al sentido mismo de lo vivido, de lo hecho, de lo realizado tanto por la naturaleza como por nosotros mismos. Se nos impuso, como le ocurrió a Foucault al final de sus días en sus últimas clases, la no menos importante función de interpretar el sentido del propio ser. De ahí la disyuntiva que se abrió ante sus reflexiones: ¿Es suficiente el “cuidado de sí”, *cura sui*, o debe llegarse hasta el “conócete a ti mismo”?

su obra, *Aion, Contribución a los simbolismos del Sí-mismo* (1951), Collected Works, vol. IX -2, Routledge and Keagan Paul, ltd., London, 1959, hay traducción española en Paidós, y también se recomienda: *Mysterium Conjunctionis*, (1955-1956), Collected Works, vol. XIV, Routledge and Keagan Paul, ltd., London, 1963, en la traducción española, corresponde a la *Obra Completa*, vol. XIV, Ed. Trotta, Madrid, 2002. Ahí se puede observar cómo de manera colectiva y también de forma individual, en la humanidad han aparecido formas simbólicas que remiten a la presencia de un arquetipo en los seres humanos en su conjunto. Referirse al arquetipo en el contexto de esta corriente psicológica significa ponerse en contacto con uno de los elementos más arcaicos y misteriosos de nosotros mismos. En el caso del *sí mismo* nos estaríamos refiriendo al punto clave, al centro mismo de la estructura psíquica, desde donde surge la totalidad de la energía psíquica, de la libido.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Con este breve pero intenso recorrido de casi 20 años de trabajo quisimos, o nos impusimos la tarea de compartir el camino tan difícil y, por qué no, tan sinuoso que debe hacer la mente humana al enfrentar incógnitas de envergadura. Así ha sido siempre. Se les pueden soslayar en un momento dado, pero en el recodo del camino se vuelven a encontrar.

El apelar a la subjetividad, tan en boga hoy en día, pudiera parecer una respuesta hasta cierto punto cómoda y teóricamente diluyente de la propia responsabilidad frente al sentido de lo que se dice o de lo que se hace. Pero no es así. Por ello, el hecho de habernos encontrado con la necesidad de conocer algunos de los ingredientes que nos constituyen y pueden influir, sin que conozcamos el grado, en nuestras propias tomas de posición es, a su vez, un logro de este caminar por los derroteros de la búsqueda de sentido de los hechos, que cuando entran en conflicto sentidos divergentes, obligan, tanto a los que viven inmersos en tal tensión como a los que estudiamos los hechos sociales, a una revisión extremadamente profunda y comprometida del propio interior.

Parece ser, pues, que a pesar de tantos años que el ser humano lleva consignando de manera más o menos sistemática sus impresiones y sus reflexiones en torno a lo que ocurre, a lo que es o en torno a sí mismo, el meollo sigue siendo el mismo: la interpretación que otorgamos depende en proporción directa del grado de autoconocimiento que se tenga. No nos cabe la menor duda de que la función hermenéutica tiene una relación directa con el ser de este ser nuestro,¹⁹ el único capaz de interpretar y de comunicar lo interpretado. Pero a la vez, manifiesta con claridad, también, la característica propia de este nuestro mismo ser, mediante la cual emerge una relación de dependencia directa de nuestro modo peculiar de entrar en contacto, vía cognitiva, con lo que es, existe u ocurre. Con ello, quizás se obtiene una demostración indirecta del famoso axioma medieval, con el que se intentaba plasmar el hylemorfismo aristotélico: *operari sequitur esse*.

¹⁹ A este respecto es importante consultar la obra de Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, editada en México por la UNAM a través de editorial Ítaca, en el año 2000, particularmente las páginas 104 y siguientes, donde se desarrolla la idea de la dependencia de la hermenéutica en relación con la metafísica y más concretamente con la ontología.

COSMOVISIÓN Y RECONOCIMIENTO EN EL PENSAMIENTO DE AXEL HONNETH

*Juan Manuel Almarza Meñica**

Con el fin del mundo bipolar, el ingreso de China en la economía mundial y la apertura aduanera de todas las áreas cerradas, han desaparecido los confines políticos-económicos y con ellos los parámetros sobre los que habíamos apoyado nuestra visión del mundo. Por profunda que sea la crisis financiera, al fin y al cabo coyuntural, según el sociólogo Sebastiano Maffettone¹ es más importante la crisis conceptual o lo que él denomina *la pensabilidad del mundo*, expresión que tiene como objeto los modos y categorías de pensar el mundo tal como se presenta hoy a nuestros ojos. Esto es lo que nos ocupa a nosotros específicamente: ¿cuáles son los conceptos centrales más acertados para pensar hoy nuestro mundo? En otras palabras, también de Maffettone: ¿cuál es la linterna que disipa la oscuridad de la que estamos rodeados?, ¿qué filosofía política hemos de aplicar a los problemas de la convivencia global?

La linterna que disipa la oscuridad de la que estamos rodeados es, en su caso, el ejercicio de una filosofía política que procede por acumulaciones sucesivas basada en la convicción de que la libertad, la igualdad y la identidad son nociones clave irreductibles la una a la otra en el estudio de una filosofía de las relaciones internacionales. La ética pública global es la teoría normativa de la política que permite tratarlas conjuntamente en torno a la idea de “integración pluralista”. La integración pluralista prevé una dialéctica de local y global. El cuasi-orden del mundo no existe en un lugar central, y por tanto no puede ser exportado y mucho menos impuesto, sino que se afirma de modos diversos en lugares diferentes. Derechos humanos, paz, sostenibilidad y justicia social son sus elementos fundamentales. Pero

* Universidad de Deusto, Bilbao.

¹ Sebastiano Maffettone, *La pensabilità del mondo. Filosofia e governanza globale*, Il Saggiatore, Milán, 2006.

es necesario reconducirlos al surco de tradiciones y culturas parcialmente inconmensurables.

UNA MIRADA RETROSPECTIVA SOBRE EL TEMA

Quien haya seguido de manera atenta la evolución de la filosofía política durante estos últimos años ha sido testigo de procesos teóricos por los cuales la evolución de los conceptos centrales se ha acompañado de una transformación de las orientaciones normativas.

Hasta finales de la década de 1980 el predominio del marxismo en Europa y la amplia influencia de Rawls en Estados Unidos aseguraban la existencia de un principio director de una teoría normativa del orden político sin que pudiese haber duda alguna a este propósito; a pesar de todas las diferencias de detalle, todo el mundo estaba de acuerdo en la exigencia de erradicar las injusticias sociales o económicas que no podían ser justificadas sobre la base de fundamentos razonados.

En lugar de esta idea influyente de justicia, que era políticamente la expresión de la era de la socialdemocracia, se ha instalado desde hace tiempo una idea nueva que, a primera vista parece mucho menos fácil de aprehender de manera unívoca. La erradicación de la desigualdad no representa ya el objetivo normativo sino que es más bien la consecución de la dignidad o la prevención del menosprecio. Utilizando una fórmula de impacto que rápidamente se ha convertido en paradigmática, la feminista Nancy Fraser calificó este cambio como el paso de la idea de “redistribución” a la idea de “reconocimiento”. La alternativa ha quedado reflejada precisamente en el título del libro que recoge la polémica.² Mientras que el primer concepto está asociado a la idea de justicia, que mira a la puesta en práctica de la justicia social a través de la redistribución de los bienes concebidos como vectores de libertad, el segundo concepto define las condiciones de una sociedad justa teniendo como objetivo el reconocimiento de la dignidad individual total de cada uno.

El mismo cambio de paradigma está ocurriendo en el ámbito de las relaciones internacionales. El relieve de la identidad cultural es

² A. Honneth y Nancy Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Ediciones Morata, Madrid, 2006.

bastante evidente cuando se piensa en los acontecimientos más significativos de la reciente política internacional. De Ruanda al Oriente Medio, y de la exYugoslavia al mundo árabe, el estallido de trágicos conflictos ha aparecido ligado como nunca a los avatares del reconocimiento identitario. Los informes de Naciones Unidas subrayan esto de manera convincente: creer que las guerras y en general la competitividad internacional estén basadas en divergencias económico-políticas es un error que se hace evidente apenas se toma una perspectiva histórica un poco más amplia.

El conocido sociólogo y politólogo italiano G. Maffetone nos recuerda que el tema del reconocimiento vinculado a los conflictos internacionales no es nuevo, sino lo de siempre, después de ese paréntesis del siglo XX en el que nos hemos acostumbrado a tipificar los conflictos exclusivamente en clave de intereses económicos. Como dice el autor, los conflictos económico-sociales de un sistema político caracterizan sólo un aspecto del “siglo breve” desde la perspectiva eurocéntrica. El siglo XX europeo y noratlántico nos ha forzado a creer que esto constituye la normalidad de las relaciones internacionales y no es así. Antes y después del siglo XX europeo las guerras nacieron por razones diversas de éstas; a menudo razones religiosas, étnicas y culturales que podemos agrupar en el ámbito de la identidad. No se trata de eliminar de nuestra consideración los aspectos económicos sino de integrarlos en la perspectiva más amplia del reconocimiento donde adquieren especial relevancia la dimensión cultural y los aspectos identitarios en una sociedad moderna donde la identidad no se presenta ya como un estatus a alcanzar y a fijar de una vez por todas, sino como un proyecto que cada uno de nosotros está llamado a llevar adelante y a modificar en el tiempo. La inestabilidad de nuestra situación social y personal, el cambio de los desafíos que hemos de afrontar, los siempre diferentes sujetos con que debemos confrontarnos y las luchas por la afirmación de nuestra peculiaridad, se traducen en un intento por alcanzar la estabilidad, por superar la incerteza y la duda.³

Al afrontar el tema, siempre se hacía sobre un presupuesto de homogeneidad cultural, pero la globalización, por un lado, y la creciente necesidad de enraizamiento por otro, parecen someter a nuestras sociedades modernas a la dura prueba de la pluralidad e intercultural-

³ Sebastiano Maffetone, *op. cit.*

lidad. En esta perspectiva quiero centrar este ensayo, en la idea-guía del reconocimiento como eje de una cosmovisión para acceder a los temas sociales y políticos de nuestro tiempo. Con ella nos remitimos a la obra de Axel Honneth, profesor de filosofía en la Universidad de Frankfurt y actual director de la célebre Escuela de Frankfurt. Este filósofo y sociólogo alemán, el más importante alumno de Jürgen Habermas, ha marcado distancia respecto de su maestro, con su propuesta de sustituir las referencias a Kant por las referencias a Hegel en el ámbito de la consideración ética y política de lo social.

Respecto a la filosofía habermasiana que se había separado del carácter dialéctico de la teoría de la crítica de los primeros frankfurtianos y, sobre todo, de la “devastadora negatividad” de Adorno para centrarse en los temas de la “normatividad” y de la ética de la comunicación, Honneth representa en cierto modo un retorno a los orígenes de la Escuela persiguiendo una recuperación de Hegel.⁴ El carácter formal de la filosofía de Habermas y de la mayor parte de las “teorías de la justicia”, de Rawls a Walzer, son consideradas por él insuficientes para elaborar una teoría crítica de la sociedad capaz de estar a la altura de los tiempos y de tener en cuenta el carácter intersubjetivo del vínculo social. En este sentido hay que ver el retorno a Hegel para poner en el centro de los análisis de la formación de la voluntad civil la dinámica de los conflictos sociales y para comprender la constante tensión entre deseo de universalidad normativa y la necesidad de emancipación individual.

Como expresa Antonio Carnevale en la presentación del libro de Honneth, *El dolor de lo indeterminado*, comprender dónde comienzan a surgir los primeros síntomas de las patologías sociales quiere decir ante todo no olvidar que el reconocimiento intersubjetivo se debe desarrollar, por una parte, considerando la creciente conciencia que los individuos tienen de su individualidad y, por otra, educando la propia persona en la capacidad de relacionarse con los otros, aprendiendo a vivir la imprescindible dependencia de nuestras vidas del reconocimiento que otros nos ofrecen.⁵

⁴ Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2ª ed., 1989. En esta obra, el autor fija su posición en el marco de la tradición crítica de la Escuela de Frankfurt.

⁵ Antonio Carnevale, “*Intersoggettività e conflitti: il modello comunicativo tra crisi e progresso*”. Introducción a la traducción italiana de Axel Honneth, *Il dolore dell' indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifesto Libri, Roma, 2003, pp. 7-35.

Lo que trata de hacer Honneth es ofrecer en definitiva una imagen de la intersubjetividad y de la emancipación individual que no sea puramente abstracta, formal y utópica como la que ofrecen quienes se remiten al conocido modelo kantiano de la pragmática trascendental o de la posición originaria, sino a una visión realista de la psicología humana y de los lazos sociales. La intersubjetividad no es un principio normativo universal y abstracto; es una experiencia de relación.

Honneth, apoyado en Hegel, renovado por las aportaciones de la psicología y sociología modernas, trata de volver al camino de la sociología crítica y de la realización personal que caracteriza al impulso originario de la teoría crítica.

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Las palabras que dan inicio al famoso libro de Honneth aluden a la superación del planteamiento de Hegel respecto a Kant, y consiguientemente, a la necesidad de superar los planteamientos puramente formales de Rawls, Apel y Habermas.

En su filosofía política Hegel se puso para toda la vida la tarea de quitar a la idea kantiana de la autonomía el carácter de una simple exigencia normativa, presentándola en el plano teórico como un elemento de la realidad social ya operante en la historia. [...] Pero sólo en los años juveniles de la libre docencia en Jena afrontó esta tarea con un planteamiento teórico capaz de trascender el horizonte institucional de su tiempo y referirse críticamente a la forma establecida de dominio político.⁶

Este planteamiento suponía una gran novedad en la manera de hacer filosofía tal como pondría de manifiesto en la *Fenomenología del espíritu*. La novedad consistía en que por primera vez en su obra entraba la historia humana con sus problemas concretos y dramáticos a nivel individual y colectivo. Hegel, cuando habla de espíritu, de razón, de proceso dialéctico, está hablando no de algo trascendente, sino de la humanidad, de su historia, de sus productos (materiales, instituciona-

⁶ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 13 (traducción revisada).

les, artísticos, religiosos, filosóficos) alude a la historia humana que procede no de manera cíclico-repetitiva sino sobre la base de continuas “superaciones” de tipo conflictivo, antagónico. Estas superaciones que proceden del conflicto nos hacen ir adelante transfigurando y llevando a un nivel superior las experiencias de las que continuamente partimos en nuestra vida. Este esquema general intenta demostrar que el proceso no es algo casual o accidental, sino que tiene un fin intrínseco: la autoconciencia y la libertad.

La convicción básica de Hegel era la conflictividad de este proceso de crecimiento, conflictividad que caracteriza cualquier momento de la realidad, en el cual la conciencia se afirma siempre negando, liberándose de una situación precedente, esto es, superando, transfigurando, sobrepasando otro momento de sí misma.

Si uno no se deja atrapar por la fraseología idealista utilizada por Hegel (Espíritu, Razón, Absoluto, Idea) se puede captar la extraordinaria novedad de su reflexión filosófica centrada en los problemas puestos a la modernidad por las crisis dramáticas que abren la Edad Contemporánea: la Revolución Francesa y sus consecuencias, las ambiciones y desilusiones del pensamiento ilustrado por el resurgir de los viejos poderes; y las nuevas estructuras económicas y sociales que comienzan a afirmarse con la Revolución Industrial en los distintos países de Europa. En definitiva, el ámbito de su reflexión son los conflictos que marcan el paso de la Edad Moderna a la Edad Contemporánea.

El Hegel de este periodo juvenil está convencido de que de la propia lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de la propia identidad deriva la obligación social de conseguir la realización práctico-política con garantías institucionales de libertad. Es decir, del propio conflicto deriva el impulso moral.

Considera que la fuerza de la historia radica en una tensión moral que empuja a los individuos más allá del grado de progreso social institucionalizado, en la aspiración de los individuos al reconocimiento intersubjetivo de la propia identidad, en un proceso de lucha por el reconocimiento repetido a distintos niveles hasta la consecución de una libertad comunicativa.

Llegó a esta concepción porque fue capaz de dar una nueva configuración teórica al modelo de “lucha social” introducido por Maquiavelo y Hobbes: no veía en este conflicto simplemente una negatividad que se debe neutralizar, sino que la reconducía a impulsos morales.

Puesto que antes había atribuido a la acción de la lucha el significado específico de una lesión de las relaciones sociales del reconocimiento también podía reconocer en él el médium central de un proceso de formación ético del espíritu humano. En otras palabras, la misma experiencia de la conflictividad le lleva al proceso de formación ética para superar esos conflictos.

Del planteamiento de Hobbes y Maquiavelo, que dieron inicio a la historia de la filosofía social moderna, derivarían unas consecuencias muy semejantes para la acción estatal: puesto que el fin pretendido era impedir el conflicto, el Estado quedaba liberado por Maquiavelo de cualquier vínculo normativo. Por parte de Hobbes, bajo la forma de contrato social se le otorgaba una forma autoritaria que sacrificaría los contenidos liberales. Precisamente esta tendencia a reducir la acción estatal a la pura afirmación estratégica del poder fue el objetivo polémico del joven Hegel. Su tesis es que el conflicto no genera poder ciego o el Leviathan sino el impulso ético del reconocimiento.

En el *Sistema de la eticidad* de 1802 recoge la teoría fichteana de la acción recíproca del “reconocimiento” para describir la estructura interna de las relaciones éticas como base de la relación jurídica. Esta idea Hegel la despojó de implicaciones trascendentales y la aplicó directamente a algunas figuras de la acción recíproca entre individuos para describir las diferentes formas de eticidad, pero después, tal como había hecho antes en su obra *El espíritu del cristianismo* y la dinámica concreta del amor y su destino en la religiosidad, los convierte en la dinámica del proceso social. En adelante, las relaciones éticas de una sociedad representan para él las formas de una intersubjetividad práctica en la cual el necesario acuerdo y, por tanto, necesaria comunidad de los sujetos antagonistas vienen asegurados a partir de la dinámica del reconocimiento. Hegel ve en ello un movimiento interno que le hace dar un segundo paso: puesto que en este reconocimiento los sujetos aprenden siempre algo más sobre su propia identidad particular, ven así confirmada una nueva dimensión de su yo que les hace buscar el reconocimiento de una más exigente configuración de su propia identidad.

Por lo tanto, la dinámica del reconocimiento puesta a la base de una relación ética entre sujetos consiste en un proceso de sucesivos estadios de conciliación y conflicto. Si los sujetos deben abandonar y superar las relaciones éticas en que se encuentran originariamente insertos porque no ven completamente reconocida su identidad, en-

tonces la lucha no puede resolverse pura y simplemente en la autoconservación de su ser físico sino que el conflicto práctico tiene una dimensión ética en cuanto mira al reconocimiento intersubjetivo de determinadas dimensiones de la individualidad humana.

REACTUALIZACIÓN DE HEGEL

A Honneth le interesa reactualizar a Hegel con las aportaciones de las ciencias modernas sobre el reconocimiento intersubjetivo y la configuración de la personalidad. En particular se remite a las aportaciones de George Herbert Mead. Considera que sus escritos contienen los instrumentos más apropiados hasta hoy para reconstruir las intuiciones del joven Hegel. Mead llega a las mismas intuiciones por la vía indirecta a través de una verificación de las mismas en el ámbito de la psicología social.

La psicología social para Mead es la disciplina que “estudia la actividad del comportamiento individual en la medida en que éste se sitúa en el proceso social”; según Mead, el comportamiento de un individuo sólo puede ser comprendido en los términos del comportamiento de todo el grupo social del que forma parte, desde el momento en que sus actos individuales están conectados con actos más vastos.

Mientras que, antes de él, se había considerado la experiencia social desde el punto de vista de la psicología del individuo, Mead sugirió tratar la experiencia individual “desde el punto de vista de la sociedad”. En contraste con el comportamentismo watsoniano se proponía determinar lo que supone para el propio individuo la experiencia de lo social puesto que el individuo mismo pertenece a una estructura social, a un orden social. Los procesos de comunicación humana comportan el constante ajuste consciente a la conducta de los otros por parte de los actores, la repetida adaptación de cada una de las líneas de acciones a partir de definiciones y redefiniciones, interpretaciones y reinterpretaciones.

Entre los resultados más notables alcanzados por Mead está su explicación de la génesis de la conciencia y del yo a partir del desarrollo gradual, durante la infancia, de la capacidad de asumir el papel del otro y de visualizar el propio modo de actuar como si fuese visto por los otros. Según este modo de ver, la comunicación humana se hace posible sólo cuando suscita en el “Yo” de cada uno la reacción

que suscita en los otros. Mead sostenía que fuera de la sociedad no puede darse ningún yo, ninguna conciencia del yo y ninguna comunicación.

Los niños muy pequeños no tienen todavía la capacidad de usar símbolos significativos; por eso, mientras juegan, su comportamiento es en muchos aspectos semejante al de los perritos que juegan entre sí. Sin embargo, a medida que crecen aprenden gradualmente a asumir el rol de los otros mediante el juego. Asumiendo estos roles, el niño desarrolla en sí mismo la capacidad de ponerse en lugar de otros que son para él significativos. Conforme madura, no sólo asumirá estos roles ejercitándolos, sino que los concebirá asumiéndolos en su imaginación.⁷

El juego del niño a nivel de simple asunción del rol es el primer estadio. En el juego del escondite se representa únicamente el papel del cazador. No hay necesidad de otros en este juego. Basta con uno que sea buscado y otro que lo busque. En un juego, en cambio, en el que participan más individuos que desempeñan roles diversos, en el fútbol por ejemplo, el niño debe estar listo para asumir el rol de cualquier otro de los niños. La diferencia fundamental entre juego organizado y el juego simple consiste en el hecho de que en el primer caso el niño deberá tener en sí la actitud de todos los otros participantes. Cada uno de sus actos está determinado por la previsión por parte suya de las actitudes de los otros jugadores. Pero las actitudes de los otros jugadores, junto con la suya, vienen organizándose en una especie de unidad en la que consiste la organización que regula la respuesta del individuo. Lo que él hace está determinado por su meterse en cada uno de los jugadores de aquel equipo, al menos en los límites en que aquellas actitudes sobre su misma respuesta particular. Tenemos entonces un “otro” que es una forma de organización de los modos de actuar de quien está coenvuelto en el mismo proceso.

Con la ayuda del juego y sus reglas, el niño desarrolla la capacidad de asumir el rol de todos los otros jugadores y de determinar sus reacciones. Según Mead, el estadio final en el proceso de maduración del niño tiene lugar cuando el individuo asume el rol “del otro gene-

⁷ Citado por A. Honneth, *op. cit.*, cap. 4: “Reconocimiento y socialización: Mead y la transformación naturalista de la idea hegeliana”. Cfr. G. Mead, *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1934.

ralizado”, esto es, la actitud de la comunidad entera. El individuo plenamente maduro, no tiene en consideración simplemente las actitudes de los otros individuos, de los “otros significativos” en sus propias confrontaciones y en las confrontaciones de los otros; también debe “asumir [sus] actitudes respecto de los diversos momentos o aspectos de la común actividad social, en los cuales, en cuanto miembros de una sociedad organizada o de un grupo social, están todos ellos comprometidamente (esto es, que crea una obligación) inscritos.

Consiguientemente el “Se” maduro surge cuando “el otro generalizado” está interiorizado hasta el punto que “la comunidad ejerce su control sobre la conducta de cada uno de los miembros”.

Desde esta perspectiva, Mead afronta el tema de la configuración de la personalidad o identidad personal. La clave es la reflexividad. El “sí mismo” individual es individual sólo a causa de su relación con los otros. Por medio de la capacidad que tiene el individuo de asumir en su propia imaginación las actitudes de los otros, su “sí mismo” o identidad es el resultado de la particular combinación, nunca la misma para dos personas, de la actitud de los otros que forma “el otro generalizado”.

Mead intentó precisar su concepción de la base social de la “identidad” introduciendo la distinción entre el “yo” y el “me”. Ambos están necesariamente conectados con la experiencia social. “El ‘yo’ es la respuesta del organismo a las actitudes de los otros; el ‘me’ es el conjunto organizado de las actitudes de los otros que un individuo asume”. Las actitudes de los otros constituyen el “me” organizado y entonces un individuo reacciona a él como un “yo”. El “me” es la identidad asumida en cuanto considerado y percibido desde el punto de vista de los otros y desde la comunidad en su conjunto. Lo que aparece a la conciencia es siempre el “sí mismo” como un objeto, como un “me”, pero éste no es concebible sin un “yo” como único sujeto para el cual el “me” puede ser un objeto.

El “yo”, en cambio, es la respuesta que el individuo da a la actitud que los otros asumen respecto a él. En cuanto asume una actitud respecto a ellos, muestra un sentido de libertad, de iniciativa.

El “yo” y el “me” no son idénticos, porque el “yo” es algo que nunca es perfectamente determinable, es siempre algo diverso de aquello que la situación requiere. En cambio, el “me” sí es determinable: nosotros somos individuos nacidos en una cierta nación, situados geo-

gráficamente en un cierto lugar, con relaciones familiares y políticas de este o de aquel tipo. Todo esto representa una cierta situación, que constituye el “me”. Los hombres nacen dentro de estructuras sociales que ellos no han creado, viven en un orden institucional y social que ellos no determinan, se encuentran constreñidos dentro de los límites del lenguaje, de los códigos, de las costumbres y de las leyes. Tales límites entran en el “me” como elementos constitutivos, aunque el “yo” reaccione siempre a las situaciones preexistentes de modo único, precisamente como en la concepción [leibniziana] del universo, cada mónada refleja aquel universo desde un punto de vista y así refleja de él un aspecto o perspectiva diversa.

Para Mead, la mente “no es otra cosa que la asunción de este proceso” social, pero al mismo tiempo el individuo reacciona continuamente respecto a la sociedad. Su persona, su “self” como totalidad, es un conjunto que deriva de las reflexiones estabilizadas del “otro generalizado” en el “me” y la espontaneidad imprevisible del “yo”. Esto explica por qué el “self” como totalidad es un “self” abierto. Si no existieran estos dos momentos no podría haber una responsabilidad consciente y no habría nada de nuevo en la experiencia.

Mead daba importancia a la autonomía personal, pero la veía emerger de un efecto de retorno o de reflexividad más que de un intento de aislarse de los otros. Los actores humanos están inevitablemente insertos en un mundo social, pero el “se” maduro transforma este mundo, reacciona frente a él. Mead sostenía que fuera de la sociedad no puede darse ningún yo, ninguna conciencia del yo y ninguna comunicación.

LOS TRES ÁMBITOS DE LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD

Partiendo de Hegel a través de diferentes aportaciones de la investigación moderna de psicología social, Honneth reconstruye, en un marco teórico donde prima el punto de vista de la intersubjetividad y la comunicación, un concepto de persona cuya existencia no distorsionada depende de tres formas de reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho y la valoración social.

Para captar la novedad que implica el reconocimiento es necesario partir del modelo utilitarista todavía dominante en las sociedades

sociales. Este modelo considera a la sociedad como una colección de individuos motivados por el cálculo racional de sus intereses y la voluntad de hacerse un lugar al sol. De entrada, es incapaz de dar razón de los conflictos que nacen de las expectativas morales insatisfechas y que Honneth sitúa en el corazón mismo de lo social.

El punto de partida para las relaciones reales de la intersubjetividad supone que la realización de sí mismo como persona depende muy estrechamente de este reconocimiento mutuo y que la conflictividad está marcada por las expectativas de reconocimiento insatisfechas. Es por lo que distinguen tres esferas de reconocimiento, a las que corresponden tres tipos de relaciones consigo mismo. Las tres permiten el desarrollo y el crecimiento personal. En las tres surge la conflictividad y marcan la realización social.

La primera es la esfera del amor que toca a los lazos afectivos que unen a una persona a un grupo restringido. Sólo la solidez y la reciprocidad de estos lazos confieren al individuo esta confianza en sí sin la que no podrá participar con confianza en la vida pública. La segunda esfera es jurídico-política: es porque un individuo está reconocido como sujeto universal, portador de derechos y deberes, como puede comprender sus actos como una manifestación —respetada por todos— de su propia autonomía. En esto, el reconocimiento jurídico se muestra indispensable para la adquisición del respeto de sí mismo. La tercera es la estima social de su identidad. Para llegar a establecer una relación ininterrumpida con ellos mismos, los seres humanos deben todavía gozar de una consideración social que les permita referirse positivamente a sus cualidades particulares, a sus capacidades concretas o a ciertos valores que derivan de su identidad cultural. Esta tercera esfera es indispensable para la adquisición de la estima de sí mismo o “sentimiento del propio valor”.

Si una de las tres formas de reconocimiento falla, la ofensa será vivida como un atentado que amenaza arruinar la identidad del individuo todo aunque este atentado recaiga sobre su integridad física, jurídica o moral. Se sigue de ello que una de las cuestiones mayores de nuestra época es la de saber qué forma deba tener una cultura moral y política cuidadosa de los menospreciados y excluidos, la fuerza individual de articular sus experiencias en el espacio democrático en lugar de ponerlos en actos en el marco de contraculturas violentas.

Estos tres modos cardinales de reconocimiento recíproco, el reconocimiento afectivo, el reconocimiento jurídico y el reconocimiento cultural, que propone Honneth, están inspirados en la tripartición operada por Hegel en el seno del espíritu objetivo entre la familia, la sociedad civil y el Estado.

Honneth pretende por otra parte sacar estos modos de reconocimiento claves para la comprensión del mundo social vivido de las sociedades modernas comprendidas como resultado de un proceso histórico de diferenciación de las esferas de actividad social.

Analicemos cada una de ellas.

EL RECONOCIMIENTO AFECTIVO

Hay un primer nivel de autorrelación, un nivel primario que es indiscutible y que se refiere a los individuos reales “en carne y hueso”. En éste los sujetos se refieren a sí mismos de tal modo, que conciben sus necesidades físicas y sus deseos como parte articulable de la propia personalidad. La *autoconfianza* es la expresión de una correcta autorrelación del individuo en este nivel. Una adecuada experiencia en este ámbito otorga a los individuos la confianza en sí mismos, la capacidad de valerse por sí mismos en la satisfacción de sus necesidades y en la realización de sus deseos.

Para la descripción de este nivel primario de reconocimiento se apoya en las investigaciones de Donald Winnicott. Este profundo y original psicoanalista y entusiasta pediatra, que ha contribuido en gran medida a la transformación del psicoanálisis contemporáneo, a propósito de la relación originaria que liga la madre al lactante, caracteriza el reconocimiento afectivo como un equilibrio constitutivo de identidad personal entre el estado de dependencia y la autonomía de sí mismo. En este contexto es clave el concepto de “una madre suficientemente buena”.

En el primer caso de reconocimiento físico, el reconocimiento toma la forma de una aprobación emocional y un reforzamiento. Esta relación de reconocimiento depende de la existencia concreta y física de otras personas que se reconocen unas a otras con sentimientos específicos de aprecio que podríamos denominar *amor* o, en un sentido amplio, realización afectiva. “Por relaciones amorosas deben

entenderse aquí todas las relaciones primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos, las amistades o las relaciones padres-hijos estriban en fuertes lazos afectivos”.⁸

Estas actitudes, por lo general no se extienden a un amplio número de sujetos sino que son más bien restringidas. De ahí que en este caso se entienda el amor en el sentido de relaciones interpersonales de proximidad (lazos familiares, amistosos, amorosos). En este sentido, el amor es el vector privilegiado de la “confianza en uno mismo” de una relación auténtica y sana consigo mismo.

La otra cara es la denegación del reconocimiento. El primer tipo de menosprecio concierne a la integridad física de la persona. Son aquellas formas de maltrato en las que la persona es forzosamente privada de la oportunidad de disponer libremente sobre su cuerpo. Representa el modo más radical de menosprecio personal, ya que el grado de humillación tiene un impacto más destructivo sobre la relación práctica del individuo consigo mismo. Lo definitorio de estas formas de maltrato físico, representadas por la tortura y la violación, lo constituye –dice Honneth– no el dolor corporal, sino el emparejamiento de este dolor con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto, hasta el punto de estar privado de todo sentido de la realidad.⁹

En términos generales se puede decir que la carencia del reconocimiento afectivo está constituida por un conjunto de atentados contra la integridad psicológica del individuo (como por ejemplo la violación o la tortura). A partir de la experiencia de este tipo de maltrato, la persona es privada de esa forma de reconocimiento que se expresa en el respeto incondicional al control autónomo sobre el propio cuerpo, una forma de respeto adquirida por medio de la experiencia emocional del proceso de socialización. Johanna Meehan ejemplifica este primer tipo de desprecio con la experiencia de cómo supervivientes del incesto, principalmente mujeres, sufren de falta de confianza en ellas mismas porque su identidad se ha construido sin respeto a su propio cuerpo. Este tipo de menosprecio daña la autoconfianza.¹⁰

⁸ A. Honneth, *op. cit.*, pp. 117-118. Cfr. Donald Winnicott, *Realidad y juego*, Gedisa, Madrid, 1982.

⁹ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰ Johanna Meehan, *Feminists Read Habermas: Gendering the Subject of Discourse*, Johanna Meehan Paperback, 1995, p. 243.

EL RECONOCIMIENTO JURÍDICO

La segunda forma de autorrelación práctica consiste en la conciencia de ser un sujeto moralmente responsable de sus propios actos. De este nivel depende el *autorrespeto*. A diferencia del reconocimiento afectivo, el reconocimiento jurídico no parte de individuos “en carne y huesos” sino que presupone la perspectiva de un “otro generalizado” (George Herbert Mead) bajo la forma de un sujeto al que le es reconocida la capacidad formal y universal de poner juicios prácticos y de dar cuenta de sus actos (*Zurechnungsfähigkeit*). El reconocimiento de la autonomía jurídico-moral pasa por el vector del derecho entendido como reciprocidad entre los derechos y los deberes. Para Hegel, el derecho es ante todo una forma de reconocimiento. Así lo presenta resumidamente y con nitidez en sus años tardíos en el compendio de la *Enciclopedia*: “En el Estado el hombre es tratado y reconocido como ser racional, como libre, en tanto que persona; y el singular se hace merecedor de este reconocimiento, porque por el sobrepasamiento de su conciencia de sí natural, se somete a una generalidad, a la voluntad en sí y para sí, a la ley, por consiguiente se porta frente a los otros en una forma con validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere ser considerado, esto es, como libre, como persona”.¹¹ Honneth subraya la utilización que hace Hegel del predicado “libre” para mostrar cómo la autonomía individual del singular, tanto en Hegel como en la psicología social de George Mead, se debe a un modo específico de reconocimiento recíproco.

Este tipo de reconocimiento implica que demos cuenta o respondamos unos de otros como portadores del mismo tipo de derechos. Tiene, por tanto, un carácter más cognitivo que emocional, según Honneth, aunque tenga también sus repercusiones de carácter emocional ya que, en sentido propio, no existe una frontera entre racionalidad y emoción sino que ambas se producen simultáneamente.

La relación positiva consigo mismo a que apunta el reconocimiento jurídico (o moral en el sentido estrictamente kantiano del término) es la dignidad o el “respeto de sí mismo”: el carácter respetable que yo reconozco a otro me obliga a actuar respetuosamente para con él.

¹¹ G. Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*, en *Werke*, vol. X, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 221 y ss. Citado por A. Honneth, *op. cit.*, p. 133.

El tipo de menosprecio que corresponde a esta esfera se produce cuando una persona es excluida estructuralmente de la posesión de determinados derechos dentro de una sociedad. Si a una persona se le niegan sistemáticamente ciertos derechos de este tipo implica que no es considerada del mismo grado de capacidad moral que los otros miembros de la sociedad. Este menosprecio viene representado por la negación de derechos y por el ostracismo social.

La experiencia de tener ciertos derechos denegados está emparejada con la pérdida de la capacidad de relacionarse como miembro de interacción con posesión de iguales derechos que todos los otros individuos, lo que produce una pérdida del autorrespeto, el segundo modo de autorrealización.

Este ámbito genera un conflicto social cuando las expectativas normativas no son satisfechas (por ejemplo, en el caso de atentados a la integridad personal o de no reconocimiento de derechos a grupos sociales). Estas expectativas tratan de abrirse camino mediante las luchas por el reconocimiento. El objetivo de estas luchas es la supresión del menosprecio, y tratan de generalizar y profundizar la esfera del reconocimiento jurídico. Tales luchas se apoyan en el potencial normativo, que en las sociedades modernas diferenciadas adquieren una dimensión formalista y universal.

EL RECONOCIMIENTO CULTURAL

Finalmente, el tercer tipo de reconocimiento es la solidaridad con los estilos de vida de los otros. Introduce de nuevo elementos emocionales al componente cognitivo de reconocimiento de derechos: la *solidaridad* y la *empatía* por la singularidad de los proyectos de vida personales y colectivos de los otros.

Este tercer modo de reconocimiento no se asienta ni sobre un individuo concreto ni sobre la persona jurídico-moral abstracta, sino sobre los sujetos en su realidad entera que, a partir de sus propiedades y de sus trayectorias de vida singulares, forman la comunidad ética de una sociedad. El vector por el que transita el reconocimiento cultural es el trabajo social considerado como la prestación o la contribución que aportan los diferentes sujetos que la componen a la comunidad ética de los valores. En última instancia este derecho es el de participación o contribución a la realización común. La “autoestima”

resulta pues del reconocimiento acordado a aquellas y aquellos que construyen la sociedad.

Como hemos visto, a diferencia del reconocimiento jurídico en su configuración moderna, la estima social se refiere a las particulares cualidades que caracterizan a las personas en sus especificidades personales: mientras que el derecho moderno representa un *médium* del reconocimiento que expresa de modo diferenciado las cualidades universales de los sujetos humanos, la segunda forma de reconocimiento exige un *médium* social que debe poder expresar de modo universal, esto es intersubjetivamente vinculante, las diferentes características de los sujetos humanos. Esta función mediadora es desempeñada en el plano social por un marco de orientación simbólicamente articulado, pero siempre abierto y poroso, en el que están formulados los valores y los fines éticos de cuyo conjunto resulta la autocomprensión de una sociedad; tal marco puede hacer de sistema de referencia para la valoración de determinadas personalidades, en cuanto que su valor social se mide en cuanto se muestran capaces de concurrir en la realización de las finalidades sociales.¹²

Todas las luchas emprendidas por el feminismo se enmarcan en este tipo de reconocimiento y éstas han abierto los ojos respecto a otros grupos sociales propios de las sociedades modernas. Con la llegada de la modernidad —tal como observa George Simmel— la apertura del horizonte de valores y la individualización creciente de los “estilos de vida” han hecho posible precisamente la emergencia de conflictos culturales crónicos del mismo modo que el proyecto ético-político de una sociedad articulada en torno a una solidaridad social post-tradicional.

Esta perspectiva nos abre los ojos sobre el sentido de las diferencias culturales en una sociedad plural: sus problemas no se plantean exclusivamente en el reconocimiento jurídico del “yo genérico” sino en el reconocimiento y estima de su específica identidad.

La denegación de reconocimiento experimentado en este caso puede desembocar también en luchas por el reconocimiento. Pero es necesario entonces que las condiciones sociales para una lucha simbólica en torno a los valores hayan sido previamente reunidas.

¹² A. Honneth, *op. cit.*, p. 148 (traducción revisada).

LOS “PELDAÑOS DE RECONOCIMIENTO” Y SU DIALÉCTICA

A semejanza de los momentos hegelianos de la vida ética (*Sittlichkeit*), los tres modos de reconocimiento mantienen entre sí relaciones dialécticas que le permiten a Honneth hablar de “peldaños de reconocimiento”. Éstos forman en conjunto un proceso de aprendizaje práctico por el cual los sujetos morales amplían y afinan progresivamente sus experiencias y sus expectativas de reconocimiento.

Al nivel del primer peldaño, el reconocimiento afectivo como socialización primaria constituye la condición *sine qua non* de entrada de los individuos socializados en los registros jurídico y cultural de reconocimiento. Ella reviste desde ese momento un carácter ahistórico pero tiene un carácter de fundamento social en cuanto que marca el inicio del proceso de realización personal en un ámbito intersubjetivo. Es decir, marca la pauta para la determinación del buen funcionamiento de una sociedad y de sus deficiencias: una sociedad que funciona bien es:

[...] una sociedad cuyo entorno social, cultural o político permite a los individuos desarrollar una identidad autónoma o una relación positiva consigo mismo. Es una sociedad en la que cada uno debería poder devenir lo que él desea ser sin tener que pasar por la experiencia dolorosa del menosprecio o de denegación de reconocimiento. Si se me obliga a resumir en una frase mi proyecto filosófico, diría que consiste en reflexionar en los contornos que debería tener una sociedad para asegurar a sus miembros las condiciones de una “vida buena”. **Yo parto así** de la constatación de que existe en nuestras sociedades deficiencias que desembocan menos en una violación de los principios de justicia que en un atentado concreto a las condiciones de autorrealización individual.¹³

El punto de partida en la reflexión de Honneth está constituido por los individuos en su interacción social tanto en su realización personal como en sus experiencias vitales de menosprecio. Tanto una como otra, la realización personal y la experiencia de eman-

¹³ Alexandra Laignel-Lavastine, “Sin reconocimiento, el individuo no puede pensarse como sujeto de su propia vida. Entrevista a Axel Honneth”. *Philosophie Mag*, núm. 5, Essen, 2005.

cipación, son las que le vinculan sustancialmente a la Escuela de Frankfurt.

En el segundo y tercer peldaño, el reconocimiento jurídico y el reconocimiento cultural aparecen por el contrario como los productos de un proceso histórico de diferenciación de dos esferas sociales. Por un lado la esfera de los derechos, universal y abstracta, y por otro, la esfera de la diferencia y su reconocimiento. En este sentido, la aportación más importante de Honneth a la reflexión social y política actual es la de romper la alternativa marcada por los liberales formalistas y por los comunitaristas. Ambos aspectos no son alternativas excluyentes sino aspectos diferentes con dinámicas propias que necesariamente hay que recorrer en la configuración de una sociedad.

El formalismo y la universalidad del derecho moderno resultan en efecto de una disociación progresiva del derecho respecto de los estatus sociales (privilegio, rango, honor...) reproducidos por un mundo vivido tradicionalmente.

Del mismo modo, el proceso de secularización lanzado por la modernidad ha desembocado en una apertura progresiva del horizonte de los valores que ligaban anteriormente la comunidad ética y que se dedican en lo sucesivo a una “guerra de los dioses” (Max Weber).

Se inician así en la modernidad dos lógicas históricas contradictorias, propias de las sociedades diferenciadas, y que se perfilan en luchas modernas por el reconocimiento de las dialécticas complementarias. Así, el derecho y la moral modernas por su pretensión de universalidad eliminan de orientación práctica los medios privilegiados. Pero no eliminan las demandas específicas de reconocimiento emergente del mundo social vivido. Así las identidades individuales y colectivas movilizan sin cesar el registro cognitivo del derecho moderno.¹⁴

LA JUSTICIA SOCIAL COMO RECONOCIMIENTO

Desde la perspectiva del reconocimiento hemos de tener en cuenta que el vivir en un orden social –nos referimos a una sociedad moder-

¹⁴ Cfr. los trabajos del historiador Edward P. Thompson sobre la formación de la clase obrera en Inglaterra, *The Making of the English Working Class*, Gollancz, London, 1963.

na— es precisamente lo que hace posible que los individuos puedan desarrollar una identidad intacta gracias a la atención afectiva, el igual acceso a los derechos y finalmente a la estima social. Por eso, una teoría de la justicia debe comprender los tres principios del reconocimiento con el mismo valor, en función del tipo de relación social que los sujetos mantienen entre sí. Todos ganan de la misma manera al ser reconocidos según el tipo de relación social, en sus necesidades, en su autonomía jurídica o en su contribución a la sociedad.

Si se trata de una relación caracterizada por referencia al amor es el principio de necesidad lo que prevalece, mientras que en las relaciones que refieren al derecho lo que se pone como prioridad es el principio de igualdad y en las relaciones de tipo cooperativo prevalece el de remuneración.

En orden a la evaluación de los progresos morales en las relaciones, ésta ha de hacerse en un aspecto, por relación a los tres principios y en otro, por relación a la delimitación de las fronteras entre las diferentes esferas. Efectivamente, cada esfera está caracterizada por un valor específico (valor vertical) de lo que puede llamarse justo o injusto. Ese mismo valor es en el que puede anclarse la función crítica respecto a las prácticas dominantes haciendo ver cómo siguen existiendo hechos o casos particulares desatendidos cuya consideración moral exigiría una ampliación de las esferas de reconocimiento.

Con la formación de las tres esferas distintas, todos los miembros del nuevo tipo de sociedad tienen una oportunidad acrecentada de llegar a un grado superior de individualidad pues ellos pueden experimentar su propia personalidad a través de los diferentes modelos de reconocimiento.

Son dos los criterios que nos permiten hacer la evaluación de un progreso moral: por un lado el proceso de individualización que supone un aumento de las oportunidades de articulación legítima de los diferentes aspectos de la personalidad y, por otro, supone una mayor posibilidad de inclusión, integración social o un aumento de los aspectos de la personalidad que se abren al reconocimiento recíproco.

Pero la visibilidad de la justicia social se realiza en negativo, igual que la diagnosis de una enfermedad. Por ello es importante tomar como punto de partida la idea de una supresión de los obstáculos correspondientes. Por ejemplo, un progreso moral en la esfera de la satisfacción de las necesidades o del amor, querría decir suprimir poco a poco los clichés relativos a los roles o estereotipos culturales que

entorpecen de manera estructural la posibilidad de una adaptación recíproca a las necesidades de los otros. Un progreso moral en las esferas basadas en el reconocimiento de la esfera social, significaría poner radicalmente en cuestión los aspectos culturales que en el pasado capitalismo industrial sólo permitía un pequeño círculo de actividades dignas de un salario. En estos casos, es claro que la extensión del principio jurídico de igualdad de tratamiento jurídico supone un progreso moral y por tanto la capacidad de intervenir en otras esferas de reconocimiento para proceder a correcciones y vigilar así la garantía de las condiciones mínimas de identidad.

En este sentido, se debe reconocer que la esfera del derecho se despliega en la dirección de las otras dos esferas, para imponer los derechos sociales de participación y para proteger la identidad en la esfera privada. Debido a la dominación estructural de los hombres en la esfera privada, las condiciones para la autodeterminación de las mujeres sólo pueden ser salvaguardadas si toman la forma de derechos garantizados de manera contractual convirtiéndose así en un deber propio del reconocimiento jurídico.

DIMENSIÓN PRESCRIPTIVA DEL RECONOCIMIENTO Y VIDA BUENA

Toda la apuesta del proyecto de Axel Honneth es la de articular la dimensión descriptiva de una teoría del reconocimiento con la dimensión prescriptiva de una teoría moral. Dicho en otras palabras: ¿por qué es necesario establecer un vínculo entre la justicia y el reconocimiento? La clave está en las experiencias de menosprecio y humillación –denegación del reconocimiento– que impiden tanto la realización personal como la integración social. Por ello, una concepción de la justicia social debe encontrar su anclaje en la calidad de las relaciones de reconocimiento mutuo en el seno de una sociedad.

Desde esta perspectiva, se impone que la ética política o moral de la sociedad deba ser concebida de manera que recupere la calidad de las relaciones de reconocimiento asegurados por la sociedad y que la justicia o el bienestar de una sociedad se mida conforme a estas dos dimensiones: a) según su capacidad de garantizar condiciones de reconocimiento mutuo que permitan que la identidad y el desarrollo personal de sus miembros puedan realizarse en condiciones suficiente-

mente buenas; *b*) según su capacidad de favorecer la integración social (o eliminación de las disimetrías sociales y de las formas de exclusión) de sus miembros mediante indicaciones de principios normativos que reflejen las expectativas de comportamientos relativamente estabilizados de sujetos socializados.

Desde ambos aspectos, el de la identidad y realización personal y el de la integración, el reconocimiento ofrece una perspectiva para afrontar tanto la transformación estructural normativa de las sociedades como la evaluación de su progreso moral.

El reconocimiento configura el concepto de igualdad social: ésta consiste –según Honneth– en permitir a todos los miembros de la sociedad forjarse una identidad individual y determinar su realización personal. Esta cuestión debe constituir el corazón de una ética política o de una moral de la sociedad. Es un imperativo dar a cada individuo la misma oportunidad de realizar plenamente su personalidad individual.

Más aún, considera que los conocimientos de que disponemos actualmente permiten desarrollar una concepción de la vida buena con carácter hipotético y general, aunque no exhaustivo y remiten al reconocimiento que necesitan los sujetos para forjarse una identidad lo más intacta posible. En este sentido, Honneth defiende la posición contraria, tanto de la ética de los sentimientos (Hirschmann), del formalismo kantiano al modo de John Rawls como del sustancialismo de los comunitaristas (McIntyre, Charles Taylor). Descubre en el seno de las esferas de reconocimiento y sus valores (el amor, la igualdad, la solidaridad) que están anclados en un mundo social vivido dado y regulan de manera normativa las relaciones interpersonales.

LOS EFECTOS DEL RECONOCIMIENTO: INSTITUCIONES E INJUSTICIA

Tal como ha sido formulado por Axel Honneth, la teoría neohegeliana del reconocimiento tiene el interés concreto de proporcionar un cuadro teórico que amplía el concepto de justicia social. Permite describir como injusticia un conjunto de fenómenos que aunque aparecen como experiencias de injusticia a los ojos de los que las padecen, raramente son tenidos en cuenta en las reflexiones filosóficas

y políticas sobre la justicia. Desde la teoría del reconocimiento es posible, en efecto, mostrar que las lesiones de los diferentes estratos de la identidad colectiva, lo mismo que los diferentes fenómenos designados por los conceptos de sufrimiento social y de sufrimiento psíquico,¹⁵ pertenecen completamente al dominio de lo injusto aun cuando la filosofía política conteste a menudo que no disponen del más mínimo contenido normativo.

La cuestión normativa vincula necesariamente el reconocimiento con la institución. El primero no es simplemente el resultado de una actitud personal sino que articula la estructura misma de la sociedad.

Las instituciones no sólo son la expresión del reconocimiento que existe entre los individuos de una sociedad como reflejo de la misma, sino que la constituyen, esto es, contribuyen a la creación del reconocimiento. Esta doble función obliga a una doble perspectiva en la consideración moral de las mismas.

Por un lado la institucionalización del reconocimiento, su normatividad, impone a los ciudadanos pautas reguladas de conducta. Esas normativas permiten reglar los litigios entre individuos y también identificar conductas injustas en la medida en que esas normas se consideran socialmente legitimadas.

Pero por otro lado, hay situaciones sociales institucionalizadas que pueden ser experimentadas como una injusticia extrema sin contravenir explícitamente al derecho. En ese caso se puede considerar que los principios normativos de tales instituciones no son justos puesto que respaldan reglas de interacción compatibles con formas de existencia insoportables. Estas formas que son las injusticias más graves son las que a partir del conflicto suscitado por las víctimas permiten el progreso moral. En este sentido, la perspectiva del reconocimiento posibilita establecer pautas morales que permiten evaluar el nivel de justicia social de una determinada sociedad.

La demanda de reconocimiento es intrínseca a la vida de las instituciones mismas. Ello les compromete tanto en un proceso de evolución interna como en las crisis o conflictos colectivos apareciendo ante los individuos sometidos al sufrimiento de la negación de reconocimiento como la única salida posible. La clave de la crítica social, según Honneth, radica en las expectativas normativas de reconoci-

¹⁵ Emmanuel Renault, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Éd. du Passant, Bègles, 2000.

miento, que no están ancladas en la utopía generalizada de un mundo mejor o en principios trascendentales que estructuren las sociedades desde el exterior, sino en el interior de las mismas, en las experiencias concretas de sufrimiento.

CUESTIONES ABIERTAS SOBRE LA COSMOVISIÓN

En este ensayo he interpretado la cosmovisión como la “pensabilidad del mundo”, es decir, como una clave interpretativa que permita una comprensión global de carácter social y crítico, una visión integradora que ofrezca criterios valorativos. Mi consideración ha querido tener en cuenta los actuales debates sobre teoría social y política en el actual contexto de la multiculturalidad y la pluralidad que define a una sociedad moderna. En este contexto presento algunas propuestas que requieren una posterior atención y que dejo al debate porque las considero importantes:

1. Teoría y *praxis*: ¿una cosmovisión tiene solamente un aspecto especulativo o teórico, o ha de llevar necesariamente un componente práctico, ético, político o normativo?
2. La experiencia del otro y de lo otro: ¿una cosmovisión ha de enfrentarse con lo otro manteniéndose cerrada por protección o mantenerse abierta, en transformación y cambio?
3. Cosmovisión y ciencia: ¿el saber integrador ha de incorporar las aportaciones actuales de las ciencias o mantenerse al margen de ellas?
4. Modernidad y Tercer Mundo: considerando la importancia de la economía moderna en su función marginadora e integradora, ¿podemos adoptar posturas proteccionistas que condenen a determinados grupos sociales y culturales a una marginación permanente?, ¿pueden y deben acceder a la modernidad los diferentes grupos culturales?, ¿o deben defenderse de la modernidad?
5. Dimensión social y política del arte: si la autoestima cultural es un elemento esencial de reconocimiento y de la propia estima ¿no desempeña el arte una función política primordial en la valoración e integración del otro? En la medida en que el arte

se construye sobre el valor de la diferencia y valora lo diferente ¿no es un elemento clave de educación social para la convivencia?

BIBLIOGRAFÍA

- Honneth, Axel, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2ª ed. 1989.
- _____, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997.
- _____, *Desintegració: fragments per a un diagnòstic sociològic de l'època*, Tandem Edicions, Valencia, 1999.
- _____, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Philipp Reclam jun. GMBH&Co., Stuttgart, 2001.
- _____, “El reconocimiento como ideología”. *Isegoría*, núm. 35, julio-diciembre, 2006, pp. 129-150.
- _____, *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz Barpal, Madrid, 2007.
- Honneth, A. – Fraser, N., *¿Redistribución o reconocimiento?*, Ediciones Morata, Madrid, 2006.
- Baudin, Bernard, “Reconnaissance et justice”, *Passant*, núm. 38, enero, febrero, 2002.
- Renault, Emmanuel, *Mépris social. Éthique et politique de la reconnaissance*, Éd. du Passant, Bègles, 2000.

DINAMISMO DE LA COSMOVISIÓN A PARTIR DE LA *PRAXIS*

*Fernando Sancén Contreras**

EL PROBLEMA DE UNA COSMOVISIÓN DINÁMICA

El mundo actual sufre una grave crisis derivada del casi instantáneo cambio en el que día con día se ve sumergido. En pocos años nuestra civilización se ha visto trastornada por nuevas formas de llevar la vida. Ante la novedad y el cambio incesante, el hombre actual busca inútilmente asirse a valores que antaño le proporcionaban seguridad; añora instituciones ya inoperantes; el derrumbe de valores éticos absolutos y su consecuente inoperabilidad en los tiempos actuales le causan sentimientos de abandono y lo postran en la angustia. La vorágine en que se suceden los cambios sólo permite ver la incongruencia entre los principios estables que guiaban al hombre y las circunstancias inéditas para las que resultan inadecuados dichos principios. El devenir perpetuo se ha establecido como la propiedad más reconocida del mundo en que vivimos. La humanidad está dejando atrás un mundo seguro y, oscurecida por la nostalgia, su vista no logra acostumbrarse al dinamismo de su propio cambio. Estos hechos demandan de la filosofía y de las ciencias, nuevas tareas orientadas a ofrecer análisis pertinentes que se originen en dicho dinamismo que envuelve nuestras vidas. En efecto, aceptar el cambio y mantener la estabilidad, actuar para obtener nuevas condiciones de existencia, plantear explicaciones estables y al mismo tiempo abiertas a otras nuevas con mayor coherencia, son las nuevas condiciones en las que se debaten nuestras sociedades.

Este dinamismo se gesta en la acción humana, y nos proponemos analizarla en este trabajo desde la perspectiva de la *cosmovisión* destacando que ésta también pertenece al cambio constante. Por tanto, nos

* Profesor-investigador en el Departamento de Política y Cultura, Área Polemología y Hermenéutica, UAM-Xochimilco.

referimos a una cosmovisión también dinámica. Hans Georg Gadamer acuñó el término de “situacionalidad” para referirse al momento único del actuar humano, hacia donde confluyen un sinnúmero de elementos físicos, de experiencias, de conocimientos teóricos. Alfred North Whitehead previamente se había referido a ello con el término “ocasión”. Ambos pensadores aluden al momento único en que el ser actuante realiza su propia acción y con ello crea nuevas relaciones hacia su entorno descartando con ello al conjunto de normas que se nos hacen ver como definitivas. El carácter único de la “situacionalidad” en Gadamer o de la “ocasión” en Whitehead, plantea complejos problemas porque de inicio se acepta el cambio, el proceso, como la única forma de existencia del hombre y del Universo en general. El origen de la “situacionalidad”, su fuerza teórica motora que lleva a la acción del sujeto racional, o la inclinación al bien inherente a cada entidad –racional o no–, habrán de ser objeto de análisis para comprender aquello que conforma a la “ocasión” en que existen las entidades que conforman al Universo y que es “único” porque resulta de la “situacionalidad”, y paradójicamente la constituye. La acción humana –a la que nos referimos como *praxis*–, siendo una “ocasión”, se origina en la cosmovisión, en ese trasfondo de la “ocasión”. Por ello postulamos en ella un carácter cambiante y señalaremos su origen y alcance; postulamos una cosmovisión inmersa en el proceso. Para ello abordamos la praxis vinculada necesariamente a la “situacionalidad”, y con ello dirigimos nuestra atención solamente al sujeto racional actuante, conscientes de que esto nos aleja aparente y momentáneamente de la universalidad propia de toda explicación ontológica. Centramos nuestra atención específicamente en el hombre, atendiendo a su situación en el mundo, determinada por el conocimiento que de éste tiene, por la forma cómo se da dicho conocimiento, mismo que se hace presente en la praxis, y en la interrelación que necesariamente establece con sus semejantes en vistas a obtener aquello que le permite mantenerse en la existencia. Partimos del hecho de que la visión del mundo se hace presente y actuante en la existencia del hombre, existencia que ha de verse como interacción permanente con el entorno en el que existe. Esto nos permitirá ver que la cosmovisión está implícita en toda praxis.

El primer elemento a desatacar es que esta visión del mundo o cosmovisión consiste, por una parte, en la integración individual y social de la historia acumulada, la cual se manifiesta en costumbres,

valores, tradiciones, instituciones, experiencias personales, entre otros elementos; por otra parte, señalamos que la cosmovisión constituye también una posición teórica, consciente o no, acerca del mundo circundante, tanto físico y biológico como social, que cada individuo racional mantiene como sustrato o punto de partida para construir nuevos conocimientos. Insistiremos en que la cosmovisión se hace presente en la praxis determinándola, y que constituye un universo simbólico históricamente construido. De esta manera, la cosmovisión es un componente de la cotidianidad de la vida humana; es un factor que dirige tanto nuestra actividad perceptiva y cognitiva, como nuestras acciones sobre el entorno. Podemos decir que en el centro del actuar humano, incluido desde luego su propio conocimiento de la realidad, está la cosmovisión como determinante de su acontecer.

No obstante lo anterior, la presencia de la cosmovisión en la praxis humana podría ser entendida solamente como la aplicación deductiva de principios universalmente válidos a una situación determinada. De manera contraria, se entiende también como presencia actuante, y por tanto concreta, determinante, de la misma praxis. Sería sólo un elemento de la “situacionalidad” de la acción humana; de esta confluencia de factores que en un momento determinan la consecución del bien individual y particular, conformando así la “ocasión” concreta, particular, irrepetible, en la que se da la existencia de cualquier entidad. Con Whitehead y con Gadamer optamos por esto último, asumiendo que todas las cosas existen en la medida en que cambian gracias a su relación con su entorno. En este mismo sentido, la filosofía práctica sería concebida también como una interpretación, ciertamente no de principios absolutos, sino de la situación compleja en que el hombre realiza su “praxis”, lo cual daría pie a pensar en una ética cambiante alejada del dogmatismo de ciertos principios a los que se atribuye validez absoluta y capacidad para guiar la acción humana hacia el bien. Para fundamentar el posible dinamismo de la cosmovisión, trataremos de precisar la manera en que se da la formación del conocimiento humano acerca del mundo (*diánoia*), y también la formación histórica de valores individuales y sociales presentes y actuantes (*éthos*) en la praxis; buscaremos señalar la vía en que tanto el *éthos* como la *diánoia* intervienen en la acción que cada sujeto realiza a lo largo de su existencia. Para ello precisaremos el significado de *éthos* y *diánoia*, y trataremos de establecer la naturaleza de su relación con la praxis. Luego tocaremos la relación de la cosmovisión con la

hermenéutica y con la ciencia y la tecnología, para concluir fundamentando el carácter dinámico de la cosmovisión.

COSMOVISIÓN Y ÉTHOS

Asumimos el término *Éthos* desde el contexto de la tradición griega, especialmente aquella que procede de Platón y de Aristóteles. En general, el término denota lo relativo a algo humanamente estable, como la costumbre, el hábito, la disposición, el carácter, que gozan de reconocimiento en un grupo humano (sociedad). Al *éthos* se le ha relacionado con la moral porque se refiere a disposiciones humanas, generalmente estables, las cuales son resultado de la acción misma realizada por el hombre. Por esto se le atribuye también el significado de una segunda naturaleza; sería una forma de ser, adquirida y estable, semejante al determinismo que atribuimos a los seres que conforman la naturaleza.

Aristóteles recoge el sentir común de su época para atribuir al término *éthos* el significado de carácter o de hábito como una propiedad presente y estable en el individuo, capaz de orientar y determinar su acción. En un pasaje de su *Ética a Nicómaco* afirma que “la gente es buena, quién por naturaleza, quién por sus ‘*éthei*’ (hábitos), quién por enseñanza” (1179b, 20-25), y respecto a esta última atribuye también al discípulo un carácter (*éthos*) de predisposición para el aprendizaje, sin establecer una vinculación necesaria entre este carácter con el determinismo propio de la naturaleza. El *éthos*, por tanto, se entiende como algo adquirido por el hombre que lo determina en su ser y que se hace presente en cada una de sus acciones; de ahí su carácter de estable, y se opone a las facultades que el hombre tiene como don de la naturaleza.

Para Aristóteles el término *éthos*, al ser un hábito o expresar un carácter, o una forma de ser, puede aplicarse tanto a la virtud como a su contrario. En lo que hace a la virtud, plantea la existencia de dos grupos: el grupo de las virtudes intelectuales (*dianoia*), a las que llama *dianoéticas*, y el grupo de las prácticas, o morales (*ethicai*); para él, la sabiduría, la comprensión y la sabiduría práctica son virtudes intelectuales, mientras que la liberalidad y la templanza son virtudes morales, o éticas. Así, afirma (*Étic. Nic.* 1103^a,5), desde el *éthos* no decimos de alguien que sea sabio o comprensivo, pero sí podemos decir de él que

tiene control sobre sí mismo (temperanza). Por otra parte, al inicio del Libro VII de la *Ética a Nicómaco* habla de tres formas de *éthos*: el vicio, la falta de autocontrol, la bestialidad, con lo cual refuerza el significado de un elemento presente en la acción de todo individuo, que generalmente se traduce como carácter.

En otro pasaje, al referirse a Eudoxo, para quien el placer constituye el máximo bien, Aristóteles utiliza el término *éthos* para describir al mismo Eudoxo: “sus argumentos gozaban de crédito más por la virtud o excelencia (*areté*) de su *éthos* (sus costumbres) que por sí mismos” (1172b, 15); esto nos sitúa nuevamente ante un término que refiere una realidad semejante a un sustrato que está presente en todo hombre, pero que no es equivalente a la virtud (*areté*) ni al conocimiento o aprendizaje.

Podemos afirmar, en consecuencia, que el término *éthos* expresa una realidad construida en el sujeto humano, pero diferente del aprendizaje que versa sobre lo teórico, y sobre todo de la naturaleza. Aristóteles no analizó específicamente el término, pero nosotros podemos hacerlo destacando que el significado que él le atribuye, como es el caso de la virtud y del vicio, consiste en el resultado de la misma acción del individuo, la cual trae como consecuencia una determinada forma de ser; además, es posible pensar que dicha acción se origina en patrones de conducta propios de la comunidad o sociedad en la que nace y cobra conciencia cada individuo. Es decir, que cuando se habla de *éthos* pensamos en una introyección de patrones de conducta, mezcla de conocimiento inicial y de impulso imitativo, que el hombre observa en su comunidad original y que trata de imitar. Esto lo vemos en las costumbres, que si bien son tomadas como normas de acción para cada individuo en una comunidad, su origen no está en el ámbito estrictamente individual, sino que las raíces de cualquier costumbre se extienden y alcanzan al conglomerado social al que pertenece el individuo; ahí se funde lo individual y lo social. De esta manera, el *éthos*, si bien se expresa en cada individuo, tiene también una realidad social en la medida en que coinciden en él los miembros de una comunidad humana determinada. Sin embargo, el reconocimiento de esto último sólo es posible en la praxis y a partir de los resultados generados en ella, porque es ahí donde se hace presente, se expresa, la real existencia del *éthos*.

Esto último coincide con uno de los aspectos de la cosmovisión; me refiero a la presencia actuante de la experiencia que cada indivi-

duo ha acumulado y que determina necesariamente su praxis imprimiéndole sus propias características.

Podemos concluir que en el contexto actual y vinculado con el concepto de cosmovisión, el término *éthos* significa un conjunto de elementos estables en la constitución de un individuo, los cuales son producto de anteriores relaciones con su entorno, y que se hacen presentes en cualquier acción del hombre determinándola según las propiedades de dichos elementos. Generalmente este concepto se expresa también en otros de alcance más limitado, como la costumbre, el carácter, el hábito, las tradiciones. En consecuencia, el *éthos* existe previamente a la acción, está presente en ésta determinándola; pero por otra parte, como veremos, es también resultado de dicha acción humana, cuyos efectos permanecen en el hombre que actúa, conformando en él una realidad, un nuevo *éthos*, que a su vez determina nuevas acciones, y así sucesivamente.

COSMOVISIÓN Y *DIÁNOIA*

La dimensión teórica vinculada necesariamente con el conocimiento y que atribuimos a la cosmovisión la expresamos con el término griego *diánoia*. A diferencia del *éthos*, término que sólo él expresa carácter o costumbre, lo referente al conocimiento es tratado tanto por Platón como por Aristóteles sirviéndose sobre todo de los conceptos de *epistémé* y de *techné*, aunque mencionan también los de *logos*, *frónesis*, *doxa*, y *noús*. Ambos pensadores se ocupan de fundamentar un conocimiento de las dos dimensiones de la única realidad: el mundo permanente, eterno, y el mundo cambiante, imperfecto, corruptible. En términos generales, para los griegos, el conocimiento del mundo perfecto, eterno, estable, se obtiene por el intelecto y lo expresan a través del concepto de *epistémé*; es el mundo de la ciencia. Para Platón es el mundo de las Ideas; para Aristóteles es resultado de la abstracción y consiste en la presencia de la Forma o Substancia. Un ejemplo de ello es el conocimiento que se ubica en el mundo de las matemáticas que es abstracto, formal, y que contiene verdades eternas. Por el contrario, el mundo material, cambiante, es objeto del conocimiento expresado en el concepto de *techné*. Esta tajante separación, al profundizarla cuando se analiza la acción del hombre sobre el mundo y cuando interviene la noción de bien, se torna débil e incluso se confunde. De hecho,

aunque tanto Platón como Aristóteles parten de una firme distinción entre *techné* y *epistémé*, de hecho consideran a esa relación más como tensión que como una separación irreconciliable, aunque se debe reconocer que cuando se refieren al actuar humano, ambos sostienen la división entre lo teórico y lo práctico, sugiriendo que lo práctico es guiado por lo teórico.

A pesar de ello, y aunque en Platón es posible observar que la división entre *techné* y *epistémé* es más tensión que irreconciliable diferencia, es Aristóteles quien, al situarse en el horizonte de la acción, va más adelante e introduce el concepto de *diánoia*. Para él la *diánoia* es un concepto genérico que comprende tanto al conocimiento práctico (*praktiké diánoia*) como al conocimiento teórico (*theoretiké diánoia*). En la *Ética a Nicómaco*, por ejemplo, luego de señalar que en el alma existen tres elementos que determinan al conocimiento verdadero y a la acción (*praxis*), —sensación, razón y deseo— se ocupa de los dos últimos diciendo que lo que para la razón es afirmación o negación, para el deseo es inclinación o huída, y que lo que la razón debe afirmar, lo mismo ha de perseguir el deseo: “Este es el pensamiento práctico (*praktiké diánoia*) y esa su verdad; del pensamiento teórico (*theoretiké diánoia*), (...) el bien y el mal son la verdad y el error (toda vez que ésta es la forma de operar típica de toda la parte pensante del alma), mientras que el bien de la parte intelectual práctica es la verdad que se encuentra acorde con el correcto deseo” (1139^a, 25-30). En este pasaje resalta la unidad del pensamiento vertido en la acción, donde finalmente se confunde el bien práctico y el teórico, y para esto Aristóteles utiliza el concepto de *diánoia*. Conviene señalar también que el contexto en el que esto ocurre es el de la *praxis*, la cual tiene por objeto la naturaleza mutante. A pesar de que Aristóteles había sostenido anteriormente que el verdadero conocimiento no puede versar sobre la naturaleza por su carácter material y consecuentemente, cambiante, ahora, sin embargo, en el contexto de la *praxis*, fusiona claramente en la *diánoia* al conocimiento práctico acerca del mundo y al verdadero conocimiento de él contenido en la *epistémé*. La razón de esto es que tanto el conocimiento teórico como el práctico no sólo coinciden e intervienen en la *praxis*, sino que se requieren uno al otro.

Podemos concluir que el término *diánoia* en la tradición aristotélico-platónica expresa conocimiento acerca del mundo, conocimiento que versa tanto sobre lo práctico, el saber hacer, como también sobre lo teórico; es decir, se refiere a la verdad acerca de lo estable, vertidos

en la *praxis*. Basados en esto definimos a la *diánoia* como la expresión actuante del conocimiento que el hombre posee acerca del mundo, sin importar –en un primer momento– el origen de dicho conocimiento. Concebimos a la *diánoia* como una estructura mental que proyecta un sentido racional a las experiencias que todo individuo tiene acerca de su entorno; es una estructura obtenida, a partir de la percepción sensible del entorno, que en principio no cuestiona sobre la verdad o falsedad de dicha estructura, aunque esa dimensión no se excluye. De esta forma vinculamos a la *diánoia* con la cosmovisión. En efecto, ésta contiene un elemento teórico que consiste en una explicación expresa o tácita, consciente o no, acerca del entorno material, viviente y social que todo individuo percibe, elemento que se hace presente en la motivación de la acción, y que en esa medida la determina.

ÉTHOS Y DIÁNOIA

Hemos señalado que tanto el *éthos* como la *diánoia* están presentes en la cosmovisión y la conforman; más aún, que esa presencia se expresa en la *praxis*. Así lo señaló Aristóteles. En efecto, luego del último pasaje que hemos citado de su *Ética a Nicómaco*, afirma que no puede haber elección sin *diánoia* (pensamiento), y sin *éthos* (carácter, costumbre), y señala también que la *praxis* es imposible sin el *éthos* y la *diánoia*: “el actuar bien, y su contrario no se dan sin *diánoia* y sin *éthos*. El pensamiento por sí mismo no mueve nada, pero lo hace el pensamiento (*diánoia*) que tiende hacia un fin y que es práctico” (1139^a, 35). En otro contexto, el de la poética, cuando se refiere a la manera de escribir la tragedia, retoma la misma idea refiriéndose a la imitación que expresa el autor de una tragedia: “Dado, pues, que dos sean las naturales causas de las acciones, a saber, pensamiento [ideas] (*diánoia*) y carácter (*éthos*), de tales causas provendrá para todos el éxito o el fracaso” (Poética, 1450^a, 1-2). Esto, en el contexto de la imitación a la que se refiere el texto, significa que lo imitado, es decir, lo real, se comporta de la misma manera: De la *diánoia* y del *éthos* depende el éxito o fracaso de las acciones humanas, determinado por el fin y la eficiencia de las acciones con las que se tiende a él (*praxis*).

Aquí conviene precisar el concepto de fin, que para Aristóteles es el motor del pensamiento: “el pensamiento que tiende hacia un fin y que es práctico” (Ibíd.). Es el fin, el que a juicio de Aristóteles

conjunta lo teórico y lo práctico. En efecto, la presencia del fin en quien actúa es teórica, pero no procede solamente de la especulación teórica; está presente también en ella el *éthos* como predisposición. Esto último remite irremediablemente al terreno de las virtudes y de los vicios, porque influyen determinadamente en la elección del fin y en la inclinación para conseguirlo. Las virtudes, a su vez, remiten a la educación, donde al niño pequeño se le impulsa, en ocasiones se le obliga, a actuar conforme a los valores y costumbres de su familia y de la sociedad a la que pertenece; con ello se interiorizan en él patrones de conducta que más tarde se manifiestan como inclinación a actuar de determinada manera. Es el terreno de la virtud no sólo en lo moral, sino en el campo de las habilidades prácticas, y lo mismo puede decirse del vicio.

En consecuencia, la elección del fin que guía a la acción está determinada por la cosmovisión, en la que confluyen tanto lo que ya es el individuo (*éthos*), como el conocimiento de las condiciones en que se realizará dicha acción.

Por lo anterior sostenemos que tanto el *éthos* como la *diánoia*, como partes que son de la cosmovisión, se hacen presentes en toda praxis humana determinándola, o en palabras de Aristóteles, condicionando su éxito o fracaso. Ambas son históricas en tanto que están sujetas a la “situacionalidad”, aunque el *éthos* se caracteriza por una mayor estabilidad, al que inclusive llega a considerársele como una segunda naturaleza; la *diánoia*, por su parte, se orienta más a los elementos presentes, siempre cambiantes, que son objeto de interpretación. Ambas, sin embargo, son condición *sine qua non* para el actuar humano.

COSMOVISIÓN Y HERMENÉUTICA

Si el *éthos* y la *diánoia* están presentes y actuantes en toda acción humana sobre el entorno, y si esta última versa sobre el pensamiento que dirige a la acción en circunstancias particulares, necesariamente debemos reconocer que el mundo en el que el hombre actúa es un mundo interpretado. En efecto, el Hombre actúa en un mundo conformado por costumbres, valores, instituciones, aspiraciones, deseos, rechazos, etcétera, todo ello conocido ampliamente como el imaginario colectivo; pero también pertenecen al mismo mundo las explicaciones que de él se ha dado el mismo Hombre a lo largo de su historia y que

agrupamos en el mito, en la religión, en el sentido común, o en el arte, y desde luego, en la ciencia. No significa esto que cada uno de estos terrenos ofrezca validez absoluta. Especialmente la ciencia, en su interior, reconoce que no proporciona un conocimiento definitivamente verdadero del mundo. En efecto, el conocimiento científico consiste originalmente en una construcción de explicaciones coherentes acerca del mundo sensiblemente percibido. Dicha construcción se elabora a partir del universo o estructura conceptual –ahora puede verse como cosmovisión– que cada Hombre posee como resultado de sus experiencias y conocimientos previos, tal como lo sugiere Piaget.¹ De esta forma la ciencia puede verse como una interpretación del mundo realizada conforme a las normas de objetividad que ella misma se impone. Por otra parte, en tanto que es interpretación, la ciencia, como cualquier acción, esta vez cognitiva, inicia y se origina del *éthos* y la *diánoia* ahí presentes; en otras palabras, la ciencia está determinada por la cosmovisión. La oposición aparente entre hermenéutica y cosmovisión (interpretación y costumbres o valores de cualquier tipo); entre condicionantes y creatividad, entre fines y circunstancias, es el terreno concreto en que se da cualquier acción humana. Con lo anterior, recuperamos para nuestra explicación aquella tensión que reconocieron Platón y Aristóteles al hablar de praxis. Para comprender esta tensión u oposición aparentes podemos mencionar el concepto de la “*distentio animi*” que San Agustín de Hipona utilizó para explicar el Misterio de la Trinidad, y que recientemente retomó Gadamer. La “*distentio animi*” se compara con la tensión que guarda una cuerda de laúd y que antecede a cualquier sonido, aunque de hecho lo contiene en la medida en que lo realiza, lo expulsa, lo expresa, con características bien determinadas (tonalidad, timbre, etcétera), cuando se imprime un impulso físico sobre ella por el artista. De manera semejante en la cosmovisión se conjugan lo presente que incluye la memoria de lo pasado, la tendencia al fin que es creatividad de la existencia deseada superando lo presente, y la misma percepción sensible que sirve de estímulo. Esto nos lleva a la expresión de esos opuestos siempre en tensión. La interpretación, por tanto, forma parte de la cosmovisión, dado que está al origen tanto de la *diánoia*,

¹ Jean Piaget, *Psicología y epistemología*, traducción del original francés *Psychologie et Épistémologie*, Ariel, Barcelona, 1973.

como del *éthos*. También, por otra parte, la interpretación, presente en el origen de la praxis, permite perseguir (fin) un mundo primero interpretado y luego deseado.

Hasta aquí los factores que se hacen presentes, y que son determinantes de la praxis. Es necesario establecer ahora que la cosmovisión, por su parte, es resultado de la misma praxis en la medida en que sus efectos conforman al sujeto que actúa. Esto se ve claramente en el terreno de la virtud, porque ésta, si bien es predisposición para la acción, su origen está en la acción misma. Afirmamos, por tanto, que el resultado de la praxis se convierte en elemento conformante de la cosmovisión, y en consecuencia, de la praxis futura. En efecto, a través de la memoria, la explicación del mundo (*diánoia*) se enriquece y modifica al incorporar tanto a la praxis ya realizada como a los efectos percibidos como derivados de ésta.

En este punto conviene señalar la existencia de un vector que va de lo individual a lo social, porque el resultado sensible de la praxis no se concluye en la modificación del *éthos* individual, sino que su resultado material, la obra, goza ya de existencia propia, separada de su actor, y se convierte en componente real del mundo, y en consecuencia, de la sociedad. Esto nos remite al terreno de la ética y de la política, y de manera más concreta, nos coloca en el campo del trabajo humano, sobre los que no profundizamos en este trabajo.

Sin embargo, no podemos dejar de considerar otro elemento de la relación entre cosmovisión y hermenéutica, sin el cual carece de sentido hablar de ellas: nos referimos a “lo otro”. En efecto, explicar al mundo, actuar sobre él y generar nuevos entes, entraña necesariamente la presencia del otro, de todo lo que es diferente de quien actúa. Se requiere de algo común al “yo” que actúa, y al otro. Para esto Aristóteles utilizó el concepto de comunidad –la llamó *koinonía*– en el contexto de su obra Política, lugar privilegiado de la acción interhumana sobre el mundo. De manera más amplia, en su ética propuso a la *koinonía* como parte esencial del bien que todo hombre persigue como su propia felicidad (*eudaimonía*). Gadamer retomó la misma idea utilizando el término *koiné*, propio de toda la tradición griega, e incluso anterior a Aristóteles. Esta comunidad o *koinonía*, en efecto, contiene al sujeto y al otro, pero también al mundo físico y al viviente en el que se desenvuelve la existencia humana. La *koinonía* constituye un elemento necesario para la explicación de la acción del hombre sobre el mundo, porque ahí se establecen las relaciones que hacen posible

la acción humana con vistas a permanecer en la existencia, y esto requiere necesariamente del otro, quien obtiene a su vez la prolongación en su ser mediante la participación conjunta en la praxis sobre el mundo. Se establece, por otra parte, un vector entre la *koinonía* y la “situacionalidad”; ésta como expresión única en el espacio-tiempo de la comunidad en la que existen todas las entidades, la cual forma y conforma a los entes, y aquélla, *koinonía*, como resultado de cada acción realizada por las entidades que la integran, y a la vez punto de partida para otras.

COSMOVISIÓN, CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Hemos señalado que la acción humana se desarrolla no solamente en la relación física con el mundo, sino en la relación conceptual con él, es decir, que se nutre del mismo conocimiento humano de la realidad. El conocimiento consiste, de hecho, en una acción de tipo cognitivo que transforma sobre todo al sujeto cognoscente en tanto que construye conceptos y relaciones con los que explica su entorno y en ellos basa su acción físicamente transformadora sobre el mundo que lo rodea. Es pertinente, por tanto, preguntarnos cómo influye el conocimiento que tenemos del mundo en la conformación y transformación de la cosmovisión. Por su importancia determinante en nuestro mundo, y por el alcance de este trabajo, nos referimos solamente al conocimiento científico, pero puede referirse también al arte, a la religión, al mito, al conocimiento común. Sin embargo, tendremos presente que en toda acción cognitiva la cosmovisión está aportando elementos significantes a la percepción sensible, los cuales provienen, como se dijo, de experiencias y conocimientos previos generados no necesariamente ni sólo por la ciencia. A su vez, la formación de dichos elementos significantes como presencia de la cosmovisión en el actuar humano, no es definitiva, sino que se modifica, por una parte, al tenor de la recepción sensible que da origen a nuevos conocimientos y también en función del fin que se persigue en la praxis; por otra parte, los resultados de la praxis también transforman a la cosmovisión. Esta modificación de la cosmovisión como resultado de la acción humana, sea ésta cognitiva o física, muestra que su dinamismo expresa uno de sus rasgos fundamentales. Establecer los elementos y características de dicho dinamismo permite precisar las modalidades

que presumiblemente asumirá nuestra cosmovisión en el futuro próximo, y en consecuencia prever el mundo que surgirá como resultado de la praxis presente.

De manera general afirmamos que la ciencia y la tecnología (CyT) constituyen el más importante factor de cambio sobre la cosmovisión que prevalece en la sociedad actual. Nos limitamos solamente a los efectos de la praxis sobre la cosmovisión. En efecto, la dimensión teórica y práctica de la CyT conforma la visión que del mundo va adquiriendo el hombre actual, y también, a través de nuevos instrumentos y herramientas, se conforma dinámicamente la relación del hombre con su entorno físico, viviente y social.

Es imposible, desde la misma cosmovisión, establecer la prioridad de alguna de ellas (teoría o práctica) porque ambas convergen en la praxis y ambas son modificadas por esta misma. Conviene, sin embargo, destacar la naturaleza hermenéutica de la ciencia porque ésta, como ya lo señalamos, no ofrece “descubrimientos” de verdades, sino explicaciones realizadas conforme a las circunstancias en las que se construye el conocimiento y coherentemente integradas en un todo al que genéricamente llamamos ciencia. Es la ciencia una interpretación de la naturaleza sujeta a la revisión, valoración y comprobación de su expresión y de sus alcances comprobables. De la misma manera la tecnología, en la medida en que se origina en el conocimiento científico, constituye una concreción de éste con fines prácticos orientados al bienestar del hombre a través de la transformación del entorno físico y biológico. Ambas se originan en la cosmovisión vigente y persiguen complejos objetivos determinados por las relaciones que conforman el entramado de cualquier sociedad.

Sin embargo, es en el sujeto donde se hace presente el mundo objetivamente, porque es el hombre quien determina qué conocimiento es objetivo, para lo cual ha elaborado reglas precisas que guían la construcción de dicho conocimiento; nos referimos al método científico y a las prácticas reconocidas por la comunidad científica. Al ser la ciencia un producto únicamente humano, procede del hombre, cuya existencia consiste en una interacción permanente con su entorno. La praxis, en consecuencia, tal como ya lo señalamos, contiene en ella misma lo teórico y lo práctico, en la medida en que se origina en el hombre y por él es realizada. Sin embargo, hay que insistir con Gadamer en que “la praxis no significa actuar según determinadas reglas, o aplicar conocimientos, sino que se refiere a la situacionalidad más original del

ser humano en su entorno natural y social”.² Conforme a lo ya explicado, esta afirmación significa que cada situación es diferente, y que en consecuencia la relación de todo sujeto con su entorno también lo es, en la medida en que se modifican las relaciones que los constituyen; y esto por dos vías diversas: por la experiencia que contiene lo anteriormente conocido (*éthos*), es decir, por la memoria, y por la experiencia directa de “lo otro” que se hace presente (*diánoia*) antes y durante la praxis, sea física o cognitiva. Debemos añadir que esta relación fundamentada en lo común (*koinonía*) requiere de su expresión a través del lenguaje, vehículo de la comunicación que expresa la praxis del ser humano. En la *koinonía*, por tanto, se dan los términos de la comunicación conformando la *diánoia* presente en cada uno de ellos. Es necesario insistir que la comunicación versa necesariamente sobre las interpretaciones del mundo y sobre la praxis que en él desarrolla cada sujeto. De ahí la importancia que tiene el hecho de la comunicación desde la perspectiva de la ciencia y la tecnología; en efecto, ambas son determinantes de la praxis actual.

Para abundar en el concepto de “situacionalidad”, queremos reiterar que, a diferencia de la *epistémé* griega que expresaba lo estable, y de ahí partía para explicar y transformar al mundo sensible, la ciencia moderna construye sus explicaciones del mundo necesariamente a partir de lo sensible, de lo efímero, porque efímero y sensible es el mundo en el que existimos y que percibimos. Por la ciencia la sociedad actual dispone de explicaciones teóricas coherentemente construidas que dan sentido al entorno, explicaciones que tienen un carácter histórico porque son susceptibles de ser sustituidas por otras que expresen mayor coherencia y alcance explicativo. Así, por ejemplo, la concepción geocéntrica que por siglos fue aceptada como verdadera, fue sustituida por la teoría heliocéntrica porque demostró mayor coherencia para explicar los fenómenos siderales; ya no pensamos en términos de la generación espontánea como lo hicieron nuestros antepasados durante milenios; conocemos los riesgos de salud a los cuales estamos expuestos, y tenemos una cultura médica de la prevención diferente a la de siglos anteriores, etcétera. También, por otra parte, nuestra vida cotidiana se desenvuelve en medio de instrumentos, maquinarias, y artefactos en general, derivados de la CyT

² Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001, p. 183.

que han modificado, y lo siguen haciendo, en poco tiempo, nuestras costumbres. Así pasa con los electrodomésticos, los aparatos de telecomunicación, nuestros medios de transporte, nuestras diversiones; más aún, los comportamientos sexuales, las relaciones interpersonales, las características del desempeño profesional, etcétera. Todo esto se da gracias a que la ciencia y la tecnología, en nuestra sociedad, están orientadas a dar sentido y bienestar al ser humano. Pero es necesario añadir que al hacerlo se modifican continuamente las relaciones de todos los miembros de cualquier sociedad.

Derivado de lo anterior, la praxis de cualquier sujeto tiene características diferentes si se realiza con uno o con otro equipo o instrumento, y en consecuencia la conciencia de la acción humana es también diferente en función de los medios físicos, resultado de la CyT, y utilizados para su relación física y transformadora con su entorno. En otras palabras, el hombre actual tiene una visión del mundo diversa a la de sus antepasados, e incluso a la propia pocos años atrás, gracias a la incorporación de nuevos instrumentos físicos que utiliza en su praxis, es decir, en la relación cotidiana que mantiene con su entorno. Esta visión del mundo deriva, en consecuencia, de la introducción del conocimiento científico por una parte, y por otra, de los instrumentos físicos de los que se sirve para su relación con el mundo sensible.

Podemos afirmar, en consecuencia, que la relación del hombre con la naturaleza ha estado mediada por los instrumentos que se ha dado para optimizar el esfuerzo que desarrolla en su afán por apropiarse de los bienes naturales, y que estos instrumentos, incorporados a su praxis, influyen en la visión del mundo, modificándola cada vez que son introducidos otros nuevos. En efecto, al integrarse a la acción humana, dichos instrumentos dan pie, además de nuevas formas de organización social, a la construcción de una nueva visión del mundo porque la acción sobre éste cobra nuevo sentido y produce efectos diversos. Esto, a su vez, determina y modifica a la misma praxis, que históricamente ha integrado nuevos instrumentos, modificándose nuevamente con ello porque se ajusta a las características de los nuevos instrumentos. Se establece así una relación eminentemente dinámica entre el ser humano y su entorno a partir de la praxis determinada por la manera como lo interpreta, en cuya interpretación desempeñan un papel primordial la ciencia y la tecnología que se expresa de manera concreta en instrumentos y aparatos cada vez más potentes.

CAMBIO EN LA INTERPRETACIÓN DEL MUNDO

Hemos señalado la importancia que tiene la praxis como introductora de aparatos derivados de la CyT y la modificación del sentido que el hombre otorga al mundo y a su misma praxis; es decir, en el resultado diferente de la manera de ver al mundo. En el centro de este dinamismo está, como lo señalamos, la acción que tiene siempre como destinatario, a “lo otro”, hoy necesariamente mediado por aparatos e instrumentos.

Cuando se atiende a la forma en que los resultados de la ciencia y la tecnología llegan a los sujetos racionales en una sociedad, resulta útil tomar en cuenta la propuesta de la acción comunicativa esbozada por Habermas. Por nuestra parte consideramos que dicha acción se realiza principalmente en dos terrenos: la acción comunicativa verbal, y la acción comunicativa cosificada.³ Ésta se refiere a los mensajes incluidos en cualquier instrumento humano que al ser utilizado transmite información, de manera explícita o implícita, acerca del mundo. Así sucede, por ejemplo, con la adquisición y uso de cualquier aparato electrodoméstico o de telecomunicaciones,⁴ que expresan una determinada explicación y visión del mundo, y además hacen ver la situación económica de una sociedad, sus características, el poder adquisitivo de quien lo posee, su estatus social, etcétera. Esta relación de la CyT con las sociedades es general; atañe a todos sus miembros aunque con diferencias, derivadas de su participación en la riqueza de la sociedad donde vive. Sin embargo, la influencia de la ciencia y la tecnología en una sociedad es común a todos sus miembros cuando consideramos el ámbito del trabajo porque ahí todos los instrumentos para realizarlo y su resultado van conformando una nueva visión del mundo cada vez que se introducen los cambios generados por nuevos resultados de la investigación científica y de la innovación tecnológica. Otro terreno propio de la acción comunicativa lo constituyen las actividades promocionales propias de la mercadotecnia que envían

³ Nos referimos a los enseres construidos como resultado de la aplicación de la ciencia y la tecnología para la vida diaria de todas las personas.

⁴ Otro ejemplo es el trabajo de los arqueólogos, quienes al descubrir una vasija cualquiera en sus excavaciones, ven en ella rasgos propios de una determinada cultura, de su adelanto técnico, del uso que se le daba, etcétera, todo ello implícito en ese artefacto.

mensajes orientados al consumo de bienes modificando la visión del mundo y el lugar que en él ocupa cada individuo.

Vemos, por tanto, que por medio de la comunicación se expresan no sólo conocimientos del mundo, sino también todo lo establecido y vigente en una sociedad; es decir, la acción comunicativa se da a partir de la cosmovisión y volvemos a encontrar lo contenido en los conceptos de *éthos* y *diánoia* en un dinamismo perpetuo derivado de la praxis. Esto quiere decir que la identidad de una sociedad viene dada por la manera como realiza su praxis en el mundo que la rodea. Por otra parte, si la comunicación tiene en su propio horizonte a la praxis, ésta lleva necesariamente a una dimensión ética, para evaluar la pertinencia y resultados del actuar humano. Hacia esa dimensión, por tanto, podemos derivar el dinamismo de la cosmovisión (*éthos* y *diánoia*) y establecer en principio que la ética no consiste en establecer normas de validez universal, sino en construir interpretaciones de lo bueno que lleva a la acción. Insistimos en que se trata de interpretar lo bueno, porque nadie sabe a ciencia cierta qué es bueno –tal como lo expresó Platón–, aunque todo el mundo alega saberlo y debate sobre ello. En el fondo, la “situacionalidad” o la “ocasión” de toda praxis, desde su origen, desecha la existencia de normas éticas universal y absolutamente válidas, como ya lo señalamos. Por eso Gadamer afirma que “lo bueno no puede determinar nuestro actuar según algo racionalmente dado, sino que es únicamente en esta unidad indisoluble de *ethos* y *dianoia* donde se concreta”,⁵ guiada por cada individuo. Éste, en efecto, al pertenecer a una comunidad comunicativa, persigue, en el seno de un proyecto común determinado por la *koinonía*, la oportunidad de ser él mismo en la medida en que desarrolla sus propias capacidades para permanecer en el ser. Así, en toda comunidad humana cada uno de sus miembros persigue su propio bien, y en esta persecución incesante hace concreta su existencia eminentemente dinámica, construyendo y modificando su entorno.

CONCLUSIÓN

El análisis de la cosmovisión, tal como aquí lo hemos esbozado, nos llevó a establecer su dinamismo para influir y para ser influenciado

⁵ G. Gadamer, *op. cit.*, p. 215.

en y por la acción humana. La dimensión histórica de la cosmovisión, que es otra forma de entender dicho dinamismo, invita a la interpretación creativa del mundo, es decir, a la responsabilidad para construir nuevas interpretaciones, y en consecuencia, nuevas formas de construir las relaciones que conforman a la sociedad, de manera tal que permitan la existencia plena de cada uno de los seres humanos que las forman. La interpretación del mundo, y su resultado, la visión de él, no puede limitarse a una lectura de su existencia porque necesariamente entraña la construcción del sentido que le imprimimos para su existencia como derivación de la praxis.

BIBLIOGRAFÍA

- Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 2001.
- McGuire, J.E. y Tuchanska, B., *Science Unfettered. A philosophical Study in Sociohistorical Ontology*, Ohio Univ. Press, Athens, 2000.
- Piaget, Jean, *Psicología y epistemología*, traducción del original francés *Psychologie et épistémologie*, Ariel, Barcelona, 1973.
- Sancén Fernando, “¿Una ontología dinámica en la *Ética a Nicómaco*?”, en *Signos Filosóficos*, vol. VIII, num. 16, julio-diciembre 2006, pp. 57-80.
- Whitehead, Alfred North, *Process and reality. An Essay in Cosmology*, edición corregida por Griffin, David R., y Sherburne, Donald W., The Free Press, New York, 1979.

EL ESPACIO EXTERIOR Y EL HOMBRE PERDIDO: ARABIDAD Y ESPACIO

*Montserrat Abumalham**

INTRODUCCIÓN

Incardinada en el mundo semita, con profundas raíces en el espacio geográfico de la Península árabe y en el área colindante de Mesopotamia, la visión que del espacio tiene la cultura árabe, a pesar de sus variaciones históricas y de los cambios sociales, ofrece todo un imaginario que se puede relacionar con el desierto. Este espacio peculiar supone al tiempo una búsqueda de la propia identidad y del agua que mantiene la vida. Así, del mismo modo que se busca el agua, el hombre vagabundea por el desierto a la búsqueda de sí mismo. En estos dos itinerarios, que tienen como meta además de al propio ser humano, el Misterio o, lo que es lo mismo, el acceso a la Sabiduría, se construye el hombre que, en un cambio sustancial de la disposición del espacio, puede quedar sumido en el desconcierto y al borde de la desaparición.

Desde las grandes descripciones de espacios abiertos y de éxodos personales y colectivos, se llega a la reducción del espacio y su conversión en un espacio laberíntico e íntimo que queda deshecho por la incorporación de espacios en cuadrícula. El centro del mundo imaginario, de origen solar, es sustituido por el centro ocupado por una presencia de lo divino, que deriva en el desarrollo de un espacio de cuyo centro parte una espiral en forma de laberinto. Cuando la espiral concéntrica se dispersa en líneas paralelas, el hombre pierde la posibilidad de ir a su propio centro y hallarse allí a sí mismo, la Sabiduría y los ecos del Misterio.

* Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, Facultad de Filología, Universidad Complutense de Madrid [abumas@filol.ucm.es].

Con esto quiero anticipar, en alguna medida, no sólo el punto de partida, sino también el punto de llegada. Pretendo mostrar cómo una concepción del mundo, una cosmovisión, sin duda producto de un movimiento de percepción exterior y de la interiorización de la misma, puede producir una estabilidad tal en el ser humano que lo haga avanzar, a pesar de las dificultades y vaivenes, con una cierta seguridad y, cómo, si las coordenadas establecidas se ven interferidas por otras cosmovisiones, el ser humano puede llegar a desestabilizarse y a perder no sólo su capacidad de percepción ajustada, sino que se ve imposibilitado de analizar su propio desasosiego del que sólo percibe los síntomas, sin llegar a conocer la causa. Me centraré en una serie de aspectos que tienen que ver con el lenguaje y con la estructuración de textos literarios señalando las continuidades y discontinuidades y la elección de determinadas imágenes como síntomas de sosiego o desasosiego.

CÓMO SE DICE LO QUE SE VE

En primer lugar, conviene señalar cómo se expresa en lengua árabe todo aquello que tiene que ver con la percepción, en particular con la que se alcanza a través del sentido de la vista. Para la percepción desde las expresiones de la lengua árabe, lo primero que se observa es que la realidad deja de ser un lugar compuesto de vanos y de objetos sólidos. Donde los vanos equivalen a espacio vacío y los objetos sólidos son algo inanimado y carente de espíritu.

Para este modo particular de percepción, la realidad es contemplada por un ojo dotado de un tipo de visión que percibe el espacio como lugar de la existencia (*makan*), en la que el objeto posee espíritu, por muy compacto que aparezca y sin resquicios para algo diferente de la materia. De este modo, la realidad no es sólo algo externo, sino que cobra su única posible existencia en la confluencia de lo contemplado y quien lo contempla; así, conceptos opuestos como externo/interno se aproximan de tal modo, que dejan de ser contrarios para ser complementarios y necesarios.

Esta actitud de contemplación hacia el interior del objeto, desde el interior del sujeto, ha de producir forzosamente, también, una imagen diferente de lo contemplado. Dicho de otra manera, cuando la palabra no designa únicamente a la naturaleza en su capa externa, sino que es una recreación de lo visible y de lo invisible de la naturaleza,

de modo obligado, presentará una imagen cuyo modelo estético será radicalmente diferente y especialmente transformador. Si lo “nombrable” es aquello que puede ser contable y medible, se elimina de alguna manera la posibilidad de nombrar lo invisible, siempre que permanezca en ese estado.

Por otra parte, si el ámbito de lo invisible parece estar reservado a la creencia, a la creencia estructurada en religión, no es de extrañar que el lugar de mayor producción de sistemas religiosos, interrelacionados y pertenecientes a una misma tradición, sea el lugar donde la visión de la realidad sea más capaz de aunar lo visible y lo invisible. Dicho de otra manera, no debe sorprender que el mundo árabe sea el más capaz para contemplar la realidad como algo dotado de espíritu, que se corporeiza o no, según una voluntad superior y que, en ese mundo, la imagen, que se proyecta y construye el modelo, sea la imagen compuesta de lo visible y lo invisible.

La contemplación de la realidad, compuesta de lo visible y de lo invisible, parece más propia de la literatura religiosa, mientras que la literatura profana parece ha de dedicarse más a lo tangible. Los propios árabes, en ocasiones, critican a su literatura como una literatura hueca y refugiada en la fantasía, porque olvidan su propia tradición y, occidentalizados en la línea de la racionalidad pura, han perdido de vista que se puede contemplar el mundo con una doble mirada y que, en su tradición, es éste el modo habitual de mirar.¹

Pero, la propia lengua árabe, al margen de que se use en textos sagrados o profanos, es reveladora de un modo de percepción de la realidad. Los vocablos del árabe que no distinguen entre la mirada del órgano de la vista y la mirada del espíritu, la mirada visionaria, son expresivos de esta cuestión.

Es digno de ser señalado que, frente a los términos que la lengua ha creado para referirse a una forma de mirar, al gesto que acompaña a la mirada o a la intensidad con que se mira, no existen términos que se refieran al objeto contemplado, distinguiendo si se le mira con los ojos de la cara o con los del espíritu, o si el objeto es visible o no. En cierta medida, ello significa que el objeto existe, tenga una reali-

¹ P. Martínez Montávez, “Imaginación e ‘imaginario’ en la literatura árabe contemporánea: el sentido de una recuperación”, *Literatura árabe de hoy*, Madrid, 1990, pp. 121-142

dad perceptible o no la tenga, y que la mirada está a expensas de la manifestación del objeto.²

Cuando un objeto es “visible” es *mur’i*, *manzur* (“visto” o “mirado” respectivamente) o *wadh* “evidente, claro, manifiesto”, pero, cuando es “invisible” es *jafyy* o *mahyub* (respectivamente “escondido” y “velado”). De manera que la percepción o no percepción de un objeto no depende tanto de con qué se lo mira; si con los ojos de la cara o los del espíritu, sino más bien de que el objeto se halle en situación de ser “visto”.

La idea de “vislumbrar” es intermedia entre ver y no ver. En árabe se expresa mediante el verbo *lamaha*. Éste significa propiamente y en su primera acepción “hacer señas”. Fonéticamente está emparentado con otro verbo *lama’a* que significa “brillar”. Se puede observar que tienen ambos verbos sendos fonemas idénticos, en la misma posición dentro de la palabra: /l/ y /m/ y un tercer fonema variable, que corresponde sin embargo a un sonido gutural de punto de articulación cercano: /h/ y /ʕ/.³

Las semejanzas fónicas entre *lamaha* y *lama’a*, suponen que el núcleo /l/ y /m/ apunta a un modo de manifestarse, de “darse a ver”, bien sea haciendo señales, bien sea emitiendo destellos. El objeto que se “vislumbrar” se ve porque llama nuestra atención y, en ese momento, puede ser *mur’i* o *manzur* o *wadh*, es decir “visible”, pero porque el objeto mismo ha dejado de ser *jafyy* “oculto”, “escondido” o *mahyub* “velado”. No es tanto el ojo quien diferencia entre “ver”, “no ver” y “vislumbrar”, es el objeto el que se manifiesta o no, el que se manifiesta completo o parcialmente y este comportamiento es independiente de su “existencia real o imaginaria”.

² Para el rastreo de los diferentes vocablos se sugiere la consulta de diccionarios como el de E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, 8 vols. reimp. Delhi, 1985 o *Al-Munyyid*, Dar al-Mashreq, Beirut, 1975.

³ En la lengua árabe aparecen con suma frecuencia grupos de vocablos que poseen un núcleo fónico común y una tercera radical variable y que pertenecen a campos semánticos afines. Por poner un ejemplo sencillo: *rkl* significa “dar patadas”, *rkd* (con dal) significa «estar parado», *rkd* (con dad) significa «correr», *rk* significa «prosternarse», *rkb* “montar”, *rkz* “arraigar” y *rkh* “apoyarse”. Como se ve, en todos estos vocablos coinciden los fonemas /r/ y /k/ que se refieren sin duda a movimiento hecho con los pies o las piernas y cada fonema diferente, añadido, matiza el sentido.

Dicho de otro modo, lo que nosotros entenderíamos por objeto “imaginario” no cabe en esta forma de contemplación. Pudiera ser, simplemente, que el objeto estuviera “velado”. Por otra parte, los verbos que significan “ver” más frecuentes en el uso son tres *ra'a*, *nazara* y *basura*. Ninguno de los tres establece diferencias entre ver con el órgano de la vista o con los ojos del espíritu. De ahí que *ru'ya* signifique “visión”, generalmente profética o ensoñación,⁴ o *basir* signifique “vidente”, en la acepción de aquel que puede ver más allá de la materia.

Más arriba, aludía a otros verbos que significan ver, pero se refieren más a los modos de la visión o la gestualidad que acompaña al hecho de mirar, como es el caso de *iltafata* “volverse a mirar” o *raqaba* “mirar fijamente”. Estos verbos no implican, en el fondo, el hecho de “ver”, sino el modo de comportarse del sujeto o la intencionalidad con la que mira.

Es indudable que, cuando una lengua expresa de esta manera el hecho de “ver”, tiene un modo diferente de mirar a la realidad. Por tanto, de algún modo, cuando transmite alguna noticia sobre lo contemplado, estará viendo algo peculiar que, forzosamente, ha de tener una estética propia.

CUÁL ES EL ESPACIO QUE SE VE Y SU TRANSFORMACIÓN

Veamos, ahora, cuál es el espacio al que se dirige esa mirada que puede contemplar lo visible y lo invisible, con sólo que el objeto se manifieste o no. En los periodos más antiguos de la poesía árabe, en la llamada época Preislámica, la contemplación suponía la apertura a los grandes espacios infinitos del desierto. En esta época, los temas y motivos de la *qasida*, venían ya determinados y, el segundo de los que el poeta obligadamente debía tratar pertenecía al género de *wasf* (descripción). La excusa para introducir este tema consistía en la descripción de un viaje a través del desierto para ir en busca de la mujer amada. En esa travesía, se entretenía el poeta en describir el entorno, los accidentes geográficos, los meteoros, los animales con los que tropezaba en el camino o a los que entreveía en la oscuridad de la noche, así como a su propia montura.

⁴ P. Lory, *Le rêve et ses interprétations en Islam*, París, 2003.

Cuando los poetas preislámicos dividen sus poemas en tres partes fundamentales; *nasib* (lamento de amor), *rahil* (viaje) y *damm* (vituperio) o *madih* (loa), en realidad están reduciendo a un esquema ya rígido y olvidado de sus orígenes un canto que cuenta el largo y terrible proceso de la experiencia vital. Desde la situación de perfección en brazos de la amada, el paraíso perdido; el deambular por el desierto, camino iniciático, y, finalmente, el acceso a la sabiduría que permite al hombre enjuiciar lo que le rodea.

El *wasf* (género descriptivo) del *rahil* (viaje iniciático) ocupa el lugar central del poema preislámico, después que el poeta comprende que ha sido expulsado del paraíso, representado por la pérdida de un amor de juventud, de las delicias de una vida muelle y sin preocupaciones, y antes de la consecución de su madurez como ser humano que acepta su condición frágil y puede, desde esa perspectiva, emitir una valoración de los demás.

El poeta invita a sus compañeros a que recuerden los tiempos felices o les incita a hacer memoria de cuando recorrían el desierto con la sola compañía de su montura, caballo o camello, quien poco a poco se va convirtiendo en un *alter ego* del poeta. Es la bestia que se convierte en amigo y en espejo de su dueño, que se adorna con las mismas virtudes y que suple con su instinto las carencias de su amo para defenderse de una naturaleza exigente y hostil.

Una de las más excelsas muestras de descripción de ese viaje la constituye el *rahil* de la *mu'allaqa* de Imru'-l-Qays, donde caballo y caballero aparecen como hermanos enfrentados a la naturaleza a la que se entregan con sus solas fuerzas físicas:

Despierto de mañana, con frecuencia, cuando aún las aves están en sus nidos,

para cabalgar sobre un corcel de pelo corto, recio pero veloz,
cazador de fieras.

Cuando avanza y retrocede, cuando ataca y recibe,

parece una roca que un torrente hace rodar desde lo alto.

Es bayo y su crin se derrama desde su lomo

como el agua beneficiosa de lluvia se derrama sobre una piedra
lisa.

Es nervioso y delgado y al piafar, levantando su mano diestra o

siniestra al galope,

parece el borbotar de un caldero hirviendo.

Flota igual que una nube, mientras los otros corredores,
ya fatigados, levantan polvo al escarbar en el reseco y arenoso
suelo.

Descaburga de su lomo al mozo inexperto, pero también
al forzado caballero experimentado cuya ropa queda en jirones
Es tan rápido como la pelota de trapo con la que juega un niño,
dándole vueltas sobre su cabeza, atada a un cordel.

El poeta reconoce los lugares, dándoles su propio nombre, señala, como a viejas conocidas, a las estrellas que le guían durante las oscuras y frías noches, evoca las voces de los animales feroces y su amenaza o la tristeza y desesperación que parecen desprenderse de sus aullidos. Todo ello le da la ocasión de describir su propio estado de ánimo o el de otras personas a las que ha conocido en algún momento:

Cuánta vaguada he cruzado, desierta como la hondonada de Himar,
donde aullaba el chacal como lo hace el jugador que tiene
muchos hijos.

Respondí a sus aullidos: Yo también soy de escasa fortuna
igual que tú, que nunca fuiste próspero.

Además, los dos, si algo conseguimos, lo repartimos,
y quien obra de ese modo, hace menguar sus bienes.

En ese afán por incluir en los versos los nombres de lugares conocidos, no cabe duda de que, sin cerrar el objetivo sobre un espacio muy delimitado, existe una cierta necesidad de definir los límites a los que se refiere la descripción, para que el paisaje descrito se comporte como un escenario perfecto y fácilmente reconocible por quien oye recitar el poema. Con ello las imágenes además sirven de contraste, pues el buen poeta conseguirá, mediante sus comparaciones y descripciones, hacer que el oyente juzgue, conociendo el lugar real al que se refieren, y emita un veredicto positivo o negativo, valorando el poder de verdadera evocación que los versos contienen.

El poeta se detiene a describir los arroyos o los aguaceros, los árboles o las manadas de gacelas o de otros animales que huyen a su paso, reconociéndolo como cazador, plenamente identificado con el caballo, tanto que no se sabe quién es el que decide dar caza a una manada. De la misma *qasida* de Imru'l-Qays:

El aguacero parecía extenderse por la derecha hacia Qatan
 y hacia Sitar y Yadbul por la izquierda,
 el agua se desbordó hacia Kutayfa
 arrastrando con la copa para abajo grandes árboles.
 Algunos regueros de agua llegaron a al-Qahan
 sacando de sus cobijos a los antílopes

 Se arrima tanto a las presas que se le empapan de sangre las trenzas
 de su cuello
 y parece que están teñidas con alheña en un cabello bien
 peinado de canas.

Cuando nos tropezamos con una manada, las hembras parecían
 doncellas,
 contoneándose con sus túnicas de cola al hacer las vueltas del
 ritual de Duwar.

Van en filas ordenadas como cuentas de un collar
 que adorna el cuello de una noble mujer hermosa.

 Perseguida a toros y vacas hasta alcanzarlos a todos,
 con gran soltura y sin que el sudor le empañara.

En fin, el poeta preislámico describe una naturaleza apenas modificada por la mano del hombre. Es la naturaleza de los grandes espacios abiertos del desierto, del frío de sus noches y del calor de sus días, de las sombras que parecen agitarse en la densa oscuridad o de los vapores fantasmales de los espejismos en las horas de más calor. La noche en este desierto es el momento del terror, en el que genios, ogros y espíritus se suman a las lejanas voces de los animales que acechan al viajero solitario y lo llenan de negros presagios y de temores que la luz del día no siempre consigue disipar. Por eso añade Imru'-'l-Qays:

Noches que se siguen unas a otras como las olas del mar
 desplegaron sobre mí sus negros velos para afligirme.
 Cuando la noche me apresó con su cuerpo,
 me tuvo entre sus piernas y nalgas, me aplastó con sus senos,
 le dije: ¡Véte, larga noche, aléjate de mí, clarea!
 aunque, a lo mejor, el amanecer no es más leve que tú.
 Y yo allí, en la oscura noche, con sus estrellas inmóviles
 que parecían atadas con cordeles a una sólida piedra.⁵

⁵ F. Corriente, *Las mu'allaqat: antología y panorama de Arabia preislámica*, Madrid, 1974.

También las plantas tienen su presencia en estas descripciones, pero son las plantas que crecen espontáneas tras una lluvia inesperada en el árido arenal, cubriéndolo de una impensable capa de verdor como por arte de magia o son las esbeltas palmeras con sus dulces frutos y su promesa de sombra, o aquellas otras plantas espinosas y blanquecinas que se mimetizan con el polvo reseco del desierto y que son capaces de sobrevivir en un clima tórrido y sin agua, o los grandes árboles arrancados por una avenida repentina. Por este paradójico desierto lleno de sorpresas y lugares familiares es por donde transita el poeta, acompañado de su montura, confidente y amigo, llevando a cabo un ya muy depurado viaje iniciático, cuyos rastros aún se pueden entrever de vez en cuando.

Sin embargo, en cuanto el ideal del desierto empieza a quedarse atrás, sustituido por el nuevo ideal que el islam propone, donde el ciclo del acceso al conocimiento viene servido por la revelación, el papel del *rahil* es el primero en desaparecer. El proceso iniciático se queda sin sentido. En ese momento, también, el poeta se convierte en un poeta cortesano, en un poeta urbano y la naturaleza que lo rodea es una naturaleza manipulada, domesticada por el hombre. Los grandes espacios empiezan a reducirse a jardines y huertos plantados para el recreo del hombre que habita las ciudades.

Lo pasamos en un jardín al que una nube armada con el acerado
sable
del relámpago escanció la bebida de la madrugada⁶

En estos espacios, distribuidos según un gusto cada vez más sofisticado, interviene también la piedra arquitectónica y los jardines se ven enmarcados por arcadas. Las aguas que antes corrían libres o caían desde las nubes se convierten en alegres acequias que manan desde una cantarina fuente. Los espinos son sustituidos por suaves sauces que inclinan sus ramas sensualmente o por naranjos y limoneros. Las bestias salvajes son remplazadas por jilgueros, ruiseñores, palomas o alondras de claras actitudes domésticas:

⁶ Véase E. García Gómez, *Poemas arabigoandaluces*, Madrid, 1959, p. 110. El fragmento es de Abu-l-Qasim ibn al-Saqqat de Málaga, siglo XII.

Las rosas que cayeron en la alberca,
y el soplo de los vientos desparrama,
la sangre son que el caballero herido
vierte a través de la loriga rota.⁷

Pretendía la rosa
ser la flor más hermosa y fragante de todas,
pero los ojos del narciso tierno
le respondieron,
con bajeza y ruindad:
¿es más bello tal vez el rosicler
que la pupila, de párpados enfermos
cual gacela?
¿Y de qué le valdrá su encendido a la rosa
si carece de ojos?
Mas la rosa, brillante y orgullosa,
le respondió elocuente,
con acertado ejemplo:
Por supuesto, la rosa de las mejillas
es bastante más bella que unos ojos
en los que amarillea la ictericia.⁸

Quisiera saber si pasaré todavía una noche teniendo
delante y detrás de mí un jardín y un estanque,
sobre una tierra que hace crecer los olivos, que transmite
nobleza,
donde se arrullan las palomas y gorjean los pájaros.⁹

Aquellos grandes espacios, pues, han dado lugar a espacios más reducidos y donde la naturaleza es más bien un decorado galante. Como tal decorado, deja de ser el propio objeto del poema y empieza a ser un telón para encuentros amorosos o bien para reuniones en las que el vino es el protagonista:

⁷ Trad. E. García Gómez, en *XV siglos de poesía árabe*, Granada, 1988, p. 206. El autor es el andalusí Ibn al-Zaqqaq del siglo XII.

⁸ En P. Martínez Montávez, *XV siglos de poesía árabe*, Granada, 1988, p. 97. El poema es de Abu-Bakr al-Sanawbari, poeta de Alepo (siglo X).

⁹ En H. Pérès, *Esplendor de Al-Andalus*, Madrid, 1990, p. 141. El poema es de Al-Mu'tamid, rey de Sevilla (siglo XI).

Sirve, copero, el ánfora en redondo:
 Ya el céfiro despierta; ya al lucero,
 Que tensa bridas, el cansancio rinde.
 Blanco alcanfor el alba nos ofrece
 Y ámbar negro la noche nos retira.
 Como una bella es el jardín, de flores
 Con tisúes vestida, y con la escarcha
 De aljofaradas sartas reluciente,
 O bien como un garzón a quien tiñeron
 Las rosas de vivísima vergüenza
 Y el bozo de la murta envalentona.
 Blanca mano sin mácula es el río
 Que en la túnica verde se reclina,
 O, agitado del céfiro, dijese
 De Ben Abbad la espada vencedora
 Que la hueste enemiga desbarata.¹⁰

Sin embargo, es frecuente que perdure, ligada al *wasf*, la descripción de los sentimientos del poeta. Es como si el paisaje descrito se viera a través del estado de ánimo y como si hubiera una cierta personificación de los elementos del paisaje que comparten los sentimientos del poeta. En este sentido el viejo modo de hacer beduino no se ha perdido del todo. Este es el caso del fragmento siguiente del poeta cordobés Ibn Zaydun:

Desde al-Zahra con ansia te recuerdo.
 ¡Qué claro el horizonte! ¡Qué serena
 nos ofrece la tierra su semblante!
 La brisa con el alba se desmaya:
 parece que apiadada de mis cuitas
 y llena de ternura, languidece¹¹.

También, en ese afán cada vez más preciosista, en ese foco que se cierra como la mano del orfebre en el detalle más menudo, el poeta va a poner su propio poema como parte del decorado y así, los versos

¹⁰ Trad. T. Garulo, *La Literatura árabe de Al-Andalus durante el siglo XI*, Madrid, 19978, pp. 122-123. El poema es de Ibn 'Ammar, poeta de la corte Abbadi de Sevilla.

¹¹ En T. Garulo, *La literatura árabe...*, p. 114.

en piedra o en escayola van a formar parte de la arquitectura, sirviendo de elemento de ornato y, desde luego, permitiendo de modo indirecto servir de panegírico al poderoso que lo mandó edificar:

Soy el jardín: amanezco adornado por la belleza:
 Mírame bien, sabrás cuál es mi condición.
 En belleza compito, por mi señor Muhammad,
 Con lo más noble del pasado y del futuro.
 Por Dios, sus bellas construcciones sobrepasan
 A toda edificación, bajo los buenos presagios.
 ¡Qué recreo para los ojos! El hombre benigno ve
 aquí realizados sus deseos.¹²

Cuanto más pequeño sea el motivo arquitectónico que se describe o el rincón del jardín más reducido, mayores aspiraciones tendrá el poeta de hacerlo aparecer como un microcosmos que recoge al Universo entero. Por ello, el simple estanque o la modesta alberca parecerán un océano lleno de peces abisales, la cupulilla de un templo terminará siendo tan ancha como la bóveda celeste. Así, en estos poemas, la reina de las figuras es la hipérbole y las metáforas se vuelven cada vez más ampulosas en medida inversa al tamaño del motivo descrito:

Las corrientes de agua se derraman en ella presurosas
 Cual caballos rebeldes a las riendas
 De quienes los conducen,
 Cual blanquísima plata manando en lingotes,
 Corriendo por sus cauces.

Al mirarse en sus bordes, de noche, las estrellas
 Te imaginas un cielo allá instalado.
 Los peces retenidos no alcanzan su confin
 Por la distancia que hay entra una orilla y otra,
 Y por ella navegan, alados, como pájaros,
 Cayendo en lo profundo de su seno.¹³

¹² De Ibn Zamrak, poeta de la Alhambra. Trad. De M^a J. Rubiera en *La arquitectura en la literatura árabe*, Madrid, 1981, pp. 154-155.

¹³ En *XV siglos de poesía...*, *op. cit.*, 95. Es de un poema de Al-Buhturi, poeta de la corte de Bagdad (siglo IX), describiendo una alberca.

Como ya he señalado, a la descripción la ha invadido la hipérbole que ve perlas y plata derretida en el agua que se derrama en sencillo surtidor sobre el vaso de mármol o alabastro y el propio mármol, la piedra o el alabastro son oro o plata sólida:

Tazón de perlas, viva claridad,
Orlado por burbujas como aljófár.
Plata fundida corre entre las perlas,
Que como ellas se torna blanca y pura.
Agua y mármol parecen confundirse
Sin que adivinemos cuál de ellos fluye.¹⁴

Por otra parte, cuando se agota, por repetido, el modelo del recoleto jardín, de la fuente cristalina, de la rama del sauce y la dulce alondra, la acequia o el estanque, el ojo del poeta se vuelve cada vez más minimalista y termina describiendo las pequeñas flores del jardín y empiezan a aparecer las margaritas:

Un airoso mancebo gira en nuestro torno, llenando las copas y reavivándolas, a la hora en que el sol ya se había levantado y había ya brillado la aurora.
El jardín nos había mostrado sus anémonas y daba su perfume el mirto, oscuro como el ámbar.
¿Dónde está la margarita?, dijimos, y el jardín nos contestó: La he dejado en la boca de quien sirve los vasos?
Y el copero lo negaba; pero cuando sonrió, se descubrió el secreto.¹⁵

Compiten el azahar con la rosa:

Ensartamos nuestras rimas como un collar en honor de quien presidía la tertulia,
En una casa a cuyo cobijo arrastramos el manto de la gloria.
Los luceros brillaban allí vivos como brasa; la noche exhalaba ámbar gris.
Nos perfumaba el azahar fragante, entreverado con la rosa,
Como una blanca boca dulce que sonriese besando una mejilla.¹⁶

¹⁴ Trad. E. García Gómez, en *XV siglos de poesía...*, *op. cit.*,. 244. El poema es de Ibn Zamrak a la Fuente de los Leones.

¹⁵ Trad. E. García Gómez, *Poemas arabigoandaluces*, *op. cit.*, 130. El poema es de Ibn al-Zaqqaq, poeta de Alcira del siglo XII.

¹⁶ *Ibid.*, p. 134. El poema es de Ibn Jafaya de Alcira (ss. XI-XII).

Los lirios y las azucenas son objeto por sí mismos de un poemilla de dos o tres versos:

Las manos de la primavera han amurallado, encima de sus tallos, los castillos de la azucena;
Castillos con almenas de plata y donde los defensores, agrupados en torno del príncipe, tienen espadas de oro.¹⁷

Así, desde los grandes espacios de los poemas preislámicos, cuyo marco es un paisaje salvaje en el que el hombre lleva a cabo su ‘travesía del desierto’, llegamos en los poetas urbanos medievales a la descripción morosa de una flor sola en medio del jardín que es el espejo del paisaje interior del poeta o todo un universo encerrado en un frágil pétalo.

CÓMO SE RECUPERA ESE ESPACIO DE LAS GRANDES CABALGADAS Y EL PROCESO INICIÁTICO

Meca es la ciudad de la peregrinación del Islam. Este rito que es uno de los cinco Pilares del Islam, es decir uno de sus preceptos constitutivos, recibe en árabe el nombre de *hayy*, y procede de una raíz semítica *hwy*, que significa “andar en redondo”. Esta denominación, muy antigua, remonta a rituales de peregrinación anteislámicos a determinados santuarios de Arabia, en los que los peregrinos realizaban dos tipos de movimientos; el de *tawf*, circuambulación,¹⁸ y el de *waqf*, estancia o parada.

La peregrinación consiste fundamentalmente en visitar el Santuario de la Ka‘aba en Meca. El propio término Ka‘aba está emparentado con la palabra semita *k‘b* que posee diversos significados, entre ellos parece ser una antigua denominación de “santuario” y existen todavía determinados topónimos que conservan en parte este nombre.

Los comentaristas del *hadit*, la tradición del Profeta Muhammad, explican este término poniéndolo en relación con “talón del pie” que recibe el mismo nombre, *ka‘ab*, por su forma circular. Muslim, uno de

¹⁷ *Ibid*, pp. 98-99. El poemilla es de Ibn Darray (ss. X-XI).

¹⁸ J. Chevalier y A. Gheerbrant, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, 1995, pp. 298-300.

los máximos comentaristas del *hadit* dice textualmente: “Se le llama Ka‘aba por su altura y su forma circular, de ahí que también se hable del *ka‘ab* (talón) del pie, o del *ka‘ab* (pezón) del pecho de la mujer cuando es alto y redondo”.¹⁹

De manera que, tanto en la acción del peregrinar como en el espacio que constituye el punto de destino de la peregrinación, aparece la idea de círculo y redondez. En este sentido, se debe señalar que, mientras las mezquitas se orientan (*qibla*) a un eje exterior al propio edificio y los orantes se sitúan de frente al punto de orientación marcado por el *mihrab*, el Santuario de la Ka‘aba tiene por eje su propio centro y es hacia ahí hacia donde se orienta la oración de todo el mundo musulmán.

En este Santuario se encuentra la conocida Piedra negra que es, al parecer, un aerolito que se halla situado en la cara Este del Santuario. Es decir, hacia el naciente del sol. Esta Piedra ya se hallaba en el Santuario desde antes de la implantación del Islam y era venerada por los árabes preislámicos que peregrinaban a ese Templo con preferencia sobre otros lugares.

La ubicación de la Piedra negra en el Santuario en un eje Este/Oeste marca una división del espacio, por otra parte común en el mundo semita, en dos partes, una fasta y otra nefasta que coinciden respectivamente con la derecha y la izquierda. Esta división incluso tendría su reflejo, desde muy antiguo, en los nombres geográficos de Yemen (de *yaman* derecha), conocida por la *Arabia Felix*, es decir la zona fasta, y Sham (Siria) emparentada con el término *shamal* izquierda o Norte, por tanto zona nefasta.

Además, esta ubicación, en un eje que va del Naciente al Poniente del sol, reflejaría muy probablemente un origen de culto solar del Santuario, en tanto que el carácter circular del propio Templo sería una representación simbólica del cosmos. Ambos elementos, provenientes de tradiciones religiosas semitas muy antiguas y extendidas por casi todo el ámbito que ocupaban los pueblos semitas, encuentran sus paralelos en muchos otros santuarios de culto solar.

La explicación que Muslim da en el texto que hemos mencionado al término Ka‘aba, poniéndolo en relación con el talón del pie o con el pecho de la mujer, se corresponde con uno de los modos

¹⁹ Muslim, *Al-Sahih, Dar al-Fikr*, Beirut, s/d. 9 vols. comentario al h. 169, vol. I, p. 188.

exegéticos al uso en la literatura religiosa árabe, por otra parte, directamente emparentados con los métodos de exégesis rabinica. Concretamente se trataría de un modo de interpretación semántica o etimológica meramente descriptivo del lugar: alto y circular, y el término utilizado se compara con términos homófonos que aluden también a objetos que reúnen las mismas características.

Sin embargo, en este caso, podríamos aventurar una cierta explicación simbólica que no pasa de ser una hipótesis. La explicación de Muslim, en el contexto del comentario, resulta un poco chocante, aunque emplee uno de los métodos conocidos, y plantea una pregunta inmediata: ¿por qué relacionar Ka'aba con el talón y con el pecho femenino?

El geógrafo Ptolomeo cita el lugar con el nombre de Macoraba, lo que daría, por una, noticia de que el lugar existía ya en el siglo II y, por otra, según algunos investigadores, este nombre estaría emparentado con el término *Mikrab* del sudarábigo y del etiópico que significa Templo, además de que con esta misma denominación, como ya se ha dicho, se designan otros santuarios de Arabia anteislámica. De manera que es significativo que Muslim no haga referencia a la idea de Templo y elija esa otra vía explicativa, precisamente poniéndolo en relación con pie y seno.

Si atendemos a los valores simbólicos, como proponía, nos encontramos con que, como se sabe, el pie es un eufemismo en las lenguas semíticas para referirse a los genitales masculinos, y así aparece, por ejemplo, en el texto bíblico. En tanto que el pecho femenino es una clara alusión en muchas culturas y desde antiguo a la fertilidad femenina. Ambos símbolos serían, pues, alusiones de tipo sexual, simbólicas de la fertilidad de la tierra o de un matrimonio entre divinidades femenina y masculina que fecunda la tierra. Todo ello reunido en un Templo que remite a un culto solar, encajaría perfectamente con un mito de unión entre el sol, símbolo celestial de vida, y la tierra, símbolo ctónico de la fertilidad. De manera que si aceptamos esta hipótesis interpretativa de carácter simbólico, la explicación de Muslim cobra nuevo sentido. Se trata de una interpretación que recoge una vieja memoria ya perdida del uso y dedicación del Templo en tiempos muy remotos.

En la tradición musulmana, por otra parte, el Templo o Santuario de la Ka'aba recibe el nombre de *Bayt Allah*, la casa de Dios, reproduciendo los términos con los que se designaba al Templo de Jerusalem, *Bayt ha-Miqdash*, pues no estaba concebido como oratorio, sino como sede del recuerdo de una manifestación divina: el Arca de la alianza.

El dios anteislámico, Allah, era un dios solar que, en su momento, desplazó a un dios lunar, y deviene, por tanto, en dios del Universo, rey de los cielos, dispensador de la lluvia. Su culto no tiene sólo presencia en Arabia, sino que estaba muy extendido desde tiempos muy antiguos entre nabateos, palmirenos y otros grupos semitas.²⁰ La tribu de Qurayš tenía dedicado su Templo de la Ka'aba a este dios, de ahí su orientación al Este. El Profeta, en sus invectivas contra los mekías, les acusa de adorar a Baal (dios solar) (Qur. 37,125), lo que, por otra parte, puede ser significativo de una semejanza con otros dioses del amplio panteón semita. Así mismo, el Allah coránico presenta en sus atributos y descripciones, restos de una relación astral y con la naturaleza: Él es el dios de Sirio (Qur. 53,49), del Oriente y el Occidente (Qur., 26,28; 73,9 y ss.), es el que hace que llegue la noche (Qur., 22,61), el que trae a las nubes cargadas de lluvia (Qur., 13,12), el que hace revivir la tierra (Qur., 30,24) y el relámpago que muestra su poder (Qur., 13,12 y ss.). Caracterizaciones que adornan también al Dios bíblico, tal como se le presenta en Deuteronomio 11,14.

De este modo, la peregrinación musulmana preceptiva, que se debe realizar una vez en la vida, recupera el viaje iniciático de las viejas cabalgadas del desierto, poniendo además al creyente, aunque haya perdido la memoria de ello, en relación directa con el dios de la Naturaleza. En ella, pues, se recoge toda una larga tradición de peregrinaciones, sacrificios y ritos circuambulatorios que provienen del pasado más antiguo, siempre en relación con cultos solares y de fertilidad.

El ritual circuambulatorio es también algo que se ha de tener en cuenta a la hora de evaluar el significado del espacio. Un espacio circular que permite, al girar en torno a un eje central, reproducir el vagabundeo que no es un errar sin sentido, sino que conduce e in "centro" en el que se halla el misterio.

LA CIUDAD TRADICIONAL Y LA CIUDAD MODERNA EN EL MUNDO ÁRABE

Hemos visto cómo la progresiva sedentarización de los árabes, tras la aparición del Islam provocaba un cierre en el objetivo con el

²⁰ - J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, París, 1964, pp.100-101.

que la realidad se contemplaba. Sin embargo, en la vida urbana se mantenía la ficción constante de la relación con la Naturaleza, magnificando los más pequeños detalles del entorno y convirtiendo los pequeños objetos y seres, así como las construcciones arquitectónicas, en representaciones del macrocosmos. Pero la urbanización no supone una pérdida de la memoria, sino más bien la nostalgia de un modelo del desierto, de ahí que aparezca el agua como un elemento imprescindible en esas reconstrucciones de la naturaleza como decorado. El desierto es, por otra parte y en especial para los pueblos semitas, el lugar perfecto para la iniciación, así lo expresa el Deuteronomio en relación con la experiencia del éxodo por el desierto:

Poned en práctica los mandamientos que yo os he ordenado hoy, para que así podáis vivir y llegar a ser un pueblo numeroso, y conquistéis este país que el Señor prometió a vuestros antepasados. Acordaos de todo el camino que el Señor vuestro Dios os hizo recorrer en el desierto durante cuarenta años para humillaros y ponerlos a prueba, a fin de conocer vuestros pensamientos y saber si ibais a cumplir o no sus mandamientos. Y aunque os hizo sufrir y pasar hambre, después os alimentó con maná, comida que ni vosotros ni vuestros antepasados habíais conocido, para haceros saber que no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de los labios del Señor. Durante esos cuarenta años no se os envejeció la ropa, ni se os hincharon los pies. Daos cuenta de que el Señor vuestro Dios os ha corregido del mismo modo que un padre corrige a su hijo. Cumplid, pues, los mandamientos del Señor vuestro Dios, y honradlo y seguid las enseñanzas que él os ha dado. Porque el Señor os va a llevar a una buena tierra, a un país lleno de arroyos, fuentes y manantiales que brotan en los valles y en los montes; es una tierra donde hay trigo, cebada, viñedos, higueras, granados, olivos y miel. En ese país no tendréis que preocuparos por la falta de alimentos, ni por ninguna otra cosa, en sus piedras encontraréis hierro, y de sus montes sacaréis cobre. Pero, después que hayáis comido y os sintáis satisfechos, alabaréis al Señor vuestro Dios por la buena tierra que os ha dado.²¹

Es evidente que la tierra descrita como promesa, tras el largo periodo de iniciación y cumplimiento de los mandatos, es una tierra que sólo tiene sentido para quien viene de la sequedad del desierto.

²¹ Deut 8, 1-10.

Lo más importante en ella es que hay agua en abundancia y, por otra parte, esa tierra reúne todas las características de un “paraíso”. De manera que, el proceso iniciático, no es sino un modo de recuperación del Paraíso terrenal. Es, sin duda, una forma de regreso a lo auténtico y al origen de todo.

Teniendo en cuenta este elemento fundamental del modo de percibir la realidad, es fácil comprender que la ciudad no es sólo la ciudad, sino que de modo automático va a quedar marcada por una serie amplia de elementos simbólicos, en su enfrentamiento con el campo, que no es, por otra parte, un campo cualquiera, sino el desierto cargado, a su vez, con todos sus significados simbólicos igualmente.

En buena medida por eso mismo, el árabe sedentarizado y urbano, por razón del devenir histórico, va a construir ciudades circulares, laberínticas, en las que poder reproducir un proceso iniciático de búsqueda de su identidad y de su plenitud. Así, la ciudad islámica tendrá en su centro la mezquita, con su orientación obligada al Este o al Mediodía, lugar de la plena luz o del nacimiento del sol, desde la que irradiarán círculos irregulares de callejas y barrios, ordenados desde los que albergan oficios nobles y a notables personajes, hasta los barrios malolientes, ruidosos, que acogen oficios y habitantes menos nobles, como tintoreros, carpinteros o herreros.²² Este ordenamiento se explica, además, porque cerca del lugar de oración no deben

²² Las discusiones de arqueólogos e historiadores acerca de la formación de la ciudad islámica son interminables y las teorías de W. y G. Marçais, R. Brunschwig, A. Hourani o H. Djaït se han puesto en cuestión múltiples veces, véase p. ej. Pierre Guichard, “Les villes d’al-Andalus et de l’Occident musulman aux premiers siècles de leur histoire. Une hypothèse récente”, en *Genèse de la ville islamique en Al-Andalus et au Magrheb occidental*, P. Cressier y M. García-Arenal (comp.), Madrid, 1998, pp. 37-52. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta que aquí planteamos una percepción simbólica de su estructura, así como la imagen que el hombre árabe actual se forja en contraste con la ciudad occidental (véase más adelante el texto de Mahfuz cargado de fina ironía acerca de que sólo Dios y los arqueólogos saben lo que hay de antiguo en una ciudad). No obstante la contestación aludida, la imagen general de las ciudades árabes contemporáneas responde a ese aspecto laberíntico y concéntrico, en el que ocupa el lugar central la mezquita, aunque, históricamente, ese centro haya estado ocupado por el palacio, cuando ha primado más el poder político que el religioso, o, cuando la casa, también concéntrica y cerrada al exterior, se ha visto sustituida por la casa llena de ventanas, por causa de la moda.

situarse elementos que contribuyan a la impureza de los fieles o los perturben en su recogimiento. Nada debe entorpecer el acceso al lugar que representa al paraíso, al lugar donde se da cumplimiento a los mandatos divinos, donde se alcanza la plenitud. En este punto, es necesario recordar que el acceso a la sala de oración supone atravesar un patio, generalmente porticado –baste aludir al paralelo simbólico entre columna y palmera–, en cuyo centro se encuentra una fuente en la que el fiel ha de realizar sus abluciones, antes de entrar al recinto destinado propiamente a la oración, final de su travesía particular.

La idea de la iniciación, por otra parte, responde a una forma de concepción de la vida directamente ligada a la idea de pertenencia a un grupo humano del cual el hombre ha de desligarse necesariamente, transitar por un espacio abierto, para finalmente, retornar al origen. Este “paso” se debe desarrollar en un espacio simbólico o real. En la mezquita se desarrolla simbólicamente al acudir a la oración. En la práctica de la peregrinación, se desarrolla en un espacio real y más amplio, aunque no exento de características simbólicas. Así, tanto los ritos antiguos como el rito musulmán colocan al hombre en el paso necesario para llegar a la edad adulta y a la responsabilidad individual que tiene, inevitablemente, sus consecuencias en la colectividad.

El árabe contemporáneo, enfrentado a la ciudad moderna, que se convierte en una cuadrícula de avenidas abiertas, paralelas y perpendiculares, al modo colonial y occidental, y cuyo centro se caracteriza por tener la mayor concentración de comercios y tráfico rodado, por tanto ruido e ir y venir de gente apresurada, se halla por ello mismo frente a un espacio que le es ajeno, que supone la intrusión de una cosmovisión que no le es propia. Ello se materializa en una cierta conciencia de pérdida identitaria, que debe resolver.

El árabe musulmán, sedentarizado, había sustituido hábilmente el espacio abierto del desierto siempre cambiante, misterioso y peligroso, en el que buscar su oasis y su fuente de la vida, o a través del cual lograr su iniciación personal en un ritual de peregrinación, por una ciudad circular, por un dédalo intrincado, en cuyo centro se hallaba la mezquita y, aunque ésta no represente un lugar propiamente “sacro”, sí conserva por referencia y en la disposición de su espacio una serie de elementos que la relacionan directamente con esos otros lugares sagrados como el Santuario de Meka. Sin embargo, una mano extranjera viene a modificar ese mundo y destroza la posibilidad de realizar

un verdadero camino iniciático. El modo occidental de vida cierra el paso hacia la edad adulta del hombre árabe.

La ciudad, necesariamente, se convierte, entonces, en un macrocosmos y el hombre busca en su microcosmos, es decir en la casa o en el barrio, los lugares del misterio, los lugares iniciáticos. Este proceso tiene, como todo proceso simbólico, una doble faz, o, si se quiere, un efecto en cadena. Es sabido que unos símbolos remiten a otros, tanto en una clave positiva como en clave negativa y que, en sí mismos, los símbolos, no ya arracimados, sino aislados, poseen esa misma doble lectura que queda reforzada por la acumulación.

La casa, el barrio, estarán marcados por la figura de la madre; son una referencia clara a la involución, al retorno al seno materno, al regreso a la infancia. Pero, al mismo tiempo, deben ser el lugar de la exploración y la experiencia. La casa propia, la de los vecinos, las calles adyacentes, etcétera, poseerán lugares temibles y misteriosos y servirán de desierto para amplias cabalgadas. Si el hombre no halla en esos lugares de su microcosmos una vía para alcanzar la plenitud, tendrá la experiencia de un exilio interior. Estará viviendo su laberinto iniciático más como una cueva desde la que se contempla un mundo mejor, pero inalcanzable. Imagen platónica que se corresponde muy bien con un amplio sector del desarrollo del pensamiento árabe, por otra parte.

Ese hombre así situado en un exilio interior vivirá permanentemente añorando un exilio real, una salida de la cueva, que posiblemente nunca se atreva a llevar a cabo. Si el hombre halla en su microcosmos esos lugares iniciáticos, en tanto en cuanto se aleje de ellos, de alguna manera estará perdiendo la posibilidad de la iniciación y tendrá una especie de conciencia de movimiento inmóvil. Así, salir del barrio, de la casa o del entorno familiar, más que una exploración o el inicio de una experiencia iniciática, será una forma de pérdida en un macrocosmos que le es ajeno y necesitará de la vuelta, del retorno, al lugar de origen. Esta realidad de la pérdida en un macrocosmos ajeno supone, por otra parte, la terrible elección entre la asimilación y la diferencia. Dilema irresoluble si la asimilación se entiende como una traición y si la diferencia se vive como una opción por un pasado muerto y sin sentido. Tras esa elección imposible, sólo queda lugar para la violencia, violencia sobre uno mismo o sobre los demás.

Simplemente a título indicativo, se debe señalar que estos fenómenos se repiten tanto si las ciudades son del interior, como si son

costras. Desde una perspectiva occidental, mediterránea, por otra parte compartida, el mar aparece como un espacio abierto, como un lugar para la exploración. Sin embargo, observamos en la narrativa árabe contemporánea que el mar aparece como un telón de fondo que cierra toda salida o todo lo más es un elemento que devuelve a la tierra toda clase de desperdicios y seres en putrefacción.

Aunque pudiera parecer paradójico este aspecto, no existe contradicción ya que en el árabe beduino, desde antiguo, se establece un paralelismo entre el desierto y el mar. De hecho, la montura recibe el nombre que luego se aplicará a la nave o el barco, que sirve de montura para cabalgar el mar y no sólo pertenecen al mismo campo semántico las palabras barco y embarcar o montar a caballo y camello y montura, sino que también sus contrarios, descender de una embarcación o descabalar, significan también acampar. Es evidente que para el árabe del desierto tan arriesgado e iniciático es el mar como el desierto. Pero, tampoco se debe olvidar que en el viejo fondo semita el dios de la muerte es un dios marino, así como que el caos se expresa mediante la imagen de las aguas del mar que aparecen como revueltas y la creación se inicia por medio del ordenamiento de las aguas. De manera que la lucha del hombre por alcanzar la plenitud en el desierto pasa, necesariamente, por el proceso de muerte y resurrección, aun cuando estos dos elementos no se planteen en el ámbito de lo escatológico o lo trascendente, sino en el puro nivel de la vida humana, del aquí y el ahora.

En el preciso momento en que la literatura árabe renace, a lo largo de los siglos XIX y XX, aparece también la cuestión femenina. Es decir, cuando se habla de búsqueda de la identidad del árabe, no se excluye la experiencia de la mujer. Es cierto que, en un primer momento, son voces masculinas las que reclaman un espacio para la mujer, pero, bien pronto, son las propias mujeres las que toman la palabra y se manifiestan de formas muy semejantes a las de los varones. Quizá haya que reseñar una mayor cuota de fracaso en la culminación de sus procesos iniciáticos y una mayor dificultad para lograr la plenitud que algunos personajes masculinos alcanzan. Pero, hombres y mujeres urbanos perciben la ciudad de manera muy semejante. Para todos ellos, la ciudad es un lugar de iniciación, de exploración, de búsqueda de la identidad o de exilio.

Aparecen también con cierta frecuencia narraciones que hacen una especie de alabanza de aldea, frente a la gran ciudad. Son en

realidad una forma de escamoteo o una alternativa al barrio o la casa. Casi siempre estas narraciones hacen referencia a momentos de la infancia, a viejos recuerdos que se intenta rescatar con un cierto aire de nostalgia o bien a momentos de la primera juventud, en los que el proyecto de vida aparece como un camino abierto que se puede recorrer.

En *El reloj de cuco* de Mijail Nayma,²³ la ciudad occidental, que en el relato se contrapone a la aldea, aparece de la siguiente manera:

Imaginó que la ciudad era una inmensa torre asentada sobre millares de ruedas, que corrían a velocidades demoníacas. Aquella nave infernal se precipitaba desde lo alto de una montaña, cuya cima tocaba las nubes y cuya base se hundía en una sima sinfin, y caminaba por encima de su pecho. Vio a los que iban en ella darse dentelladas y mordiscos, riendo a carcajadas, mostrando feroces dientes, empujándose por llegar a no se sabe dónde, ignorantes de que la nave les conduce y no a donde desean ir.

Entre aquellos millones, vio a miles de paisanos suyos, a los que quimeras y ambiciones habían empujado entre los que iban en la nave. Los vio pisoteados por los pies de los que avanzaban, mientras otros iban colgados de las ruedas de la nave y corrían con ella ebrios, extraviados y desconcertados, mirando hacia atrás, queriendo soltarse y renunciar, pero sin encontrar el modo de hacerlo.

En lo más alto de la torre, que rodaba desde la cima, sobre mil ruedas, vio Jattar un inmenso reloj que, en su parte superior, tenía una ventana por la que de tanto en tanto salía un pájaro mecánico enorme que gritaba a los hijos de la torre: ¡cucú, cucú! y éstos caían postrados de rodillas, murmurando: ¡El reloj...!²⁴

Este texto que posee un cierto toque onírico podría ser la descripción de la Torre de Babel y el desastre producido tras la confusión de lenguas. Su imaginería vertical que remite al Eje del Mundo, al lugar de la comunicación con el mundo superior, acentúa la impresión de que se trata, en realidad, de un falso lugar sagrado en el que la imagen del dios ha sido sustituida por un artilugio mecánico, por otra parte, ridículo: Un reloj de cuco. La ciudad occidental, materialista y alienante, posee un falso templo en el que el hombre adora a un falso

²³ M. Nayma, *Érase una vez*, trad. M. Abumalham, Sabadell, 1988.

²⁴ *Ibid.*, 32-33.

dios: el símbolo del progreso material. Este falso dios aplasta a sus fieles, los aliena y les impide el acceso a la sabiduría.

Frente a esta ciudad ajena y enajenadora, la obra *Escucha Rida* de otro autor libanés, Anis Frayha,²⁵ considerado simplemente como un autor costumbrista,²⁶ es una minuciosa descripción de la vida en una aldea, que, a punto de desaparecer, representa una especie de Paraíso perdido.²⁷ La novelita utiliza el viejo recurso del cuento marco, un padre que cuenta a su hijo historias de la aldea, lo que permite engarzar unos episodios con otros. Aquí también la gran ciudad es presentada como un lugar ruidoso y desagradable, frente a la hermosura sin par de la aldea:

Me preguntas por qué amo a la aldea y si mi pueblo era más bonito que Ras Beirut. Yo no puedo explicarte por qué ama el hombre la casa en que nació, el lugar en el que vio la luz, la plazoleta de sus juegos, la escuela en la que, a trancas y barrancas, aprendió el alfabeto... Pienso que Dios plantó en nosotros el amor por nuestro primer hogar...

En lo alto de una colina suave que domina Abadat, hay una era abandonada, sobre la que crecen espinos y cardos. Allí se alza un pabellón derruido, con los muros por el suelo, de los que sólo queda una pared en pie, con una puerta que se diría, de lejos, las fauces de un terrorífico espectro. Junto al ángulo del pabellón hay un níspero desmochado por los años. Y, no lejos de él, los restos de una higuera tenaz que lucha a brazo partido con el tiempo.

Este es Zahr al-Mihfar: un lugar desértico, pobre, pero que muy pobre, y, sin embargo, rico, riquísimo en pedruscos, espinos, cardos... y recuerdos.

Mi anfitrión siguió diciendo: Zahr al-Mihfar era propiedad de un hombre llamado Nasr Esteban. Nasr pasó su vida peleando con la roca libanesa. Desmenuzó peñascos y sembró viñas, higueras y morenas y, allí donde no pudo triturar la roca, sembró trigo para su pan. Finalmente, tanto quebrar peñas acabó con él y fue a reunirse con sus antepasados. Su hijo Miguel, al hacerse mozo y mirar en torno a sí,

²⁵ Nacido en Ra's al-Matn (Libano) en 1902.

²⁶ Véase J. Vernet, *Literatura árabe*, 3ª ed., Barcelona, 1972, p. 210.

²⁷ Esta literatura nostálgica ha sido bastante cultivada por los libaneses en el exilio. Como ya he apuntado antes. Aun cuando no se trate de una novela, Nayib Abumalham escribió en español un libro de este tipo de recuerdos nostálgicos con un título sumamente significativo, *Remembranzas del Líbano*, Ceuta, 1945.

no vio sino miseria, peñas, espinos y cardos. Y la pobreza le cansó, se asqueó de romper peñas, de arrancar cardos y de quemar espinos... Decidió pues irse de Zahr al-Mihfar... Al cabo de un mes, un barco carguero lo arrojó en las playas de Brasil... El anfitrión, Rida, siguió contándome la historia de Miguel Esteban: cómo adquirió un terreno más extenso que Abadat y cómo lo vendió por mucho dinero. Me habló de sus vastas actividades comerciales, de sus numerosos bancos y fábricas... Al que llegaba del Líbano... solía decirle: ¿Conoces Zahr al-Mihfar? Dime, por Dios ¿conoces el pabellón? ¿Se ha caído? Y la higuera, ¿se ha secado? ¿Siguen trillando la era? ¿Y el nispero? ¡Ay, la siesta bajo el nispero!.. ¡Ay la higuera de Zahr al-Mihfar!... Y concluyó mi anfitrión: La última palabra pronunciada por Miguel Esteban en el lecho de muerte fue Zahr al-Mihfar... Cualquiera parte del Líbano, Rida, es Zahr al-Mihfar. Y en cualquier rincón del mundo hay un Miguel Esteban. Somos hijos de la aldea, lo mismo en los lugares ignotos del Amazonas, que en las selvas del Mato Grosso, en Tonbuktu o en los Campos Elíseos, en cualquier sitio suspiramos por la aldea...²⁸

Pero, la aldea no sólo se opone a la ciudad como lugar de reposo, silencio y paz, sino que es el lugar de los misterios, de las visiones sobrenaturales, como ese edificio en ruinas que recuerda a un ogro.

Los siguientes textos, en donde aparece también una cierta oposición ciudad/aldea, pertenecen a la novela *Los molinos de Beirut* de Tawfiq Yusuf Awwad, también libanés.²⁹ En esta obra existe un paralelo pretendido con el *Reloj de cuco*, que se hace expreso en el texto. La historia narra un proceso iniciático, pero con protagonista femenina. Tamima Nassur sale de su aldea, a la que odia, para ir a Beirut a estudiar. Se inicia sexualmente allí, como por azar, y también se enamora. Accede a una cierta conciencia política que, finalmente, la llevará al compromiso de la lucha armada. Sin embargo, como se trata de una mujer, sus relaciones sexuales extramatrimoniales la harán víctima de la venganza de honor de su hermano. No consigue matarla, pero la hiere en el rostro, convirtiéndola en una mujer marcada y ella intenta suicidarse. El texto elegido, en primer lugar, es una especie de visión onírica que tiene en pleno desvarío tras el intento de suicidio y el otro fragmento describe una excursión a la playa:

²⁸ Trad de José M^a Fórneas, Madrid, 1978, pp. 33-39.

²⁹ Natural de Bahrsaf (1911-1989). Véase la traducción de M. Abumalham en Plaza & Janés, Barcelona, 1992.

La ola a la que ella había querido unir su propio final, sobre las arenas de la lejana playa, envuelta en el sudario de los primeros brillos de la aurora, ¿por qué terrible fuerza, en cambio, la devolvía el oleaje que se estrellaba, otra vez, contra el sucio malecón del puerto y la obligaba a abrazar los desperdicios de la ciudad?... Se vio a sí misma marcharse del puerto... Ella seguía caminando por las calles del puerto, mientras las gordas ratas de los muelles subían por las arcadas, salían por las hendiduras de las paredes, saltaban desde los barcos a tierra firme y formaban hileras.... Las ratas la seguían... Iban ante ella... Las ratas subían los escalones de los serrallos... Escalaban las puertas de los Bancos y enroscaban sus rabos en los barrotos de hierro, balanceándose. Allí estaban trepando a los campanarios de las iglesias y a los alminares de las mezquitas...³⁰

De repente, detuvo el coche y se bajó. Cogió la mano de ella y se la llevó hacia el mar. El sol se había ocultado y en el aire se dejaba sentir el frío del anochecer. El viento soplaba sobre la inhóspita playa de Tabarya, arrastrando las gotas desprendidas de las olas. En el pecho de ella, otras olas parecidas a estas rugientes olas se estrellaban y la envolvían... Pero no oyó más que a las olas rodar sobre la playa y al viento que hacía sonar los cañaverales. Sintió un escalofrío. De repente, le pareció que las olas se lamentaban y que las cañas danzaban, azotadas por el viento, una danza afligida...³¹

Estos tres textos representan tres formas de aproximación al mito del retorno al paraíso perdido. El texto de *El reloj* sería la recuperación del paraíso, tras el reconocimiento de que la “ciudad moderna” es en realidad un lugar falso y más cercano a un infierno. En el texto de *Escucha, Rida* lo que hallamos es la recuperación, por medio de la memoria, del propio paraíso. Sin embargo, la experiencia iniciática que el padre ha llevado a cabo, por la que al fin reconoce cuál es el verdadero paraíso, que no es tampoco la ciudad, no lo puede transmitir al hijo, pues todos los episodios terminan igual, el hijo se ha dormido y no ha escuchado el final de la historia. Es decir, el proceso iniciático y de retorno o de acceso al paraíso es un proceso individual y que no se aprende de oídas o por imitación, al igual que la peregrinación preceptiva del Islam es una tarea personal que no se

³⁰ *Ibid.*, pp. 163-165.

³¹ *Ibid.*, p. 124.

puede delegar y es un acto de libertad ligado a la edad adulta y no a la infancia. El último de los textos recurre a un esquema semejante, sólo cambia el género de la protagonista. Ella también va a la ciudad a buscar el paraíso, la libertad y la plena realización, pero no lo logra del todo. Frente a su enamorado que sueña con emigrar, para ella el mar es una barrera que devuelve muerte a la tierra. Su única salida será la lucha armada. La verdadera culminación de su proceso iniciático se producirá en su aldea, tras un ataque aéreo del ejército israelí, en el que muere un vecino. Con ello toma conciencia de su identidad y vuelve a reconciliarse con sus orígenes. La violación de su verdadero paraíso le proporciona el reconocimiento de su identidad y la seguridad de que aquél sí es su lugar “sagrado”.

En otro texto, la novela de la autora egipcia, Salwa Bakr,³² *El carro dorado*, encontramos descripciones que se refieren a la imagen y la función de la ciudad: la protagonista, Aziza, es expulsada de su paraíso, un paraíso en realidad ficticio ya que es la amante del marido de su madre. Éste decide casarse para evitar habladurías, a la muerte de la madre. Pero no con ella, sino con otra mujer y ella, despechada y enloquecida, lo asesina e incendia la casa. Por este crimen va a parar a la cárcel que se convierte en una cueva desde la que ella entrevé la vida como desde la cueva platónica. Aislada, exilada de la vida real, crea un mundo imaginario al que va incorporando a otras reclusas, cuyas historias y delitos se narran, y sólo puede concebir como salida de la cueva el ser arrebatada en un carro dorado a los cielos. Por así decir, traslada su retorno al paraíso a un paraíso escatológico, culminada su iniciación en este mundo. Consigue huir en su carro dorado, junto con sus compañeras, pero en realidad, esa liberación y triunfo los consigue cuando muere. De manera que es otra historia más del difícil acceso de la mujer a una identidad propia, separada y definida.

Aziza en la cárcel reconstruye su vida y mezcla los recuerdos con la imaginación:

Aziza encendió un cigarrillo Cleopatra e inhaló profundamente el humo con el placer de un fumador empedernido, enganchado al tabaco desde la juventud. Observó las pocas estrellas que la contemplaban desde el minúsculo trozo de cielo visible a través de la ventana...

³² Nacida en El Cairo en 1949.

Como parte de ese ritual vespertino convocó ante sí a Umm Ragab...
Entonces, sentada frente a ella, empezó a hablar para sí y en voz baja,
con su vecina...³³

Y en el segundo fragmento seleccionado se produce el ascenso hacia el paraíso perdido que ya ha de ser un paraíso fuera del mundo:

Este temor mantuvo a Aziza despierta toda la noche después de que acabara de pensar en su amante, su madre y las pasajeras del carro dorado. El insomnio burló el sueño de sus ojos, de forma que aún estaba despierta cuando cantó el gallo y oyó la primera llamada a la oración, el día antes de la última noche de su vida. En esa noche hizo memoria de toda su vida, repasó todos los recuerdos que habían sido sus compañeros durante todas esas largas y desoladas noches en prisión e hizo los preparativos finales para que el carro subiera sin posteriores complicaciones al cielo...³⁴

Para Aziza, en su prisión y alienada, la ciudad es sólo lo que se entrevé a través de la reja del ventanuco de su celda: un minúsculo pedazo de cielo estrellado. También es imagen de la ciudad el canto del gallo o la llamada del almuédano. Son significativos estos dos sonidos, ya que el primero de ellos anuncia el amanecer y el segundo remite a ese centro “sacro” de la ciudad, así como al punto elevado que en ella ocupa el alminar desde donde el almuédano llama a la oración. Esas voces y sonidos que le llegan nos hablan del nacimiento del sol y por lo tanto de la vida y se refieren al alminar que cumple el papel de centro del mundo o árbol cósmico y desde el que se puede ascender al cielo. No es, una vez más, el bullicio de la ciudad que se mueve la verdadera señal de la vida.

Naguib Mahfuz,³⁵ en *Amor bajo la lluvia*, plantea una historia totalmente urbana, que se desarrolla en El Cairo y que muestra las vidas cruzadas de diversos personajes; sus amores, fracasos y aciertos, pero especialmente su búsqueda de una salida que les lleve a la libertad.

³³ Trad. A. Ormaetxea, ed. Txalaparta, Tafalla, 1997, p. 9.

³⁴ *Ibid.*, p. 188.

³⁵ Nacido en El Cairo en 1911 o 1912 y fallecido en 2006, las diversas historias de la literatura árabe difieren en la fecha. Véase J. Vernet o P. Martínez Montávez y Hilary Kilpatrick, “The Egyptian novel from *ʿZaynab* to 1980”, en M.M. Badawi, *Modern Arabic Literature*, Cambridge, 1992, p. 239, núm. 21.

En el fragmento siguiente se ve cómo una pareja de hermanos se plantea la emigración como única salida:

Muna no fue feliz con el triunfo de su orgullo, o no fue tan feliz como habría podido, y en los momentos de soledad la invadía la tristeza como el polvo. Temió haber cometido un sinfín de estupideces y tuvo la audacia de reconocer que ella no había dejado de amar a Salim Alí, a pesar de sus torpezas y de sus frivolidades. Comprendió que en cualquier caso tenía un problema que había que solucionar.

Llegó a El Cairo su hermano, el doctor Alí Zahrán, de permiso. Muna se alegró de su llegada y le contó su fracasada experiencia. El hombre lo sintió, pero se encontraba absorbido por preocupaciones imprevistas y le dijo:

— Pienso emigrar.

Muna se quedó pasmada y murmuró:

— ¿Emigrar?

— Lo cierto es que ya he pasado de la fase del pensamiento a la de la acción.

— Pero..., por lo que sé, esperabas formar parte de una misión científica

— No ha habido más que demoras, por lo que primero pensé en emigrar y luego me decidí a hacerlo.

— Hermano, ¿cómo piensas lograrlo?

— Estoy a punto de terminar mi tesis sobre los parásitos y la enviaré a un compañero que está en Estados Unidos para que la ofrezca en las universidades y a algún centro médico; luego espero que alguna de ellas me llame a trabajar, que es exactamente lo que pasó con él.

Gritó violentamente excitada:

— Emigraré contigo —luego le dijo confiadamente—: Estoy especializada en estadística y domino el inglés.

El doctor sonrió y dijo:

— La verdad es que si nos vamos los dos, es mejor queirme solo.

Los padres se opusieron a la idea, pues no concebían una razón por la que los dos hermanos no habrían de tener un futuro dichoso en Egipto; pero el doctor dijo a sus padres:

— Así es la situación del país.

— Es intolerable —afirmó Muna.

El padre intentó apelar a sus sentimientos patrióticos, pero el doctor Alí añadió con una valentía que su padre interpretó como crueldad:

— La patria no es una tierra o unos límites geográficos, sino la patria del pensamiento y del espíritu.

Sufría el padre, que pertenecía a la generación de 1919, es decir, la generación del patriotismo egipcio sincero. Escuchó a su hijo con inquietud y creyó que estaba observando un fenómeno extraño que se resistía a la comprensión y al comentario. Pero admitía que no podía apartarlos de una decisión que realmente habían adoptado ya, y se preguntaba con ansiedad cómo podría soportar la vida sin su presencia junto a él, al menos en la misma patria.

Muna quería mucho a su padre; sin embargo, apenas coincidía con él en una sola opinión y se había sorprendido de cómo la derrota del 5 de junio había enardecido de nuevo su patriotismo, mientras que ella volvía a su primera actitud, en la que se había dejado llevar por una completa desilusión que la impulsaba de continuo a cambiar de piel, célula a célula. Lo mismo le sucedió a Aliyyat y a Saniyya y a otras muchas personas, incluso a su hermano.

Dijo al doctor:

- Vivimos sin objetivo.
- Pues yo vivo sin vivir —contestó él, algo enfadado.
- Es necesario emigrar.
- Emigraremos en la primera ocasión.

Muna se sentía como una turista que estuviera de paso, a la vez que la invadía un alivio íntimo que no había experimentado desde que cortó sus relaciones con Salim Alí. Rápidamente se propagó la noticia entre sus amigas y compañeras y por los medios en los que se movía. Se puso a soñar en una vida nueva y limpia que brindara al individuo los caminos del progreso, de la prosperidad y la seguridad.

Una tarde volvía de la oficina cuando se encontró ante ella a Salim Alí, en la plaza de Talaat Harb. No fue una casualidad ni intentó que lo pareciera, sino que le dio la mano diciéndole:

— He sabido que vas a emigrar a los Estados Unidos y me resulta duro no despedirte.

Le dio la mano con frialdad, para ocultar su nerviosismo, y contestó:

— Te lo agradezco.

Continuó su camino, mientras él andaba a su lado. Le miró con reproche, pero él *lo ignoró*. *Ella volvió a decir:*

— He dicho que te lo agradezco.

Afirmó él con calma:

— Pero no te dejaré.

— ¿Por qué? —le preguntó con idéntica frialdad.

Declaró Salim Alí, con idéntica frialdad:

— Me he dado cuenta de que te amo y de que no puedo renunciar a ese amor.

Ella se sintió palpablemente feliz y apartó la vista diciendo:

— Pero esto ya está decidido...

— Entonces vamos a La Casa India de Té.

Caminaron uno al lado del otro, los sueños de ella totalmente transformados. Él agregó con alivio:

— El amor es lo más importante del mundo.

Luego, con profunda satisfacción y un poco de pena por cuanto había sufrido, dijo:

— Sí, por Dios, el amor es lo más importante del mundo, y todo lo demás es falso. Luego la miró preguntando:

— ¿Emigraréis realmente?

Contestó con languidez:

— Sí.

— ¡Ojalá pudiera yo emigrar también!

— ¿Qué te lo impide?

— Mi especialidad no me cualifica para ello —y luego dijo riendo—: No tengo más remedio que continuar en este manicomio.³⁶

Algunos personajes femeninos de esta novela buscan esa salida liberadora en el cine, donde, unas fracasan como actrices y otras triunfan. Sin embargo, esta obra representa, por una parte, fundamentalmente, la frustración y el recurso al exilio interior. Los personajes, decepcionados o frustrados personal, profesional y afectivamente, se plantean la emigración, pero ninguno lo hará y terminan en un exilio interior, expatriados en la patria, representada por la ciudad que siempre aparece como molesta y bulliciosa o sombría y muerta, no hay término medio y, cuanto más abiertos aparecen los espacios, más tenebrosos y temibles parecen:

Volvieron a Port Said casi al anochecer y se reunieron en la sala de descanso de la prefectura; sin embargo, Fitna propuso a Marzuq pasear un poco por los alrededores de la ciudad. Marcharon por una larga y ancha calle, que comenzaba en la plaza situada frente a la prefectura. Después de contados minutos, se alejaron por completo de la vida que bullía en la plaza, debido a los coches, soldados y empleados que en ella se encontraban; entraron en un amplio espacio vacío, sumergidos en un tremendo silencio. No había ni movimiento, ni ruido, ni sombra de personas o animales. Los edificios y las casas se erguían a ambos lados con las ventanas y las puertas cerradas, como

³⁶ Naguib Mahfuz, *Amor bajo la lluvia*, trad. Mercedes del Amo, ed. CantArabia, Madrid, 1988, pp. 45 y ss.

si no las hubiera golpeado ni un solo ser viviente; estaban dormidas, o muertas, o eran esqueletos, o estructuras en las que aún no había soplado la vida. Los ojos deseaban ver algo y los oídos escuchar alguna voz, una ventana abierta, una puerta entreabierta, ropa tendida en los balcones, un niño que gritara, un gato que maullara o el ladrido de un perro. Pero no, ni una hoja movida por el viento, ni una colilla tirada, ni basura abandonada en las aceras, cualquier cosa, fuera lo que fuese, la huella del hombre.

— Es una pesadilla —murmuró Fitna.

Respondió Marzuq:

— El fin del mundo.³⁷

Tanto el texto de Salwa Bakr como éstos dos últimos de Mahfuz en realidad serían como las dos caras de una misma moneda. Se refieren ambos a dos formas de exilio; una imaginaria y la otra interior. La ciudad no es sino hostil y no permite otra escapatoria, aunque en el primer caso aún se percibe una cierta esperanza de alcanzar un espacio sacro y un tiempo igualmente eterno. En este último texto se observa, además, que no existe otro escenario posible que el de la ciudad fantasmal porque ése es el escenario que refleja, como en un espejo, el estado de desolación espiritual de los personajes.

Nos aproximamos ahora a otro texto, tomado de Naguib Mahfuz y de su novela, *El ladrón y los perros*,³⁸ en ella, un joven de origen campesino emigrado a la ciudad se ve obligado a delinquir y va a parar a la cárcel. Cuando sale, su único propósito es vengarse de sus compinches. Es una historia circular que va anunciando la muerte del protagonista que no tiene salida posible. Aquí nos encontraríamos desde el comienzo con un personaje que abandona el campo, su pueblo y a su amada para encontrar una vida mejor, pero que, poco a poco, se va dejando deslizar por los caminos de la marginalidad y la delincuencia, no como actor, sino como víctima. Ese inexorable camino conduce no sólo al deseo de venganza, es decir a una salida de violencia, sino a la propia extinción del personaje. También para él, llegado este punto, la ciudad es un espacio hostil donde no puede llevarse a cabo ningún camino iniciático que conduzca a la sabiduría. Así comienza la novela:

³⁷ *Idem.*

³⁸ Trad. I. Bejarano y M^a L. Prieto, ed. P&J, Barcelona, 1991.

Otra vez respira la brisa de la libertad. Pero el aire es polvo asfixiante y calor insoportable. Le espera el reencuentro con su traje azul y su calzado de goma; aparte de esas dos cosas no le espera nada ni nadie más. He aquí que la vida vuelve a su ritmo; la maciza puerta de la cárcel se aleja ocultando los desesperados secretos; esas calles agobiantes de sol; esos coches locos; los que pasean y los que están sentados en los cafés; las casas y las tiendas, y ni un labio que esboce una sonrisa...³⁹

La salida de la cárcel ofrece un panorama desolador. No se trata en realidad de esa brisa fresca de la libertad, sino más bien de una imagen aún más opresiva de polvo, calor, ruido y bullicio en donde falta la señal de lo humano, al faltar en todas las bocas una ligera sonrisa. Otra vez más, la deshumanización de la vida urbana como un estribillo que se repite incansable a lo largo de las más diversas piezas literarias.

Con protagonista femenina, basada en un hecho real y con fondo carcelario, nos encontramos con una variante, si cabe más amarga, de la historia de *Los molinos...* Se trata de la novela de Nawal al-Sa'adawi,⁴⁰ *Mujer en punto cero*, en la que una joven de origen campesino consigue llegar a la ciudad de El Cairo. Tiene la ilusión de que en la ciudad logrará medrar, aprender. Su mayor afán es estudiar,⁴¹ pero no lo consigue y termina como prostituta de lujo. En ese ambiente, se enfrenta a un personaje masculino, su proxeneta, al que ella terminará asesinando. Por este crimen es condenada a muerte. En la cárcel se niega a pedir un indulto. Considera que morir es su única forma de liberación y de recuperar su identidad y su dignidad como persona. Es, por tanto, otra historia de una frustración y de una muerte anunciada y sin salida, muy semejante, igualmente, al planteamiento de *El ladrón y los perros*. Para esta mujer, una vez más la ciudad, lugar de la esperanza, aparece como un lugar tenebroso en el que no hay espacio para la vida de una mujer, ni para el desarrollo humano. Cuando la protagonista por fin consigue recuperar su dignidad, dejando que se le aplique la pena de muerte, aquella que la ha estado acompañando

³⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁰ Nacida en Karf Tahla (Egipto) en 1931.

⁴¹ Este es un tema recurrente en la literatura árabe contemporánea, en la que el desarrollo y la incorporación a la modernidad pasan siempre por la educación femenina.

y que ha recibido su historia, sale de la cárcel, toma su coche y toda la ciudad se vuelve una inmensa mentira ante ella:

Subí a mi modesto coche, con la mirada fija en el suelo. Me embarcaba un sentimiento de vergüenza. Me sentía avergonzada de mí misma, de mi vida, de mis miedos y de mis mentiras. Las calles estaban llenas de gentes atareadas, de diarios colgados en los quioscos de madera con sus chillones titulares. A cada paso, dondequiera que me dirigiese, descubría las mentiras, podía seguir los atareados pasos de la hipocresía. Pisé con fuerza el acelerador como si estuviera impaciente por arrollar el mundo y aniquilarlo.⁴²

Estos dos últimos textos, como ya apuntaba, uno con protagonista masculino y otro con protagonista femenina, remiten a una misma situación; la lucha de hombres y mujeres por escapar a una especie de destino fatal que les priva de una vida digna como seres humanos. A pesar de que ponen en ello todo su empeño, no lo logran, sino es por la única salida; la muerte. Estos personajes que venían del campo, pero un campo que ya no es un paraíso perdido, sino también un lugar de miseria y frustración, se esfuerzan por lograr esa realización plena en la ciudad, pero se ven defraudados porque ella tampoco es un lugar paradisíaco. De este modo sólo les queda esa salida de la muerte digna, dejándose morir.

Conviene señalar que esta renuncia a la vida, ya que no puede ser una vida digna y plena, es el camino que escogen muchos textos narrativos, aunque haya otros anteriores, después de la derrota del año 1967 frente a Israel. Esta guerra acabó con muchas de las expectativas reales que se daban en el mundo árabe. Luego, se produce una cierta recuperación, pero entrada la década de 1990, vuelve a darse esa renuncia a toda salida posible y la ciudad aparecer otra vez como un espacio hostil.

Por otra parte, la ciudad de la infancia es esa ciudad feliz, en la que la mano extranjera todavía no ha entrado y en la que es posible recuperar los espacios iniciáticos del viejo barrio tradicional. De esta última visión son representativos relatos como el de Edward al-Jarrat,⁴³ *Alejandría tierra de azafrán*,⁴⁴ que es, al parecer, una novela

⁴² trad. M. Bofill, ed. Las Femineras, Madrid, 1994, p. 118.

⁴³ Nacido en Alejandría en 1926.

⁴⁴ Trad. Carolina Frías, ed. Libertarias, Madrid, 1992.

biográfica, en la que el autor rememora su infancia y primera juventud y su iniciación política. La ciudad va apareciendo en la novela poco a poco, al tiempo que el protagonista crece. Pero el lugar de la iniciación es el lugar donde se halla su casa de la infancia, los vecinos y vecinas de su casa y sus diferentes modos de vida o el de Nawal al-Sa'adawi, *La mujer que buscaba*,⁴⁵ que es, aparentemente, una historia de amor y búsqueda de realización profesional. Sin embargo, es también una historia de iniciación política. Como la protagonista es una mujer, su iniciación política se frustra. Estos textos tienen en común, no sólo esa visión de que la ciudad tradicional permite las búsquedas y descubrimientos de la infancia y la primera adolescencia, sino que la contraponen a una cierta sensación de que la ciudad moderna impide adentrarse en ella.

En la edad adulta, pues, la ciudad no permite hacer un itinerario, incluso aunque los protagonistas tengan conciencia de alejarse de los lugares que les son habituales o busquen voluntaria y denodadamente alejarse de ellos. De alguna manera, son ciudades que producen un movimiento inmóvil que lleva siempre al mismo lugar. No hay forma posible de hacer un periplo iniciático, porque la ciudad devuelve a los protagonistas al punto de partida.

Yo sabía que había dejado Guet-el Eynab y la calle Ragueb Basha hacía tiempo, y sin embargo seguía estando allí.⁴⁶

[...] El piso inferior siempre tenía las ventanas cerradas, y cuando volvía de la escuela veía la puerta un poco entreabierta y miraba tras ella hurtadillas a Hosneyya... Me gustaba, y también me daba miedo, algo oculto en la inmovilidad de su cuerpo esbelto y frágil...

La calesa entró en la calle de Russafa, con sus árboles umbríos en la mañana, y el sol agitándose entre sus hojas, que se movían con rapidez, y parecían secas en medio de tanta humedad. Luego, se desvió hacia una calle lateral sin asfaltar, ancha sin embargo, en la que había unas ruinas rodeadas por un muro de piedra blanca con líneas zigzagueantes de color oscuro, y casas que parecían palacios, con verjas de hierro de las que colgaban espesas ramas, y de las que se desprendía un delicioso aroma a jazmín silvestre y olor a tierra mojada.⁴⁷

⁴⁵ Trad. Alejandra Devoto, ed. Martínez Roca, Barcelona 1998.

⁴⁶ Edward al-Jarrat, *Alejadría...*, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 14, 15 y 27.

* * *

Fouada se encontró andando por la calle Nilo. Una intensa oscuridad cubría la superficie del agua, y a ambos lados se reflejaban las luces circulares de las lámparas. En medio de la oscuridad, el Nilo se deslizaba largo y sinuoso como el cuerpo de una mujer enlutada que llora por un marido al que odiaba, con el borde del vestido negro salpicado de perlas de imitación. Mirando a su alrededor en la negrura, todo le parecía un sueño, una experiencia surrealista. Hasta la puerta del pequeño restaurante, con baratas luces de colores colgadas por encima, proyectaba una inquietante sombra fantasmagórica...⁴⁸

Aunque aparezca ese punto de la nostalgia del viejo barrio, todos estos textos presentan a la ciudad como un medio hostil e inhóspito que no tiene salida y que no conduce a ninguna parte, del que sólo se exceptúan esporádicamente los viejos callejones o los rincones de la casa o espacios más reducidos y habitados que aparecen como pequeños oasis. Ese espacio hostil, representado por la ciudad, aparece más como un impedimento para alcanzar la plenitud que como un lugar peligroso en el que adentrarse para llevar a cabo con éxito el acceso a la sabiduría o el retorno al paraíso. Es decir, es un lugar que impide el acceso a una identidad definida y completa. Es significativo, en este sentido, señalar que la ciudad es siempre caracterizada, insisto en ello, como un lugar ruidoso, lleno de coches y humo, con neones y anuncios, es decir con la imagen de la ciudad moderna, que no se diferencia en nada de la ciudad occidental, salvo por alusiones episódicas a monumentos del pasado que, en algunos casos, siempre representan un mundo mejor.

Examinaré ahora, brevemente, otros tres textos en los que de un modo u otro aparece la ciudad como telón. El primero de ellos es de Hanna Mina,⁴⁹ *El ancla*.⁵⁰ Es un relato en primera persona, en el que el personaje principal, en una visión introspectiva, recuerda diversos episodios de su vida, más cercanos y más lejanos en el tiempo y relacionados con el mar y su diálogo, a veces violento, con la ciudad. Es un pescador y la ciudad que se transparenta tras la historia es Alejandreta en Siria. El segundo es de Nabil Juri,⁵¹ *El barrio cristiano*,⁵²

⁴⁸ Nawal al- Sa'adawi, *La mujer que buscaba*, *op. cit.*, p. 41.

⁴⁹ Nacido en Lataquía (Siria) en 1924.

⁵⁰ Trad. C.M^a. Thomas, ed. CantArabia, Madrid, 1988.

⁵¹ Nacido en Jerusalén en 1934.

⁵² Trad. S. Alami, ed. CantArabia, Madrid, 1996.

en el que una mujer que ha visto a su marido morir a manos de los israelíes rememora, en un constante ir y venir del presente al pasado, los recuerdos de su amor por su marido, ligados al amor por la patria en guerra, por la ciudad invadida y arrebatada a los árabes por las tropas israelíes. Esos recuerdos los comparte o los vive junto con su hijo que es aún un niño. El barrio cristiano es el marco simbólico para la realización de esta mujer, pero es invadido y violado. Lo mismo ocurre con la visión que el hijo va teniendo del barrio. Finalmente, el fragmento seleccionado se refiere a la violación del lugar más íntimo, del último refugio para la iniciación, que es la casa. Los soldados israelíes la registran y el muchacho adquiere, en ese momento, de forma automática, su mayoría de edad. Es, en cierta medida, una variante del tema del nido violado. Tema que también aparece en el *Reloj de cuco* que veíamos al principio, por tanto recurre a una imagen que simboliza la idea de que no queda ya ningún reducto y hay que saltar etapas de crecimiento. La tercera muestra es de Jalid Ziyada,⁵³ *Viernes y domingos*,⁵⁴ se trata de una serie de recuerdos personales, desde una perspectiva a caballo entre la sociología y la narración autobiográfica. En alguna medida se refuerza el carácter autobiográfico ya que el autor es profesor de sociología. Es significativo señalar que la acción se produce en Trípoli del Líbano que es una ciudad marítima, con un puerto muy importante desde la antigüedad. Sin embargo, el mar no tiene una gran presencia.

¡No es posible! No me lo creo. Yo conozco mi ciudad. Conozco a sus marineros, a sus pescadores y a sus hombres. Sé que el mar la ha atacado con sus ballenas, la ha asaltado con sus olas y la ha inundado con sus aguas, que se ha embravecido y ha abusado, que ha hundido muchos de sus barcos y de su gente, ha destruido muchas de sus casas y ha arrancado sus árboles, que han soplado sobre ella tempestades y el cielo ha derramado lluvia durante días y noches, pero mi ciudad ha seguido ahí. Luego el mar ha retrocedido, se han retirado las ballenas, se han dado a la fuga las tempestades, ha salido el sol y han brotado los árboles. El mar ha sido incapaz de tragarse la ciudad. Las ballenas se tragan los peces, no las rocas. El gran estómago del mar se zampa los barcos, no las fortalezas. Nuestras casas eran fortalezas y nosotros éramos los guardianes de esas fortalezas. Éramos hombres. Pero ¿qué

⁵³ Nacido en Trípoli (Líbano) en 1952.

⁵⁴ Trad. N. Paradela, ed. *Del Oriente y Del Mediterráneo*, Madrid, 1996.

ha pasado ahora? ¿Han muerto los hombres? ¿Todos los hombres? ¡Es imposible!⁵⁵

* * *

El oficial israelí me empujó a un lado y entró. Y en cuestión de minutos toda nuestra casa se había puesto patas arriba. Ellos registraban y yo les gritaba que no había armas aquí...

Tu hijo no se asustó de los soldados. Es extraño este niño. Se puso de pie agarrándome de la mano y mirándoles con extraño desafío, mientras registraban la casa. Sentí en un momento que este niño que estaba a mi lado no era un niño. Sentí que su estatura crecía. Sentí súbitamente que se convertía en un hombre...⁵⁶

* * *

Otra de las leyes que regían la vida del barrio era que los chicos, en cuanto llegaban a la edad de la adolescencia, debían dejar la plaza a los más pequeños. Aquellas viejas calles ya no soportaban las diversiones de los adolescentes, y la ciudad que los iba empujando poco a poco hacia el exterior sólo permitía la presencia de los niños, que así podían jugar cerca de sus casas. Por eso los jóvenes se veían obligados a tomar tres caminos que los llevaban a las afueras: el del aljarafe, al este; el del mar, al oeste; o el de la carretera de la costa, al sur. Lugares éstos que no habían creado ellos, sino que la propia ciudad había planificado de antemano, pues toda urbe instaura su particular espacio exterior más allá de las imaginarias murallas que la cercan. Para llegar a aquellos sitios había que atravesar los olivares, si se elegía la ruta del aljarafe; o ir por entre los campos de limoneros y naranjos, si se prefería tomar la dirección del mar o la de la carretera de la costa. Varias veces al año, especialmente en los días primaverales, los habitantes de la ciudad –grandes y pequeños, hombres y mujeres– se trasladaban a aquellos parajes para pasar el día y divertirse.

Así era la vida en nuestro barrio. Una vida que sólo empezó a cambiar cuando le dio la espalda al tiempo que le era propio y fue invadida por los nuevos tiempos.⁵⁷

Estas tres novelas poseen una característica común, las historias se cuentan en primera persona por sus protagonistas; dos hombres y una mujer. Las tres podrían definirse como una defensa de la ciudad frente a una agresión exterior y, en ese sentido, difieren del resto de

⁵⁵ Hanna, Mina *El ancla*, *op. cit.*, pp. 208-209.

⁵⁶ Nabil Juri, *El barrio cristiano*, *op. cit.*, pp. 40-41.

⁵⁷ Jalid Ziyada, *Viernes y domingos*, *op. cit.*, pp. 38-39.

los textos comentados, al menos aparentemente. La primera, *El ancla*, supone una llamada a la defensa de la ciudad frente a una agresión que viene del mar; un monstruo que viene del mar y que amenaza con destrozarse el puerto. *El barrio cristiano*, supone una defensa imposible en ese momento de la agresión que sufre la ciudad de Jerusalén. La tercera, *Viernes y domingos*, es una especie de defensa ante la transformación modernizadora de la ciudad. Sin embargo, en una lectura más reposada, sí existe un paralelo entre estas tres narraciones y las anteriores ya que, de alguna manera, lo que se plantean no es tanto el rechazo de la ciudad, sino el rechazo a una ciudad moderna, ruidosa, occidentalizada, que ha perdido su identidad y que no permite a los protagonistas conservar la suya o los fuerza a recuperar de modo violento y precipitado una identidad que antes no estaba en cuestión o a la que se podía haber accedido paso por paso.

Los textos siguientes, con los que cierro este repaso sobre la ciudad transformada en un espacio hostil, pertenecen, a Abderrahman Munif,⁵⁸ *Memoria de una ciudad*⁵⁹ y de nuevo a Naguib Mahfuz, *El callejón de los milagros*.⁶⁰ En el primero de ellos el autor lleva a cabo un relato autobiográfico, recordando su infancia y adolescencia en la ciudad de Ammán. En el prólogo y primer capítulo se plantea la pregunta por la identidad de la ciudad y, consecuentemente, por la identidad de sus habitantes. Ambas cosas aparecen ligadas indisolublemente, pero, de alguna manera, el tema que se plantea es el de la memoria, el retorno al pasado y en él la búsqueda real de las raíces identitarias. Es digno de señalar que el autor no es jordano, sino saudí de origen iraquí, de manera que es de una familia emigrada a Ammán. En el segundo texto Mahfuz sitúa la narración en el “callejón de los milagros” que es en realidad un microcosmos en la parte más antigua de El Cairo que sirve para mostrar una parte de la vida egipcia con personajes diversos que se mueven en el entorno de ese callejón, soñando con salir de ahí, pero regresando siempre a su lugar de origen. El texto seleccionado es el prólogo de la novela.

⁵⁸ Nacido en Ammán en 1933. Habiendo fallecido en 2004, sirva este breve comentario de homenaje a la memoria de uno de los mejores narradores del siglo XX.

⁵⁹ Trad. L.M. Cañada y M^a L. Comendador, Ed. del oriente y del mediterráneo, Madrid, 1996.

⁶⁰ Trad. H. Valentí, Ed. Alcor, Barcelona, 1988.

Hasta aquel día, para los niños sus límites habían sido los del barrio en que vivían, que no traspasaban más que para ir a lugares cercanos y siempre en compañía de adultos.

Hasta aquel día, la vida había transcurrido normal, lenta, como si el mundo comenzase y acabase en cada barrio o en sus confines.

[...] De aquella extraña manera descubrieron que más allá de su barrio existía un mundo al que conocidos y desconocidos se habían marchado juntos, que ellos debían hacer lo mismo.

[...] Ahora que un silencio de plomo caía sobre el barrio por la muerte de Gazi, el pequeño descubría que no estaba solo, aislado de la gente o de los otros barrios; que lo ocurrido afectaba a muchos, a todos, aunque no tuviesen una tetera con el dibujo del rey asesinado, aunque no hablasen como la abuela.

Por primera vez conocía la población y las dimensiones físicas de su barrio, que iba más allá de las casas de Abu Sham, de la señora Anisa y de las del recodo paralelo a la calle Faisal. También supo que Bagdad, aunque era un lugar y un hablar lejanos, estaba muy cerca al mismo tiempo. Aquel fue, pues, el primer descubrimiento real de la ciudad y coincidió con el repentino encuentro con la muerte.⁶¹

* * *

Muchos testimonios lo proclaman: el callejón de Midaq fue una de las joyas de otros tiempos y brilló como rutilante estrella en la historia de El Cairo. ¿A qué Cairo me refiero? ¿Al de los fatimíes, al de los mamelucos o al de los sultanes otomanos? La respuesta sólo la saben Dios y los arqueólogos. A nosotros nos basta con constatar que el callejón es una preciosa reliquia del pasado. ¿Cómo podría ser de otra manera con el hermoso empedrado que lleva directamente a la histórica calle Sanadiqiya? Además tiene el café que todos conocen como el Café de Kirsha, con muros adornados de abigarrados arabescos. Todo esto con una antigüedad neta, en estado de ruina y decadencia, y con fuertes efluvios de medicinas y drogas de otras épocas, que al paso del tiempo se van sustituyendo por los del presente y los del futuro.

Aunque el callejón está totalmente aislado del bullicio exterior, tiene una vida propia, cuyas raíces conectan, básica y fundamentalmente, con un mundo profundo del que guarda secretos muy antiguos.⁶²

Estos dos textos plantean la pregunta de qué es la ciudad, qué es lo significativo en la ciudad y ofrecen una respuesta muy semejante: la

⁶¹ Abderrahman Munif, *Memoria de una ciudad*, op. cit., pp. 11 y 13.

⁶² Naguib Mahfuz, *El callejón de los milagros*, op. cit., p. 7.

ciudad ha llegado a ser el lugar de la memoria, es la que guarda en sus rincones más ocultos los secretos del pasado. Rebuscando en esa historia se hallan las raíces de los orígenes identitarios que la ciudad moderna, como tal, ya no puede revelar. La ciudad ha dejado de ser un laberinto iniciático, para convertirse en cueva desde la que se contempla el mundo ideal construido con imágenes del pasado, que el hombre recuerda vagamente, pero que se empeña en reconstruir a base de la memoria propia y la de los lugares antiguos, mediante el retorno a la infancia, mediante el retorno al tiempo anterior al tiempo real.

Estos últimos textos son una especie de resumen de lo dicho. El texto de Munif plantea la pregunta de qué es una ciudad y la respuesta definitiva la da Mahfuz, en su “callejón” que es como la esencia de la ciudad. Munif empieza su relato con la pregunta y Mahfuz empieza su relato con la respuesta.

Desde la ciudad que permite la cabalgada interior y los descubrimientos hasta la ciudad que corta el paso y sólo deja espacio a la desesperanza, desde la nostalgia a la tragedia, la ciudad termina por ser el espacio de la memoria de uno mismo. En este sentido, la afirmación de Munif, por la que el niño descubre que el límite de su barrio lo pone en contacto con el mundo y que existe una continuidad espacial por la que la lejana Bagdad está a la puerta de su barrio de Ammán, es sumamente significativa. De este modo tan sencillo, el autor pone de manifiesto que el árabe, los árabes, se sienten pertenecientes a un mismo espacio común que ha sido fragmentado y descompuesto, convertido en un inmenso rompecabezas cuyas piezas están separadas por fronteras infranqueables. De manera que necesita, para realizarse, regresar a un espacio como el del desierto en donde las fronteras no tienen sentido, porque ya la ciudad circular e iniciática ha sido violada, transformada y descompuesta como lo fue el Barrio cristiano, como lo fue Alejandreta por los embates del mar. El éxodo interior ya no tiene sentido, por eso cuando aparece es un éxodo no iniciático, sino producto de la más honda frustración. Por eso, también, si no se consigue ese tránsito hacia un mundo sin límites falsos y absurdos es mejor morir y así mantener la dignidad. No hay forma de acomodarse.

JUDAÍSMO, COSMOVISIÓN INTERPRETADA A BASE DE PARÁBOLAS

*Luis F. Girón Blanc**

INTRODUCCIÓN

Decía Einstein en 1934 en su obra *Mein Weltbild* que no existe una cosmovisión judía en el sentido filosófico de la palabra. A continuación, paradójicamente en la misma obra, desarrolla la cosmovisión que él, como judío, tiene y defiende. Sin entrar en disquisiciones “filosóficas” presentaremos la exposición de las ideas y paradigmas habituales de lo que se denomina “cosmovisión”, tal como en el judaísmo talmúdico (siglos I a VII dC) se enseña.

Sin ser la única estructura literaria, con frecuencia se va a recurrir a la parábola para exponer el entramado de relaciones, dios (no-dios) –mundo (naturaleza)– hombre (historia), que constituyen el trasfondo de una cosmovisión, entendida básicamente como una disposición interior que orienta al individuo a percibir la vida de una determinada manera. La enseñanza ha de ser muy concreta y despertar en el oyente (lector) la implicación que proviene de su propia experiencia vital, por esa razón la parábola con ejemplos del día a día será procedimiento habitual de interpretación.

Los diversos puntos de vista sobre la cosmovisión en el judaísmo serán el componente necesario para avanzar en el estudio de su hermenéutica como herramienta para comprender al hombre actual y para proponer vías que permitan la superación de los retos que enfrenta. De esta manera presentamos ciertos aspectos de una “hermenéutica” de la cosmovisión a fin de proponer caminos que capaciten al hombre para superar los retos del mundo moderno.

En resumidas cuentas se tratará de ayudarnos y ayudar a otros a “interiorizar una cosmovisión” acorde con el mundo moderno, dado

* Universidad Complutense de Madrid [lgiron@filol.ucm.es].

que según la simplicísima definición que propone el diccionario de la Real Academia Española, “cosmovisión” es la “manera de ver e interpretar el mundo”. Hacemos, pues, interpretación de la manera de interpretar el mundo para conseguir una mejor manera de vivir, para hacer realidad el “arte de vivir”¹

Una cosmovisión no puede ser una elucubración, ha de ser un posicionamiento (consciente o inconsciente) sobre lo que somos y tenemos y sobre lo que hemos de hacer. Como su etimología nos dice es “una visión *del* mundo” pero también ha de ser “una visión *para* el mundo”. El gran esfuerzo ha de consistir en hacer consciente aquel o aquellos componentes inconscientes de nuestra propia cosmovisión, personal y colectiva. Y en este último punto se presenta nuestra tarea como algo que podríamos denominar sobrehumano, porque bien estaría, sin duda, que un grupo de académicos, al interior de la universidad, colectivizase unos planteamientos y compartiera unas conclusiones, pero ¿qué hacer y qué decir de puertas para afuera? Y no sólo en un país. El reto es mundial, es global... y para no quedarnos cortos podemos decir, con expresión mucho más clásica, que es universal y hasta cósmico. La tarea es, pues, sobrehumana y para ella hace falta mucha prudencia, en el sentido nietzscheano del término, mucha *frónesis*.²

Me espanta el riesgo de atomización, de provincianismo que nos acecha. El riesgo de “europa-centrismo” o de “occidente-centrismo”, el riesgo de cualquier “centrismo” que no sea un amplio, abierto y quizá casi imposible a la vez que simple “antropo-centrismo”, aplicable en todos y cada uno de los lugares, en todas y cada una de las situaciones.

El judaísmo, afirmo en el título, presenta, aclara, en última instancia, interpreta la propia y peculiar cosmovisión que le caracteriza a base de parábolas.

Parto en esta exposición de un prejuicio en el sentido más originario del término, de una tesis previa que no voy a desarrollar aquí ni a intentar demostrar, pero que resumo en dos palabras: al judaísmo se le carga muchas veces con lo que no es sino su larga e intensa prehistoria, la historia del antiguo Israel. Entre el Israel antiguo y el judaísmo hay varios cortes, varias quiebras; no se perderá totalmente

¹ Véase la colaboración de César Arturo Velázquez en este mismo volumen.

² Esta referencia extemporánea a Nietzsche tiene que ver con las cuestiones que se abordan en este mismo volumen.

la relación y sobre todo la referencia, pero aquellos que volvieron del exilio de Babilonia, en el siglo VI antes de la era común, no eran ya los que fueron deportados, y no me refiero a que no eran los mismos individuos, pues transcurridos 50 años muchos de aquellos habrían muerto, sino a que los que vuelven no piensan ni sienten como los que a Babilonia llegaron. Y aun teniendo en cuenta que muchos de los descendientes de los deportados se quedaron a vivir en Babilonia, dando lugar a una floreciente comunidad durante más de mil años, hasta que llegó el Islam, y aún después; y suponiendo que los que regresaron a Jerusalén y a Judá eran los que más añoranza sentían, los que se consideraban más ligados con el pasado, los más conservadores..., aun siendo así, ya no eran los mismos.

Cuando se produzca la segunda gran quiebra con la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén en tiempos del emperador romano Vespasiano (año 70 de la era), el golpe será definitivo. Por eso Jacob Neusner llama al judaísmo de los siglos I al V de la era común *Formative Judaism*, es decir “Judaísmo en formación” “en constitución”. No van a perder la referencia al antiguo Israel, pero van a construir sobre los cimientos de lo vivido tras el regreso de Babilonia.

Y esto en el fondo no es más que un juego de palabras, pues se sabe bien que, aunque incorporando materiales antiguos, los textos bíblicos sobre los que basamos nuestro conocimiento del antiguo Israel recibieron su redacción definitiva precisamente a la vuelta del destierro, y esto es lo que ha llevado a afirmar que esos textos están ya escritos en clave de naciente e incipiente judaísmo.

MONOTEÍSMO Y CREACIÓN

Uno de los elementos más señalados de la cosmovisión judía es el planteamiento monoteísta que viene necesariamente acompañado de la idea de creación, o dicho de otra manera, no se alcanzará el verdadero monoteísmo hasta que se asocie al dios de Israel con la creación, quedando claro que todo le está sometido, y de manera especial que le están sometidos los dioses de otros pueblos porque él es el único Dios. Pues bien, hoy todos los estudiosos del hecho religioso y de la historia de las religiones, exceptuados los literalistas, están de acuerdo en que ese planteamiento-convicción del judaísmo, elemento básico en su cosmovisión, no se da de forma clara y explícita hasta el regreso

del exilio y que desde ahí se proyecta sobre los textos a épocas más antiguas y se reescriben, o simplemente se releen, los textos desde esa perspectiva. Difícilmente podía el mítico antepasado Abraham ser monoteísta más allá del hecho de que el dios que le escoge y le segrega, y que él tiene por “su dios” y el del clan que con él nace, ese mismo dios acabará siendo reconocido, muchos siglos después –trece en la presunta cronología aceptada–, como el Dios único.

Es más, estudios antropológicos nos dicen que el proceso de “personalización” de los planteamientos en las culturas del Medio Oriente no se consigue hasta el siglo VI antes de la era. Antes de eso, con sus altibajos, la tribu, el clan, la familia, significan el único horizonte, y en consecuencia, como reflejo y proyección de esa realidad la divinidad también es familiar y, aunque jerarquizada, tiene sus atributos y capacidades distribuidas entre los diversos miembros.

Una vez dado el salto al monoteísmo, e interiorizado con el paso de los siglos, el Dios creador será el sujeto y también el objeto de muchas parábolas utilizadas por los rabinos de los primeros siglos de la era. En algunas, como la que a continuación transcribo, precisamente contrapuesto a una posible corte de diosecillos:

Según la costumbre del mundo,³ cuando un rey terrenal recibe honores en su estado, los grandes del reino reciben honores con él. ¿Por qué? –Porque juntamente con él llevan las cargas del Estado. Pero con el Santo no sucede así, sino que él solo creó su mundo y él solo merece ser glorificado en su mundo.⁴

El principio que en otro tiempo y en distintas latitudes se definirá como *creatio ex nihilo* no será una preocupación acuciante para los maestros judíos. Simplemente la defenderán cuando combatan o huyan de planteamientos negativos en los que *caos* y *cosmos*, divinidades ellos mismos en otras cosmovisiones, se enfrenten, como sucede en muchos de los mitos medioorientales y así

Según la práctica del mundo, si un rey terrenal construye un palacio en un lugar de cloacas, estiércol y basura, y cualquiera llega a decir

³ Esta expresión es una de las habituales para introducir parábolas. También encontraremos la pregunta retórica “¿a qué se parece esto?”, o simplemente “esto se parece a ...”.

⁴ *GenR.* 1,3. Traducción, Vegas, p. 57.

“este palacio está construido en un lugar de cloacas, estiércol y basura”, ¿no está acaso desacreditando al rey? –De igual modo, todo quien llegue a decir “este mundo fue creado a partir de caos (tohu), confusión (bohu) y oscuridad”, está desacreditándolo.⁵

Sin embargo sí aceptarán un elemento anterior a la materialidad del mundo, aunque ciertamente no material, cuando se trate de ensalzar tanto al mundo como al creador, y así con un complicado procedimiento hermenéutico, pegado a la literalidad de lo escrito y a la polivalencia semántica de una preposición, dirán

Según la práctica del mundo, cuando un rey terrenal construye un palacio, no lo construye exclusivamente con su habilidad, sino valiéndose de la destreza de un arquitecto. Y el arquitecto no lo construye sólo con su propia maestría, sino que utiliza planos y tablas para saber cómo ha de disponer las recámaras y cómo ha de distribuir los pasillos. –De igual modo el Santo consultó la Torá para crear el mundo, pues leemos “con⁶ el principio creó Dios...” (Gén 1,1) y la palabra “principio” se refiere a Torá pues en otro lugar dice (la Sabiduría) “El Señor me hizo principio de su proceder” (Prov 8,22).⁷

Filósofos y teólogos posteriores, no precisamente judíos, tratarán de defender la “*creatio ex nihilo*” insistiendo en que la raíz verbal que utiliza el hebreo en el capítulo primero del Génesis para la acción de Dios, significa precisamente crear de la nada y no “modelar” a partir de otros elementos, pero es preciso insistir en que a los maestros judíos no les preocupaban los aspectos metafísicos del asunto, sino la bondad del resultado final y el agradecimiento que el creador merece.

Por ello se entretienen con una larga parábola cuya conclusión, a más de colocar por encima de todo a la Torá, insiste en la limitación del conocimiento y la indagación del ser humano. Asunto para el que recurrirá a una cita de Job, libro cuya tesis fundamental va a ser precisamente la distancia infinita entre creador y criatura, la diferencia esencial, en definitiva la “otredad” absoluta o la “alteridad” personificada del Creador:

⁵ *GenR 1,5*. Traducción Vegas, p. 55. Comentando el verso “la Tierra era caos y confusión, y tinieblas cubrían la superficie del mar”.

⁶ Se trata de la preposición *be-* en hebreo que en este contexto normalmente se traduce por *en*.

⁷ *GenR 1,1*. Traducción Vegas, p. 53.

Este asunto puede compararse a una ciudad que se surtía por medio de arrieros, los cuales se preguntaban unos a otros: “¿qué precios hay hoy en la ciudad?” Los suministradores del viernes preguntarían a los del jueves; éstos a los del miércoles, y así todos. Pero los suministradores del domingo ¿a quién podrían preguntar?⁸ —¡Pues a los ciudadanos que se ocuparan de los asuntos públicos del lugar!

De la misma manera las obras creadas cada uno de los días se preguntaban unas a otras: “¿qué criaturas ha creado hoy entre vosotras el Santo?” Las del sexto día preguntaron a las del quinto, las del quinto a las de cuarto, etc., pero la obra del primer día ¿a quién podía preguntar? —¡Pues a la Torá, que precedió a la creación del mundo... La Torá conoce qué había antes de la creación del mundo, pero en cuanto a ti, no es asunto tuyo indagar sino, como se dice en Job 20,4, “desde que el hombre fue puesto sobre la tierra”.⁹

Observemos que en varias de las parábolas se utiliza la figura de un rey como elemento de comparación y que se tiene siempre cuidado, en todas y cada una de las ocasiones, de especificar que se trata de un rey terrenal, de “carne y sangre” dice literalmente, pues pertenece a la esencia de la parábola que la comparación se haga siempre con elementos conocidos y cercanos, como también sucede en la última con el tema de los precios que tanto interesan a los comerciantes.

Si se puede hablar de una cosmovisión del judaísmo, como nosotros lo estamos haciendo, y si desde el interior del propio judaísmo puede hacerse el mismo planteamiento, aunque algunos lo nieguen formalmente, como es el caso de Einstein del que más adelante hablaremos, es porque, con cualquier significado que quiera dársele a la expresión, Israel y su descendencia han sido, o al menos ellos se sienten, elegidos, lo cual forma parte complementariamente de su cosmovisión, constituyendo el núcleo de su compromiso y su responsabilidad en el mundo, que ya fue creado, nos dirán, con la previsión de que Israel llegaría a la existencia.

Rabí Huná y R. Jeremías dijeron: la intención de crear a Israel precedió a todo. El asunto es semejante a un rey terrenal que estaba casado con una dama, de la que no tenía ningún hijo. Un día que se encontraba el

⁸ Téngase presente que el día festivo en que no hay comercio es en esta cultura el sábado.

⁹ *GenR* 8,2. Traducción Vegas, p. 111.

rey atravesando el mercado, dijo: “comprad tinta y ese cálamo para mi hijo”. Y la gente decía: “si no tiene ningún hijo, ¡mira que pedir tinta y pluma!”; y añadieron: “seguro que el rey es un adivino (astrólogo) y ha previsto que va a engendrar un hijo!”. Así si el Santo no hubiera previsto que Israel iba a recibir la Torá ¡cómo iba a haber escrito en ella tantas veces la frase “ordena a los israelitas...” (Num 28,2).¹⁰

Esta idea de elección quedará patente para los maestros rabínicos en el momento de la gran liberación de Egipto, cuando el texto dice que “Dios marchaba al frente de ellos de día... y de noche... para alumbrarlos” (Ex 13,21) y aportarán una parábola que aclare esto, pues ¿cómo se puede decir que Dios va delante del pueblo si él está en todas partes y su gloria llena toda la Tierra y la colma de resplandor (Is 6,3; Ez 43,2)? La parábola nos dará una explicación pero además nos calificará la elección: es por amor

Esto se parece a un rey terrenal que solía hacer justicia en el tribunal hasta entrada la noche, y sus hijos se quedaban con él hasta el final. Cuando bajaba del estrado tomaba una antorcha para iluminar delante de sus hijos. Los magnates del reino se le acercaron y le dijeron: “nosotros tomaremos la antorcha y alumbraremos delante de tus hijos”, pero él les respondió: “si no es que yo no tenga quién tome la antorcha y alumbre delante de mis hijos, ¡es que yo quiero daros a conocer cuánto amo a mis hijos!, para que vosotros los tratéis con respeto”. Pues de la misma manera el Santo dio a conocer a los pueblos del mundo cuánto amaba él a Israel, ya que él mismo marchaba delante de ellos: ¡para que se les tratara con respeto!¹¹

Si la elección es por amor queda claro que no se aviene a razones, por lo menos no a otras razones que las del amor, del que el *Cantar de los Cantares* nos dirá (en la magnífica traducción de E. Fernández Tejero¹²) que “fuerte como la muerte es el amor, insaciable la pasión como el abismo; sus brasas, brasas de fuego, fuego divino” (Cant 8,6).

La elección de Israel es sin duda una marca distintiva que configura la cosmovisión del judaísmo, pero no modifica la realidad limitada

¹⁰ *GenR* 1,4. Traducción Vegas, p. 58.

¹¹ *Mek* a Ex 13,21. Traducción T. Martínez, p. 123.

¹² *El cantar más bello. El Cantar de los cantares de Salomón*. Traducción y comentario de Emilia Fernández Tejero, Ed. Trotta/CSC, Madrid, 1994.

del ser humano, que ha de trabajar y está abocado a la muerte, frente a otras posibles creaturas de ese mismo Dios que parecen tener otro tipo de elección; y así, interpretando el texto que dice “la Tierra era caos y confusión...” se nos aclara:

R. Abbahú y R. Yehudá lo comentaron: R. Abbahú dijo: este asunto se parece a un rey terrenal que se compró dos siervos, ambos con el mismo documento de compra y al mismo precio. Sobre uno decretó que fuera mantenido con cargo al erario público, mientras que sobre el otro decretó que se procurara su propio sustento. Este último se sentó aturdido y confuso y se decía: “¡ambos comprados al mismo precio y este mantenido por el erario público, mientras yo por mi propio esfuerzo!”.

Así se sentó la Tierra, aturdida y confusa, diciendo: “los seres celestiales y los terrenales fueron creados al mismo tiempo, ¡y los celestiales son mantenidos por el fulgor de la presencia divina, mientras que los terrenales, si no trabajan no comen!”.

Pero R. Yehudá lo explicaba con otras palabras: este asunto se parece a un rey terrenal que se compró dos siervas, ambas con el mismo documento de compra y al mismo precio. Sobre una decretó que no se moviera del palacio, mientras que sobre la otra decretó el destierro. Se sentó esta última aturdida y confusa: “ambas compradas con el mismo documento y al mismo precio, ¡y ésta no se mueve de palacio, mientras que sobre mí ha decretado el destierro!”.

Así se sentó la Tierra, aturdida y confusa diciendo: “los seres celestiales fueron creados al mismo tiempo, ¿por qué ellos viven eternamente y los terrenales mueren? Por eso dice el texto “la Tierra era caos y confusión”.¹³

Se ejemplifica para mejor entender la realidad, pero no se explica ni se justifica; la pregunta del siervo o de la sierva de las parábolas sigue planteada y candente: la diferente realidad cotidiana de unas personas y otras y sobre todo el interrogante sobre la muerte cuestionan el tantas veces repetido en el capítulo primero del libro de Génesis, “*vio Dios que (lo creado) era bueno*”. Habrá que matizar señalando la “posición intermedia” o quizá incluso “mediadora” del ser humano, entre el mundo puramente material y el elevado mundo espiritual de los seres celestiales. O quizá mejor hablaremos de una “analogía” más

¹³ *GenR* 2,2. Traducción Vegas, p. 67.

global como hace M. Beuchot al recordar al hombre como “microcosmos”, “análogo del mundo”.¹⁴

Así se nos dice:

Creó al hombre con cuatro atributos de los seres superiores y cuatro de los seres inferiores. De los superiores son: anda erguido, como los ángeles; habla, como los ángeles; entiende, como los ángeles; y tiene visión (de futuro), como los ángeles. Los cuatro atributos de los inferiores son: tiene que beber y comer, como las bestias; procrea, como las bestias; defeca, como las bestias; y muere, como las bestias.¹⁵

Todo lo creado “era bueno”, pero ello no excluye que puedan existir niveles de excelencia, la cual no pertenece necesariamente a los seres celestiales, sino que puede quizá residir en la mayor complejidad y mayores posibilidades. Por ello en el texto anterior los atributos de los ángeles (curiosamente todos ellos caracteres antropomórficos) se traen a colación como reflejo de lo que distingue a los hombres de los animales.

En este mismo sentido se discutirá y dejará bien sentado que también los ángeles son creados, están sometidos al creador y no siempre saben lo que al creador más le complace. Es más, a veces parece que quieren arrogarse capacidades que no les pertenecen y en la cosmovisión judía se insistirá en ello, para evitar cualquier atisbo de divinización de estos seres celestiales:

Dijo R. Simón: cuando el Santo fue a crear al primer hombre, los ángeles servidores formaron bandos y grupos, diciendo unos: ¡Sea creado!; mientras que otros proponían: ¡No sea creado! Pero mientras los ángeles estaban disputando unos con otros, el Santo creó al hombre y les dijo: mientras discutís el hombre ha sido hecho.¹⁶

Según estas tradiciones, al igual que no les hizo caso a la hora de la creación, también hubo de reprenderlos severamente, y por tres veces, en el gran momento de la liberación de Israel. Se nos está diciendo que los ángeles, no por serlo, están esencialmente, quizá diríamos

¹⁴ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*, UNAM/Itaca, México, 2005.

¹⁵ *GenR* 8,11. Traducción Vegas, p. 117.

¹⁶ *GenR* 8,5. Traducción Vegas, p. 113.

ónticamente, más cerca de lo divino que los humanos. También para ellos Dios es “Lo Otro”. Dicho en lenguaje de la calle no se enteran de nada”. Y a pesar de que se nos dice que han sido creados para cantar alabanzas a Dios, leemos en un comentario a Éxodo:

Los ángeles quisieron cantar ante Dios la noche en que Israel estaba cruzando el mar, pero el Santo se lo impidió diciendo: ¡mis huestes están en apuros y venís vosotros con cancioncitas!... Tan pronto como los israelitas emergieron del mar los ángeles se apresuraron para entonar un canto ante Dios, pero éste dijo: ¡dejad que sean mis hijos los primeros en hacerlo!...

Esto se parece al caso de un rey terrenal cuyo hijo había sido hecho prisionero y él fue a rescatarlo. Tras el rescate tanto los cortesanos como el hijo deseaban entonar una alabanza y se le preguntó: ¡Señor!, ¿Quién te va a alabar primero? –Mi hijo lo hará primero y después cualquiera que lo desea, respondió.

De la misma manera cuando Israel salió de Egipto y Dios dividió el mar para ellos, los ángeles desearon entonar una alabanza pero Dios dijo: dejad que Moisés y los israelitas canten para mí antes que vosotros.¹⁷

Y todavía una tercera vez en el mismo contexto, cuando se dice que las aguas del mar se cerraron ahogando a los egipcios:

Los ángeles servidores quisieron entonar una canción de triunfo, pero Dios no se lo permitió diciéndoles: ¡acaba de ahogarse en el mar la obra de mis manos y vosotros queréis dedicarme una canción!¹⁸

Volviendo al asunto de la creación y retornando a los detalles, una vez más la metafísica quedará en suspenso, pues no pueden ponerse de acuerdo sobre qué fue creado primero si los cielos o la tierra, y habrá parábolas para apoyar ambas opiniones:

La escuela de Sammay mantiene que los cielos fueron creados primero, mientras que la escuela de Hillel dice que la tierra fue creada primero. Según el parecer de la escuela de Sammay, el asunto es similar a un rey terrenal que se hizo primero un trono y después su

¹⁷ *ExR* 23,7.

¹⁸ *Sanh* 39b.

escabel, pues está escrito en Isaías: Los cielos son mi trono y la tierra el escabel de mis pies (Is 66,1).

Según el parecer de la escuela de Hillel, el asunto es similar a un rey terrenal que construyó un palacio, y después de haber construido los cimientos construyó la parte superior, como está escrito en Génesis 2,4: “El día en que hizo Yahvé tierra y cielos”.¹⁹

Y para resolver este suspense llegarán a un compromiso más del lado de la física que del de la metafísica: lo que sucede, dicen, es que la creación comenzó por los cielos y continuó con la tierra, pero ésta fue acabada antes que los cielos; y si no una parábola, al menos aportarán una comparación: Es como una olla y su tapadera.²⁰

Lo cual evidentemente necesita como poco una explicación: el alfarero hace la olla y la tapa del mismo barro y antes de ponerlo a secar o cocer retoca una y otra para que encajen bien, es decir, comienza por una pero termina antes la segunda.

INDIVIDUO-PUEBLO

Dejo ahora el punto de la creación y paso a otro aspecto importante en la cosmovisión judía, relacionado también con la elección, que como ya hemos dicho no es una cuestión personal, individual, sino de conjunto, de todo el pueblo. Por ello las acciones individuales tienen trascendencia para el conjunto, ya sea para bien o para mal.

Se parece a unos que se encontraban en una barca y uno de ellos cogió una barrena y comenzó a agujerear bajo sus pies. Le dijeron los otros ¿Por qué haces eso? –Les contestó: ¡A vosotros qué os importa! Yo estoy haciendo el agujero debajo de mí. –Le gritaron: ¡Pero nos hundes la barca!

Por eso en el libro de Jeremías (50,17) se compara a Israel con una oveja, porque igual que cuando la oveja se hiere un miembro o la cabeza, todos los demás miembros se duelen, así también es Israel.²¹

¹⁹ *GenR* 1,15. Traducción Vegas, p. 65.

²⁰ *Idem*.

²¹ *LevR* 4,6.

Y la actuación de este Israel comunitario que muchas veces no reconoce su dependencia del Creador se comparará también

Con uno que llevaba a su hijo sobre los hombros y se dirigió al mercado. Cuando el niño veía algo que le apetecía decía a su padre ¡cómpramelo! Y él se lo compraba. Así sucedió una, dos y hasta tres veces. De pronto el niño vio a un conocido y le preguntó: ¿has visto a mi padre? El padre dijo: ¡idiota! Vas montado sobre mis hombros y te estoy dando todo lo que te apetece, y ¡tienes que decirle a este tipo si ha visto a tu padre!

¿Qué creéis que hizo? –lo bajó de los hombros. Y vino un perro que le mordió.²²

Las parábolas se utilizarán muchas veces para sustentar y apoyar enseñanzas morales, y no son esas las que en este momento nos interesan, pero sí hay algún aspecto que puede fácilmente confundirse con un planteamiento moral cuando en realidad puede significar la plasmación de una actitud que tiene que ver con la cosmovisión.

El tema que introduzco ahora me da pie o me exige una breve reflexión pues sin duda es arriesgado hablar de una cosmovisión unitaria y única aplicándola a todo un grupo a lo largo de los siglos. Aunque no es terminología demasiado judía, se utiliza a veces la referencia a planteamientos ortodoxos y heterodoxos. Así se habla de una sabiduría ortodoxa y una sabiduría heterodoxa entre los libros sapienciales de la Biblia.

Exponentes de esa sabiduría heterodoxa son básicamente dos libros, Qohélet, o Eclesiastés, y Job. Serán tachados de pesimistas y desesperanzados. La tradición cristiana (y también la judía) los edulcorará, verá tipologías y anuncios, incluso de resurrección, y nos convertirá al luchador, discutidor y básicamente “hombre en búsqueda” que es Job, en un paciente conformista, pero la dureza de los planteamientos persiste.

La realidad de la vida, sobre todo si la última explicación se quiere reducir al Creador, no puede más que suscitar reproches y recriminaciones. La siguiente parábola, vista fuera de contexto, pudiera tener un cierto olorillo de determinismo, pero no es ese el sentido, puesto que está comentando el texto de Salmo 66,5 que, tras una serie de

²² *Pes. dR Kah 3.*

alabanzas al Dios de Israel, dice “Prestad atención a las acciones de Elohim; terribles son sus pretextos frente a los hombres”. Amplió un poco el contexto de la parábola para su mejor comprensión:

Dijo R. Josué: lo más terrible de lo que nos envías, lo haces como pretexto. Porque ya en el primer día de la creación el Santo había creado al “ángel de la muerte”, tal como leemos en Génesis 1,2: “Había tinieblas sobre la superficie del abismo”, y estas tinieblas no son otra cosa que referencia al ángel de la muerte que “ensombrece” el rostro de los seres humanos. Después, al hombre lo creó en el día sexto y sin embargo le cargó con la responsabilidad de introducir la muerte en el mundo al decir “Si comes de este fruto, morirás”.

Y este asunto ¿con qué se puede comparar?

Con uno que quería divorciar a su mujer y ya antes de volver a casa se escribió el documento de divorcio (con sus testigos y todo) y entró en la casa con él en la mano. Buscando un pretexto para dárselo a la mujer, le dijo: ¡Sírvenme una copa para que beba! Y ella se la sirvió. Al tomar la copa de su mano le dijo: éste es el documento de divorcio.

Ella preguntó: ¿Cuál ha sido mi falta? –Le contestó: ¡sal de mi casa porque me has servido la copa caliente!

Entonces ella le dijo: ¿es que ya sabías que te iba a servir la copa caliente y por eso te trajiste el documento de divorcio preparado?²³

La cuestión ciertamente no tiene solución y la protesta de Job está aquí presente en toda la dureza, y no deja más que una salida: la acción del Creador resulta incomprensible, inaceptable según los esquemas racionales humanos; y esta postura acaba convirtiéndose en la única que “hace justicia” a la “otredad” del Creador, y por ello en el epílogo del libro de Job se dirá en boca del mismo Creador “sólo Job ha dicho la verdad sobre mí” (Job 42,7).

Dentro de esta cosmovisión se plantea al ser humano su papel y el sentido de su vida; y el texto lo resume en una frase, a la vez mandato y programa: “Reproducíos, creced en número, llenad la tierra y dominadla” (Gén 1,28).

El mandato de la reproducción dará lugar a grandes discusiones casuísticas: se cumple con uno, con dos o con más hijos. Lo que está claro es que no se cumple si no se tienen hijos y por ello la falta de

²³ *Tanj* cap. *Wa-yeseb* 4.

descendencia es una de las situaciones que exigen a un varón divorciarse a su mujer para contraer nuevo matrimonio en busca de la ansiada fecundidad. El tema da mucho de que hablar, sobre todo en estos tiempos en que en la vieja Europa los niveles de fertilidad masculina, están por los suelos, de forma que achacar la causa sistemáticamente a la mujer puede ser un despropósito, pero no es el lugar ni el momento.

Esta faceta de la cosmovisión se verá en la siguiente parábola tiernamente matizada por el amor:

Se parece a un rey terrenal que tomó esposa y tras muchos años de convivencia no tenía hijos de ella; le dijo: “¡mira hija!, ve y cástate con otro hombre a ver si tienes hijos de él; ahora bien, puedes llevarte cualquier cosa que te guste de las que haya en esta casa”. Ella dijo: si ha de ser así, voy a prepararte un banquete, y cuando hayamos comido y bebido me separaré de ti, para que no vayan a decir: “¡mirad a esta, que el rey la ha expulsado de su casa porque la odia”. Él respondió: me parece bien.

Al punto preparó ella un banquete y el rey comió y bebió hasta emborracharse. A media noche ella ordenó a sus criados que lo cogieran con el diván y lo llevaran a casa de su padre. Cuando el rey se despertó de su sueño preguntó ¿dónde estoy? —Ella contestó: en casa de mi padre. —¿Y por qué en casa de tu padre? —Replicó ella: me dijiste que me llevara cualquier cosa que me gustara, y no hay nada que me guste más y me haga más feliz que tú mismo.²⁴

Al igual que historia y tiempo, y ambos son conceptos de cosmovisión, tienen para el judaísmo un origen en la creación, tendrán también un final. Básicamente se da una idea lineal de la historia que camina hacia un fin global, *el mundo venidero*, que a su vez será precedido por un periodo de paz, tranquilidad y armonía, *los días del Mesías*. Y digo un fin global, pues el fin personal, del individuo, tendrá menor importancia y unas formulaciones mucho menos claras, aunque las distintas posturas, en su polémica, busquen argumentos para la justificación.

En esta relativa indefinición de las postrimerías, sin que haya una precisión excesiva, entroncando por una parte con el dilema de Job

²⁴ PR 30. Esta parábola aparece en otros textos como anécdota o historieta y termina diciendo que después de esto la mujer “fue visitada” y quedó preñada de su marido.

e intentando por otra superarlo con una teoría de la retribución *post-mortem* (juicio incluido), se nos presentará una parábola que no es original de la cultura judía sino que es bien conocida en la literatura cuentística universal.²⁵ Posiblemente en el judaísmo está pensada para consumo interno que permitiera dilucidar entre las posturas que enfrentaban a saduceos y fariseos en su planteamiento doctrinal frente a la resurrección, pero en este caso se contextualiza en una polémica entre un pagano, el emperador Antonino, y un importante rabino del siglo III de la era:

Dijo Antonino a Rabbí:²⁶ tanto el alma como el cuerpo podrían fácilmente sustraerse al juicio, porque el cuerpo puede decir: quien pecaba era el alma, pues desde el día en que me dejó estoy en la tumba mudo como una piedra. Y el alma por su parte podría decir: era el cuerpo el que pecaba, pues desde el día en que lo dejé vuelo libre como un pájaro.

Dijo el Rabino: te voy a poner una parábola. ¿A qué se parece este asunto? —A un rey terrenal que tenía un huerto magnífico con brevas estupendas, y puso allí dos guardianes, uno cojo y otro ciego. Dijo el cojo al ciego: veo una brevas estupendas en el huerto, súbeme a hombros y las cogeremos para comerlas. Montó el cojo sobre los hombros del ciego, las cogieron y se las comieron.

Al cabo de unos días vino el dueño del huerto y les preguntó: ¿dónde están las brevas estupendas? —Se apresuró el cojo a responder: ¡pues yo no tengo pies sobre los que andar! Y el ciego a continuación: ¡pues yo no tengo ojos con los que ver! ¿Qué creéis que hizo el rey? —Montó al cojo sobre los hombros del ciego y los castigó juntos.²⁷

Sería inapropiado dejar el asunto aquí sin aclarar para aquellos que puedan desconocerlo que el tema de lo que algunos denominan la “meta historia individual” ha sido cuestión debatida en el ámbito del judaísmo a lo largo de la historia.

Desde la afirmación de Maimónides en el siglo XII que dice: Creo con plena convicción en la resurrección de los muertos —y añade— cuando al Creador le plazca, que es, en mi opinión, tanto como decir

²⁵ Véase por ejemplo J. Hertel, *Indische Märchen*, Dusseldorf-Köln, 1969, cuento 57, p. 277, aunque la moraleja y aplicación sea diferente.

²⁶ Rabbí Yehudá Ha-Nasí, llamado el “Príncipe”, siglos II-III de la era.

²⁷ Sanh 91ab.

“y yo qué sé lo que esto significa”. Pasando por la formulación de los reformadores judíos del siglo XIX: “Nos reafirmamos en la doctrina del Judaísmo de que el alma humana es inmortal, basando esta creencia en la naturaleza divina del espíritu humano... Rechazamos como ideas no enraizadas en el judaísmo la creencia en la resurrección del cuerpo y en el infierno y el paraíso como lugares de castigo o recompensa eterna”.²⁸ Hasta llegar en los finales del siglo XX a la reflexión cautelosa y personalizada de E. Borowitz, quien, tras confesar que no conoce a ciencia cierta lo que le espera tras la muerte, dice que “[...] me inclino a pensar que mi esperanza recibe una mejor respuesta en la resurrección que en la mera inmortalidad del alma, porque yo no me reconozco como un alma sin un cuerpo sino solamente como una identidad psicosomática”.²⁹

La definición de cosmovisión como “una visión del mundo y una visión *para* el mundo” o como “posicionamiento (consciente o inconsciente) sobre lo que somos y tenemos y sobre *lo que hemos de hacer*” aboca cualquier reflexión hacia la ética. Podemos así entroncar con la posición de Albert Einstein que dejó escrito: “Según mi opinión, no existe ninguna cosmovisión judía en el sentido filosófico de la palabra. El judaísmo me parece casi exclusivamente una posición, una actitud *moral* con respecto a la vida”. Y seguía diciendo: “Me parece que [en] la profunda tradición moral del pueblo judío... es claro que el ‘servir a Dios’ fue equiparado con el ‘servir a los seres vivientes’. A favor de esto han luchado incansablemente los mejores espíritus entre el pueblo judío, en especial los profetas y Jesucristo”.³⁰

Quizá la ética podría ser tema de otro coloquio. En este ciertamente ya no cabe, pero si algo hubiera que decir, y no tengo para ello parábola sino historieta legendaria, sería la fundamentación básica y resumen de todo el judaísmo que se pone en boca de Rabí Hillel del siglo I de la era:

En cierta ocasión vino un pagano a Rabí Shammai y le dijo: me convertiré si me explicas toda la Torá mientras permanezco sobre una sola pierna. Él lo apartó de un empujón. Entonces se dirigió a Rabí Hillel y le hizo el mismo planteamiento. Hillel le dijo: “lo que no

²⁸ *Plataforma de Pittsburgh*, TEOJ p. 1244 y ss.

²⁹ TEOJ, p. 211.

³⁰ *Mein Weltbild*, Ámsterdam, 1934.

quieras para ti no se lo hagas a tu prójimo; esta es toda la Torá y el resto es comentario; ve y estúdialo”.³¹

Y como complemento y corolario de ello podemos por fin interpretar en toda su simplicidad no exenta de profundidad la afirmación que leemos en la Misná: “Sobre tres pilares se sustenta el mundo (judío): La Torá, el culto sacrificial y las obras de misericordia”.

Hemos visto que, según Hillel, la Torá queda resumida en el imperativo ético de no hacer a los demás seres humanos lo que uno no quiera para sí; el culto sacrificial, aparte de abolido por la destrucción del Templo de Jerusalén, estaba ya interpretado de forma muy clara por los profetas: Isaías, Jeremías y sobre todo Oseas: “Lo que quiero es acción misericordiosa (para con los demás) y no sacrificios” (6,6), de forma que toda la cosmovisión del judaísmo clásico, vigente de manera unitaria a lo largo de 19 siglos se apoya en los tres pies de la actuación ética y comprometida.

Cuando llega el momento de la reforma interna del judaísmo en el siglo XIX, en el mismo documento que antes he citado en el que se tomaba postura tan clara frente a la intuición de la resurrección, mostrando que dicho planteamiento aunque aceptado por muchos judíos no debe con honestidad incorporarse al núcleo de la cosmovisión; en ese mismo documento se nos dirá: “Reconocemos en la legislación mosaica un sistema de preparación del pueblo judío para su misión durante su vida nacional en Palestina, pero *hoy nosotros aceptamos como obligatorias sólo sus leyes morales*”.

Y sigue: “Reconocemos que el amplio espíritu humanitario de nuestra época es nuestro aliado en el cumplimiento de nuestra misión, y extendemos una mano de colaboración a todos aquellos que cooperan con nosotros en la instauración del reino de la verdad y la rectitud entre los hombres”.³²

Cincuenta años más tarde (1937), el mismo grupo afirma: “En total acuerdo con el espíritu de la legislación mosaica que se esfuerza en regular la relación entre ricos y pobres, consideramos una obligación el participar en la grandiosa tarea de los tiempos modernos de resolver, sobre una base de justicia y rectitud, los

³¹ Sab 31a.

³² TEoJ pág. 1245.

problemas que se hacen presentes por los contrastes y males de la actual organización de la sociedad”.³³

Y otros 40 años después (1976), preparando el centenario de su declaración fundacional, dicen: “[...] *El judaísmo pone el acento en la acción más que en el credo* como expresión primaria de vida religiosa, por medio de la cual tratamos de lograr la paz y la justicia universal...”³⁴

CONCLUSIÓN

Uno de los procedimientos de la hermenéutica judía es la llamada *gezerá shavá* o *decisión por comparación*, que los traductores a lenguas europeas han denominado “regla de la analogía”. Es necesario aclarar, aunque resulte redundante, que sólo “por analogía” se puede llamar a esto analogía, y que por lo mismo está muy lejos de la *hermenéutica analógica* de la que nos habla Mauricio Beuchot, pero comparte con aquel planteamiento la característica básica y fundamental de su distanciamiento de cualquier absolutización y univocidad, sin caer en la, para muchos, inquietante equivocidad relativista y nihilista.

Dice esta regla hermenéutica que una palabra usada en dos lugares de la Escritura aun con diferente significado contextual, puede traspasar su significado contextual de un lugar al otro.

La regla será de constante y frecuente uso para cuestiones de pequeña transcendencia interpretativa, pero cuando se trate de establecer leyes o normas de conducta, sólo se podrá usar, con mucha cautela, cuando la palabra en cuestión aparezca solamente esas dos veces en toda la Escritura.

La parábola, en cambio, actuará con libertad mucho mayor, a manera solamente de clarificación de la interpretación, pero sin consecuencias directas.

³³ *Declaración de Columbus, TEOJ*, p. 1246.

³⁴ N. De Lange, *Judaísmo*, Ed. Riopiedras, Barcelona 1996, p. 110.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- De Lange, N., *Judaísmo*, Ed. Riopiedras, Barcelona, 1996.
- Einstein, A., *Mein Weltbild*, Ámsterdam, 1934.
- Fernández Tejero, E., *El cantar más bello. El Cantar de los cantares de Salomón*. Traducción y comentario, Ed. Trotta/CSIC, Madrid, 1994.
- Hertel, J., *Indische Märchen*, Dusseldorf-Köln, 1969.
- The Encyclopaedia of Judaism (TEoJ)*, Ed. J. Neusner, A.J. Avery Peck, W.S. Green, Brill, Leiden, 2000.

Fuentes judías

- Exodo Rabbah (ExR)*. Traducción propia.
- Génesis Rabbah (GenR)*. Traducción: Luis Vegas Montaner, *Génesis Rabbah I*, Biblioteca Midrásica 15, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994.
- Levítico Rabbah (LevR)*. Traducción propia.
- Mekilta de Rabbi Ismael (Mek)*. Traducción T. Martínez Sáiz, Biblioteca Midrásica 16, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1995.
- Midrás Tanjuma (Tanj)*. Traducción propia.
- Pesikta Rabbati (PS)*. Traducción propia.
- Pesikta de Rab Kahana (Pes dR Kah)*. Traducción propia.
- Talmud, Tratados: *Sab(bat)*; *Sanh(edrín)*. Traducción propia.

PRESENTACIÓN

A diferencia de la tradición judeo-cristiana, en la que el mundo ha sido creado a través de la palabra, por el demiurgo, o bien sin la mediación de una diosa-madre, en el pensamiento religioso del México antiguo, la presencia femenina era la contraparte del principio masculino en todas las historias de creación: de la Tierra, el Universo, el maíz o las plantas comestibles. Según los mitos cosmogónicos del México antiguo, todos los seres del Universo, incluidos los dioses, eran el resultado de una *dualidad* o “biunidad” con características cósmicas-sexuadas y complementarias. No obstante, hacia fines del periodo Posclásico (900/1000 a 1520) y especialmente en el Altiplano de México, destaca sobre todo una imagen de lo femenino fundamentalmente asociada con la destrucción, la guerra, el terror, el fin de la historia y el sacrificio compulsivo, que rápidamente permitirá la asociación de las diosas nahuas con la hechicería, la brujería, la tentación, el pecado; y, bajo la conquista cristiana, con la herejía, la idolatría y el demonio. ¿Qué imagen de la diosa articulaba el sentido de la existencia de los hombres en el México antiguo?, ¿cuál es la imagen de lo femenino en las historias de creación?, ¿qué lugar ocupa el principio femenino en la creación del Universo?, ¿guarda alguna relación la imagen de la feminidad en el mundo antiguo con el mundo moderno? En este trabajo trataré de presentar una respuesta.

CREACIÓN MÍTICA

El pensamiento religioso de los nahuas antiguos tiene como su centro al *mito* en tanto narración de *sentido* que articula la existencia, que orienta la vida, que guía la acción y que, en su dialéctica con los procesos rituales, o “puestas en escena del relato”, norma la conducta y abre al hombre hacia su propio enriquecimiento y realización espiritual, de manera individual y comunitaria. El mito configura una forma de pensamiento *tradicional* que resguarda la *sabiduría* de su cultura, los modelos ejemplares de acción que han hecho posible una “era” —la presente— y que orientan la conducta a fin de asumir la vida, de manera plena y responsable.

En la religión del México antiguo, hay *mitos de creación* diversos: del Universo, la tierra, el maíz, la guerra, la música, la danza, el hom-

bre... Se podría decir que, entre los nahuas, como bien lo advierte M. Eliade en otras mitologías del mundo, “todo tiene un modelo ejemplar”; y también que el hombre del México antiguo, como en otras latitudes, tiende a hacerse él mismo arquetípico y paradigmático.

No obstante, el mundo mesoamericano comprende, según la mayoría de los estudiosos, al menos una extensión de cuatro mil años (2 500 a.C. / 1 500 d.C.), a lo largo de cuales las constantes que han permitido a un antropólogo como Paul Kirchoff caracterizar los rasgos que constituyen a Mesoamérica como un área cultural por derecho propio, no se resguardan de manera inmutable. Por el contrario, me atrevería a decir que la historia espiritual de Mesoamérica se caracteriza también por una *tensión* entre el enriquecimiento de las transformaciones simbólicas en las que se resguarda la sabiduría de su cultura (imágenes arquetípicas) y su dogmatización, empobrecimiento o regresión civilizatoria. Es este proceso el que me ha interesado reconstruir a propósito del desplazamiento de la Diosa en la religión mexicana, y del cual aquí sólo presento un esbozo.

El mito y con él su lenguaje simbólico pueden ser camuflados, degradados, empobrecidos o desvirtuados, principalmente por la reducción y desviación de su saber a términos instrumentales en beneficio de estrategias de poder concreto, respecto de las cuales las elites “teocráticas” sacerdotales desempeñan –aliadas a otros poderes, guerreros, cortesanos, etcétera– un papel protagónico al “fundamentalizar” y monopolizar el acceso, al saber mítico y a su interpretación. El pensamiento religioso del México antiguo, o su cosmogonía, no tendría por qué escapar de esta trágica eventualidad. Esta tensión, que se expresa de un modo particularmente álgido en la imagen femenina de la divinidad, es la que intento exponer de manera breve en las páginas que siguen.¹

BIUNIDAD

Algunos de los rasgos que definen a Mesoamérica como área cultural son el cultivo del maíz, la práctica de una religión politeísta,

¹ La investigación de este proceso, que me ha ocupado por casi diez años, se encuentra expuesta en Blanca Solares, *Madre terrible. La Diosa en la religión del México antiguo*, Anthropos/UNAM (IIF, PUEG, CIICH, CRIM), España, 2007, 430 p.

la organización del tiempo de acuerdo con dos calendarios, uno de 365 días y otro de 260, —el primero solar y el segundo el resabio quizá de un antiguo conteo lunar—, y la comprensión de toda la creación como el resultado de un “principio dual”, en el que quiero hacer énfasis, en tanto que la concepción de la Diosa en los mitos de creación, se encuentra estrechamente relacionada con este rasgo fundamental.

A diferencia de nuestra forma de pensamiento lógico-aristotélica, basada en el principio de identidad y del tercero excluido, entre los nahuas el Universo se entiende en términos de opuestos que se complementan mutuamente, de un “dualismo antagonista” (López Austin) que, desde mi punto de vista, se compensa también en su despliegue (G. Durand). A una cualidad corresponde siempre su contrario:²

Hembra	—	Macho
Frío	—	Calor
Abajo	—	Arriba
Jaguar	—	Águila
9	—	13
Inframundo	—	Cielo
Humedad	—	Sequía
Debilidad	—	Fuerza
Obscuridad	—	Luz
Noche	—	Día
Sexualidad	—	Gloria
Agua	—	Hoguera
Muerte	—	Vida
Pedernal	—	Flor
Viento	—	Fuego
Dolor agudo	—	Irritación
Hinchazón	—	Consunción
Menor	—	Mayor
Fetidez	—	Perfume

² Alfredo López-Austin, “La parte femenina del cosmos”, *Arqueología Mexicana*, vol. 5, núm. 29, 1998, p. 9.

En relación con la Diosa en los mitos de creación, su concepción está estrechamente ligada con este rasgo central del pensamiento religioso de los nahuas antiguos relativo a la dualidad, o mejor, *biunidad* del Universo y los seres que lo habitan, incluidos los dioses. De tal manera, que el lugar de la Diosa en la creación resultaría, en principio, no sólo obvio sino incuestionable.

Ometéotl, Señor y Señora Dos, *Ometecutli/Omecíhuatl*, *Señor /Señora de la dualidad* es la “biunidad” originaria del cosmos que opera como “fundamento” del pensamiento cosmológico náhuatl, según León-Portilla, y que comunica su orden binario y su entrecruzamiento a todas las dimensiones y entradas en lo real. La deidad suprema del panteón indígena constituía la unidad ourobórica (*matricial* y a la vez *andrógina*) de aspectos opuestos complementarios.

Este principio dual o biunidad del Universo no es, sin embargo, un simple rasgo del pensar antiguo, sino que configura aquí una compleja *lógica simbólica* que influye en cada uno de los actos de la vida cotidiana del hombre. Dicho principio conforma una *cosmovisión* que, en tanto tal, orienta las relaciones del hombre con los hombres, los dioses y la naturaleza en su conjunto. Es a través del mito de creación, o *cosmogonía*, que narra “cómo las cosas llegaron a ser”, que la existencia cobra una orientación y apunta a un *sentido*. La vigorosa presencia del orden cósmico de la dualidad se manifestaba en todos los ámbitos de la vida diaria. Dice León Portilla:

Vemos, por tanto, que el pensamiento náhuatl, tratando de explicar el origen universal de todo cuanto existe, llegó metafóricamente, por el camino de las flores y el canto al descubrimiento de un ser ambivalente: principio activo, generador y simultáneamente receptor y pasivo, capaz de concebir. Aunando así en un solo ser generación y concepción –lo que hace falta en nuestro mundo para que surja la vida–, se está aplicando primero implícitamente, que el *nelli teotl*, o por otro nombre *Ometéotl*, es el principio cósmico en el que se genera y concibe cuanto existe en el Universo.³

Así, por ejemplo, en el día del nacimiento de un niño, su dios patrono le proporcionaba un *alma* que lo hacía miembro de su comunidad.

³ Miguel León-Portilla, “Cuicátl y tlahtolli. Las formas de expresión en náhuatl”, *Estudios de cultura náhuatl*, vol. 16, 1983, p. 152.

Pero, al mismo tiempo, *Ometecuhtli/ Omeçihuatl* le otorgaban sus rasgos individuales más específicos: el Señor 2, la energía masculina sagrada; y la Mujer 2, la energía femenina sagrada. La distinción esencial de los sexos, al parecer, era una diferencia de la intimidad del alma en la que intervenía la pareja suprema, *Ometecuhtli* y *Omeçihuatl*: “Un dios y una diosa, de los cuales el uno, que era el dios hombre, obraba (sobre todo) en todo el género de los varones; y el otro, que era la diosa, criaba y obraba (principalmente) en todo el género de las mujeres”.⁴ La entidad del individuo estaba compuesta así en razón de su ser co-esencial o dios patrono, más la entidad particular decisiva, *Ometecuhtli/Omeçihuatl*, que lo distinguía de sus semejantes y que desde su vida intrauterina le daba una impronta personal en forma de *destino*.⁵

¿A dónde iré?

¿A dónde iré?

El camino del Dios Dual

¿Por ventura es tu casa en el lugar
de los descarnados?

¿Acaso en el interior del cielo?

¿o solamente aquí en la tierra

es el lugar de los descarnados? (“Cantares Mexicanos”: fol. 35)

LA DIOSA EN LA CREACIÓN

La mayoría de los documentos con los que contamos para la reconstrucción de la historia del México antiguo, como lo constata el maestro Alfredo López Austin, son “muy incompletos y de registro pobre, todos de la época colonial temprana y del Altiplano central de México”.⁶ El material disponible, además, está disperso y los mitos no guardan una secuencia lógica.

Presento, sin embargo, a continuación, tres mitos cosmogónicos en los que destaca el lugar de la Diosa en la creación para, posteriormente, entresacar el sentido de su presencia. El primero alude a

⁴ Torquemada, *Monarquía indiana*, Lib. VI, cap. XXVI, I, 401.

⁵ Quetzalcóatl y Tezcatlipoca son también otros dioses vinculados con el destino. Falta una investigación al respecto, pero quisiera destacar este binomio del panteón nahua.

⁶ Alfredo López Austin, *op. cit.*

la *Hystoire du Mechique*, el segundo a la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, ambas versiones mexicana y chichimeca tardías de la creación del cosmos; y, finalmente, refiero un mito recuperado, también en la Colonia, por Fray Andrés de Olmos.

A. El desmembramiento de Tlaltéotl. Mito del origen de la Tierra, según la *Hystoire du Mechique*.

Dos dioses, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca bajaron del cielo a la diosa Tlaltecútl, la cual estaba llena por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje.

146. Y antes de que fuese bajada, había ya agua, que no saben quién la creó, sobre la que esta diosa caminaba.

147. Lo que viendo los dioses dijeron el uno al otro: “Es menester hacer la tierra”.

148. Y esto diciendo, se cambiaron ambos en dos grandes sierpes, de los que el uno asió a la diosa de junto a la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro de la mano izquierda al pie derecho.

149. Y la apretaron tanto, que la hicieron partirse por la mitad, y del medio de las espaldas hicieron la tierra y la otra mitad la subieron al cielo, de lo cual los otros dioses quedaron muy corridos.

150. Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses la habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre.

151. Y para hacerlo, hicieron de sus cabellos, árboles y flores y yerbas; de su piel, la yerba muy menuda y florecillas; de los ojos, pozos y fuentes y pequeñas cuevas, de la boca, ríos y cavernas grandes; de la nariz, valles y montañas.

152. Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de hombres.⁷

B. El sacrificio de Cipactli

La *Historia de los mexicanos por sus pinturas* es un documento anónimo considerado también como parte de la obra de Olmos. Escrito hacia 1547, narra otro mito sobre el origen de la tierra y de las aguas. Con-

⁷ *Hystoire du Mechique*, en A.M. Garibay (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos*, Porrúa, México, 1973, p. 108.

viene advertir –señala G. Olivier– que este manuscrito provenía del *Tratado de las antigüedades mexicanas*, de Olmos, del cual el obispo Fuenleal poseía un ejemplar. Sin embargo, el manuscrito de Olmos desapareció y el que se conserva no es de la mano de Olmos. El escriba, dice Baudot, parece no estar al corriente de la cultura mexicana: “Por todas partes, a lo largo del texto, la ignorancia escandalosa del escriba respecto a las nociones más elementales de la lengua, la onomástica o la toponimia náhuatl estalla con un impudor tan tranquilo, que sólo puede ser el de la incomprensión y la incompetencia más resueltas”.⁸

Dice el mito:

14. Pasados seiscientos años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, hijos de Tonacatecuhtli, se juntaron todos cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer y la ley que habían de tener.

15. Y todos cometieron a Quetzalcóatl y Huitzilopochtli que ellos dos los ordenasen, por parecer y comisión de los otros dos.

Hicieron el fuego, medio sol, a un hombre y a una mujer de los que nacerían los macehuales, y a ella le dieron ciertos granos de maíz para que con ellos curase y adivinase e hiciera hechicerías, e hicieron a Mictlantecutli y Mictecacihuatl, los dioses del infierno.

22. Y luego criaron los cielos, allende del treceno, e hicieron el agua y en ella criaron un peje grande, que se dice Cipactli, que es como caimán, y de este peje hicieron la tierra, como se dirá.

23. Y para criar al dios y a la diosa del agua se juntaron todos cuatro dioses e hicieron a Tlaltecutli y a su mujer Chalchitlicue, a los cuales criaron por dioses del agua, y a éstos se pedía, cuando tenían de ella necesidad.

...

29. Después, estando todos cuatro dioses, hicieron del peje Cipactli la tierra, a la cual dijeron Tlaltecutli, y pintarlo como dios de la tierra, tendido sobre un pescado, por haberse hecho de él.⁹

Del cuerpo de *Cipactli* se formó la parte masculina y la parte femenina del cosmos, y para que su cuerpo no volviera a unirse, los dioses se colocaron como postes. Se establecieron cuatro postes dioses que en

⁸ Cit. Baudot, en Olivier, G., *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios*, FCE, México, 2004, p. 52.

⁹ “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en A.M. Garibay (ed.), *Teogonía... op. cit.*, pp. 25-26.

la mitología maya se llaman *bacaboob* y en la versión nahua, los cuatro árboles *Tamoanchan*. Esta misma versión del mito, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, nos habla del símbolo del árbol enclavado en el cuerpo de la Diosa primordial:

50. En el año postrero en que fue sol Chalchiuhtlicue, como está dicho, llovió tanta agua y en tanta abundancia, que se cayeron los cielos, y las aguas se llevaron a todos los macehuales que iban, y de ellos se hicieron todos los géneros de pescados que hay. Y así cesaron de haber macehuales, y el cielo cesó, porque cayó sobre la tierra.

51. Vista por los cuatro dioses la caída del cielo sobre la tierra. . . ordenaron todos los cuatro de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos y alzar el cielo.

52. Y para que los ayudasen, criaron cuatro hombres: al uno dijeron Cuatémoc, y al otro Itzcóatl, y al otro Itzmali (...), y al otro Tenexuchitl.

53. Y criados estos cuatro hombres, los dos dioses, Texclatlipuca y Quetzalcóatl, se hicieron árboles grandes. Tezcatlipuca, en un árbol que se dicen tezcacuahuitl, que quiere decir “árbol de espejos”, y el Quetzalcóatl en un árbol que dicen quetzalhuéxotl. Y con los hombres y con los árboles y dioses alzaron el cielo con las estrellas como agora está.¹⁰

C. El estallido de Citlalinicue. Mito de la expulsión del pedernal y la creación del hombre.

Otra versión del advenimiento de la era presente, según fuentes de fray Andrés de Olmos, cuenta que en el cielo habitaba un dios llamado Citlalatlónac y una diosa llamada Citlalinicue.¹¹ Un día ella dio a luz un *tecpatl* o navajón de pedernal. Espantados, sus hijos lo arrojaron del cielo que vino a caer en un lugar llamado Chicomóztoc o “lugar de las siete cuevas”.

Al caer al suelo, brotaron de él 1600 dioses y diosas que viéndose desterrados y sin hombres a su servicio pidieron a Citlalinicue les diera licencia para crear hombres que pudieran estar a su servicio.

La diosa los reprendió, pero les indicó ir con Mictlantecuhtli a pedir las cenizas o huesos de los muertos de épocas anteriores, advirtiéndoles además de que era un dios muy desconfiado.

¹⁰ *Historia de...*, *op. cit.*, p. 32.

¹¹ Tradición recogida por Olmos, en Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Porrúa, México, 1980 (1870), pp. 77-78.

Citlatlónac y Citlalinicue aparecen aquí como la pareja primordial. Omecíhuatl, la Señora dos, dio a luz en el más alto de los cielos a un cuchillo de pedernal. Sus hijos se espantaron y expulsaron al recién llegado que cayó sobre la tierra, en Chicomóztoc, de la que provienen todos los seres y grupos de hombres.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL MITO DEL ORIGEN DEL COSMOS

- a) De acuerdo con estos relatos cosmogónicos, la constitución de los seres divinos y mundanos deriva de un monstruo primordial, *Cipactli* o *Tlaltecútl*, que estaba lleno por todas las coyunturas de ojos y de bocas, con las que mordía, como bestia salvaje, una bestia acuática, caótica y monstruosa que se remonta a los orígenes de los tiempos. De alguna manera, es irrelevante que “el monstruo primordial” tuviese o no atributos femeninos, pues, como advierte Andrés Ortiz-Osés, de manera precisa: “En su origen, el Ser se concibe como matriz”, ámbito femenino de la concepción de todas las criaturas.

El pensamiento nahua del Posclásico guarda en estos mitos —y no sólo— la antigua imagen según la cual el sacrificio de este ente primordial, o *ouroboros matricial*, estaba sustancialmente presente en la constitución de todo ser mundano, que a la manera de una *centralidad subterránea* —como un inframundo generativo— seguía articulando la existencia del hombre y el cosmos desde lo más antiguo, constituyendo el espacio-tiempo mismo de la vida en el mundo y de su continua recreación. Al respecto mencionemos, por lo menos, el descubrimiento reciente del gran monolito identificado como *Tlaltecútl*, Diosa de la Tierra del panteón azteca, en octubre de 2006, en el Templo Mayor y que constituye, sin duda, uno de los hallazgos más significativos de los últimos tiempos para el conocimiento y la comprensión del lugar de la Diosa en la religión del México antiguo.¹²

¹² Este monumental monolito de dimensiones extraordinarias, más grande que el de *Coyolxauhqui* (descubierto en 1978 y de 3.23 x 3.08 m), y apenas comparable con la *Piedra del Sol* (1790, de 3.58 x 3.58), pesa aproximadamente 12.3 toneladas y sus dimensiones alcanzan 4 x 3.57m. Véase, *Arqueología Mexicana*, v. XIV, núm. 83, enero-febrero de 2007.

- b) Uno de los rasgos fundamentales que destacan los dos primeros mitos que he citado es que, a diferencia de la concepción judeo-cristiana, en la que un dios preexistente crea y conforma el Universo *ex-nihilo*, a través de la palabra, en la concepción mítica de Mesoamérica, el Universo –el cielo y la tierra– es el resultado del sacrificio de Tlaltecútl, diosa de la tierra, según traduce Garibay o bien, “Señor/Señora de la Tierra”, según anota Blas Román;¹³ Tlatéotl o Tlatecúhtli, según señala Graulich, “Divinidad de la Tierra” o “Señor de la tierra”, “monstruo que tenía muchos ojos y bocas en las coyunturas, con las que mordía como una bestia salvaje”, es decir, de caos primordial que será cosmizado.

Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, dijeron: “Es necesario hacer la tierra” y, ambos, se transformaron en dos inmensas serpientes y uno de ellos sujetó a la “diosa” desde la mano derecha hasta el pie izquierdo y el otro la tomó desde la mano izquierda hasta el pie derecho y la jalonearon tanto que se partió en dos, Señor/Señora de la Tierra. De una mitad hicieron la tierra y de la otra, el cielo. El cuerpo de su ser, sometido y desgarrado, abriga al universo completo.

El “lugar donde habitan los hombres y crecen las plantas” es el resultado, según estas versiones, del sacrificio violento de este ser primordial, de la separación forzada de su cuerpo y de la tensión de todas sus articulaciones. Graulich interpreta esta “agresión ilícita” contra Tlatéotl como “la transgresión de una prohibición”, semejante a la de Xochiquétzal/Tlatéotl o Toci, ellas mismas diosas telúricas, que en otro mito del paraíso perdido, cayeron en la tentación al cortar un fruto o flor y a consecuencia de lo cual, los dioses fueron desterrados del paraíso hacia las tinieblas y sobre la tierra, en donde desde entonces se convirtieron en presas de la muerte.

- c) El desgarramiento de Cipactli o Tlaltecútl por Quetzalcóatl y Huitzilopochtli, o por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, puede ser comparado en otras mitologías del mundo con el triunfo de Zeus sobre Tifón, de Jahvé sobre Leviatán, de Indra sobre Vritra. Es interesante observar que en los mitos cosmogónicos de

¹³ Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, INAH, México, 1987, p. 129.

otras culturas se presentan, también, actos violentos y sacrificiales en la gestación del cosmos que introducen una impronta maldita o “pecado ontológico originario” —como le llama Paul Diel¹⁴ en el Universo recién creado. Actos que se corresponden, en la historia del espíritu universal, con la sustitución de una forma de comprender la naturaleza y las necesidades de la vida esencialmente orgánica, vegetal y no heroica, por un orden marcadamente solar —patriarcal—, orientado por el varón, la guerra, el saqueo y el sometimiento de las mujeres.

En el caso de los aztecas o mexicas, podemos decir que nos encontramos también, histórica y simbólicamente, frente a la sustitución de un orden de vida antiguo basado en los ritos y el culto a la diosa madre tanto en sus aspectos luminosos como oscuros —que, se puede asegurar, habían sido honrados por igual—, por los mitos patriarcales orientados por el varón beligerante. A la larga, todo lo bueno y noble se atribuirá, sobre todo, a los nuevos y heroicos dioses dominantes, en detrimento de los poderes naturales de los nativos de la Cuenca a los que se atribuye, además, un juicio moral negativo e incluso, en el caso azteca, terrorífico.

En la iconografía de la diosa, Laurette Séjourné identifica a la Tierra como una enorme boca hecha con las dos quijadas de *Citlali*, juntas e invertidas.¹⁵ Estas representaciones tienden, no por azar, a sugerir la asociación de la boca, tal y como lo advierte G. Olivier, con la vagina dentada y amenazante que arrancó a Tezcatlipoca su pie o pierna, al intentar desgarrarla.¹⁶



Representación de la Tierra. Tomada de Séjourné,
El pensamiento nahuatl cifrado por los calendarios.

¹⁴ Véase, Paul Diel, *El simbolismo de la mitología griega*, Labor, Barcelona, 1976.

¹⁵ L. Séjourné, *El pensamiento náhuatl cifrado por los calendarios*, Siglo XXI Editores, 5ª Ed., México 1991, figuras 182 y 183.

¹⁶ G. Olivier, *op. cit.*, p. 482.



Representaciones de la Tierra, o Cipactli, como una enorme boca hecha con dos quijadas a veces juntas y otras invertidas. Tomado de Séjourné,

El pensamiento nahuatl cifrado por los calendarios.



Otra representación de la Tierra insaciable. Tomado de Séjourné,

El pensamiento nahuatl cifrado por los calendarios.



Representación de la Tierra, emergiendo de una quijada. Tomada de Séjourné,

El pensamiento nahuatl cifrado por los calendarios.

- d) Pero, el desgarramiento de la Diosa, dice el mito, la desmembración de su cuerpo, conmovió a todos los dioses. De manera que: “Luego, hecho esto, para compensar a la dicha diosa de los daños que estos dos dioses le habían hecho, todos los dioses descendieron a consolarla y ordenaron que de ella saliese todo el fruto necesario para la vida del hombre”.

De los cabellos de Tlaltecuhltli surgieron los árboles, las flores y las yerbas

De su piel florecillas

De sus ojos, pozos, fuentes y pequeñas cuevas

De la nariz los valles y las montañas.

Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, al tronchar al monstruo, crearon el relieve terrestre y los cielos, el espacio recipiente que acogería la vida y sería la condición de la existencia. El Universo se concebía sostenido y al abrigo del cuerpo de *Cipactli/Tlaltecuthi* que había sido destazada, pero que se manifestaba en las flores, las aguas y el alimento brotando de su sustancia. Incluso el primero de los 20 caracteres de los días del calendario ritual mesamericano es el llamado *cipactli*. Los cronistas interpretan su jeroglífico a veces como serpiente, otras como pez, otras como reptil acuático, cocodrilo o caimán. Los informantes de Sahagún dicen que el caimán es un lagarto. Ouroboros mitológico —se puede decir— que en otras tradiciones arcaicas se imaginaba también rodeado por las aguas primordiales, al principio de la creación.

En medio de una sociedad fundamentalmente agrícola, el mito azteca continúa apoyándose en la presencia oscura de la tierra maldita pero fecunda, y que —aunque derrotada y subyugada— no logra asimilar totalmente a su poder viril. Guarda un residuo de misterio y seducción.

LOS HECHOS DE LA COSMOGONÍA NAHUA

Reconstruyamos nuevamente los “hechos” de la cosmogonía nahua. En el inicio reinaba, únicamente, en la oscuridad y en el silencio, la pareja divina suprema llamada “Dios dos”, Ometéotl, o también “Señor y Señora dos”, “Señor y Señora de nuestra carne”. Así, estamos ante una pareja masculina y femenina que reunía en ella no sólo “todas las oposiciones futuras del Universo” (como indica Graulich), sino también una imagen dual que impera en todos los sentimientos y comprende la aventura de vivir.

En un momento dado, la pareja suprema se puso a crear e instaló a las primeras criaturas, los dioses, en un verde paraíso, *Tamoanchan*, donde vivían eternamente y en perfecta armonía. Su único deber consistía en reconocer su dependencia frente a sus creadores. Para esto, “se humillaban” extrayéndose sangre de diversas partes del cuerpo y ofreciéndola a Ometéotl.

En el paraíso había un árbol que simbolizaba el acuerdo perfecto entre Ometéotl y sus criaturas, pero estaba prohibido tocarlo. Una dio-

sa telúrica llamada tanto Xochiquétzal, o Itzpapálotl, o Cihuacóatl o Inexextli, cayó en la tentación y cortó una flor o fruto; o bien, ...*dicen que "los dioses" cortaron flores y ramas del árbol.* Éste se quebró inmediatamente y ello significó la ruptura con los creadores. También se dice que Cipactonal parió un pedernal que sus hijos arrojaron a la tierra y que al golpear contra ella salieron 1600 dioses que habitarían en todas las criaturas de la tierra.

Pese a la similitud que el mito pueda guardar con algún episodio cristiano, las fuentes indígenas confirman esta tradición de pensamiento:

Los dioses fueron desterrados del paraíso, hacia las tinieblas, y sobre la tierra, en donde, desde entonces, se convirtieron en presa de la muerte....

Desde entonces, anota Westheim: México es el lugar por excelencia donde los dioses mueren:

Xochiquétzal falleció, pero dio a luz a Cintéotl, el "Dios del maíz", carne de nuestro cuerpo, nuestro sustento.

Quizá la característica más notable de la cosmovisión del México antiguo, las de sus antepasados y las de sus descendientes, es que pensaban que el Universo era el resultado del sacrificio de los dioses. Los dioses expulsados de Tamoanchan, condenados a existir en la superficie de la tierra y en las profundidades, dieron origen a todas las criaturas y formaron la fuerza que anima a todos los seres de la creación. Todas las criaturas del Universo no son sino los dioses creadores convertidos en seres mundanos por medio del sacrificio. Todas las cosas y los seres están animados por el sacrificio de un dios.

La religión nahua, por lo tanto, no alude a un simple "animismo" derivado de un pensamiento "mágico" inferior, o a un "politeísmo" generalizado como rasgo típico del pensamiento preracional. Por el contrario, el mito de creación conforma un auténtico tratado del ser, una *ontología*, que alude a una forma de estar en el mundo y concebir la existencia del hombre respecto de su responsabilidad en la tierra vinculada con el culto a los dioses.

Según Alfredo López Austin, "los mesoamericanos creían en una doble naturaleza del tiempo y del espacio. Por una parte, existía el tiempo-espacio original y ajeno, al que podemos denominar anecúmeno, poblado por los seres que suelen denominarse sobrenaturales:

los dioses, las fuerzas, los muertos... Por la otra, el tiempo espacio causado, propio, el ecúmeno, o sea el mundo creado por los dioses y habitado por las criaturas: los hombres, los animales, las plantas, los minerales, los meteoros, los astros”.¹⁷ La ecumene, sin embargo, no sólo estaba poblada por las criaturas creadas por los dioses, sino por los dioses mismos que al “pecar” y ser arrojados al mundo de la vida y de la muerte, se encargaron de dinamizar, animar, transformar, deteriorar o destruir todo lo creado. El tiempo/espacio humano se traslapa con el de los dioses expulsados de Tamoanchan.

El hombre se concebía a sí mismo y al conjunto de todo lo creado, habitado por las fuerzas imperceptibles de seres sobrenaturales que, al sacrificarse, animaban a toda la creación, pero que de la misma manera al participar de la materia mundana morían en la tierra, para ir al lugar de la muerte, en espera allá de la posibilidad de brotar de nuevo y dar origen a otro individuo. “Su esencia” o “sustancia divina” se conservaba así a lo largo de las generaciones.

Los propios hombres explicaban su origen como el resultado del sacrificio y la creación de los dioses. Los dioses los habían facultado con la inteligencia, la palabra, todos los bienes necesarios para la vida, el agua, la tierra, el alimento, y la posibilidad de reconocer a los dioses y orientar su destino. A cambio, los hombres debían honrarlos con sus ofrendas, adorarlos con sus plegarias y reproducir su humanidad para garantizar que el reconocimiento y el intercambio entre dioses y hombres se perpetuaran para la conservación y recreación de lo creado.

LA VERSIÓN MEXICA DE LA COSMOGONÍA

La versión mexica de la cosmogonía es heredera de la tradición nahua pero presenta también respecto de ella, distorsiones, alteraciones, modificaciones e incongruencias. Ciertamente que como anota Graulich, el recorrido del sol, en tiempo de los mexicas, se asociaba con algunas oposiciones y complementariedades del pensamiento mesoamericano: día-noche; cielo-inframundo; ascenso-descenso; vida-muerte. En la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se dice incluso que cuando el

¹⁷ Alfredo López Austin, “Los mexicas ante el cosmos”, *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 91, p. 27.

sol alcanzaba su punto culminante, a medio día, emprendía el camino de regreso, por lo que en la tarde no veíamos sino el reflejo de su luz. “El sol era la unión de los contrarios, pues estaba compuesto, por una parte de la noche-tierra de la materia y, por la otra, de fuego, el reflejo del resplandor solar. El sol era un astro masculino y femenino a la vez, un sol “lunar”.¹⁸ Sin embargo, esta anotación de Graulich pierde de vista que el sol era considerado por los aztecas, indudable y predominantemente, como un astro masculino, el verdadero motor de la vida que fecundaba a la tierra femenina, para crear el día y medir el tiempo.

De hecho, como nos lo ha mostrado el mismo Graulich, la versión oficial chichimeca azteca del mito cosmogónico, agregó a las cuatro eras de una tradición más antigua, una quinta, la era presente, la del “Sol de movimiento”, en la que claramente, como en otras culturas del mundo, observamos una solarización mitológica tendiente a desplazar de manera definitiva la centralidad de la Diosa en la creación y privilegiar los valores diairéticos vinculados con el Sol, la luz, la expansión y la guerra. Según los aztecas o mexicas, que entraron en escena en la región central de México, principalmente en el siglo XIII, dice Graulich: “El llamado sol de movimiento comenzó durante el siglo XI d.C. y fue la edad del verdadero maíz. Se esperaba que terminara con terremotos, el desplome del firmamento y el descenso de los jaguares y espectros o tztzimimes (terribles figuras femeninas) que devorarían a la humanidad”.¹⁹

Una hecatombe final del Universo no está registrada en las fuentes de manera detallada. Pues más bien se creía que varias eras habían precedido a la presente, que una y otra se enlazaban en un ciclo de creación-destrucción-creación o lucha entre dioses que se alternaban, a la manera del ciclo natural: tiempo de secas y tiempo de lluvias; o como la luna que, creciendo y menguando, mide el ritmo creado de vida del útero y por lo tanto el tiempo a través del cual los seres vienen y se van.

Tanto en las versiones mexicas más antiguas, como entre los mayas, a la edad presente, sólo habían precedido otras tres, que se correspondía cada una con un elemento: Agua, Viento, Fuego, y fi-

¹⁸ M. Graulich, *Ritos aztecas. La fiesta de las veintenas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1999, p. 21.

¹⁹ *Ibid.*, p. 22

nalmente, la Tierra o sea, la presente. ¿Cómo es que aparece una era dominada por el Sol y la ansiedad de la aproximación de un fin del mundo definitivo? De hecho ésta es una mutación sorprendente en las concepciones míticas porque tanto las versiones más antiguas de los nahuas como las de los mayas registran la confianza en una secuencia cíclica del desarrollo del cosmos, los alimentos de los hombres y la de los mismos seres, misma que los acercaba incluso, cada vez más, al paraíso perdido: los seres fueron inicialmente peces, luego monos, luego aves, hasta que, finalmente, fueron “hombres de maíz”, capaces de reconocer a sus creadores y, por lo tanto, con la facultad de iniciarse en el misterio de la muerte, como la luna, mudando su sombra; o como la serpiente, mudando su piel.

El mito del quinto sol, sin embargo, como agrega Graulich, introduce una ruptura total entre el pasado y el presente: “Los aztecas o mexicas cortaron definitivamente con el pasado...”²⁰ La siguiente era tendría un final definitivo, cuasi-inevitable, y sólo podía ser diferida a través de la guerra y el sacrificio compulsivos. Así, durante la inauguración de la pirámide principal de México-Tenochtitlan por Ahuitzotl, fueron inmolados ochenta mil cuatrocientos prisioneros de guerra, delirante conjuro que refleja la fuerza del terror imparables de un fin (del Sol, de la energía divina) que se aproximaba de un modo, en última instancia, vertiginoso e ineludible, desde un futuro anunciado.

La participación de la Diosa, o del principio femenino en la creación, bajo los aztecas, aparece subordinada al héroe solar y guerrero Huitzilopochtli, que apenas nacer descuartiza también a su hermana luna, Coyolxauhqui.

En el centro de la ciudad de Tenochtitlan, el *Huey Teocalli* o Templo Mayor era la representación simbólica de dos cerros sagrados, uno dedicado a Huitzilopochtli (Coatépéc) y otro a Tláloc (Tonacatépetl). El templo de Tezcatlipoca se encontraba al sur del Templo Mayor. Mientras que el de Ehécatl-Quetzalcóatl, frente al Templo Mayor y en la fachada orientada hacia el Este.

En este espacio sagrado, la diosa decapitada o descuartizada se ubicaba a los pies de la montaña de los dioses masculinos. Su representación antropomorfizada acentúa los rasgos que la vinculan con la muerte y el sacrificio, pero la relación vida-muerte-iniciación-*regressus ad uterum*-renacimiento, propia de Quetzalcóatl, hijo y consorte de la

²⁰ *Ibid.*, p. 24.

diosa, o héroe primordial que conjuga y armoniza los opuestos (que ha penetrado en el inframundo y ha retornado con los granos de maíz), se ha roto.

Huitzilopochtli no es un dios que penetre en el inframundo, por lo tanto tampoco su muerte establece un vínculo entre muerte e iniciación.

El carácter fragmentario, complementario, asociado, simétrico, contradictorio de la materia de los dioses –según López Austin–, permite suponer asimismo –en el caso de los aztecas– que las propiedades de las diosas puedan pasar a ser, incluso, de los dioses masculinos y guerreros, sin ningún problema, desvaneciéndose así la cuestión central de la conjunción de los opuestos (propia del héroe Quetzalcóatl). Encontramos así dioses masculinos de la tierra, el agua o el maíz, atributos típicos de la creación femenina que ahora destacan como propiedades de los dioses masculinos. Al mismo tiempo, el culto a la diosa se mantiene, en la misma proporción –sin embargo– en que se forja de ella una imagen terrorífica, que tiene que ser abatida y sacrificada.

El ritual de iniciación en los misterios de la feminidad, vida-muerte-renacimiento, tiende a ser alterado por el poder mexicana, que luego de la expansión de su poder pretende también hacerlo eterno. Paradójicamente, este poder se hallaba preso, a la vez, en una experiencia de angustia por el tiempo, que lo lleva a generalizar su terror ante la propia visión entrópica o sin retorno posible que había introducido en el Universo. Así, el sacrificio se vuelve compulsivo, en la misma medida en la que se sospecha de su eficacia; la imagen de la feminidad predominantemente terrorífica, en lugar de aliada y complementaria. Se quiebra el círculo matricial del eterno retorno. La vida irreversible ya no conduce a la regeneración, sino a la oscura catástrofe de una aniquilación total.

Nuestro mundo se debate actualmente entre el dinamismo de los cambios que constantemente experimenta, y la imagen que de sí mismo se ha forjado a lo largo del tiempo. **E**l cambio de su propia imagen, aunque ha sido constante en la historia, provoca hoy vértigos y angustias por el alcance y celeridad con que se impone. **P**odemos decir que aquellos presupuestos de los que habla Gadamer y que no aparecen explícitamente en el diálogo y la acción que tenemos hacia nuestro entorno, están conformados, en buena medida, por la ciencia y tecnología actualmente vigentes. **T**odo esto explica el creciente interés por la Hermenéutica como método de análisis del acontecer humano. La interpretación de nuestro mundo que incluye a los seres humanos y a su entorno físico y biológico, se ha convertido en el interés creciente de la Filosofía, la Psicología, y en general de las Ciencias Sociales. **N**os hemos propuesto presentar en este volumen una serie de trabajos relevantes que presentan al lector los resultados de un esfuerzo continuo por interpretar la forma como el hombre de hoy concibe a su mundo y en él se concibe a sí mismo. **P**revalece en todos ellos la idea de cambio inherente a la cosmovisión, pero se abordan puntos específicos que permiten comprender, a través del análisis de textos y de situaciones históricas manifestadas en el presente, los mecanismos de cambio y los elementos que confluyen —modificados— en la conformación de la visión del mundo. **E**l resultado es la presentación multifacética de la interpretación del mundo actual que connotados autores realizaron con el único afán de contribuir a facilitar, con su interpretación, la comprensión de la cosmovisión que prevalece en nuestros días.

