
A L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 42

México, julio-diciembre

ISSN 1665-8620

125

2014

AÑO
XLII

De La Salle
ediciones

A L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 42

México, julio-diciembre

ISSN 1665-8620

125

2014

AÑO
XLII

De La Salle
ediciones



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

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

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

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

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

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

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

© Universidad La Salle, A.C.
Benjamín Franklin 47, Col. Condesa,
06140, Cuauhtémoc, Cd. de México.
Editado por *DeLaSalle* ediciones
Mazatlán 218, Col. Condesa,
Tel. 52 78 95 00 ext. 1017
delasalleediciones@ulsa.mx

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

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

Formación: R. Alejandro Olivares Gálvez
Impreso en Ultradigital Press, octubre de 2014

Universidad La Salle, A.C.

Mtro. Enrique A. González Álvarez, *fsc*
Rector
Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo
Vicerrector Académico
Mtro. José Manuel Noriega Gironés
Vicerrector de Bienestar y Formación

Editorial De La Salle
Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Dirección editorial
Lic. Irma Rodríguez Vega
Producción y distribución
irv@ulsa.mx

Israel Nicasio Álvarez La función social de la filosofía desde Max Horkheimer	5
Agata Pawlowska Invisibilidad y problema de identidad de los migrantes en el mundo contemporáneo	17
Silvestre Manuel Hernández La experiencia del mal	29
Héctor Sevilla Godínez La imposibilidad de eludir la mentira o la inoperancia de intentar nombrar la verdad El concepto de <i>mala fe</i> como un acto de buena fe sartreana	49
Ramón Kuri Camacho Existencia en Heidegger y existencia en ruptura en México	69
Rogelio del Prado Flores Aproximaciones a la encrucijada entre la responsabilidad y lo político en la obra de Emmanuel Lévinas	95
Dora Alcocer Walbey “El cocodrilo”, de Dostoyevski, a la luz del pensamiento de Gabriel Marcel	119

La función social de la filosofía desde Max Horkheimer

Israel Nicasio Álvarez

ULSA Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades

Hoy la filosofía ya no discute acerca de dioses,
pero la situación del mundo no es menos crítica.
Max Horkheimer, *La función social de la filosofía*.

Resumen

Cuando uno se pregunta por la función de la filosofía en el mundo “real”, una serie de interrogantes hacen aparición. La filosofía parece ser ya un problema de suyo por el mero hecho de existir; no hay una forma única para poder pensarla o para asumir que se debe desarrollar de cierto modo en específico. El quehacer filosófico es una tarea que exige, en primer momento, la capacidad de asumir una postura ante la vida y ante aquellos argumentos que presentan la existencia de la filosofía de uno u otro modo. Tal parece ser que, como lo mencionan algunos pensadores de la escuela de Frankfurt, la filosofía existe y toma lugar en el quehacer humano, justo en el momento en que se hace presente la *crítica*. Ahora bien, el hecho de pensar la crítica o de encontrarse siempre en pleno debate, radica en la simple, pero constante, confusión de lo que la filosofía es frente a las otras disciplinas; cualquier otra ciencia parece tener muy claro el camino recorrido o las formas de proceder, pero no la filosofía. Así pues, Horkheimer anuncia que la crítica es la condición de posibilidad de la filosofía misma, debido a que hay un desinterés notorio por parte de aquellos filósofos profesionales. Por

otro lado, Arendt asume, en algunos de sus ensayos, que la preocupación por el mundo o por la realidad, no es un problema que interese a los filósofos, ya que se centran en las cuestiones metafísicas y eso los aleja del mundo real. El hecho de pensar a la crítica como la forma de acción de la filosofía se centra en la necesidad y en la posibilidad de encontrar claridad frente a lo que acontece en el mundo.

Palabras clave: acción, crítica, filosofía, tradición, realidad.

Introducción

La importancia de la filosofía en la sociedad *parece* quedar clara para todos, es decir, hay una costumbre declarada de hacerla partícipe de todos los conflictos humanos y de pedirle ayuda o soluciones. También hay una constante mirada a la misma al momento de reflexionar sobre el hombre, y esto no es para menos. El problema se presenta cuando hay que hacer que la filosofía misma ofrezca respuestas o ciertas opiniones sobre su existir. El cuestionamiento, de la propia existencia, que sí es un ejercicio filosófico, pero que es llevado a cabo como una tarea ardua y sobre todo, confusa.

La apariencia de claridad con la que se habla de la filosofía y las grandes esperanzas que se le otorgan, obliga, necesariamente, a quienes se encargan de ella, de manera profesional, a preguntarse y a ofrecer una respuesta o varias. El problema aparece cuando dichas respuestas se contraponen unas a otras, entran en conflicto y por lo tanto, no se logra delimitar o definir con claridad qué hace la filosofía o cuál es la tarea de esta en el mundo. El pensamiento, la actividad con la que está constantemente ligada la actividad del filosofar, parece exigir una respuesta nueva, porque no se encuentra total satisfacción en decir que la filosofía se ocupa del pensar únicamente. ¿Hay realmente una forma de injerencia en la sociedad por parte de la filosofía?

Max Horkheimer, uno de los principales pensadores de la Escuela de Frankfurt, sostiene que la búsqueda del ser de la filosofía se ha dado en medio de una disputa que parece no tener fin y por la que sólo se han logrado presentar discusiones entre las distintas escuelas de pensamiento. Afirma que hay una función específica de la filosofía o al menos una a partir de la que la filosofía adquiere importancia en el mundo real y sobre la que puede basar su papel dentro del campo del conocimiento: la crítica.

Ahora bien, ¿Cuál es el papel de la crítica o cómo es que logra justificar el quehacer de la filosofía? Parece ser que aquí el problema no se reduce únicamente a la filosofía como concepto, sino a la forma en que ésta se desarrolla. Es decir, hay una serie de categorías que, tal vez, no puedan ser definidas de manera absoluta, pero que sí pueden ser descritas por su desarrollo. Quien se dedique a la filosofía debería comprender que el ser de la filosofía se basa justamente en el hecho de ser.

1. La situación de la filosofía frente a las demás actividades intelectuales

El debate sobre lo que la filosofía debe hacer, es un problema constante y no por el hecho de buscar algo en específico, sino porque la situación en la que se encuentra cada una de las ideas que conforman la especulaciones sobre lo que la filosofía es, terminan por no ser suficientes para unos u otros. El conflicto no lleva a buscar de manera encarnizada el ser de la filosofía como único, sino en lograr dar luz a un problema que se hace presente a cada momento y que permite que la actividad filosófica siga avanzando en múltiples direcciones.¹ La poca claridad

¹ No se pretende tomar o limitar la concepción de la filosofía a un solo ámbito. Se trata de seguir, en este documento, el planteamiento hecho por Horkheimer para poder aclarar cada uno de los puntos que, según la Escuela de Frankfurt, permiten que la filosofía sea lo que es y no se convierta en algo más. A lo largo del presente texto se expondrán, únicamente, las ideas que conforman el carácter social de la filosofía.

con la que parece buscarse el ser de la filosofía, permite que ella misma sea el problema a tratar para los propios filósofos.

La filosofía en oposición a otras disciplinas, no tiene un campo de actividad fijamente delimitado dentro del ordenamiento existente. Este ordenamiento de vida, con su jerarquía de valores, constituye un problema en sí mismo para la filosofía. Si la ciencia puede aún acudir a datos establecidos que le señalan el camino, la filosofía, en cambio, debe siempre confiar en sí misma, en su propia actividad teórica. La determinación de su objeto forma parte de su programa en medida mucho mayor que en el caso de las ciencias especiales.²

En el ensayo titulado “La función social de la filosofía”, Horkheimer plantea un problema aún vigente y sumamente tajante: La noción de lo que la filosofía es, no termina por ser clara tanto para aquellos que la realizan de manera profesional, como para aquellos que se le acercan, por la razón que sea, al conocimiento de la misma; por lo contrario, el conocimiento de otras disciplinas como la física, química o biología, sí es claro para quienes las llevan a cabo, como para aquellos interesados en las mismas. Así pues, una de las primeras aproximaciones al problema que plantea el filósofo alemán es que:

La situación de la filosofía difiere de las demás actividades intelectuales. Por más que en ellas existan muchos puntos de controversia, se admite una orientación general. Los principales representantes de cada ciencia están más o menos de acuerdo en cuanto al objeto y al método.³

Según lo que Horkheimer afirma, el problema radica en la incapacidad de las escuelas o corrientes filosóficas de homologar ciertas opiniones sobre la filosofía misma. En el debate constante, se enfrentan las opiniones compartidas por uno

² Horkheimer Max, *La función social de la filosofía en Teoría crítica*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1974, p. 279.

³ *Ibid.*, p. 274.

o varios estudiosos de la misma corriente, que buscan volver infalible el argumento presentado por cada uno de ellos, provocando con esto una interminable pelea intelectual. “En filosofía, en cambio, la refutación de una escuela por otra implica generalmente su rechazo total, el negar como radicalmente falsas sus teorías fundamentales”.⁴

Este conflicto presentado por el teórico de la Escuela de Frankfurt, explica la dificultad con la que se presenta el problema a tratar desde el momento en que los argumentos son susceptibles de ser destruidos o ignorados. Ahora bien, parte de todo argumento filosófico es trabajar bajo supuestos, estos pueden ser eliminados y la estructura formada a partir de ellos tiende a desaparecer. ¿Cuál sería, entonces, una buena forma de tratar el problema presentado? ¿Es realmente posible encontrar un argumento lo suficientemente fuerte y bien estructurado para delimitar el ser de la filosofía? Tal parece que la función de dicha radicalidad argumentativa deriva de la posibilidad de comprender y explicar aquello que se nos presenta ante los ojos de una manera distinta cada vez.

1. La indiferencia de los filósofos sobre el mundo exterior

A diferencia de la filosofía, las ciencias particulares tienen una guía que es evidente para quienes las practican. Los problemas que cada una de estas ciencias se propone resolver, parten de las necesidades sociales en que se desenvuelven; por lo contrario, la filosofía parece siempre ir a la deriva en esa búsqueda. No hay tal guía. Por lo tanto, el camino es recorrido de maneras tan diversas, que se vuelve confuso.

El debate ha dado como muestra lo siguiente: la visión de la filosofía, no ha logrado unificarse, porque es un problema que atañe al hombre desde el hombre mismo. La aceptación o

⁴ *Ibidem.*

refutación de argumentos, posturas o teorías en filosofía, responderá a la situación vital de quienes los enuncian.

El desarrollo de las ciencias particulares que, evidentemente se ha dado de manera histórica, no siempre ha respondido de manera positiva a las necesidades que la sociedad les plantea. “Muchos trabajos científicos han llevado a resultados de los que la humanidad podría muy bien prescindir”.⁵ Pero, es importante tomar en cuenta la postura del filósofo frente a estas necesidades sociales, porque según lo presentado, tiene una característica específica. Según Horkheimer, “Los filósofos [...] muestran una empecinada indiferencia frente al juicio del mundo exterior”.⁶

A partir de lo mencionado anteriormente, tendríamos que comprender o desentrañar las razones por las que los filósofos no se interesan naturalmente por el mundo en que habitan. Horkheimer lo llama indiferencia; Hannah Arendt hace un acercamiento a esta idea desde la noción de la tiranía como esa incapacidad de acción. Ella sostiene que los filósofos no actúan, porque no les interesa el mundo real. Afirma que la inercia de la vida profesional del filósofo se debe a la preocupación constante por las *cuestiones que llamamos metafísicas*.⁷

Arendt parece encontrar una razón de carácter estereotípico. Ella sostiene que la única razón por la que Platón se interesó en la República fue por la condena que recibió Sócrates y que ese momento fue decisivo para la figura del filósofo, como para la manera en que éste habría de actuar. El problema radica aquí, según la filósofa judía, en que hay sólo interés en momentos de crisis.

Ahora bien, la facilidad con la que Arendt retrata la figura del filósofo, la lleva a pensar que hay una tendencia innegable

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibid*, p. 275.

⁷ Arendt Hannah, *Ensayos de comprensión*, Ed. Caparrós Editores, Madrid 2005, p. 433.

hacia la inmovilidad por parte de los filósofos. Ella asume que esta tendencia de la no acción se debe a los intereses privados de aquellos que, dedicados a la filosofía, se alejan del mundo. Siguiendo lo que Arendt plantea, se afirma que la tendencia y el temperamento del filósofo se inclina a la soledad y no tanto a la convivencia en comunidad.

Según Arendt, hay una relación muy sutil del filósofo con la tiranía, tomando en cuenta que en este modelo político no hay acción. Hay que hacer una anotación aquí. Arendt sostiene que en la tiranía lo que lleva a no actuar es el miedo, pero ella acerca esa inmovilidad al carácter del filósofo y nunca anuncia que es por miedo, sino por mero desinterés. Al final concluye que, de cualquier modo, lo que se percibe es justo esa soledad, ese alejamiento del mundo en el que, según ella, la política adquiere existencia.

El problema presentado por ambos autores se centra en la poca atención prestada por los que, dedicados a la filosofía de manera profesional, encuentran en el ejercicio de la misma, teniendo preocupaciones distintas y muchas veces alejadas de la vida cotidiana. Este alejamiento tiene lo que Horkheimer llamará un carácter *refractario*, “El carácter refractario de la filosofía respecto de la realidad deriva de sus principios inmanentes”.⁸

Pero ¿no es esta noción del carácter refractario, una de las tantas posturas que se tienen sobre la filosofía y su consistencia? Es decir, ¿no hay una visión de lo que *es* o *debe ser* la filosofía? El impulso de la filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos.⁹

⁸ Horkheimer Max, *op cit*, p. 276.

⁹ *Ibidem*.

Aquella tradición de la que habla Horkheimer, es considerada como algo dado. Termina por condicionar la vida de los hombres. En esa configuración, justo en el llegar a ser hombres entre hombres, es donde se puede ver que la naturalidad con la que la tradición, es decir, lo dado, delimita la acción y en muchos casos, el pensamiento, es lo que se debe discutir. La ciencia, aún a pesar de tener casi totalmente clara su función y orígenes en el mundo, no ha contribuido notoriamente a mejorar la existencia humana. ¿Qué hay que hacer entonces? ¿Qué es lo que la filosofía propone o cómo es que logra acercarse a la realidad, si es que surge en el filósofo el interés por lograr transmitirla o ponerla en acción en el mundo cotidiano?

1. La crítica como función social de la filosofía

Según el filósofo alemán, es importante saber que la única manera en la que el filosofar puede tener una forma de acción en el mundo real es a partir de la crítica. Ese cuestionar lo establecido es lo que la filosofía puede ofrecer como forma de acción social.

La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido. Eso no implica la actitud superficial de objetar sistemáticamente ideas, que haría del filósofo un cómico personaje.

Tampoco significa que el filósofo se queje de este o aquel hecho tomado aisladamente, y recomiende un remedio. La meta principal de esa crítica es impedir que los hombres se abandonen a aquellas ideas y formas de conducta que la sociedad en su organización actual les dicta.¹⁰

Porque la tarea del filósofo no es ofrecer opiniones en uno u otro lado, sino encontrar cierta claridad frente a lo que acontece en el mundo. Los que se dedican a opinar, creyendo que por mera formación tienen una visión más clara, sólo logran hacer

¹⁰ *Ibid*, p. 282.

que la filosofía pierda valor. La importancia radica en la posibilidad de lograr un cambio de visión sobre aquello que acontece y de los sujetos que lo presencian.

Los hombres deben aprender a discernir la relación entre sus acciones individuales y aquello que se logra con ellas, entre sus existencias particulares y la vida general de la sociedad, entre sus proyectos diarios y las grandes ideas reconocidas por ellos. La filosofía descubre la contradicción en la que están envueltos los hombres en cuanto, en su vida cotidiana, están obligados a aferrarse a ideas y conceptos aislados.¹¹

Pero ¿qué sucede entonces con dicha crítica? Es decir, ¿desde dónde se asume la crítica y cuáles son los alcances reales de la misma? Adorno sostiene que el crítico de la cultura habla de la misma, como si fuera una especie de “naturaleza intacta”. Esta visión liberadora del que hace crítica, no es siempre así. Es decir, el hecho de hacer la crítica no libera de todos los obstáculos de la tradición, pero sí acerca al filósofo o a quien se dedique a hacer tal crítica, a los problemas sobre los cuales hay que enfocarse. También sostiene Adorno que, se corre el riesgo de pensarse tan alejado de lo que se critica, que se termina por caer en eso mismo.

La posición que Adorno asume sobre el crítico, es directamente sobre la cultura y sostiene que “la crítica de la cultura desplaza la culpa: la crítica de la cultura es ideología en la medida en que es meramente crítica de la ideología [...] La crítica de la cultura comparte con su objeto su ofuscación. No es capaz de conocer su propia caducidad que se deriva de la escisión”.¹²

Ahora bien, ¿entonces dónde está realmente la función o la radicalidad de la crítica? Justo se encuentra en la fundación y desarrollo del pensamiento dialéctico y crítico, como la propuesta de Horkheimer lo anuncia, pero, tomando en cuenta

¹¹ *Ibidem*.

¹² Adorno Theodor W., *Crítica de la cultura y sociedad I*, Ed. Akal, Madrid 2008, p. 16-18.

que de donde surge la crítica es del mismo hombre que, innegablemente, estará pisando terrenos que se fusionan. “La filosofía es incómoda, obstinada y, además, carece de utilidad inmediata; es pues, una verdadera fuente de contradicciones”.¹³

Conclusiones

No es determinante la idea de Horkheimer sobre el desinterés del filósofo por la realidad, pero tampoco errónea. No es determinante en el sentido que la crisis no parece ser necesaria para llamar la atención de aquél que se dedica a la filosofía, por el contrario, parece que el hecho de filosofar se acerca cada vez más a la necesidad de mirar el mundo sin olvidarse de las particularidades del pensamiento filosófico; tampoco es errónea la idea en tanto que, para hacer filosofía el camino más conocido es el de la soledad, como ese aislamiento derivado de la voluntad propia. Pero, en todo caso, la filosofía se tiene que renovar y así lo hará desde el momento en que el filósofo logra verificar que puede dar un salto de la figura tradicional a la manera actual de ver el pensamiento y sus resonancias en la realidad misma.

El papel de la filosofía no acaba cuando se enfrenta al mundo; es a partir de lo que conforma la realidad, de la manera en cómo se presenta, que la filosofía puede renovarse. La función social de la filosofía sí se centra en la crítica, pero encuentra una forma de acción cuando aquél dedicado a la filosofía de manera profesional, se sabe resultado y elemento de la sociedad y de los fenómenos que en ella confluyen.

[...] Hoy la dinámica social histórica ha puesto la filosofía en el centro de la realidad social, y la realidad social en el centro de la filosofía. [...] El conocimiento no está ligado sólo con condiciones psicológicas y morales, sino también con condiciones sociales.¹⁴

¹³Horkheimer Max, *op cit*, p. 285.

¹⁴*Ibid*, p. 286.

Bibliografía

Bibliografía básica

Horkheimer Max , *Teoría crítica*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1974, pp. 291.

Adorno Theodor W, *Crítica de la cultura y la sociedad I*, Ed. Akal, Madrid 2008, pp. 396.

Arendt Hannah, *Ensayos de comprensión*, Ed. Caparrós Editores, Madrid 2005, pp. 554.

Bibliografía complementaria

Wiggershaus Rolf, *La escuela de Fráncfort*, Ed. F.C.E./ U.A.M. México 2009, pp. 921.

Honneth Axel, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Ed. Katz, Buenos Aires 2011, pp. 213.

Invisibilidad y problema de identidad de los migrantes en el mundo contemporáneo

Agata Pawlowska

Universidad Nacional Autónoma de México

Abstract

This article analyzes the problem of the exclusion of the “illegal” immigrants who are used as a the low-cost labor from the possibility of creating their own authentic identity. I propose the term “triple exclusion” to describe the exclusion that prevent the “undocumented” immigrants from the identity construction and implies the exclusion from the public sphere, from the consumption and from the nationalist myth. I reflect about the deconstruction of the nationalist ideas, showing their fictitious character. To conclude, I show the possibilities of Hannah Arendt public sphere theory to construct the “soft” identity.

Resumen

Este ensayo analiza el problema de la exclusión de los migrantes “ilegales”, que constituyen la fuente de mano de obra barata, de la posibilidad de construir su identidad personal. Propongo el término de la “triple exclusión” para describir la exclusión que sufren los migrantes indocumentados de la esfera pública, del acceso a los bienes de consumo y del mito nacionalista. Reflexiono sobre la deconstrucción de las ideas nacionalistas, mostrando su carácter ficticio. Para terminar, indico las posibilidades que incluye la propuesta de Hannah Arendt en torno a la esfera pública para construir una identidad “débil”.

El problema de la “invisibilidad” de los migrantes quienes se encuentran en una situación que los excluye de la posibilidad de construir una identidad propia y auténtica constituye la cuestión central de este ensayo. La ausencia de un *quién* condena a los migrantes a permanecer en una zona cubierta por la *bruma* que imposibilita reconocer sus singularidades y tiene consecuencias denigrantes para sus vidas personales. Los que no son ciudadanos de hecho se hallan en una situación de gran vulnerabilidad, pues al carecer de los derechos, el estado no los protege, sino que los explota como parte de un juego dialéctico entre “no los queremos aquí” y “los queremos aquí”.

Frente a la deconstrucción del metarrelato nacional, cuyo momentos claves se indican en este trabajo, así como ante lo inaceptable que es una identidad “comprada” en el mercado y construida por medio de los bienes de consumo, la propuesta de Hannah Arendt de una identidad fenoménica construida en la esfera pública se vislumbra como una opción atractiva. No obstante, a pesar de la deconstrucción filosófica de nacionalismos, los atavismos irracionales y los sentimientos xenofóbicos que se reflejan en la legislaciones estatales siguen obstaculizando la emancipación de los “extranjeros”. La lucha social para conquistar los derechos se presenta como la única alternativa de la liberación.

Los fanáticos del partido con un nombre patético y poético a la vez, *Aurora Dorada*, marchan por las calles de las ciudades griegas con emblemas inspirados en la esvástica, entonando el eslogan: *Fuera los extranjeros, Grecia para los griegos*. El vocablo *eslogan* se deriva del gaélico escocés *sluagh-ghairm* y significa *grito de guerra*. Efectivamente, los seguidores de la *Aurora Dorada* declaran la guerra a los no-griegos. El pasado 6 de mayo este grito de guerra se institucionaliza: el partido neo-nazi entra al parlamento con el 7% de los votos; el 12% de los estudiantes griegos apoyaron a este partido.

Por desgracia, el caso griego no es excepcional. El resurgimiento de los movimientos políticos de ultraderecha se ha convertido en pan de cada día en Europa sumida en una crisis económica profunda. La organización paramilitar y fascista *Guardia Húngara* obtuvo, por medio de su partido *Jobbik*, el 15% de los votos en el parlamento húngaro durante las elecciones del año 2009. Letonia, Austria y los Países Bajos se inclinan en la misma dirección de nacionalismo extremo y el odio abierto hacia los “extranjeros”, quienes se definen de diversas maneras. En los Estados Unidos de América la “Ley Arizona” pretende criminalizar a los migrantes indocumentados, condenándolos a una marginalización y exclusión todavía más grave.

Estas coyunturas políticas nos hablan de la fuerza de los imaginarios nacionales, cuyo despertar no requiere de las maniobras demasiado complejas. La invitación al odio hacia el “extranjero” suele ser correspondida con facilidad. En la época de una “migración globalizada”, en la cual el número de migrantes internacionales oscila alrededor de los 214 millones ¹ de personas, este problema es especialmente grave. En el año 2010 los Estados Unidos de América daban acogida a alrededor de 50,5 millones de hispanos,² de los cuales uno de cada tres era mexicano. El número estimado de migrantes irregulares en los Estados Unidos era de 11,2 millones de personas. Los migrantes indocumentados, que por lo regular son contratados como la mano de obra barata, se encuentran especialmente vulnerable a los abusos y la explotación por parte de los ciudadanos de *iure* y de *facto*, pues en realidad son invisibles tanto para la ley, como para la sociedad en general.

¹ Esta cifra y las que siguen son proporcionadas por la Organización Internacional para las Migraciones para el año 2010 por medio del *Informe sobre las migraciones en el mundo 2011*.

² El término hispano comprende tanto a los nacidos en el extranjero como a las personas de origen hispano nacidas en los Estados Unidos de América.

La base de la distinción entre el “nativo” y el “extranjero” que es una de las causas de los sucesos racistas ya mencionados en este ensayo se basa en el mito fundacional de un grupo que considera haber llegado como primero a cierto territorio, por lo que cree que dispone de unos derechos especiales, entre ellos, del derecho a la propiedad. La creencia en un “origen” que, al proporcionar la identidad y los derechos, excluye a los de “origen” diferente, es hoy en día insostenible. La deconstrucción de los metarrelatos, y el nacionalismo sin duda es uno de ellos, en correlación con puntuales y críticos análisis históricos, han puesto de relieve que este supuesto “origen” es inalcanzable, que no es más que un mito. Lo que hay es una construcción situada en cierto momento histórico. Asimismo, el supuesto de que los que “llegan primero” gozan de unos privilegios de los cuales carecen los que llegan después carece de un sustento teórico.

Eric Hobsbawm en su obra *Naciones y nacionalismos desde 1780* apunta que la nación, tal como la entendemos en la modernidad, es un concepto ambiguo que carece de una definición satisfactoria y constituye una invención humana reciente, que surgió a partir de las coyunturas históricas concretas en los finales del siglo XVIII.³ Este autor mediante un minucioso análisis histórico y lingüístico distingue tres fases en el desarrollo de los movimientos nacionales. La primera careció todavía del componente político y se centraba en los aspectos culturales y folclóricos, mientras que en la segunda las campañas políticas en favor de la “idea nacional” ya se hicieron presentes.

La última fase se caracterizó por el apoyo masivo de la población hacia los programas nacionalistas.

Así que podemos apreciar que la realización de la idea de la nación en el mundo moderno no es de ninguna manera un fenómeno originario, ni auténtico, sobre el cual sería legítimo

³ Cfr., Hobsbawm, Eric, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, 1998, Barcelona Crítica (Grijalbo Mondadori, S. A.), trad. Jordi Beltran

fundar la identidad de un colectivo y sus individuos. Tampoco constituye un acertado o racional criterio de prácticas de exclusión. El estado-nación surgió como una construcción política en servicio a la economía, pues se dedicó a desempeñar el papel de garante de los contratos.⁴ Luego, la función homogeneizadora, tanto hacia afuera como hacia adentro de las fronteras establecidas, buscó absorber los colectivos pequeños con sus lenguas y tradiciones particulares para crear un estado-nación unificado. *Un mundo de naciones no puede existir - escribe Hobsbawm - sólo un mundo donde algunos grupos potencialmente nacionales, al reivindicar esta condición, impiden que otros formulen reivindicaciones parecidas.*⁵ La violencia originaria y la exclusión subyacen, de manera todavía oculta para muchos, al mundo de estados-naciones.

Otra consecuencia de la fundación de los estados homogéneos cuyas fronteras pretendían coincidir con las fronteras lingüísticas y nacionales eran las expulsiones masivas o exterminios de las personas que no compartían los criterios impuestos. Este proceso de creación de los estados unificados llevó la consigna del inevitable avance histórico en el nombre del progreso de la humanidad. La violencia e injusticias cometidas se legitimaban en el nombre de la futura felicidad y bienestar del género humano.

Hoy en día, en el mundo subyugado al poderío del capital transnacional que no reconoce fronteras entre los estados nacionales, el nacionalismo ya no parece constituir una fuerza histórica, ni económica dominante. No obstante, aunque el capital circula sin obstáculos, la libre circulación de personas encuentra muchos impedimentos. El poder de *los sentimientos que hacen que grupos de "nosotros" nos demos una identidad "étnica"/lingüística frente a los extranjeros y amenazadores "ellos"*

⁴ Cfr., Ibid., p.37

⁵ Ibid., p.86

no puede negarse.⁶ Estas tendencias atávicas e irracionales de nuestro comportamiento provocan que una gran parte de la población considere a los extraños como enemigos por el mero hecho de ser extraños.

Hans Magnus Enzensberger en *La gran migración* considera que la condición nomádica del hombre impide que percibamos a algunos grupos como originarios de algún lugar específico. Eso quiere decir que, en cierto sentido, todos hemos sido extranjeros. El olvido del pasado constituido por *las incursiones de rapiña y de conquista, las expulsiones y el exilio, el comercio de esclavos y las deportaciones, la colonización y el cautiverio*⁷ ha servido como herramienta política para poder crear los mitos fundacionales de diferentes naciones que supuestamente ocuparon ciertas regiones como primeros y desde los tiempos inmemorables. La invención de la distinción entre propios y extraños se origina en este tipo de mitologías.

El fenómeno del mercado globalizado acompañado por el libre flujo del capital ha ensanchado de manera significativa la brecha entre los países ricos y pobres, lo que ha derivado en una “migración globalizada.” Los migrantes de los países pobres deciden abandonar sus lugares de nacimiento, impulsados a menudo por una promesa que se forman a partir de las imágenes transmitidas por los programas de televisión occidentales. Las esperanzas asociadas con la migración se basan en la ficción de la publicidad internacional cuyas imágenes proponen a los habitantes del Tercer Mundo una visión que éstos creen ser una *descripción fidedigna de una posible forma de vida*.⁸

Así que la mercadotecnia al servicio de las empresas transnacionales seduce y atrae a los migrantes hacia los países

⁶ *Ibíd.*, p.180

⁷ Enzensberger, Hans Magnus, *La gran migración: treinta y tres acotaciones*, 1992, Barcelona, Anagrama, trad. Michael Faber-Kaiser, p.11

⁸ *Ibíd.*, p.25

desarrollados y, de esta manera, aumenta la “competitividad” en el mercado laboral, devaluando la mano de obra. La explotación de los migrantes irregulares es sin duda provechosa para el sistema capitalista, el cual, no obstante, no puede reconocerlo de manera abierta, pues tendría que otorgar derechos a estos trabajadores indocumentados. Por ende, el rechazo ideológico del extranjero (pobre), alimentado por la identificación nacionalista entre el extraño y el enemigo que amenaza la existencia de una hermandad nacional construida desde “arriba”, es un elemento indispensable de esta mistificación a gran escala.

El juego dialéctico entre las puertas abiertas del mercado y las puertas cerradas de los estados permite una explotación de los marginados quienes *de facto* carecen de los derechos humanos, al no ser ciudadanos de los países en los cuales residen. Su existencia es transformada en una condición superflua y enajenada, pues son considerados como invisibles y reemplazables. *Las personas superfluas son baratas. La inmigración clandestina rebaja el precio de la mano de obra.*⁹ Mientras más pobre sea un extranjero, se vuelve más extraño e invisible a la vez.

Para el marginado la vida en un estado de derecho es en realidad la vida en un estado de excepción - pone de manifiesto el filósofo español Reyes Mate. Los derechos no solamente se pueden suspender, sino que se sostienen en esta posibilidad de la excepción. *Para los oprimidos el estado de excepción es regla*,¹⁰ recuerda Reyes Mate las palabras de Benjamín. El precio del “progreso” y del bienestar de algunos es pagado por aquellos quienes por su condición de pobreza y “extranjería” no gozan de los derechos otorgados por el estado a sus ciudadanos. La economía globalizada se sostiene en el trabajo de los “invisibles” migrantes indocumentados.

⁹ *Ibíd.*, p.45

¹⁰ Reyes Mate, *La memoria de Auschwitz*, 2003, Madrid, Editorial Trotta, p.15

Esta “invisibilidad” que tiene las consecuencias devastadoras para la dignidad personal de los migrantes (y pobres) y les dificulta la lucha social para conquistar los derechos, se debe al fenómeno que denomino como la “triple exclusión”. Esta exclusión de la posibilidad de construir una identidad se debe a los tres factores principales. El primero se relaciona con la identidad entendida como algo “originario” y “natural”, definido e impuesto por los metarrelatos, específicamente por el relato “nacionalista”. Los migrantes no comparten con las personas con las cuales conviven la identidad en el sentido de algo supuestamente dado como la pertenencia al grupo al que se entra por nacimiento y de la cual se sale con la muerte. No obstante, la deconstrucción de los grandes relatos ya no hace viable este tipo de identificación para la persona con la capacidad de juicio.

En el segundo lugar los migrante indocumentados no pueden “comprar” su identidad en el mercado por medio de la adquisición de los bienes de consumo que definen ciertos estilos de vida. Por último, al carecer de los derechos políticos y, por ende, de los derechos humanos, los “sin papeles” no pueden construir su identidad mediante la participación en la esfera pública. La tercera acepción del concepto de la identidad, tal como lo propone Hannah Arendt, alude a la relación que la persona desarrolla consigo misma y con los demás como un ser único a través de la palabra y acción en la esfera pública. Este último tipo de identidad “fenoménica” y “débil” parece ser el único acercamiento viable en nuestros tiempos, por lo que es tan importante la lucha por los derechos políticos y sociales entre los grupos marginados que viven en el constante estado de excepción.

El fenómeno de la “individualización” y “mercantilización” de la vida en el mundo globalizado ha impuesto una nueva tarea a los hombres de hoy: la de inventar su propia identidad o, mejor dicho, comprarla, es decir, crear una apariencia de quién soy por medio de lo que tengo y puedo comprar. La alterna-

tiva a este modo de pensar la identidad, aceptando a la vez que no existe otra identidad que la inventada, propone Hannah Arendt en el acercamiento a la esfera pública como espacio de aparición. Para formar una identidad auténtica necesitamos del pensamiento, juicio y espacio público. La facultad de pensamiento posibilita la emancipación de los prejuicios que no nos permiten ver que la identidad es un artificio, mientras que gracias al juicio podemos acercarnos al problema sin las limitaciones que imponen las reglas universales y hábitos de pensamiento y conducta. Desde la perspectiva del espacio público podemos abordar el problema de identidad de una manera novedosa: la identidad fenoménica y discursiva que se teje y revela a partir de las palabras y acciones en el espacio público - *mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano.*¹¹

El reconocimiento que podemos ganar en la esfera pública gracias a las acciones¹² y palabras es la base de la identidad para Arendt. En el mundo fluido de las cosas fugaces los hombres tiene la esperanza de mostrarse en su integridad y singularidad ante la pluralidad de los demás en la acción que es política *per se*. Para Arendt la identidad no es un dato natural, sino que es un artificio político. Y aquí el gran problema de nuestro tiempo: la exclusión *de facto* o *de jure* de un significativo número de personas de la posibilidad de manifestarse en el espacio público. Los migrantes, refugiados, desplazados, pobres, etc., se ven privados de la identidad que puede conformarse *de facto* cuan-

¹¹ Arendt, Hannah, *La condición humana*, 2011, Paidós, Madrid, trad. Ramón Gil Novales, p. 203

¹² Arendt caracteriza la acción acompañada por el discurso como la condición de la vida política en el mundo humano, plural y contingente. El hombre puede actuar sólo en la esfera pública en la presencia de sus pares, libres e iguales. La acción no responde a ningún tipo de las leyes sociales o estadísticas, sino que siempre es un nuevo comienzo libre de las determinaciones pasadas.

do nos convertimos en ciudadanos, pues el ámbito privado no crea condiciones de pluralidad, libertad, igualdad y memoria en las cuales uno puede construir su identidad diferenciada de aquella de los demás. En los espacios privados de la labor y del trabajo el hombre vive en la oscuridad sin la oportunidad de diferenciarse de los otros. Solamente la acción política acompañada por la mirada atenta del otro como testigo nos asegura de la realidad de nuestra existencia y nuestro mundo.

La política es una actividad colectiva que permite construir la identidad, la cual Arendt entiende de manera agónica. Los ciudadanos ganan la identidad en la lucha por aparecer en el espacio público mediante la acción y palabra. En el proceso de la construcción de la identidad se ilumina el *quién* del actor y se intercambia la multiplicidad de perspectivas, las cuales crean una red de significados y propician a las personas el sentido de la realidad. La respuesta de Arendt para la inestabilidad y fugacidad del mundo de las cosas de consumo constituye la profundidad y autenticidad de las identidades y relaciones humanas desarrolladas en la esfera pública. Además, la acción crea los artificios que perduran en el tiempo y constituyen un punto de referencia para la construcción de las redes de significados.

La acción produce historias que pueden registrarse en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso u obras de arte, pueden contarse y volverse a contar y trabajar en toda clase de material.¹³

Es sumamente importante para los hombres construir una identidad, pues solamente así pueden diferenciarse de los demás, afirmar su singularidad y permanecer en la memoria de la gente después de la muerte. *El arte de la política enseña a los hombres cómo sacar a la luz lo que es grande y radiante [...] inspira a los hombres que se atreven a lo extraordinario* - escribe Arendt. La política entendida como el actuar concertadamente

¹³ Ibid., p.212

en torno a un fin común, definido en conjunto por medio del discurso, exige de las personas que sean lo que pueden llegar a ser o lo que deberían ser.

En conclusión, creer hoy en día, después del colapso o la deconstrucción de los referentes fijos de las identidades tradicionales, que la identidad es un dato natural de la existencia colectiva e individual, no es solamente ingenuo, sino que también peligroso. La postura esencialista en relación con la identidad es una herramienta potente de la exclusión y violencia. Postular un origen misterioso del cual brotan las identidades no es más que un instrumento de manipulación ejercido por los grupos de poder en búsqueda de los intereses particulares.

Frente a estas posiciones inadmisibles para una persona con facultad de pensamiento y juicio, Arendt propone un concepto de identidad débil, pero auténtico y lleno de sentido que apela a lo *extraordinario* que cada uno de nosotros puede llegar a ser por medio de las acciones y palabras iluminadas por la mirada del otro en el espacio público. La propuesta de Arendt determina uno de los problemas más relevantes de la época contemporánea, a saber, la tragedia de los excluidos de la participación política quienes se ven privados de la posibilidad de construir su identidad y de velar de manera digna por sus intereses. La ausencia de la identidad política deriva en la invisibilidad de los pobres y migrantes quienes, al no contar con un status de ciudadano *de facto* o *de iure*, se encuentran en una situación de gran vulnerabilidad, pues para ser realmente el sujeto de los derechos humanos, primero hay que ser ciudadano *de hecho*.

Bibliografía

- Arendt, H. (2011), *La condición humana*, Madrid: Paidós,
- Hobsbawm, E. (1998), *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori
- Reyes, M. (2003) *La memoria de Auschwitz*, Barcelona: Editorial Trotta
- Enzensberger, H.M. (1992), *La gran migración*, Barcelona: Anagrama
- Informe sobre las migraciones en el mundo 2011, Organización Internacional para las Migraciones (OIM), versión PDF disponible en la página: http://publications.iom.int/bookstore/free/WMR2011_Spanish.pdf

La experiencia del mal

Silvestre Manuel Hernández

Universidad Autónoma Metropolitana

Porque donde hay mucha ciencia hay mucha molestia,
y creciendo el saber crece el dolor.
Eclesiastés, 1, 18.

La bondad rebasa por sistema la conciencia del mal,
porque la conciencia del mal es ya el deseo de la redención.
Gaston Bachelard

Resumen

El mal, en la cultura de Occidente, ha sido explicado o referenciado desde distintas disciplinas, la filosofía, la teología, la literatura e incluso la ciencia; pero en todas ellas, no ha habido una respuesta contundente sobre su origen y expansión. Por ello, conviene más hablar de una “experiencia del mal” que de una “ontología del mal”. Y, de acuerdo con esto, el objetivo de este ensayo es hacer una reflexión general sobre la vivencialidad del mal, apoyándose en supuestos o visiones contextuales del problema.

Palabras clave: Mal, bien, experiencia, Dios, libertad humana.

Introducción

El ser humano está en el mundo, vive su realidad, transforma su existir y varía sus pasos de acuerdo con su sentir y pensar.

Y en cierto momento busca explicaciones, anhela respuestas; y muchas cosas se le vuelven problemas, aporías, paradojas, máxime si se encuentra en la creencia de un *Ser Supremo*, bueno y todopoderoso que gobierna el universo, los peldaños del Hombre.

Y en ello, todos somos partícipes de una gama de actitudes y formas comportamentales, pero sólo algunos tienen el interés, o la mala fortuna, de intentar desglosar el *mal*, es decir, hacerle frente con la inteligencia y los medios conceptuales y categoriales que nos ha dado la cultura, o tratar de exorcizarlo a base de oraciones y súplicas a un ser trascendente a nuestra realidad, que en cuanto creación intelectual–imaginaria sólo sirve como contraparte del *mal*, pero no permite asirlo. Así, dentro de la convivencia social, uno puede sentir el *mal*, en su faceta real, cuando nuestra persona, o la de un semejante, se ve afectada en alguno de sus elementos, ya sean físicos, morales o espirituales.

Lo anterior, y el devenir humano, nos muestran que los estudios sobre el *mal*, en gran medida, se han enfocado en el aspecto religioso y subjetivo del hombre, y su finalidad ha sido llegar a un imaginario colectivo que comparta la misma visión del *mal*: algo que impide la plena realización del ser humano. Sin embargo, estos enfoques conllevan una deficiencia, la cual radica en la falta de un cuestionamiento profundo que fundamente las tesis sostenidas, es decir, que vaya al origen del problema y externe una *Razón* del *por qué*.

Esto ocurre en todos los ámbitos del quehacer humanístico. En la filosofía, las posturas que se conocen, en su mayoría, son deducciones o suposiciones por contraparte de un análisis del *Bien*, desde la metafísica o la ontología, o desde los “actos buenos” de acuerdo con tal o cual interpretación ética. Entre tanto, la literatura ficcionaliza y plasma el *mal* con personajes y ambientes que muestran la miseria y sordidez humana en el

centro de un círculo bordeado por la realidad, la fe, el destino y la voluntad.

Al mismo tiempo, la religión y la ciencia definen y definden su marco de acción y dejan el arbitrio a la parte interna de las personas, a su trato con *los otros*. Pero siempre hay algo más por preguntar, en estos y otros saberes, algo por vivenciar, aunque en ello el *mal* nos aceche.

I. El por qué

La búsqueda de un *sentido* de las cosas o de la vida, supone un recogimiento *en-sí* provocado por el ver, oír, pensar, imaginar y sentir. Ese *algo* nos sobrecoge maligna o dignamente, hasta hacer que gran parte de lo que “sabíamos” nos resulte insubstancial, vacuo, de más, extraño al tiempo y razón vivido por nuestro ser. Máxime, si la inquietud deviene pregunta, duda, crisis; vuelta al origen del asombro, al ver nacer entre nosotros *algo* inexplicable, demandante de un *por qué*, de una justificación a su existir, donde palabras y conceptos *de-significan* lo aludido. Pues, ¿cómo delinear el rostro del mal? Si las distintas experiencias humanas, sensibles y cognitivas, sólo sirven para crear algunas imágenes del mal, ciertas representaciones discursivas del mismo, pero el paso del vivir, válido de la filosofía, la literatura y la teología, no ha terminado de correr el velo del mal. Es como si hubiese “una potencia y un *enigma* del mal que se pueden situar en el corazón mismo del fenómeno humano y que poseen una consistencia propia más allá de toda manifestación empírica”(Sichère, 1996: 15).

Tal vez por eso, la determinación humana, falible o precipitada; esa carga echada a cuentas en un punto y hasta la totalidad de la misma existencia, mezcla de decisiones, deseos y juicios temporales y finitos, sea el impulso consciente o inconsciente para cometer el mal. Y esto no sea sino una lucha

en contra del destino transformado en trabas a la felicidad, una reacción por no encontrar el *sentido* de la vida, por la pérdida en la incertidumbre humana. Sí, quizá así sea, la vulnerabilidad del hombre, el desorden del mundo, inclinan a pensar en el mal como un factor irrechazable en la vida. Pues si pudiéramos palpar cada existencia individual en su hacer desnudo, encontraríamos más cosas condenatorias que salvíficas, ética y religiosamente hablando, y el bien y el mal serían la medida de nuestra alma.

¿Qué categorías, qué principios han moldeado la realidad al acaecer de los sujetos? Puede que sólo el *bien* y el *mal*, en tanto condiciones cualitativas en el orden del *sentido* que el hombre da a los actos y a las cosas. Sin embargo, quedan interrogantes: ¿el *mal* es la condición primaria de la realidad, cuando se percibe como algo dañino para uno mismo o para *el otro*? ¿por qué es un problema “humano” y no científico, si en ambas esferas el nexo común es el Hombre? La respuesta sigue ahí, en el “saber”, en el sentir, en lo todavía no abarcado. Pero algo se deduce: la existencia del mal es algo constitutivo a la propia racionalidad, una certeza de la variabilidad humana, una constatación de *algo irracional* de la historia; pero, también, es un impulso cognitivo, sensible y moral para buscar el *Bien*. Pues cómo evadir la reflexión del *por qué* las cosas pasan “como pasan” y no de otra forma, cuando en ello anida el dolor, el sufrimiento, la rabia y el desencanto hacia la vida.

Así, lo que nos rodea, el espacio y el tiempo, mental y físico, nos limita, nos predetermina al sufrimiento, a la alegría, a la muerte y a la nada. Pero qué pasa en ese *inter vivencial*, creamos arte, ciencia, pensamiento, hacemos historia e intentamos responder algunas preguntas fundamentales en nuestro paso por la vida, como son: ¿qué es el hombre?, ¿existe Dios?, ¿cuál es la razón por la cual existo?, ¿vale la pena vivir?, ¿para qué sirve la fe, verdaderamente?, ¿qué es el *mal*? Entre otras cues-

tiones, ineludibles cuando nos asomamos a nuestro interior. Y al preguntar sobre el *por qué* de algo que nos afecta, deseamos encontrar una *razón* a nuestro padecer, pero, por lo general, siempre llega el silencio, como un gran abrigo, como el antecedente óptico del *mal*.

Y ante esto, surge la pregunta de ¿cómo eternizar en un instante la experiencia del *mal*, no explicarlo con juicios, ajenos a la intimidad del sentir? Cuando sólo se tiene la ausencia de un referente concreto; pues el mal es *algo* tendiente a explicarse ontológicamente, *eso* perdido en la memoria del interrogar mismo. Lo cual desemboca en incitaciones, en palabras que atañen a una forma de sufrir el *mal*, mas no a un modo de asirlo. De todo, sólo queda una hipótesis ha investigar, plasmada en una imagen, donde se trasluce el dolor humano de sentirse, más que dañado en lo físico y moral, abandonado en la finitud, fuera de cualquier tipo de trascendencia de lo ordinario del vivir. ¿*Por qué*?

II. El vivir

El mal, al igual que la muerte, se acerca, lentamente, en silencio, entre aquello que vemos *sin ver*. Y nos damos cuenta de él a través del dolor, la enfermedad, la desesperación, la angustia; y, una vez anidado en algún resquicio de nuestra humanidad, se alimenta del recuerdo, de la voluntad, de las esperanzas, hasta ir enflaqueciendo el espíritu y secando la mirada. Si, el *mal* se siente, impregna el cuerpo, desvía nuestra atención de lo que consideramos importante, por muy temporal y relativo que sea, y nos hunde en la indecisión, en el vaivén de los principios y valores con los cuales guiamos nuestros actos, por más intrascendentes que sean.

Ahora bien, los sentidos nos permiten dar cuenta, en buena parte, de las cosas que nos rodean, y la razón posibilita encon-

trarles un *sentido* en nuestra vida a esos mismos hechos vividos, dígase, experimentados: buenos o malos.

La sensibilidad, cualidad albergada entre los sentidos y la facultad deliberativa, nos pone en tensión cuando algo atraviesa los sentidos y la razón y se ahonda en quién sabe qué parte de nuestro ser, y desde ahí regresa a los sentidos y a la razón, en forma de interrogante: ¿qué es esto? ¿Y qué pasa si todo lo que yo creo es falso? ¿por qué ser y no nada? ¿por qué el término *bien* está por encima del *mal*? Y así hasta lindar con la metafísica, la ontología, el misticismo, la escatología, la religión, y en ninguno de los casos las “respuestas” nos satisfacen plenamente. Y qué nos queda, la vana ilusión de “explicar” las cosas mediante palabras que sólo aluden a algo próximo de los objetos, internos o externos, que nos inquietan, mas lo prístino de las cosas se queda *ahí*, en lo temporal y aleatorio de la sensibilidad.

III. El *fluir*

La historia del pensamiento nos ha mostrado la necesidad de acercarnos a los entes con las facultades que la naturaleza nos dotó, para ver hasta qué grado son creaciones de nuestro pensamiento y sentir, o son producto de una transformación natural. La literatura, al recrear escenas y personajes “del mal”, abre un abanico de interpretaciones y sentidos del *mal*, pero no responde a ¿qué es el *mal*?, simplemente embellece la desgracia humana, la hace digna de atención. La tragedia griega plasma al ser humano en medio de la contingencia, de lo vulnerable, abandonado al *Destino* y en disputa con los dioses.

La escritura y los matices se dan, con uno u otro novelista o poeta en tal o cual periodo, pero el problema latirá en ambientes o escenas: del Iago de *Otello* al Mefistófeles de *Fausto*, del *Don Juan* de Molière a *La Juliette* de Sade o de *Los elixires del diablo* de Hoffmann al mal en tanto “corazón de las tinieblas”

de Conrad. Al “florilegio negro” se adjuntan otros tres escritores: Baudelaire, Dostoievski y Mauriac.

El siglo XIX francés trazó las bases para que Charles Baudelaire, en *Les Fleurs du Mal* (1994), a través de la sexualidad, develara al mal como algo que irradia en la naturaleza corrompida por el pecado y destruye la visión idealista de la naturaleza. Mientras, la belleza está asociada a la mentira y al mal. Al autor le interesa el mal para transformarlo en arte verbal, en una “flor del mal”, y en cuanto evidencia de pérdida de libertad en el ser humano. Por su parte, el dolor es visto en correspondencia con el mal irreparable, como un preámbulo de la muerte. Para Baudelaire, el mal no es algo externo a la consciencia, sino la vía para el conocimiento de sí mismo.

Por su parte, Fiodor Dostoievski, creador de lo esperpéntico en la literatura, en *Crimen y castigo* (1981) presenta el problema del mal, de manera profunda, psicológica, valiéndose del motivo del crimen y el trasfondo de un mundo inocente. El escritor ruso explora los aspectos más sombríos de la existencia humana. Sus personajes están comprometidos en sus relaciones decisivas, radicales entre ellos y lo absoluto. “¿Existe Dios?”, es la pregunta de Iván a Aliosha en el libro V de *Los hermanos Karamasov* (1958), interrogante que llevará la discusión hacia el mal absoluto, el sufrimiento del inocente. El mal, se vuelve algo ininteligible, inaprehensible por los conceptos. El mal puro, *en-sí*, necesita del *bien absoluto*, la inocencia infantil; y ambos, albergan el dilema ontológico del *por qué* del mundo y su Creador, del pecado original y de la responsabilidad del hombre hacia el mal en el mundo, en medio del sufrimiento y los argumentos y contra-argumentos posibles de esgrimir.

Sin embargo, los cuadros más deslumbrantes y desgarradores sobre el misterio del mal en las pasiones, en la historia y en la voluntad de poder; el mal contrapuesto a la pureza y la esperanza; el mal que impregna el lado oscuro de la natu-

raleza humana; tal vez sean los del escritor católico Francois Mauriac, quien a la vez que realiza una penetración psicológica del drama de la vida humana, muestra los destellos de la fe y la divina gracia que iluminan las tinieblas. Pero también evidencia el mal que impregna la realidad, se sumerge en las almas atormentadas por el peso de sus actos y plasma sus intenciones ocultas. Pues Mauriac, *es la miseria de la carne predestinada a envejecer, a pudrirse: la miseria del alma tentada y pecadora en el corazón de la peor luz espiritual; es la angustia de Dios en el corazón mismo del mal* (Mauriac, 1979: 24).

La religión, desde sus divinidades y preceptos, exculpa a Dios de cualquier *mal* en el ser humano, y deja a éste toda responsabilidad de sus actos, es decir, reconoce el libre arbitrio; mas de ninguna forma responde a qué es el *mal*, más allá de la vulgar contingencia, donde el hombre se encuentra más inclinado hacia el *mal* que hacia el *bien*. El Diablo, simbólicamente, exculpa a Dios y al hombre del mal en el mundo. Para el cristianismo, el mal está relacionado con el pecado de la carne, y el dolor se justifica porque de ahí nacerá la purificación espiritual. Y, tal parece, el mal está determinado por las condiciones de lo espiritual y quizá también por “lo dado” (la libertad, la fe, la voluntad) al hombre, de donde surgen las marcas y señales que hacen posible calificar algo como *malo*. Pero, tanto en la religión como en otros planos, la realidad del *mal* es la existencia concreta del sufrimiento real.

Por su parte, la filosofía se vale de instrumentos intelectuales, analógicos, para intentar dar una razón del *mal*, pero todo queda en órdenes discursivos cuya “verdad” no disminuye la incertidumbre del silencio.

Hesíodo sentenció, *Quien hace el mal a otro lo prepara para su propio corazón*. Aquí ya encontramos un sentido inmanente del castigo, consecuencia del mal, pues esto implica que en algún momento, quien causa un mal, recibirá una sanción por

tal acto, ya sea de manera externa (por otros hombres) o interna (el juicio y la mortificación de la consciencia).

Sin embargo, Sócrates es la figura ejemplar para ver la materialización del mal radical. El filósofo prefiere sufrir un mal (beber la cicuta) que hacerlo (romper las normas de la ciudad, cometer injusticia o desobediencia). Por ello, hace prevalecer la virtud a costa de su vida (Platón, 1983). De la misma forma, es el punto de partida del cuestionamiento *onto-ético* del mal: qué lleva al individuo a hacer el mal, pues nadie se dirige voluntariamente a él, ni a lo que se tiene por mal, porque no está en la naturaleza del hombre abrazar el mal en lugar de asirse al bien.

En este sentido, recordemos que en Platón (1991) aparece el *mal* como una carencia, como negación del bien, del ser bueno-bello-justo, es decir, como contra-argumento del trinomio eidético hacia el cual debía tender el hombre de la *polis*. Y en este contexto, el *mal* está encerrado, o mejor dicho aislado, del entramado verbal con el cual se conceptualizan los objetos del pensamiento (ideas), pero el *mal* mismo no deviene ente cognoscitivo.

En el siglo IV ateniense encontramos a Epicuro, nacido en Samos, para quien el bien y el mal sólo existen en la sensación, la cual se cancela con la muerte. A él se le atribuye la formulación de que o bien Dios puede impedir el mal y no lo hace, con lo que no es bueno, o bien quiere impedirlo y no puede, por lo que no es todopoderoso.

Tendrán que pasar varios siglos para que el *mal* ascienda de las entrañas del hombre común, de sus penas, sufrimientos y dolores, al plano del cuestionamiento, del *por qué* me pasa esto, como lo contemplamos en el relato de *Job* (*Sagrada Biblia*, 1968: 652 – 682). Y sólo aquí el *mal* cobrará importancia en cuanto objeto de reflexión que aprisiona al ser humano desde las células y órganos del cuerpo, hasta las sutilezas del

raciocinio y la búsqueda trascendental de una respuesta depositada en un *Ser*, producto de la misma mente, que parece guiar los destinos terrenos, pero cuya voluntad es incognoscible: *Los caminos de Dios son insondables y están más allá del entendimiento humano*.

Las *Tablas de la ley*, con su institución de una moral sustentada en la prohibición del incesto, crearon la noción de maldad en cuanto transgresión de ciertos principios (de represión), y en consecuencia el imperativo de *castigo* se inscribió en la consciencia humana (Alberoni, 1992). Para el siglo II de la era cristiana, la religión dualista del gnosticismo intentó desarrollar un sistema de pensamiento que respondiera al problema del mal, obviamente impregnado de señalamientos teórico-teológicos y desde su dualismo: una realidad constituida por los principios de bien y mal, independientes y antagónicos. Desde entonces, Dios y mundo se perfilaron entidades autónomas y antagónicas, y la cuestión del mal se agravó porque la teología se apegó a la idea de la existencia de un *Ser* todopoderoso y benevolente, aunque en la faz de la tierra rondara el mal. Doscientos años después, Lactancio reflexionaba: *o Dios quiere suprimir los males y no puede, o puede y no lo quiere, o quiere y puede. Si quiere y no puede es impotente, cosa que desdice de Dios; si lo puede y no lo quiere, es malo, lo cual tampoco es propio de Dios; si ni lo quiere ni lo puede es, a la vez, malo y débil: o sea que no es Dios. Si quiere y puede, cosa que sólo es propia de Dios ¿de dónde provienen los males y por qué no los suprime?* (Ferrier, 1967: 29).

San Agustín (1952), a finales del siglo IV, influido por el platonismo, y bajo la reconciliación teológica con la creencia de un Dios benevolente, hacedor de todo lo que existe, concibe el *mal* no como una esencia, sino como una privación de bien, como *algo* cuya naturaleza puede hacer daño. Para el teólogo-filósofo, el mal no fue creado por Dios, pues su obra es buena de forma absoluta. Sin embargo, algo creado bueno puede

perder parte de su bondad, cuando el mal se impone sobre las almas, y éstas se alejan de las cosas elevadas y plenas en favor de las menores o impuras.

Entre los años 523 y 524, Boecio permanece encarcelado en Pavía y, poco antes de ser ejecutado, termina la redacción de *La consolación de la filosofía* (1985), donde, en el libro cuarto, trata de conciliar la bondad divina con la existencia del mal en el mundo. Y sentencia lo siguiente: *De hecho, nada hay que tenga por fin el mal, ni aún el mismo proceder de los malvados; pues, como ya hemos demostrado ampliamente, es el error el que los ciega y desvía en su búsqueda del bien; mucho menos se podrá pensar que el orden, que dimana del quicio universal que es el bien supremo, se desvíe jamás de su principio.*

En la Edad Media, se concibió al hombre como algo intermedio entre la nada y Dios. En la Modernidad, René Descartes (1990: 120 – 127) retoma esta postura, al exponer su teoría del error y aceptar, en la Cuarta Meditación: *Me veo como en un término medio entre Dios y la nada.* Aquí, aparte de quedar el hombre entre dos categorías trascendentales, se evidencia que cada acto será responsabilidad suya, ya sea conservando su *fe* o sólo apelando a su razón; y en medio de esto perviven las acciones, buenas o malas. Pero, de manera alegórica, el racionalismo cartesiano es una forma de controlar lo azaroso, el mal.

Leibniz, en su *Teodicea* de 1710, creía que Dios es esencialmente bueno e inocente de todo mal. Pues, para él: *Nada de lo que en la creación se encuentra de malo e imperfecto se le puede imputar. A causa de su sabiduría y bondad infinitas, Dios se siente inclinado a crear un mundo al que comunicar algo de su perfección. Al crear lo hace libremente con libertad metafísica, es decir, no se ve movido necesariamente a crear. Por el contrario, siendo su sabiduría y su bondad infinitas, no puede crear por necesidad moral sino lo mejor. Un Dios bueno no puede crear sino el mejor de los mundos posibles y si en este mundo aparece el mal,*

es porque metafísicamente, por la misma condición natural de las criaturas, este mal es inevitable (Ferrier, 1967: 31).

En tal argumento está operando el Principio de Razón Suficiente, el cual es una forma de justificación del mal en cuanto elemento ínfimo de la razón. Leibniz parece decirnos que Dios, al crear, obra el bien. Lo cual no implica que todas las criaturas, *buenas en- sí*, hagan *un bien total*, ni que un bien mediano se transforme en *mal*. Porque si el mejor de los mundos posibles es un bien, un mundo de mediana perfección sería un *mal*.

Aun así, a la idea de que vivimos en el mejor de los mundos posibles, en medio de sucesos establecidos bajo una razón superior al ser humano, de Leibniz; Voltaire respondió desde la “razón individual” y desde el instinto de sobrevivencia (tuvo presente la peste de Marsella, del verano de 1720, y el terremoto de Lisboa de 1755): ¿pero qué pasa cuando el mal llega a mí? ¿qué justificación se me puede dar? No se ve el mal personal como algo generado por un poder supremo, necesario para el devenir de los seres y las cosas, sino como algo generador de dolor, contrario a cualquier teodicea ilustrada.

Empero, tanto en Descartes; en Spinoza, para quien el mal es una idea abstracta, algo externo a la esencia del hombre, el mal llega de fuera [*Cartas del mal* (1986)]; como en Leibniz; las respuestas al *mal* valen en cuanto coherencia lógica, no en tanto consuelo real a los males vividos.

En 1793, Kant publica *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1981), donde una de las cuestiones es el problema del mal en la naturaleza humana, visto en contraposición con la autonomía de la voluntad y acentuado por las afirmaciones de que: “hay un mal radical innato”, “el hombre es malo por naturaleza”, “hay en el hombre una propensión natural al mal” y porque el mal no se puede exterminar sólo con las fuerzas humanas. Pero, lo anterior es puesto en crisis debido a los conceptos de instinto y propensión a, característicos del ser humano.

En esta vertiente, el mal moral existe en función de que los sujetos optan por llevar a cabo una acción opuesta a la ley moral, mientras que la voluntad que busca la conformidad con la ley moral tiene como objetivo el supremo bien. Lo que le preocupa a Kant es esclarecer que los individuos tienen la libertad para determinar su propia voluntad y, bajo este supuesto, el mal es el resultado de una decisión, de una “elección libre” de un sujeto que contraviene algún mandato de la ley moral.

Schelling, en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (2004), considera que el mal es algo universal pero irrealizable, existe en cuanto posibilidad en el hombre, como un principio oscuro en la voluntad; sin embargo, al ser humano le queda la libertad para elegir el *bien* o el *mal*.

Ya en el siglo XX, en Ricoeur (2004), el hecho del mal, que no es una *cosa*, una *substancia* o una *naturaleza*, incide en su filosofía reflexiva, y el hombre está inscrito en el hacer, en la contingencia. Por esto, en el diálogo moral el sujeto adquiere un carácter no-objetivo, al percibir su propio ser como el único capaz de determinar lo bueno y lo malo, esto es su singularidad, su derecho ante el *otro* y frente al mundo. Con esto, el mal compete a una problemática de la libertad o de la moral. Así, se puede ser responsable de él, asumirlo, confesarlo y combatirlo. El *mal* está inscripto en el corazón del ser humano (sujeto de una ley o sujeto moral); no se encierra en el *Ser* o en la fatalidad cósmica. El *mal* procede de la falibilidad de los individuos.

IV. El aún no

La cultura griega sigue operando en nuestros referentes individuales y sociales. Pues en la ética de aquella época, donde la conducta del hombre estaba dirigida por la razón, el mal encarnaba en las pasiones. Quizá de ahí surge la oposición del principio hedonista que fundamenta la moral del sentido co-

mún y se reinscribe en la ética utilitaria: “la única cosa que es buena en sí misma es el placer, y al única cosa que es mala en sí misma es el dolor”.

Entre tanto, el mal, en el ámbito social, sólo puede limitarse por la acción de la justicia y el ejercicio de la política, mas no eliminarse, pues siempre están de por medio los intereses individuales. Ante esto, la “naturaleza humana”, envuelta en las pasiones y la fragilidad del ser, se vuelve un desafío al orden social. Lo cual devela al individuo como un sujeto tendente tanto hacia el bien como hacia el mal, con las mismas posibilidades de construir un espacio común regido por la armonía o el caos.

Ahora, ya visto en perspectiva, el *mal* necesita de un espacio de identificación conceptual, dentro de la relación interpersonal, el cual está dado por la ética y el derecho, donde el *mal* define al *bien*. En ambos casos, se presupone un sujeto padeciendo algo, de tal modo que ese mal que lo afecta sea identificado de manera general, para después, ya en la práctica, entender por mal “lo que no se debe hacer”. Así, la moral se orientará a la superación del mal en la esfera práctica. Al mismo tiempo, al cuestionar la noción de identidad, natural o espiritual del hombre, lo que se pone en entredicho es la “legislación ética” del ser humano, lo que trae aparejada una delimitación de lo que es el mal, de aquello inconveniente para el género humano. Y, el renunciamiento, el desahogo de ciertos “valores” que llegan a guiar la vida, resultan ineludibles, casi como un *deber ético*, y no como un *mal vivencial*. Mientras, el mal, sustantivado, puede aparecer como algo sin *valor*, *eso* que sólo se enuncia pero no *es*.

V. El aparecer en las cosas

La ciencia y la técnica, en su afán de racionalizar todo, hicieron a un lado cuestiones que no tenían que ver con lo me-

dible y cuantitativo, entre ellas, lo tocante a la ética y lo espiritual, como son el bien y el mal; y dieron la pauta para pasar del plano individual y experiencial del mal, a la colectividad y circunstancialidad de lo perverso y dañino, es decir, hacia instituciones o sistemas malos para los seres humanos; la maldad de hombres, la agresión activa o disimulada. Y el mal dejó de ser enfrentado con conjuros y súplicas, y se echó mano de la fuerza y el poder: el ponerse en el lugar del *otro* era impensable, el mal tomó otras formas.

Asimismo, los adelantos técnicos y científicos, conforme fueron desglosando la naturaleza y los objetos, y se aventuraron a emitir hipótesis sobre la creación del universo, nos dieron cuenta de su especificidad, argumentativa y experimental, hasta donde las condiciones lo permitieron. Mas esto no resolvió todas las cuestiones fundamentales para el ser humano, propiciando que el hombre se volviera sobre sí mismo, para preguntarse, una vez más, como en la Grecia Clásica, sobre su ser, sobre su relación con los otros, y nuevamente cuestionara conceptos e ideas forjadores de la cultura occidental. No olvidemos que los conceptos y las ideas, así como las categorías, aparte de crearnos una “visión del mundo”, nos moldean la conducta, y hasta en cierto momento nos regulan la forma de sentir a los seres y a los entes. Mas ante las abstracciones científicas, el desencanto de la economía y la política, y la frialdad de la técnica, quizá sólo queda el reconocimiento de la realidad concreta del ser humano, sensible, vulnerable, activo o pasivo ante lo inesperado o inexplicable, portador de algo único ante la experiencia del *mal*.

El *mal*, en tanto concepto, se aloja en la obscuridad de la subconsciencia, disipándose tan pronto se le descubre y se le intenta conjurar con abstracciones conceptuales como los valores, ya sean artísticos, religiosos o morales. Mas de repente se aparece, y nos damos cuenta de él cuando otro ser humano se

duele de algo físico o espiritual, y hacemos lo posible por encontrar la causa y terminar con ella. Pero hay orígenes casi inescrutables, en los cuales se nos va parte de la existencia, hasta darnos cuenta de las argucias e ironía del preguntar cuando no se ha delimitado plenamente el objeto de interés. Por ello, podemos decir, como hipótesis, que el contacto con la pasión y el dolor, con el pecado, nos humaniza, y esto descubre el camino de la maldad, la cual no llega a nosotros por designio alguno, sino por medio de nuestras acciones le vamos dando forma. Sí, “el mal es una opción omnipresente dentro y fuera de nosotros mismos [además], el mal no sólo “está allí afuera”. Acecha desde dentro, a veces astutamente disfrazado de devoción o idealismo” (Oz, 1993: 21). Y, quizá no sea injusto señalar que la necesidad material y espiritual orillan a la maldad. Podría decirse que se comete el mal porque se es desgraciado. Así, el mal nace de la insatisfacción humana, de la miseria interna y externa: el mal es consecuencia de una carencia, y lo *bueno* y lo *malo* no tienen fronteras tangibles en los impulsos de los sujetos.

Quizá exista una “noción objetiva” de lo bueno y lo malo, funcional, en la convivencia de los individuos, independiente de los imperativos sociales; es decir, primero se experimentan ciertas formas de compartir los espacios, los tiempos, las creencias y lo material de la subsistencia, y después se va creando la conciencia moral, con lo cual advienen los conceptos de *bien* y *mal*.

La soledad, la angustia, la decepción, el desencanto; cuál de estos estados de ánimo, o cuáles otros, nos sensibilizan para ver el *mal* desde otro enfoque, para aceptarlo como un fenómeno natural en el ser humano, para ya no decantarlo desde una entidad trascendente hasta una realidad eidética, sino asirlo *ahí*, en el vertiginoso desaparecer de las personas, en su apenas vivir, en su inacabado preguntar.

El *mal* tiene mucho que ver con cómo ve uno las cosas; o más propiamente dicho, cómo es que las cosas y los seres han

influido en nosotros, de tal forma que nos crean una manera distinta de acercarnos a los entes, copartícipes de nuestro paso por la tierra. Por ello, no se puede hacer a un lado esta o aquella vivencia, por más dolorosa que sea, porque en su seno puede albergarse la forma en cómo nos acercamos al *mal*.

Conclusión

La pregunta seguirá. ¿Qué impulsa al ser humano a cometer el *mal*? Tal vez el placer momentáneo de la “acción libre”, la puesta en práctica de la voluntad, el hartazgo del mundo y de la vida, la falta de juicio. Quizá el *bien* y el *mal*, a final de cuentas, no sean sino las únicas opciones que tienen los sujetos en su tránsito existencial. Y el problema radique en los motivos o “razones”, en los hechos, para inclinar la balanza del *hacer* y del *ahí*, hacia uno u otro lado. Pues, “la experiencia del bien y del mal se aplica tanto a lo que nos hacen como a lo que hacemos a los demás [...] Porque es cierto que hacemos el mal, pero también es cierto que amamos; y el amor es el remedio del mal [ya que] sólo la afirmación puede superar la negación; el mal sólo puede ser integrado por el bien; al odio sólo lo puede abatir el amor” (Burton Russell, 1996: 335 y 337).

El *mal*, necesariamente, se encuentra preso en ese triángulo formado por Dios, el hombre y el Diablo, sin tener preponderancia alguno de los vértices; pues cada uno es dependiente de los otros, mientras que el mal sólo depende del misterio del tiempo humano. Así, entre la obscuridad y la luz, el mal apunta verticalmente hacia el hombre, quien sólo tiene de protección su consciencia y la bondad, mezclándose en los senderos de la moralidad y la ética.

Tal vez, la certeza del *mal* se materialice en el dolor, en la experiencia consciente del dolor como sufrimiento, como llamado a la finitud, como exigencia de un *por qué* ante el simple

existir. Sí, el dolor humano, esa suerte de colocación entre el desamparo y lo meramente natural, alberga el resentimiento hacia otras personas y hacia uno mismo, cuando dejamos de creer en algo más allá de nuestras capacidades físicas y hacemos a un lado toda esperanza. Quizá sea ahí cuando la semilla del *mal* empieza a germinar. Y, como metáfora, pueda uno acompañar a Marguerite Yourcenar (1985), quien considera que *todo dolor al que uno se abandona acaba por convertirse en serenidad*.

Sin embargo, el *mal* más doliente, la consciencia humana lo afirmaría, es el del *sinsentido de la vida*, ese que envenena y nos vuelca hacia la nada, nos desespera al ver cómo la vida se reseca, se resquebraja, nos abandona, despacio, para aumentar la angustia. Y el *mal*, *ahí*, impregnando todo, solamente *siendo* entre el *sentir* o el *pensar*.

Bibliografía

Agustín, San (1952), *Confesiones*, trad. de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid.

Alberoni, Francesco (1992), *Las razones del bien y del mal*, trad. de Guido Filippi, Gedisa, Barcelona.

Baudelaire, Charles (1994), *Les Fleurs du Mal*, Flammarion, Paris.

Boecio (1985), *La consolación de la filosofía*, trad. de Pablo Masa, Sarpe, Madrid.

Burton Russell, Jeffrey (1996), *El príncipe de las tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*, trad. de Óscar Luis Molina S., Andrés Bello, Chile.

Descartes, René (1990), *Meditaciones metafísicas*, trad. de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, México.

Dostoievski, fiódor M. (1981), *Crimen y castigo*, en *Obras Completas*, Tomo II, trad. de Rafael Casinos Assens, Aguilar, Madrid, pp. 7 – 399.

_____ (1958), *Los hermanos Karamázovi*, en *Obras Completas*, Tomo III, trad. de Rafael Casinos Assens, Aguilar, Madrid, pp. 7 – 612.

Ferrier, Francis (1967), *El mal, piedra de escándalo*, trad. de Mauro Ma. Huici, Casal I Vall, Andorra.

Kant, Immanuel (1981), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid.

Mauriac, Francois (1979), *Novelas escogidas*, trad. de M. Bosch, F. Gutiérrez, J. Larraya, E. Piñas y M. Ros, Aguilar, Madrid.

Oz, Amos (1993), “Paz, amor y compromiso”, en *Vuelta*, No. 197, trad. de Jorge Brash, México, pp. 20 – 24.

Platón (1983), *Apología*, trad. de María Juana Ribas, Sarpe, Madrid.

_____ (1991), *La república*, trad. de José Manuel Pavón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza Editorial, Madrid.

Ricoeur, Paul (2004), *Finitud y culpabilidad*, trad. de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Trotta, Madrid.
Sagrada Biblia (1968), Versión directa de las lenguas originales por Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, O.P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (2004), *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionada*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona.

Sichère, Bernard (1996), *Historias del mal*, trad. de Alberto Luis Bixio, Gedisa, Barcelona.

Spinoza, Baruch (1986), *Cartas del mal*, presentación de Gilles Deleuze, Folios, México.

Yourcenar, Marguerite (1985), *Fuegos*, trad. de Emma Calatayud, Alfaguara, Madrid.

La imposibilidad de eludir la mentira o la inoperancia
de intentar nombrar la verdad
El concepto de *mala fe* como un acto
de buena fe sartreana

Héctor Sevilla Godínez

Universidad del Valle de México

Abstract

This essay addresses the issue about veracity in that expressed by man and the precedent intention which motivates such expression, as opting by hiding or showing what is considered right. In this sense, the Sartrean's idea about bad and good faith, that of the man who lies and also that of the man who recognizes at least, that he lies, respectively, constitutes a good starting point for this proposed reflection on the topic.

Palabras clave: Lie, Good Faith, Bad Faith, Truth, Nothing.

Resumen

En el presente artículo se aborda el problema sobre la veracidad de lo expresado por el hombre y la intención antecedente que motiva tal expresión, en cuanto que opta por ocultar o mostrar aquello que considera lo cierto. En ese sentido, el planteamiento sartreano sobre la mala y la buena fe, es decir, la de aquel que miente y la del que reconoce que miente, son puntos de partida para la reflexión temática propuesta.

Palabras Clave: Mentira, Buena Fe, Mala Fe, Verdad, Nada.

1 Introducción

La intención principal de las siguientes páginas es mostrar algunos de los principales argumentos para desestimar la adje-

tivación de la fe a partir de calificativos morales, como los de buena o mala fe.

El texto comienza por vincular a la mentira con la conciencia como cuestiones antecedentes del concepto de la mala fe. Posteriormente, la focalización se centra en algunas de las formas de la mentira tomando como parámetro la funcionalidad de la misma. Enseguida, se plantean algunos de los lineamientos principales del concepto de mala fe propuesto por Sartre y se le relaciona al del inconsciente que el psicoanálisis aportó y que tantas críticas mereció del filósofo francés. Asimismo, se analiza el tema de la imposibilidad de la buena fe y se propone una línea conclusiva respecto a los contenidos absolutos que se le imponen a la Verdad desde la equivocidad y a la inoperante posibilidad de hacerla tangible debido a ello; del mismo modo, se expresan algunas proposiciones en torno a la continuidad de la mentira en las expresiones humanas, a propósito de su condición.

2 El vínculo entre la mentira y la conciencia como preludeo a la mala fe

Sartre advierte que “la conciencia es un ser para el cual está en su ser ser conciencia de la nada de su ser”.¹ Es posible comparar ese punto de partida tras considerar que la conciencia requiere de algo sobre lo cual ser consciente para, efectivamente, ser. Por lo tanto, su esencia no es independiente sino contingente a su contacto con algo o alguien que será su objeto de conciencia.

¿Es posible realizar una afirmación similar con respecto a la Nada absoluta? ¿Será la Nada algo dependiente al hombre en cuanto que existe en medida que el hombre se hace consciente de ella? De ninguna manera, pues de ser así nos estaríamos refiriendo a una nada contingente o, más claramente, a la idea del hombre sobre la Nada. Sartre establece una manera

¹ Sartre, *El ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 2006, p. 95.

de visualizar la Nada como aspecto de la conciencia y parece desacreditar la posibilidad de la existencia no contingente de la Nada, por tanto no una Nada con mayúscula. Sin embargo, la Nada es independiente a que sea vista o no. ¿Es posible admitir que la Nada *sea* a pesar de que no haya muestras de ello para la conciencia? O ¿Es el intento de comprender a la Nada, como algo independiente al hombre, una conducta que esconde el deseo de mentir y creer la mentira?

Sartre advierte, precisamente, que la mala fe podría ser tomada como un sinónimo de “mentirse a sí mismo”,² haciendo distinción en que la esencia de la mentira implica, en efecto, que el mentiroso esté completamente al corriente de la verdad que oculta. No se miente, por tanto, sobre lo que se ignora. Esto abre, sin duda, la posibilidad de que nunca mentimos (dado que no sabemos con certeza lo que es verdad) o que mintamos siempre (precisamente porque la estrategia de ocultar “lo verdadero” es ilusa). Es decir, si el hombre no tiene completa certeza de lo que dice puede engañarse cuando cree que dice lo cierto. O bien, puede ser que oculte algo que de cualquier manera en el fondo no es tampoco verdad.

Sartre considera que la mentira es una negación del hombre. Sin embargo, una condición necesaria para poder negar cualquier cosa es su previa afirmación. En esa lógica, el hombre todo hombre debería revisar en qué momento se ha afirmado que no puede decir lo cierto y que no tiene una verdad plena que comunicar sobre sí. No hay posibilidad de la negación debido a que no hay conjeturas suficientes para armar una afirmación absoluta. Cuando nos referirnos a una negación del hombre caemos en la suposición de que la negación es posible sin considerar que no ha sido posible la afirmación. Sin la condición afirmante no hay negación sostenible. Nada puede ser negado si ya lo está siendo de antemano, es decir, sólo es fac-

²*Ibid.*, p. 96.

tible negar lo que no está negado aún. Por tanto, si se pudiese negar al hombre, tal como Sartre advierte, sería sólo bajo la condición de que no estuviese negado antes, por lo que tendría la *potencia* de ser negado. En ese sentido, Sartre pierde de vista que su misma atribución de la negación del hombre es una potencia del hombre.

Cuando Sartre refiere a la mentira, no sólo la que se dice a los otros sino la que uno mismo cree, admite que tal mentira es posible en medida que el hombre conozca una verdad que niega. ¿Realmente puede algún hombre autoproclamarse como poseedor de la verdad? ¿Está bajo el control humano? ¿La hemos contactado alguna sola vez? Si no conocemos la verdad o si no existe la posibilidad de conocer la verdad entonces la mentira no es tal. Bajo ese argumento, la mentira, entendida como ocultación de la verdad, se desvanece en sí misma debido, simplemente, a que no es factible conocer la verdad. Lo que el hombre oculta es, en todo caso, lo que ha interpretado, pero tal producto hermenéutico es también falso. Puesto que no se puede mentir ocultando algo falso con algo más falso aún, tampoco es posible decir algo verdadero para ocultar otra cosa verdadera.

En este sentido, considerando que existe una división real entre lo verdadero y lo que no, entonces, o todo es falso y sólo una cosa no lo es o todo es verdadero y solo lo contrario no lo es. Siendo así, en lo esencial, sólo cabe la imposibilidad de mentir debido a la imposibilidad de conocer la verdad, dado que la verdad es una quimera, un artificio más y en ello estriba, precisamente, que tiene un infinito de posibilidades. Del mismo modo, la Nada puede serlo todo y todo puede convertirse en ella. ¿Cómo saber la Verdad desde la plataforma humana, miope e incompleta, que al hombre corresponde? ¿Es esa una intención adecuadamente realizable? ¿O es que el deseo mismo de encontrar la respuesta verdadera está, ya de por sí, condicionado por una inestable aprehensión al control por medio de lo que se piensa?

3 La tipología de la mentira

Basta con considerar, de acuerdo a su condición, dos tipos de mentiras: la mentira imposible, aquella que supone ocultar la verdad que se conoce; y la mentira inevitable, aquella que consiste en hablar pensando que se oculta lo verdadero pero que no es tal. Bajo esta última forma de la mentira se advierte que toda expresión supone ocultación y, en ese sentido, hablar es ocultar la verdad; cada palabra, cada noción, cada transmisión, cada interpretación es un ocultamiento de la verdad, aquella que sólo se transmite en el silencio, a través de su infinito mundo de posibilidades. Es de tal silencio del que el hombre se aleja y olvida cuando comienza a expresarse intentándolo llenar con la verdad que, al desearla, nunca posee. Esta es la mentira inevitable.

Ahora bien, si la mentira es inevitable, difícilmente podría seguir considerándosele así, dado que la mentira requiere de la intención de mentir y no de la imposibilidad de hacerlo. La condición que sitúa al hombre es, precisamente, su imposibilidad de no mentir o, dicho de otro modo, la inoperancia de sus esfuerzos por conocer la verdad.

Aristóteles distinguió dos especies de mentiras: la jactancia, que consiste en exagerar lo que se sabe sobre la verdad de algo; y la ironía, que consiste en disminuir tal verdad.³ Si bien es cierto que tanto la jactancia y la ironía pueden coexistir en una misma posición respecto a la verdad, la mala fe sería suponerse irónico cuando sólo hay jactancia o jactarse cuando sólo cabe la ironía.

Desde esta óptica, la mala fe propuesta por Sartre es ineludible, el hombre es un ser de mala fe pues siempre, por hablar, miente. Pero, como se ha dicho, tal cuestión no puede considerarse una mentira sino sólo el producto de la condición humana. ¿Cabe

³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 1985, IV, 7, 1124 a 13.

entonces la mala fe? Para responder esa cuestión será oportuno, enseguida, describir más a fondo el concepto de mala fe.

4 La mala fe sartreana

Para Sartre, la mala fe es una condición voluntaria, se elige. Tal afirmación se deduce de su afirmación siguiente: “quien practica la mala fe trata de enmascarar una verdad desagradable o de presentar como verdad un error agradable”.⁴ ¿Es voluntaria o ineludible la mala fe? Lo que cada persona cree no es necesariamente lo que *es* sino sólo lo que quiere creer. El deseo de que algo sea verdad no contiene un parámetro que otorgue certidumbre, pues se puede desear una cosa y luego otra, no hay estabilidad en el deseo tal como se esperaría que lo hubiera en las cosas verdaderas. El hombre vive condicionado por su intención, de tal modo que a cualquier cosa que se desee en un momento determinado se le encontrarán argumentos que hagan aparecer su búsqueda como algo justo y noble. Todo este sistema no es otro más que el producido por la consecuencia de desear saber la verdad. El anhelo humano por el conocimiento vuelve al hombre ignorante y escapa de él la posibilidad de la sabiduría.

Sartre refiere que “aceptaremos que la mala fe sea mentirse a sí mismo”,⁵ pues bajo ese parámetro se entiende que “la esencia de la mentira implica, en efecto, que el mentiroso esté completamente al corriente de la verdad que oculta”.⁶ Sin embargo, aunque un individuo tenga conciencia de una verdad, está no lo es del todo como se le presenta, puesto que “es frecuente que una persona afirme saber que algo es de cierta manera cuando no lo es, pero aunque afirma que sabe, no sabe. De hecho, ignora la verdad”.⁷

⁴ Sartre, *El Ser y la Nada*, p. 97.

⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cornman, Pappas & Lehrer, *Introducción a los problemas y argumentos filosófi-*

Lo anterior se comprende mejor si consideramos que los fenómenos no muestran toda la realidad, lo metafenoménico está fuera del alcance y, sin embargo, el hombre desea, anhela, busca desesperadamente conocer la realidad a través de los fenómenos que, además, nunca son vistos completamente debido a que sólo se captan secuencias intermitentes de lo sucedido. Siendo así, debido a que el hombre busca en la razón los motivos para validar lo que desea, la supuesta mala fe sólo es fe, una fe centrada en la posibilidad de explicar la realidad. Tal fe no es mala fe, es sólo la evidencia de la condición humana.

Sartre reconoce en *El existencialismo es un humanismo* que “para que haya una verdad cualquiera se necesita una verdad absoluta; y ésta es simple, fácil de alcanzar y está a la mano de todo el mundo; consiste en captarse sin intermediario”.⁸ Ahora bien, ¿cómo es que el hombre puede captarse sin intermediario si para ello se presenta su conciencia? Si el objeto de la conciencia no es la conciencia misma, entonces, cuando el individuo se conoce a sí mismo tiene un intermediario ineludible. En ese sentido, la conciencia explicará lo que concibe del hombre de acuerdo a los patrones o líneas cognitivas establecidas por la historia de vida que aquel ha recorrido. Tal como afirma Maturana: “La realidad vivida por nosotros depende de la línea explicativa que adoptemos y esto a su vez depende del dominio emocional al que ingresemos en el momento de la explicación”.⁹ ¿Existe entonces la posibilidad de conocerse a sí mismo o es eso también un acto de mala fe? ¿Niega el hombre lo que es cuando en realidad no sabe quién es? ¿Puede mentirse si no sabe ocultarse o distinguirse? Aparece, bajo esta óptica, la paradoja propuesta por Eubúlides de Mileto, alumno de Euclides, la cual

cos, UNAM, México, 2006, p. 75.

⁸ Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Quinto Sol, México, 1994, p. 53.

⁹ Maturana, *La realidad: ¿objetiva o construida?* Anthropos/UIA, México, 1997, p. 33.

consiste en que si un hombre dice que miente y lo que dice es verdadero, entonces, él no miente; y si miente, entonces es falso que él mienta.¹⁰

Bajo estas premisas es difícil sostener que exista algo tal como una buena o mala fe, pues esto supondría una categorización moral ante una cuestión que no ha sido totalmente condimentada por la elección voluntaria. Dado que el hombre está imposibilitado de poseer la verdad no puede ocultarla. De hecho, si la mala fe es para Sartre un ocultamiento de una verdad incómoda en función de la emergencia de una mentira cómoda, ¿no podría ser tal verdad incómoda la inexistencia de la libertad y la mentira cómoda el hecho de que existe la libertad? Tal pareciera que la elaboración de la concepción de la mala fe es un acto de buena fe del filósofo francés.

Como se ha dicho, no hay mala fe ni buena, solo fe. Y toda fe es, no por su contenido sino por su intención, inadecuada, incompleta errónea, ignorante, limitada, humana a fin de cuentas.

El hombre está condenado a la mala fe (como Sartre la entiende), no a la libertad. La mala fe (como mentira individualizada) es la condición humana necesaria ante la vacuidad de la existencia. Nos mentimos siempre, no por ocultamiento de la verdad –como Sartre supone– sino precisamente por desconocimiento de la verdad, todo es mentir aun sin la voluntad de hacerlo, pues debido a que la verdad no se percibe la mentira es incluso hacia nosotros mismos.

Ahora bien, decir algo pensando que es verdad aunque esto no lo sea ¿es realmente mentir? En buena medida lo es, sobre todo si consideramos que mentir es no decir la verdad; pero, por otro lado, tampoco se trata –en ese caso– de una mentira voluntaria sino la consecuencia propia de la condición huma-

¹⁰ Cfr. Diógenes, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Libro 2, Maxtor, Valladolid, 2008.

na, la cual es inherente al hombre debido a su obligación no elegida de tener que adaptarse a un mundo que le es ajeno, a una estructura que le es distante, a unos prójimos que constituyen su *otredad* y a un yo que es desconocido. Si todo hablar es un mentir entonces la connotación de mentira como algo peyorativo, negativo o moralizado, no tiene mayor cabida.

Reconocer los límites de lo humano no implica referirlo lleno de miseria. Todo lo contrario, no hay mentira agradable y verdad dolorosa, sólo hay porciones mínimas de conocimiento, al final todo mentira, todo nada.

5 El inconsciente como alternativa de negación de la mala fe

Luciano, uno de los personajes que Sartre utilizó en su pequeño cuento *La Infancia de un Jefe*, contenido a su vez en *El Muro*, se volvió un entusiasta del psicoanálisis. En un pasaje, se refiere de él que “compró de inmediato la *Introducción al psicoanálisis* y la *Psicopatología de la vida cotidiana* y todo se volvió claro para él”.¹¹ Sin embargo, a pesar de que es probable que el mismo tipo de entusiasmo haya embargado a Sartre en su contacto inicial con el psicoanálisis, consideró que la invención del inconsciente hecha por Freud constituye un esfuerzo de mala fe respecto a la misma mala fe que se quiere ocultar. De acuerdo al filósofo francés:

El psicoanálisis sustituye la noción de mala fe con la idea de una mentira sin mentiroso; permite comprender cómo puedo no mentirse sino ser mentido, ya que me coloca con respecto a mí mismo en la situación del prójimo frente a mí, remplace la dualidad de engañador y engañado, condición esencial de la mentira, por la del *ello* y el *yo*, e introduce en mi subjetividad más profunda la estructura intersubjetiva del *mit-sein*.¹²

¹¹ Sartre, *El Muro*, Grupo Editorial Tomo, México, 2013, p. 135.

¹² Sartre, *El ser y la Nada*, p. 100.

Considerando al inconsciente como un aspecto independiente a la voluntad del individuo que le contiene, no hay manera de comprender la fiabilidad de su existencia, sobre todo si se asume que “constitutivamente, la razón no nos da, o no puede darnos, acceso a una supuesta realidad independiente”.¹³ En ese sentido, la descripción del inconsciente por medios racionales es la ocultación de la imposibilidad explicativa que el mismo psicoanalista no concibe. Lo anterior es mayormente comprensible si se entiende que “muchas cosas que ha contado Freud sobre sí mismo no son ciertas”¹⁴ o, bien, que “las historias de Freud se deben estudiar como intentos fructíferos de ocultar el curso real de los acontecimientos”.¹⁵ Es comprensible la indagación que realizó el médico vienés si se atienden la siguiente afirmación realizada por Israëls:

El conocimiento es un fenómeno biológico que tiene lugar en un sistema viviente mientras opera en su dominio de perturbaciones, y en tal calidad no tiene contenido y no se refiere a nada. Por lo tanto, cuando decimos que sabemos algo no connotamos lo que sucede en el mecanismo del fenómeno del conocimiento en tanto que fenómeno biológico: reflejamos por medio del lenguaje lo que hacemos.¹⁶

Por tanto, la afirmación sartreana sobre la mala fe implícita en la propuesta del inconsciente freudiano, ha desafiado uno de los intentos por salvar al hombre de una responsabilidad que, según el autor de *La Náusea*, le corresponde. Sin embargo, más allá de los fallidos intentos por ser siempre de buena fe, lo que le queda al individuo es dudar de aquello que, aun considerado como una verdad, es solamente una “creencia verdadera”.¹⁷

¹³ Maturana, *La realidad: ¿objetiva o construida?* p. 37.

¹⁴ Israëls, *El caso Freud*, FCE, México, 2002, p. 9.

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶ Maturana, *La realidad: ¿objetiva o construida?* p. 147.

¹⁷ Cfr. Cornman, Pappas & Lehrer, *Introducción a los problemas y argumentos filosóficos*, pp. 75-78.

Si bien “Freud mintió acerca del nivel de éxito terapéutico alcanzado”,¹⁸ al menos Sartre atinó cuando refiere que “debo ser de buena fe, por lo menos en el hecho de que soy consciente de mi mala fe”.¹⁹ ¿Es posible, entonces, una buena fe?

6 La imposibilidad de la buena fe

Se han referido previamente algunos argumentos contra la existencia de la mala fe debido a la imposibilidad humana de conocer la verdad y, por tanto, a su incapacidad de ocultarla. En ese sentido, una de las formas principales en que el hombre podría ocultar la verdad –debido a que no la conoce– es buscándola. Lo anterior se explica en la medida que para encontrarla –debido a que se le desea y se genera una expectativa de ella– el hombre se figura, imagina, supone, interpreta, transforma, forja y concibe una idea de la verdad que no puede ser más que ilusión. De ahí se explican, por ejemplo, todas y tan diversas imágenes de la divinidad.

Los planteamientos que afirman observar en lo fenoménico a un ser divino, asunto muy propio de algunas ideologías occidentales, ocultan el ímpetu humano por afianzarse con seguridad en un mundo que deviene en provocación de vulnerabilidad. El deseo de la divinidad se sostiene por la ansiedad que le es propia al hombre debido a su estar en el mundo.

Así que la buena fe de los que explican, con buenas intenciones, lo que entienden por la verdad absoluta, no es más que el ocultamiento mayor de la misma, pues no hay peor manera de llegar a un lugar que caminar en sentido contrario. Las religiones, en esa perspectiva, son el sentido contrario de la búsqueda de la verdad, comenzando por que no es posible buscar tal verdad, sólo se le acepta lejana.

¹⁸ Israël, *El caso Freud*, p. 14.

¹⁹ Sartre, *El ser y la Nada*, p. 98.

Para Sartre, la buena fe puede coexistir con la mala fe, pues: “se puede vivir en la mala fe, lo cual no quiere decir que no se tengan bruscos despertares de cinismo o de buena fe, pero sí implica un estilo de vida constante y particular”.²⁰ Sartre supone que el hombre puede darse cuenta de la mala fe y que en eso consiste –en parte– la buena fe; en ese sentido, la mayoría de las personas que se mienten a sí mismas no lo hacen de manera voluntaria totalmente, sino por la reacción protectora de la misma psique ante situaciones difíciles de manejar. De tal manera, no es posible siempre ser consciente ni siquiera de la mala fe y, por ello, la buena fe consistente en reconocerse de mala fe es limitada.

¿Fue de buena fe la obstinada negación que Sartre realizó sobre la posibilidad de que algunos actos fueran inconscientes tal como propuso Freud? Probablemente. Sin embargo, aunque se asuma la posibilidad del autoengaño, entendido como ocultación o un “no querer ver” algo que está frente a uno, el fenómeno que se busca negar no es posible verlo por completo como tampoco es posible querer no verlo ya que la intención de ocultarlo nació tras descubrirlo (verlo) al menos parcialmente. Lo que se desea no es ocultar algo que está frente a nosotros sino retardar las consecuencias que ello nos arroja. Naturalmente, tal esfuerzo es casi siempre en vano.

Por ejemplo, si a un hombre le despiden de su trabajo, no es que no vea que lo han despedido sino que quizá buscará explicarse que tal suceso no fue debido a que no realizó adecuadamente sus funciones sino que buscará explicarlo a través de muchas otras circunstancias. ¿Se estaría mintiendo necesariamente? Depende. No existiría la mentira, en este caso, si fuera real el supuesto de que todos los acontecimientos llevan una secuencia únicamente lineal. Contrariamente, un acontecimiento no sólo se explica a partir del hecho que le antecedió,

²⁰ *Ibidem.*

sino considerando muchos sucesos más, entre los cuales está la significación subjetiva. ¿Qué es lo cierto? Si alguien se da cuenta de que no se da cuenta, ¿se ha dado cuenta ya? Si la persona se miente para no darse cuenta de algo no es ya una mala fe, sino la vivencia de la angustia producto de la vulnerabilidad derivada de un cierto darse cuenta. Esa necesidad de negar lo que no se desea y de afirmar lo que se anhela es comprensible en función del afán de reafirmación. Y la reafirmación es la contraparte de la vulnerabilidad.

Sartre afirma que hay buena fe si se logra notar la mala fe que se tiene. Ahora bien, en caso de haber entendido la mala fe como ocultamiento de la verdad: ¿qué más da que no se le quiera ver, si ya de por sí se vio? Si nos mentimos siempre puesto que erramos cada vez que hablamos o si maquillamos con la expresión todo lo que entendemos aun sin entenderlo en ocasiones, entonces la mala fe no existe. Ignoramos que lo que queremos ocultar bajo la pretensión de que es verdad tampoco lo es. La mala fe se reduce a ignorancia de la ignorancia que se agrava en conciencia de la conciencia de que se sabe. La buena fe se sintetiza en la no conciencia de la inconsciencia de que no se sabe lo que se tiene conciencia de saber. Esto último no es más que la evidencia de lo humano en cada uno.

Otro francés, Comte-Sponville, refiere sobre la buena fe una posición más optimista y alentadora: “¿Qué es la buena fe? Es un hecho psicológico y una virtud moral. Como hecho, es la conformidad de los actos y de las palabras con la vida interior, o de ésta consigo misma. Como virtud, es el amor o el respeto de la verdad y la única fe que tiene valor”.²¹ El referido filósofo contemporáneo reflexiona sobre la mala fe con el supuesto de que la verdad y, aun más, la vida interior son cuestiones de fácil acceso. Si bien la buena fe puede ser “decir la verdad acerca de

²¹ Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 203.

lo que uno cree”,²² no puede concederse por eso que tal creencia que se dice es la verdad. Además, si “el hombre de buena fe dice lo que cree, aun cuando se equivoca”,²³ no se tiene ninguna garantía sobre lo que se dice con entera convicción, incluso de buena fe, pues la verdad es inaccesible. Bajo esa óptica, toman cauce indiscutible las afirmaciones que Carl Jung realizó sobre los filósofos, en una carta dirigida a Arnol Künzli en 1943, cuando afirma que: “La neurosis pudre el cerebro de todos los filósofos porque éstos están peleados consigo mismos. Sus filosofías no son entonces más que sistematizadas luchas con sus propias incertidumbres”.²⁴ Visto así, no sólo los filósofos, sino cualquier individuo dirige sus conclusiones en forma paralela a sus afecciones personales. Incluso las afirmaciones más categóricas terminan siendo constructos que son derivados de supuestos que pocas veces se confirman. Y aunque tales supuestos fuesen confirmados, lo serían sobre el sostén de otros supuestos más arraigados y menos visibles.

Si el hombre de buena fe no sabe que se equivoca y el hombre de mala fe no sabe que está errado cuando cree que oculta la verdad que nunca tuvo, ¿cuál es entonces la diferencia si no sólo una cuestión de intención conmutativa?

En estos términos, a diferencia de situaciones en las que la intención es lo que cuenta, no hay motivos para distinguir en los hechos las afirmaciones de unos o de otros. La buena o la mala fe en lo que respecta a la veracidad de lo que se dice es una cuestión intrascendente pues se puede tener ambas posibilidades al mismo tiempo de acuerdo a perspectivas distintas. Puede un hombre ser de buena fe cuando decide ocultar estratégicamente algo que considera que no debe ser sabido, ya sea por

²² *Ibidem.*

²³ *Ibidem.*

²⁴ Jung, *Letters Vol. 1: 1906-1950*, Princeton University Press, Princeton, 1973, pp. 331-32.

jactancia o ironía, por erudición o ignorancia, bondad o maldad, pues cree que oculta la verdad de algo y en su postura de creyente sobre tal veracidad es de buena fe. Asimismo, puede un hombre ser de mala fe cuando insiste en ser escuchado con un mensaje que traerá prosperidad. Es, igualmente, de buena fe por que lo cree. Pero ambos, los de la supuesta buena o mala fe, actúan bajo la convicción de que hacen lo que es debido. En ese sentido, es posible coincidir con la postura de Nietzsche respecto a las intenciones de los supuestos buenos actos cuando refiere en primera persona: “Mis experiencias me dan derecho a desconfiar en general de los llamados impulsos ‘desinteresados’, de todo el ‘amor al prójimo’, siempre dispuesto a dar consejos y a intervenir”.²⁵

Desde el paradigma unívoco que sostiene el pensar de Sartre o Comte-Sponville, ambos participan del equívoco. Lo unívoco termina siendo el equívoco que no permite la polivocidad propia de la analogía. Lo anterior se comprende si, junto con Beuchot, se reconoce que:

El orden ontológico consiste en la relación, en el cúmulo de relaciones que se dan entre los entes. Y el orden lógico se da en la predicación (ordenada al raciocinio), que es la relación de los entes en cuanto concebidos por la mente, es decir, en cuanto entes de razón (fundados en la realidad); y como la predicación es triple: univoca, equívoca y análoga, la que produce máximamente el orden de la mente (y refleja el de lo real) es la predicación analógica, la analogía.²⁶

Desde tal noción, la buena o la mala fe son una referencia que lógicamente se acuña respecto a lo verdadero o lo falso de lo que se predica. Sin embargo, las posibilidades son mayores si bajo la lupa de la amplitud se disminuye la maldad o la bondad

²⁵ Nietzsche, *Ecce Homo*, Grupo Editorial Tomo, México, 2005, p. 15.

²⁶ Beuchot, *Lingüística estructural y filosofía*, México, Universidad La Salle, 1986, p. 114.

de la fe para convertirla únicamente en la fe del conocimiento, en la fe sobre la verdad. Más allá de que se sea de buena o mala fe en lo predicado, la posición de Sartre y Comte-Sponville respecto a la posibilidad de una o la otra, afianzan la *buena fe* de su intento de imposibilitar la unificación de ambas en una sola fe: la fe del saber, un saber en el que no se sabe que no se sabe o que se sabe que no se sabe pero se pretende no saber. En ese tenor, la siguiente afirmación de Heidegger, extraída de su carta a Jean Baufret, resulta muy oportuna: “Si el hombre debe encontrar de nuevo el camino hacia la proximidad del ser, entonces tiene primero que existir en lo innominado”.²⁷ La nominalización de la fe como buena o mala es el alejamiento del camino, de la comprensión del equívoco que ello mismo supone.

7 Conclusión: La incertidumbre como preludio de la fe

Si Sartre admite que la conciencia no es el yo ¿por qué decir que el yo miente y no más bien que la conciencia le miente o, mejor, que la conciencia no tiene conciencia de su inconsciencia y por tanto opta por saberse siempre consciente sin serlo a la vez? No se trata pues de justificar al hombre pero tampoco de engrandecerlo. Es lo que *es* y si lo que es no es posible entenderlo, lo que se cree –aun siendo falso– es lo único que queda. Creer en algo, incluso una ficción, es un acto de sobrevivencia; el hombre se vuelve un naufrago con urgente necesidad de llegar a la orilla del mar y, en esas condiciones, es comprensible que busque aferrarse a cualquier cosa que flote sobre el agua, pues lo que está a la superficie le permite salvarse, no lo profundo que se oculta en la oscuridad del mar. Si no hay naves sobre las cuales surcar el mar, no habrá selección elitista de la propia distracción, pues cuando se trata de sobrevivir cualquiera se aferra a lo que sea, la fe o el saber, o el saberse con fe o sin ella.

²⁷ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones Peña, México, 1998, pp. 71-72.

¿Quién se atreve a juzgar a otro hombre si al hacerlo pierde su propia tabla de salvación dado que se juzga a sí mismo debido a su condición similar?

En su autobiografía parcial titulada *Las palabras*, Sartre se refirió a la paternidad del siguiente modo: “No hay ningún padre bueno, esa es la norma. No se eche la culpa a los hombres, sino al vínculo de la paternidad, que está podrido”.²⁸ De tal modo, se reafirma la imposibilidad incluso de una mala fe, pues la misma idea de ser un buen padre está condicionada por la ignorancia de no ausmirse como lo contrario. Más adelante, en el mismo texto, Sartre concluye: “Si mi padre hubiera vivido se hubiese echado sobre mí cual largo era y me hubiese aplastado. Por suerte, murió joven”.²⁹ Comprensiblemente, la postura de Sartre ante la paternidad difiere radicalmente de la de otros filósofos, por ejemplo de la de Spinoza. En ese sentido, tal como concluyó Scharfstein: “la diferencia entre la metafísica de la carencia de Sartre y la del logro de Spinoza es también una diferencia en sus respectivas experiencias de la paternidad”.³⁰

¿Es el hombre quien ha introducido conceptos a la conciencia y, por ello, la domina o la inconsciencia tiene ya su propio material y, a expensas del hombre, se maneja independientemente muchas de las veces? Para Sartre, la única postura válida fue la primera y tendió a la negación casi sistemática del inconsciente. Si desterramos al inconsciente del ideario psíquico debemos aún explicar cómo es que los sueños acontecen aun sin la voluntad del individuo. Asimismo, tendríamos que encontrar explicación a los fenómenos que facultan el recuerdo o bajo qué influencia es posible, en ocasiones, recordar y en otras, sin importar el esfuerzo que se haga, simplemente no lograrlo. ¿Cómo explicar que cada hombre tenga tendencias casi

²⁸ Sartre, *Las palabras*, Losada, Buenos Aires, 2007, p. 15.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Scharfstein, *Los filósofos y sus vidas*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 359.

instantáneas por calificar o juzgar lo que observa sin habérselo propuesto? ¿Puede sostenerse la idea de que todo está bajo el control del individuo? ¿O tenemos que reconocer que no sólo el exterior determina la condición humana, sino que el interior también escapa a la completa voluntad, dejando al hombre a merced de un vaivén tanto interno como externo y de todos los conflictos concebibles? ¿Debe el hombre entender que habita en una pequeñísima lancha –su cuerpo– bajo una constante y temible tempestad en medio del mar, jaloneado por olas que van desde adentro hacia afuera y de afuera hacia dentro?

En ese caso, mejor hubiera sido para el hombre ser títere de Dios que títere de todo. Pero mientras no opere una buena fe que afirme rotundamente a Dios, habrá más hilos que sostengan a los humanos hombros, más de los que se puede concebir. Por ello, negar a Dios y a toda posibilidad de verdad, contrario a lo que se cree, más allá de liberar al hombre de un problema le obliga a asumir muchos más. Sin embargo, tales problemas –la incertidumbre, la angustia, el vacío, el sin-sentido, la agonía, el dolor, el pesar, la duda, la inestabilidad, el cuestionamiento y la ruptura con los convencionalismos– son siempre motivo de inspiración para todo individuo pensante que busque razones para continuar su indagación.

No hay posibilidad de eludir la mentira mientras se es humano, si la supuesta buena fe nos haría escapar de la mala fe, no tendríamos en ella más que otra mala fe: aquella con cuya conciencia nos volveríamos de buena fe. Por otro lado, es recomendable terminar con moralización de la fe para dar paso a la aceptación de la desesperanza hacia todo conocimiento y comprender que el hombre debe seguir vivo aun sin respuestas. Si “venerar la verdad, hacer de ella un ídolo, hacer de ella incluso un dios, sería mentir”.³¹ Probablemente, la conciencia de tal encrucijada le haya hecho decir a Sartre en palabras del personaje Eróstrato: “Yo no pido nada a nadie pero tampoco quiero dar nada”.³²

³¹ Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes*, p. 217.

³² Sartre, *El muro*, p. 58.

Por tanto, el acto de fe será mayor mientras menos plataformas le sostengan, ¿no es el asumirse en la *incertidumbre* el inicio de una forma más sólida de fe debido su falta de solidez? La indagación se justifica, no por la Verdad que se busque detrás de las sombras, sino por la conciencia de su imposibilidad, lo cuál es culmen de todo proceso de conciencia y de humanización.

Existencia en Heidegger y existencia en ruptura en México

Ramón Kuri Camacho

Para Rodrigo García Díaz
y ex alumnos de la generación 1998-2002
de Licenciatura en Filosofía de la BUAP

**Ethos barroco
Voluntad de poder
Universitarios mexicanos
Bajo el síndrome de la mimesis**

Esta comunicación quiere argumentar, en primer lugar, que el concepto de *Existencia* en Heidegger (tan alejado de la complejidad del *habitus* católico en el que había recibido su primera formación intelectual, 1910-1919, y tan vinculado a la teología protestante), poco o nada tiene que ver con la *Existencia* en ruptura (juego, arte, fiesta) en México. En segundo lugar, expone un problema a todas luces polémico: que la recepción que del filósofo alemán se tiene en algunas Facultades de Filosofía en México, en gran medida se encuentra bajo el síndrome de la mimesis, es decir, como imitación extra lógica de un “modelo” de pensamiento que tiene como horizonte, no la conquista del pensador, sino la facilidad para dejarse conquistar por él. No la apropiación de sus “estados del alma” y su lenguaje como quería Aristóteles,¹ sino la simple imitación. Imitación que, por serlo,

¹ Aristóteles, *Acercas de la interpretación*, 1, 16 a 3. Madrid, Gredos, 1998.

olvida la elemental “ley” hermenéutica de que la conciencia de un autor es inseparable de la conciencia de sus límites.

En efecto, el concepto *Existens* heideggeriano, después de 1919 (fecha que marca su ruptura con la fe y la teología católica), será compatible con los “saltos” de existencia de Lutero y sus afirmaciones de “existencia” de la *sola fide* en tanto *sola fide*, como testigos, igualmente, de una “no existencia”. Pues “el nominalismo luterano que reducía la gracia a simple favor de Dios, como justificación *forense* y ajena a las obras humanas, no sólo suprimía la actividad humana, sino que también eliminaba la realidad de la persona humana: borraba la *existencia* misma”.²

Concepto de *Existencia* que será compatible también con un concepto de “autenticidad” en el que nada tenía que ver la santificación real, objetiva que enseñaba el catolicismo, y sí el nihilismo al que se adherían algunos de los mejores espíritus de su generación. Pues Heidegger aprende a filosofar con los “saltos existenciales” y los conceptos del nominalismo de la gracia luteranos, lo que significaba que palabras como “caída”, “pecado”, “angustia”, “bien”, “terror”, “verdad”, “cuidado”, “belleza”, “sacrificio”, “martirio”, “amor”, “dolor”, “sufrimiento”, “entrega”, “renuncia”, “finitud”, “prójimo”, “muerte”, “pasado”, cobraban otro significado en una filosofía que había eliminado todo ese universo existencial para trasladarlo a su propio lenguaje filosófico como “modos de existencia del *Da-sein* humano”. Eso es lo que en gran medida sucedía con el concepto de pecado que Heidegger denominará la “caída” y la “impropiedad”, que *Ser y Tiempo* recoge ³ y por eso podemos decir que gran parte de su obra implicó una secularización del lenguaje religioso luterano en su lenguaje filosófico, siendo capaz el fi-

² Kuri, Camacho Ramón, Revista Logos, Univ. La Salle, núm. 123, año 2013.

³ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*: párrafos 25-27, 30, 35-38, 51, 52, 59, 68, 71, 73. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1989.

lósofo alemán de poner en circulación una forma secularizada del nominalismo de la gracia y la “*no existencia*”, para convertirla en “concepción relativa a la *existencia humana en general*”, que no podía sino negar la existencia real, objetiva, a saber: la *homogeneidad* de lo humano.

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

No hay manera de entender a Heidegger al margen de su filosofía de la historia. Esta filosofía de la historia hacía de la ciencia (de ese *telos* científico de la razón que imbuía al espíritu europeo) una parte de la *voluntad de poder* en la que insistía un hombre demasiado consciente de su propia *nada*. Lo que hacía verosímil el gesto del filósofo alemán, era su crítica a la insistencia en el *telos* superior de la ciencia como forma de conciencia superior en el que persistían filósofos como Ernst Cassirer y que vertebraba el corazón de Occidente. En su oposición a dicho *telos*, Heidegger era deudor de la obra de Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía contemporánea* aparecida en 1913, en la que el creador de la fenomenología proporcionaba una caudal de herramientas conceptuales y metodológicas para introducirse sólo en la “fenomenología pura” (la “filosofía fenomenológica” vendría después), pero que bastaba para dismantelar la teoría naturalista y científicista del

ser.⁴ Y es que el espíritu europeo vivía con fruición el teleologismo de la ciencia como forma de conciencia superior, y de ninguna manera buscaba entregarse a la pluralidad de las formas de conciencia como expresiones del estatuto insuperablemente plural de lo humano. Filósofos como Cassirer no querían sacudirse una filosofía de la historia que era demasiado fácil invertir en sus términos fundamentales, que es exactamente lo que hizo Heidegger y lo que a su modo radicalizaron Theodor Adorno y Max Horkheimer en su obra *La Dialéctica de la Ilustración*.⁵ El presente europeo y su teleología del progreso científico era el síntoma de una época dominada por el nihilismo y voluntad poder, adhiriéndose fielmente Heidegger a su propia interpretación.

El papel constitutivo del *presente europeo* era, pues, el determinante de la vuelta al *ser* de Heidegger y de su comprensión radical. Y el supuesto de esa crisis consistía en una apreciación heterogénea de lo humano escindido en un antes y un después de la historia de la metafísica, que hacía del hombre un sujeto que habría de entregarse sin reservas a la voluntad de poder.

¿Pero qué tenía (tiene) que ver esta interpretación del hombre occidental dominado por la voluntad de poder con la *existencia en ruptura* (religión, fiesta, arte, juego) de un país como México, en persecución obsesiva de una sola experiencia cíclica, esto es, de la experiencia política fundamental de la anulación y el restablecimiento de su “*mundo de vida*”, de la destrucción y la “necesidad contingente” de su existencia? ¿Qué tenían (tienen) que ver “los instintos nihilistas” de una generación europea con la *existencia en ruptura* de un país guadalupano, fervoroso, “fiestero”, mestizo, “auténtico” y barroco como México?

⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1949.

⁵ Adorno, Theodor, Horkheimer, Max, *La Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Editorial Trotta, 2004.

¿Qué tenía (tiene) que ver *La época de la imagen del mundo*,⁶ nihilista y dominada por la voluntad de poder, con la “otra” época, con la “otra” imagen del mundo, a saber: la *existencia en ruptura* y el *ethos* barroco, es decir, la “otra” modernidad de un país como México?⁷ Nada, radicalmente, nada.

Esta legitimidad del presente europeo como juez supremo de su pasado y de *todos* los pasados, era demasiado frágil como para que no se buscara una radical humillación de dicho presente, un ejercicio igualmente unilateral de la pulsión masoquista, una inversión radical del diagnóstico de la superioridad moderna. Eso es lo que fue interpretar dicho presente como la época final y nihilista de la voluntad de poder. Esa inversión, el verdadero “giro” (*Kehre*), es el que realizó Heidegger.

De este modo, Heidegger privó de todo sentido los pasos continuamente dados por algunos espíritus europeos (en especial, por la generación judía encabezada por Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Martin Buber y Edmund Husserl, y por teólogos alemanes como Erik Peterson) contra el abismo de la voluntad de poder. Así fue como se impuso esa catástrofe de la inversión del proceso total de occidente retornando a los presocráticos. En el fondo, era el mismo camino de éxito de “la voluntad de poder”, nada más que ahora hacia ninguna parte, hacia el fracaso del nihilismo.

El tiempo histórico no quedaba menos deteriorado, cesado, instrumentalizado, aunque ahora fuera para verificar el diagnóstico del presente como voluntad de poder, y para mostrar, por tanto, la necesidad del “giro” (*Kehre*) como única posibilidad de salvación de un hombre que llevaba milenios enredado en su propia trampa. De este modo, la filosofía de la historia invertida de Heidegger devoró de igual manera la memoria, me-

⁶ Heidegger, Martin. *La época de la imagen del mundo* (1938). En *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza Editorial, 2005.

⁷ Ibidem, Kuri, Camacho Ramón

diatizando el pasado por el presente dominado por la voluntad de poder, y sirviendo sólo para destacar la relevancia de la actualidad como momento decisivo de máxima condenación metafísica, dibujada para que resaltara la altura del gran liberador, Martin Heidegger. La historia de la metafísica era igualmente una suplantación de la historia por *una* historia, tanto como podía serlo la historia de la ciencia, a saber: la *historia del ser*. Una afirma y la otra niega, pero estructuralmente son idénticas. La teoría, aunque ahora cegada por la historia del ser, el inobservable sustituto de la ciencia, era igualmente sostenida sobre la injusticia de la instrumentalización del pasado. Y una corriente intelectual de profesores mexicanos, influenciados por este lenguaje, se hizo cargo también de esta interpretación.

El tiempo mexicano, *la existencia en ruptura* (religión, fiesta, arte, juego), el tiempo barroco, el de la “otra” modernidad, el tiempo de los “otros”, el pasado, los muertos, el prójimo, la finitud, cobraron, en efecto, también nuevo significado en la recepción acrítica y aún hagiográfica que del filósofo alemán se hizo en una capa universitaria e intelectual de México, especialmente en algunas de sus Facultades de Filosofía aquejadas por el *síndrome de la mimesis*. Acostumbrados algunos de estos universitarios a ordenar las relaciones con nuestros contemporáneos desde la evocación del lenguaje abstracto de Heidegger o de Wittgenstein o la filosofía analítica o la filosofía europea en general, perdieron de vista “su” pasado, reforzado con esta concepción heideggeriana de la *historia del ser* y de la “*Existencia humana en general*”. Pues es verdad que una gran parte de la intelectualidad universitaria mexicana, dedicada casi exclusivamente a imitar y extrapolar modelos extra-lógicos del pensamiento europeo, a enseñar y a vivir de ellos (vivir bajo el *síndrome de la mimesis*), sólo se ha mostrado dispuesta, por un lado, a *fundirse* en ellos y con ellos y a dar por hecho (verdad absoluta) que el presente que nos rige (igual que el presente

europeo) es el de una “existencia inauténtica” dominada por la voluntad de poder; por el otro, y por fuerza de lo anterior, sólo está dispuesta a condicionar sus relaciones con los vivos por las exigencias sólo de los vivos, absolutizando la contingencia del presente, y olvidando que los muertos y los hombres del pasado siguen gozando del elemento de lo humano. Pues éstos también tienen sus derechos y generan deberes en nosotros. Para hablar con ellos y de ellos sigue rigiendo el tiempo “mexicano”, el tiempo mestizo y barroco que obliga a no olvidarlos ni a tratarlos como extraños, como “otros”. El tiempo de un país que en este momento (2010-2014), es verdad, es el de un tiempo degradado, violento, inseguro y descompuesto, enfermo al grado del horror y del espanto, pero que ni por asomo podría haberse convertido en una *metafísica* como Alemania o en un *mesianismo* como Rusia. Sus condiciones particulares impedían ver lo Prohibido: el *tremendum mysterium iniquitatis*, el *tremendum horrendum mysterium*. Su relación con el *otro* como realmente “otro”, en los siglos novohispanos, impedía semejante desenlace. El consecuente mestizaje y sincretismo cultural le proporcionaba cierta coraza contra fundamentalismos, indigenismos, hispanismos o particularismos.⁸

Y es que el tiempo mestizo, carnal, festivo y barroco no sólo define el *ethos* del hombre mexicano y más extensivamente iberoamericano, sino define también el *ethos* del historiador, del investigador. Define la fidelidad a la memoria, es decir, el *recuerdo* vivo de las víctimas y de las razones ocultas de los muertos (la *memoria passionis*). Es un *ethos* que rechaza utilizar el pasado para confirmar lo que ha triunfado en el presente.

⁸ Kuri, Camacho Ramón. *Una mirada a Auschwitz desde Iberoamérica. Enraizamientos y particularismos humanos*. Memoria y Sociedad, revista de Historia. Vol. 12, núm. 24, enero-junio de 2008. Bogotá, Colombia. Pontificia Universidad Javeriana. Departamento de Historia y Geografía.

Como tal, esta actitud, al conceder derechos a los hombres del pasado, impide la emergencia de una Filosofía de la Historia. Como expresión de las bases de la moralidad ante las que no podemos retroceder, nos impone la más extrema igualdad entre todos los seres humanos, los del pasado y los del presente. Ninguno está más cercano de un fin de salvación, ninguno puede ser utilizado para salvar a otro.

Desde esta perspectiva, se pone de manifiesto la disonancia entre el “tiempo mexicano” y cualquier afirmación de “progreso”. Es la filosofía de la historia la que queda disuelta al tomarse en serio la dimensión del hombre como *existencia real*, objetiva y no como “Existencia humana en general”. Ante nosotros surge entonces la *homogeneidad* de lo *humano* que es precisamente aquello que Heidegger ha despreciado al negar la posibilidad de interpretar *Ser y Tiempo* como una antropología, como una analítica de lo humano. Ningún otro fin puede ser reconocido al margen de este propio fin de cada uno. No usar la existencia real de los demás para acreditar el privilegio de nuestro presente tecnologizado y digital es la otra casa de la moneda del *ethos* mestizo y barroco, y el *ethos* del historiador que se basa en la obligación de no dar lo humano por perdido. Todo fragmento del pasado tiene que ser reconocido en la porción de humanidad que le corresponde. Para cumplir con esta obligación aplicado a la investigación histórica, basta con estar atentos a los momentos de excepción de la “otra” modernidad, la del *ethos* mexicano y seguir una consigna: la reproducción de la identidad comunitaria concreta constituida como autocrítica. También en relación con el pasado como en relación con el presente, *la existencia en ruptura*, el *ethos* barroco, mestizo y festivo y la reproducción de la identidad comunitaria, tiene consecuencias anti-individualistas. El mismo tiempo “mexicano” que nos insta a saltarnos el nihilismo contemporáneo y la voluntad de poder en la práctica, ese nos lleva a incumplirlo en la referencia a una totalidad de la historia.

Advertimos así que al renunciar al pragmatismo que impone la modernidad capitalista en las formas del hacer humano, narcisista, individualista, egoísta, nihilista y pleno de voluntad de poder, la *existencia en ruptura* también renuncia a algo más: a una construcción de la subjetividad apasionadamente centrada en nuestras propias obsesiones, incapaz de recordar la profunda *afinidad* y *homogeneidad* de lo humano. Y al contrario, al no desear imponer nuestro presente (que en Heidegger es el presente del *Da-sein*) producimos ese instante que nos anima a reconocer las formas de lo humano en el pasado. No es cuestión de una elección nuestra, sino de la *existencia* de una demanda que se nos hace de mantener la ubicuidad de lo humano. Sin la interpretación del *ethos* barroco como condición de sustituibilidad entre los mexicanos, no se habría logrado esta percepción del oficio de historiador, *officium nobile*, como cumplimiento del derecho al *recuerdo* que tiene el pasado por encima de la arbitrariedad del tiempo y del espacio.

Del tiempo mexicano y existencia en ruptura se deriva algo muy profundo, o mejor, algo muy claro: no hay nada que decir de manera inmediata sobre nosotros mismos. Sobre esta imposibilidad de decir algo de manera inmediata e inicial sobre nosotros mismos, se funda la imposibilidad del individualismo y egoísmo contemporáneos. Cuando el mexicano y más extensivamente, el iberoamericano, niega la *existencia en ruptura* que lo caracteriza, asume el narcicismo e individualismo occidental y termina por no ver nada. Sólo a partir del prójimo, del “otro”, puede ver algo en sí mismo. Sólo en la fiesta, en el juego, en el arte, en su existencia en ruptura, en sus “mundos de vida”, puede ver algo en sí. Sólo a partir de lo que *aparece* como “otro” llega a aclararse sobre lo propio. La dimensión de la historia que nos inclina a hablar sobre lo que no somos, es una existencia en ruptura, pero sobre todo porque es en cierto modo una necesidad “consciente”. En el fondo, “celebramos” nuestro

“mundo de la vida” porque no tenemos que hablar de forma inmediata sobre nosotros mismos. Debemos existir en ruptura, desde luego, pero sólo en el caso de que queramos hablar con sentido. Otro hablar alienante y patológico (“*la historia del ser*”), siempre será posible. Pero si somos leales con nuestros “mundos de vida”, no nos será difícil asumir el “tiempo mexicano” y abrir nuestra existencia que respeta los derechos de lo humano a ser recordado en el pasado. Es, en el fondo, la única forma de acceder a algo claro sobre el ser humano. Este hecho, como es obvio, está en la base de la *existencia en ruptura* del tiempo mexicano.

Constitución mimética del intelectual mexicano

La existencia en ruptura, el *ethos* barroco, mestizo, festivo y carnal y la reproducción de la identidad comunitaria, vienen, pues, a imponer también la capacidad de reconocer la humanidad por doquier. Y éste es el *quid* para el profesor universitario mexicano aquejado por el *síndrome de la mimesis*. En las inversiones e interpretaciones heideggerianas señaladas arriba, está la fuente de lo parodiable de algunos profesores de filosofía mexicanos, si tomamos en cuenta que en su origen mismo está la imitación. Sobre una nueva base, una, por ejemplo, que hiciera la crítica del *telos* inmanente de la conciencia mexicana hacia sus formas cognoscitivas, científicas y tecnocráticas como forma de conciencia superior, tal como lo hacía Heidegger, se habría evitado esa confusión y arrogancia de heideggerianos mexicanos que viven de imitación en imitación, en posesión del grado más alto de perfección doctoral en alguna universidad alemana, capaces de mirar por encima del hombro a profesores mexicanos que no comparten su interpretación, capaces de mirar por encima del hombro a *todo* el *pasado* novohispano y mexicano como algo que tenía sentido en la medida en que *no* había preparado su “éxito”.

Lo que queda por aprender, va ubicado justamente en aquello que no les salió bien y que se revela como el impulso más apremiante y a veces grotesco que acompaña el trabajo de toda una vida y lo rebasa: la imitación de Heidegger, el comentario del comentario del comentario del comentario del filósofo alemán. Dar por buena su incoherencia y edificar sobre su incoherencia y su fracaso, es lo que resulta inaceptable en algunos imitadores y comentaristas heideggerianos. Aquí se desvela la falta de “seriedad”, tal como la exhiben en congresos, cursos, conferencias o seminarios en sus respectivos Colegios o Departamentos. Pues un pensador “serio” se empeña en conquistar el pensamiento de un espíritu eminente e intenta no ser víctima del genio ajeno. Se afana por conquistar a Aristóteles, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl o Heidegger, no ser conquistados por ellos. Se esfuerza y fatiga por apropiarse del sentido del “otro”, agudizando la máxima hermenéutica de que la *conciencia de un autor es inseparable de la conciencia de sus límites*. Se empeña en superar aquello que ha salido mal en su vida profesional, no asumir su fracaso para ir contra de él. Si se entrega a esta actitud, sólo podrá interiorizar ese fracaso, hacerse partícipe de él, construir sobre él.

Que la posición filosófica de heideggerianos mexicanos se sustancia en un fracaso, es perceptible por su aspecto disonante. Es una disonancia que se expresa en las tensiones abismales entre su teoría y su práctica. Por una parte, mantienen el *telos* del pensar *en* México como forma suprema de la filosofía. Por otra, se especializan en estudiar aquello que impide pensar *en* México. Toda la obra de algunos heideggerianos mexicanos (que no heideggerianólogos, estos últimos excepcionales y verdaderos especialistas contados con los dedos) se especializan en un pensamiento que se tiene por “oscuro”, en abierta imitación de Heidegger, o presentando material, conferencias y seminarios sobre el truco de exponer con la falta de claridad, cuyo

pensamiento no va a sitio alguno, ni encamina al estudiante mexicano por el camino que marca el pensar en México.

La expresión más precisa de las dificultades de auto-comprensión humana, reside en que al rechazar la existencia en ruptura en la que viven, han pasado su historia hablando e imitando *ad infinitum* de una u otra forma del pensamiento europeo. Lo que anima esta inclinación es la certeza de un vacío interior que sólo se puede llenar mediante la proyección de una exterioridad sobre su propio ser. Éste es siempre el proceso constitutivo del intelectual o político mexicano, lo que Freud ha nombrado como proceso de transferencia. Hablamos de necesidad de la hermenéutica para el profesor universitario mexicano por la inevitable constitución mimética del mismo. Que el profesor positivista, neopositivista, nietzscheano o heideggeriano se haya visto como imagen y semejanza de algo “otro”, es la demostración de imposibilidad de ese narcicismo (individualismo) originario que impide a este universitario mirarse a sí mismo como figura original. Nuestra pregunta central es cómo puede, a pesar de todo, pensar como piensa y existir como existe este profesor mexicano que no goza de una constitución biológica o cultural cerrada. La respuesta es: no entablando relaciones inmediatas con la realidad, no confiando en un instinto inexistente, en un *ethos* inexistente, puesto que en México nunca le dimos el golpe al método, al deber ser, al espíritu absoluto y al nihilismo.

Éste es el sentido histórico de México. La finitud de nuestra vida, la relación con el prójimo, nuestro mundo vital no nos eleva a fines en sí por casualidad. Es la otra cara del reconocimiento de nuestro estatuto de seres no constituidos y de la evidencia de que sólo nosotros podemos realizar esa tarea. Para eso suponemos igualdad y libertad. Y para eso necesitamos tener historia. Sobre la historia, no sobre *una* historia, podemos seguir algo parecido a una existencia libre.

Pero ¿qué significa que no podemos tener relaciones inmediatas con la realidad? Que sólo podemos tenerla mediante la apropiación de las relaciones con el prójimo. Que nuestra conciencia de ser es una red de intenciones significativas antes *vividas* que conocidas, antes *vividas* que sabidas. Ésta es la base de nuestra constitución de *existencia en ruptura*. Esta sencilla apropiación de *existencia real* es de hecho, lo que Edmund Husserl quería subrayar con su categoría del “*mundo de la vida*”,⁹ un mundo dentro del que uno vive únicamente porque está vivo.

De esta manera reconocemos el punto central del tiempo mexicano que a su vez es la vía abierta del pensamiento en México: que todo converge en el ser humano y que el *ethos* básico es su *existencia en ruptura*. ¿De qué hablamos entonces cuando hablamos del ser humano y tiempo mexicano? Hablamos de nosotros mismos, desde luego, de nuestro anhelo de ser, de constituirnos. Pero en la *existencia en ruptura* no podemos hacerlo hablando desde nosotros mismos, sino *desde* el prójimo, desde el “otro” en el que siempre reconocemos su finitud como nuestra propia finitud y su mortalidad como nuestra propia mortalidad; desde el trabajo del *recuerdo* y el trabajo de la historia reconocemos en ese pasado la porción de humanidad como nuestra propia humanidad. Ni kantianos ni poskantianos, ni hegelianos ni pos-hegelianos, ni nietzscheanos ni pos-nietzscheanos, ni heideggerianos ni pos-heideggerianos, construimos nuestro “mundo de la vida” sobre la “existencia en ruptura” y sobre la voluntad de reconocer a esta existencia real que no nos lleva, al modo de Kant o de Hegel o de Nietzsche o Heidegger, a disertar sobre ese objeto imposible llamado “Yo”, como vacío insuperable en el que viviéramos, que no sería sino el vacío que acompañaría todo lo que hacemos, haremos o dejaremos de hacer.

⁹ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 131. Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

In-Cursus

Ethos barroco

Historia del Ser

Y “Mundo de la Vida”

La *existencia en ruptura* del *ethos* barroco novohispano y su incidencia en el tiempo mexicano (fiesta, arte, juego) siendo él mismo sentido existencial, no se plantea pregunta alguna sobre él: el sentido se presenta como elemento constante implícito e inseparable del arbitrio humano como lugar de la libertad que se toma en serio su existencia real y objetiva, su finitud y mortalidad, humanizando, sensibilizando, promocionando, respetando, articulando tradición oral con identidad histórica, modificando, adaptando, transformando, regenerando, rehaciendo, revitalizando, y por ello, jamás divergiendo del mundo del prójimo, de los “otros”.

El *ethos* barroco radicalmente contingente y existencialmente en ruptura no se concibe como un *todo* que abarque y asegure el sentido y del que derive, por tanto, el *poder* de una filosofía de la historia. En él no anida el convencimiento de poder hablar de la totalidad de la historia o de una pluralidad del todo en la historia. Uniendo lo antiguo a lo nuevo, prestándose a la renovación y echando mano de todas las posibilidades siempre en tensión, el “barroco” novohispano de los siglos XVII y XVIII y su incidencia profunda en los grandes momentos de la autoconciencia mexicana de los siglos XIX y XX, no se presta a ser interpretado como unidad de constitución de sentido que excluya al prójimo (los “otros”) o se entienda a sí mismo como organismo que repita *proyectivamente* el tiempo de la vida. Íntimamente vinculado a la existencia real del ser humano y no a una “Existencia humana en general” (como la interpreta Heidegger), el hombre no está reducido a las cenizas de la memoria sino al *recuerdo vivo* de quienes le precedieron

en el tiempo. Su estructura de sentido constituye, precisamente, lo que es tomado como lo obvio por medio de ella y en su horizonte, es decir, por los contemporáneos y participantes en la constitución de sentido: castas, criollos, mestizos, misioneros, teólogos, héroes, poetas, músicos, oradores, cronistas, novelistas etcétera. Esto sucede incluso cuando el tiempo aparece como una dimensión de cambios *sustanciales* como fueron la Independencia de 1810 o la Revolución de 1910. Entonces pueden todos los contemporáneos participantes prepararse a *la* vida para *una* vida. Las experiencias hechas en la vida, o asumidas por generaciones anteriores y tomadas como norma, son consideradas como lo susceptible de ser aprendido en cada caso y, en tal sentido, se mantienen estables, capaces de referencia y válidas para la tradición.

Podríamos decir que la existencia en ruptura del tiempo mexicano procede de lo que en su “fenomenología pura” Husserl denominaba, primero, “corriente de vivencias que es mi corriente de vivencias” en tanto “puro sujeto de esta vida” que simplemente afirma: “*existo*, esta vida existe, *vivo: cogito*”,¹⁰ y después, habiéndose ocupado expresamente de “esta mirada a la vida que corre, en su presencia real”,¹¹ denominará: “*mundo de la vida*”.¹² Aquí, en el “mundo de la vida”, la fenomenología deviene en un sentido preciso “fenomenología trascendental”, es decir, la esfera de la *vida absoluta*, dadora suprema de sentido, en la que todo dato consciente encuentra su último fundamento, que es el de la *pregunta retrospectiva* por las *fuentes últimas* de todas las formaciones cognitivas; que en un retroceso hacia la subjetividad saca a luz los elementos primeros y

¹⁰ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, parágrafo 46, p. 105. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1949.

¹¹ Idem

¹² Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* p. 131. Barcelona, Editorial Crítica, 1991.

originarios del saber fenomenológico, no tanto los fenómenos, lo que se muestra, cuanto lo que subyace a su mismo mostrarse, a su *aparecer*.

El *ethos* barroco novohispano, raíz profunda del tiempo mexicano, entronca así con la fenomenología moderna a través de la noción capital de *Lebenswelt* (“mundo de la vida”), pero lo hace a través de un rodeo y no sin roces ni disgusto. Pues sorprende que profesores e intelectuales mexicanos admirados con esta noción descubran lo novedoso del “mundo de la vida”. Sorprende que profesores mexicanos de Colegios y Facultades de Filosofía, atónitos y azorados, hagan abstracción de la “existencia en ruptura” del tiempo mexicano, “descubran” el Océano Pacífico y se deslumbren con la novedad teórica del “mundo de la vida”. Pues para estos universitarios, no se trata ya de *vivir* la relación de la “existencia en ruptura” con la *experiencia* fundamental de la finitud de ella, de su restauración, de su destrucción y de su “necesidad contingente”, como la de “*saber*” y admirarse con el “mundo de la vida”, sólo porque la descubrieron teóricamente en el estudio de la obra de Husserl. Si la experiencia de la vida del prójimo (los “otros”) es la matriz vital de la fiesta, el juego y el arte en la existencia cotidiana del *ethos* barroco novohispano y del tiempo mexicano, el mundo fenomenológico husserliano o heideggeriano es ahora el caldo de cultivo de la “existencia en ruptura” de filósofos e intelectuales mexicanos. Si la “existencia en ruptura” era el *humus* del goce, de lo bello, de la celebración, del poema, del concepto, de la novela o de la historia, el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) es ahora la raíz del tiempo mexicano y de su “existencia en ruptura”. Hay que retrotraer el *ethos* del barroco novohispano mexicano al “mundo de la vida” husserliano para comprender la posibilidad de su “existencia” en el discurso.

¿Pero decimos algo con el “mundo de la vida” que no podamos decir también descriptiva y hermenéuticamente en el

lenguaje del barroco novohispano? ¿Qué plus semántico aporta el “mundo de la vida” en la *existencia en ruptura* mexicana? De hecho, arte, juego, fiesta, celebración, los trescientos sesenta y cinco días del año se *viven*, se *repiten* y se “dicen” en el ciclo de la existencia mexicana. Disonancia aparte entre el “tiempo” finito y limitado del *ethos* barroco y el “progreso” lineal e inacabado de Occidente, la “existencia en ruptura” *oculta* una armonía *no* preestablecida por canon alguno, que requiere de la “tarea infinita” de des-ocultamiento del investigador. Sólo una gran parte de profesores e investigadores de filosofía de las Universidades mexicanas no se dan cuenta de ello. Cuando lo descubren y lo *viven*, ya no pueden seguir hablando de una prioridad originaria del concepto del “mundo de la vida” en términos absolutos, pues respecto a la “existencia en ruptura” concreta, objetiva, es algo más bien algo derivado.

Son exactamente estas características y dimensiones las que determinan el “*mundo de la vida*” mexicano realizándose y en síntesis, es decir, en construcción. A partir de esta construcción, hay que contemplar la existencia en ruptura del tiempo de la vida como una de las formas de presentarse la contingencia cuyo correlato en el tiempo mexicano lo constituye la fiesta, el juego, el arte, es decir, la aparición de la modalización. Esta conexión es estructuralmente muy estrecha, pues también en la existencia en ruptura va implícita la diferencia entre realidad y posibilidad.

La presencia de la *contingencia* en la existencia en ruptura del “*mundo de la vida*” mexicano plantea necesariamente a la filosofía occidental la cuestión de la aceptación de esta “incongruencia”; implícitamente, también, la posibilidad del rechazo, de la voluntad de reintroducirla forzosamente en la “congruencia”. Desde el punto de vista filosófico, la propuesta de aceptar la “incongruencia” no es el único camino viable, ni tampoco deja de tener su riesgo. El camino viable lo podemos descri-

bir como el desacoplamiento entre el tiempo finito de vida del *ethos* barroco mexicano y el tiempo infinito y “absoluto” de vida occidental. La posibilidad de evitar la contrariedad de su desproporción la ofrece la afirmación descriptiva de su incomparabilidad.

Esta afirmación de incomparabilidad le quita al tiempo “absoluto” occidental acelerado, lineal, en movimiento constante, sin reposo e inacabado, el horror que produce desde la perspectiva del “mundo de la vida”, es decir, desde la “existencia en ruptura” del *ethos* en México y su tiempo finito y mortal. Este tiempo entre nosotros aparece, entonces, como un medio de ordenamiento que en sí mismo no detenga un rango absoluto, pero que establece la conexión con lo absoluto, que no es ciertamente el absoluto de la modernidad occidental en inacabamiento y fluidez ilimitada. El absoluto con el que establece relación vinculante es el Absoluto del “Otro”. En este punto, la posibilidad de relacionar primero que nada la experiencia externa con la interna se convierte en un grave problema para la investigación de la “conciencia mexicana”.

Hacia ahí tiende precisamente la fenomenología fundada por Edmund Husserl. La fenomenología contempla su forma de ordenamiento no como algo *ya* dado y terminado, de manera que no habría lugar más que para la pregunta de qué es el tiempo, sino como *emergente* en la conciencia; más aún: como aportación fundamental de ésta. Sólo a partir de aquí se puede y debe plantear la cuestión de cómo nos es posible comprender lo que se esconde bajo la denominación de “tiempo mexicano”. También, qué relación guarda esta aportación con las demás aportaciones de la conciencia “mexicana”. Ver en esto el objeto de la fenomenología implica, igual que en todas las demás cuestiones, el recurso a la *intuición*, a vivencias básicas. La vivencia básica de que aquí se trata no es otra que la vivencia de la discrepancia en la conciencia entre lo que ella *debe* y *puede* realizar. El

debe se refiere al “mundo de la vida” occidental insatisfecho y acelerado, el *puede* sólo a sí misma. Tiempo y espacio son ajustes de la conciencia a su angostura, a su deficiente relación con el mundo.

Independientemente de lo que se pueda hacer cuando se ha comprendido cómo llegamos a lo que llamamos mundo occidental tecnocrático pleno de impermanencia, inacabamiento y fluidez ilimitada,¹³ lo cierto es que su comprensión se deriva de la intimidad de la conciencia consigo y para sí misma de la *existencia en ruptura* mexicana.

La expresión “existencia en ruptura” del tiempo mexicano, la expresión “ethos barroco mexicano” aparece bien tarde en la “fenomenología mexicana” y, con ella, una utilización enfática más extendida del “mundo de la vida” de Husserl. Su origen lo tiene en la fase postrera de especialistas en pensamiento novohispano y en la reconstrucción de la antropología implícita en la ontología fenomenológica; pero no sin distanciamiento común frente a las formas categoriales de la filosofía europea referidas al hecho originario de la ciencia y de la sola razón occidental.¹⁴ La conciencia del tiempo “mexicano” era lo que primera e inmediatamente debía emerger de la vivacidad del fluir de la conciencia; de la peculiaridad de ésta de tener en todo punto del presente su originariedad e inmediatez, que ha de perder luego en pro de otras nuevas, pero sin perderse ella misma con su instantaneidad puntual. Y es que esto no *es*, todavía, el tiempo, pero sí la vivencia primigenia en la que éste se constituye: de la necesidad de la conciencia de ser y permanecer ella

¹³ Kuri, Camacho Ramón, *Érase una vez la suave patria*, p. 167. México, Fonamara, 2012.

¹⁴ No sin pudor me tomo el atrevimiento de remitirme a mis obras donde abordo estos problemas:

El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible. Jalapa, Universidad Veracruzana, 2008. *La mordedura de la nada*. México, Ediciones Coyoacán, 2011.

misma, a pesar de que siempre se tiene que dar de otra manera (como posibilidad de referirse a objetos).

El tiempo de la vida “mexicano”, surgido inmediatamente de la vida de la conciencia, es primero y sobre todo tiempo *vivo*: identidad de referencia al mundo y constitución del tiempo, fidelidad a la memoria, apelación al tiempo *vivido* de los hombres (herencias, experiencias, sabidurías, razones ocultas de los muertos), reconciliación de testimonios presentes con experiencias del pasado, prudencia en la razón, modestia histórica, conciencia de finitud e infinitud, experiencia intersubjetiva, experiencia de mortalidad.

La universalidad del principio de que todos los hombres son mortales fundada exclusivamente en la corporeidad de los sujetos experimentables y en la capacidad de ser identificados por su individualidad corporal, es una *experiencia y memoria viva* en el “tiempo mexicano”. Siempre hay alguien que nace y alguien que muere, y uno sólo puede percatarse de ello en la medida que acepta la posibilidad de seguir tal contingencia a través de la permanente *existencia en ruptura* (arte, fiesta, juego) del tiempo mexicano como presupuesto indubitable de las relaciones humanas. Pues existe en el *ethos* barroco y mestizo una intrínseca relación entre la experiencia del prójimo y la conciencia de *finitud* del tiempo de la *vida*.

Ahora bien, esto último es rechazado radicalmente por el más connotado heredero de la fenomenología de Husserl, con el argumento de que la “*finitud*” es el contenido inmediato y más penetrante de la conciencia. Heidegger, en efecto, ha llevado a cabo este rechazo a base de evitar el hiato entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo, elevando igualmente el “tiempo” y el “mundo” a la categoría de momentos constitutivos de la comprensión de sí mismo y del ser.¹⁵ “Ser-en-el-mundo” y

¹⁵ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*: parágrafo 66. Traducción de José Gaos. México, FCE, 1989.

“ser-para-la-muerte” son la hiperdimensión cuasi espacial y cuasi temporal de la existencia como “cura”. Para Heidegger, la experiencia del “sobrevivir de los otros” no necesita ser hecha primero que nada mediante la misteriosa “apresentación” de la experiencia de lo ajeno, mediante la experiencia de los “otros”. Al contrario, se presenta anticipadamente en el existir como su *a priori* fundamental. La *facticidad* (*Faktizität*), entendida como “estructura”, “peso” y “carga” de la “vida”, al indicar la no-originariedad y la irreductibilidad de las estructuras ontológicas, expresa de la manera más radical la condición de *finitud* del “ya-allí” anterior a la perspectiva de toda subjetividad, pensante o trascendental. Es evidente que para este pensamiento, la *realidad del mundo* no puede convertirse en problema, y la *existencia en ruptura* mexicana (fiesta, juego, arte) y sus vivencias de finitud, conciencia del tiempo y muerte, carecen de sentido.

Que Heidegger rechace la profunda relación que existe entre la experiencia del prójimo y la conciencia de finitud del tiempo de la vida; que la escisión de la escuela fenomenológica en Europa se produjera, precisamente, a propósito de los conceptos de finitud, conciencia del tiempo y muerte, sólo podía deberse a un suceso histórico que marcó a toda esa generación: la experiencia de uno de los más sangrientos conflictos que ha conocido la muy sanguinaria sociedad europea: la *Gran guerra europea* del 14/18, como la llaman los franceses, denominada primera guerra mundial. Este acontecimiento agudizó, como nunca antes, la experiencia fundamental de poca fiabilidad de las constantes del “mundo de la vida”: ya no era justificado suponer la existencia de contenidos de conciencia sólidos y válidos más allá incluso del cambio de generaciones. Ser, tiempo, vida, finitud, muerte, dejaban de ser confiables y, en gran medida, perdían su sentido.¹⁶

¹⁶ Es también la pérdida de sentido que expresa la última parte de *En busca del tiempo perdido* de Marcel Proust denominada *El tiempo recobrado*, que apareció

En el descubrimiento de la relación entre los conceptos de sentido, ser, tiempo e historia, la filosofía de Heidegger refleja la situación del mundo de la primera posguerra europea. Que la pregunta sobre el sentido del ser ya no podía ser la pregunta sobre una constante fiable, surgió justamente de estos presupuestos. No obstante, esta consecuencia encontró su expresión precisa y, de nuevo, metafísica, en la concepción de una “historia del ser” y, *de nuevo*, en el entorno de la experiencia de la otra Gran guerra europea, denominada segunda guerra mundial.

Subrayo deliberadamente *guerra europea* a las llamadas dos Guerras mundiales, como también subrayo, *de nuevo*, porque lo que ahí ha recibido una “historia” (“la historia del ser”) es la estrecha vinculación entre las características del “mundo de la vida” europeo y de su “historicidad”, en la cual nada tiene que ver la *existencia en ruptura* “del mundo de la vida” del tiempo mexicano. Y si es legítimo que en la respuesta a la pregunta por el sentido del ser se incluya, también, el concepto del tiempo (y ello con toda la radicalidad de su actuación), entonces es preciso que el propio sentido del ser sea sensible al tiempo de los “otros”. En tal caso ya no puede uno ser indiferente frente al tiempo mexicano ni rechazar el *ethos* barroco en su forma más comprensiva, a saber: en su “mundo de vida”, en su existencia en ruptura y sus conceptos de finitud, conciencia del tiempo y muerte.

La historia del ser, pues, convertida en *Ser y Tiempo* en oscura especulación era el resultado de que la pregunta por el sentido del ser no estaba ya en condiciones de conducir a una

en 1927, el mismo año en que aparece *Ser y Tiempo*. Pues no hay nada tan estremecedor como *El tiempo recobrado*, la última parte de la *Recherche*, en forma de baile de máscaras o de danza de cadáveres que reúne a los personajes tras la contienda y cierra una vida que habría comenzado con la luminosidad gótica de la Duquesa de Guermantes. Tras la guerra no hay héroes. Los bellos militares, las hermosas damas, los sutiles aristócratas, las seductoras adolescentes de la *Furer de vivre* son ahora macabros restos de una ciudad difunta. El ciclo de la vida y de la muerte se había completado con aquella última y lúgubre escena. Proust, Marcel, *El tiempo recobrado*. Madrid, Mondadori, 2009.

pregunta de validez universal. No existía fiabilidad alguna en el sentido del ser, pues en la historia del pensamiento jamás había existido *la* comprensión del ser de la existencia. Pero esto último de ningún modo se podía achacar a la existencia como *cura*, como “ser-en-el-mundo” y “anticiparse-a-la-muerte”. Estas estructuras inmanentes de la existencia (en las que se le había de manifestar a ésta el sentido comprendido del ser), parecían incontestables. Por ende, era el propio ser el que (análogamente a los fenómenos de la fenomenología, tal como Heidegger la había entendido) *se revelaba* a la existencia de formas distintas. ¿De qué dependía, entonces, que no pudiera haber sencillamente otras condiciones para un ser por encima del ser?

Heidegger, conocedor de algunos conceptos de Suárez por la enseñanza de su maestro, el teólogo católico Carl Braig, sabe lo que es un *objectum voluntarium* (objeto voluntario): un objeto que en su cognoscibilidad depende únicamente de su voluntad de no mantenerse escondido.¹⁷ En su sentido más estricto, el ser sería aquello que *se muestra* y no puede ser forzado por ninguna estrategia a manifestar de sí mismo más de lo que él quiere.

La historia del ser no tiene ella misma tiempo, es decir, carece de cronología. Por eso Heidegger abandonó el intento de vincular el encubrimiento en el sentido de *auto ocultamiento* del ser (que él consideraba fundamental para la metafísica europea), con un autor filosófico concreto o con una fecha determinada. Ciertamente en los más antiguos presocráticos, como Heráclito o Anaximandro, todavía se puede constatar, o por lo menos sospechar, una concepción del ser que no conduce a la

¹⁷ Suárez, Francisco, *Disputaciones Metafísicas*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. Seis volúmenes. Biblioteca Hispánica de Filosofía. Madrid, Editorial Gredos, 1960. Disputaciones metafísicas, II, sección I, vol. p.360. “En primer lugar, damos por supuesta la distinción vulgar entre concepto formal y objetivo” (*Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi*).

metafísica; pero este comienzo de la historia europea (que no es por cierto la historia mexicana) constituye, al mismo tiempo, el eco del fin de algo distinto, que no entenderíamos si tuviéramos sus testimonios delante de nosotros. Por esta razón, lo propio del destino mismo del ser es no tener tales testimonios. La imposibilidad de fijar una fecha concreta para el giro fundamental en la historia del ser permite inferir la expectativa de que el *encubrimiento*, como auto ocultación del ser, podría algún día convertirse de nuevo en su *develamiento*.

Resulta sumamente difícil constatar un giro de esta índole en la continuidad del tiempo mexicano, su existencia en ruptura y las celebraciones de sus grandes momentos de autoconciencia nacional: 12 de diciembre (festividad de la Virgen de Guadalupe), el 15 de septiembre (fiesta del Grito de Independencia), 2 de noviembre (celebración del día de los muertos), el corrido, la canción mexicana, el mariachi, la pintura de Tamayo o Diego Rivera, la música de Manuel M. Ponce, Silvestre Revueltas, Tata Nacho, José Alfredo Jiménez o Agustín Lara. Tampoco cabe pensar que podría ser detectado con los métodos y medios que utilizamos para comprender y describir la historia mexicana y más extensivamente iberoamericana. Dicho giro habría tenido como presupuesto la identidad del tiempo mexicano y el tiempo europeo y, por tanto, un nuevo tipo de “fin del mundo” también estaría presente entre nosotros, mexicanos. Todo lo que vendrá después en Europa y Occidente (guerras, nihilismo, “muerte de Dios”, consumismo, tecnocracia, mercado, sociedad digital, sociedad del conocimiento etcétera) se encontraría en la misma tesitura que nosotros en relación con lo que había antes de los presocráticos.

De este modo, el concepto de historia de la historia del ser pertenece a un tipo mucho más radical que el de la “historicidad”, que no excluye (precisamente, que aún puede entenderse) lo que en cada caso, ha sido historia. Si es cierto que en los

presocráticos se encuentran huellas de un mundo que ya no es el nuestro, y si esta prehistoria fuera, simultáneamente, algo así como la promesa de una historia futura posterior a la nuestra, resulta que viviríamos de nuevo en un mundo temporalmente limitado.

Todo lo que en esta historia del ser se dice acerca de los límites que traspasa, vale exclusivamente bajo las condiciones de su metafísica del ser *oculto*, de su excluyente medida del ser. No existe cronología alguna que lleve de un mundo a otro. En Heidegger, la historia del ser transporta a una dimensión exagerada la sencilla constatación de que en la *existencia en ruptura* del *ethos* mexicano, primariamente, sólo existe una *experiencia* inmanente del tiempo y, también, de que *todas* las concepciones del tiempo del mundo únicamente pueden ser entendidas y aplicadas a partir de su propia *experiencia*. En la historia del ser heideggeriano no existe ninguna creación, ni tampoco ningún apocalipsis. No obstante, gracias a aquello que deja indeterminado, consigue crear un limitado mundo *uropeo* de la vida. El ser “define” lo que puede hacerse obvio porque él mismo, en la “comprensión del ser”, constituye lo más persistentemente obvio.

Esta historia del ser puede ser descrita como la contradicción categórica de la *existencia en ruptura* del *ethos* mexicano y su postulado de la conciencia de un tiempo finito y limitado que conduce “al infinito” en la experiencia del prójimo, de los “otros”. Es el *ethos* del tiempo mexicano permanentemente abierto y en proceso de síntesis que, viniendo del barroco novohispano, informa e incide en los grandes momentos de la cultura nacional. Del mundo prehispánico a los jesuitas de los siglos XVII y XVIII; de Diego José Abad, Clavijero, Alegre y sor Juana Inés de la Cruz a José María Morelos y Benito Juárez; del liberalismo y positivismo a José Vasconcelos; de la música de Juventino Rosas a Silvestre Revueltas, Manuel M. Ponce,

Tata Nacho, José Alfredo Jiménez y Agustín Lara; de la pintura de Miguel Cabrera a la pintura de Tamayo; de Ramón López Velarde a Octavio Paz y José Gorostiza, los opuestos, la síntesis, la fiesta, la celebración, el recuerdo vivo, la mortalidad, la finitud, la relación con el prójimo (aún en su contradicción), las razones ocultas de los muertos, constituyen la vida misma de nuestro país. Es algo así como el descubrimiento de un programa oculto de la historia que, a medida que va desarrollándose, pone al descubierto la dimensión temporal, hasta entonces oculta, de lo infinito. Su notorio saber relativo a la profunda relación entre la experiencia del “otro” y la conciencia de *mortalidad del tiempo de la vida* (en otro tiempo enseñanza de los maestros jesuitas del barroco novohispano) es, en nuestra época, la objeción definitiva frente al “tiempo infinito” del mundo de la tecnocracia y saber digital. Y es que la ciencia es incapaz de satisfacer su promesa de verdad, pues para ello necesitaría la existencia de un *tiempo infinito* del mundo. De esta verdad no puede sacar partido nadie, pues su final llega cuando ya no hay nadie que se interese por lo que el conocimiento puede rendir.

Aproximaciones a la encrucijada entre la responsabilidad y lo político en la obra de Emmanuel Lévinas

Rogelio del Prado Flores

Universidad Anáhuac México Norte

Introducción

Empezaré por justificar la importancia de este tema. El problema de la responsabilidad ha sido tratado preferentemente como un problema particular de la moral, sin que se hayan investigado de manera más precisa otros extremos de ésta y su relación con la filosofía política y la mediología (Règis Debray). Parece además que la responsabilidad no surge solamente en el terreno moral. La responsabilidad moral constituye tan sólo un caso particular de aquélla. La afirmación esencial de esta investigación estriba en que para describir las condiciones en las que puede hablarse con pleno sentido de la responsabilidad, es necesario considerar otros datos que remitan a problemas más profundos. En nuestro contexto los problemas filosóficos se mezclan con procesos de comunicación y transmisión, es decir, pasan por el tamiz de la mediología. La mediología se encarga de analizar cómo es posible que una idea pueda reproducirse, transmitirse de generación en generación. La comunicación crea sociedades mientras que la transmisión conforma tradiciones.¹ La democracia liberal privilegia las estrategias de comunicación sobre los modos de transmisión. Pero esta visión es objetable; para Reyes Mate “vivimos tiempos de de-

¹ Debray, R., *Introducción a la Mediología*, Paidós, Barcelona, 2001

spolitización, de vaciamiento de la política.”² Este vaciamiento se explica a partir de revisar los instrumentos, mecanismos y estrategias de comunicación que sigue la política liberal; es evidente la presencia asfixiante de la política en los medios de comunicación.

Este artículo se presenta como una aproximación al pensamiento de Emmanuel Lévinas, sin que se pretendan agotar los temas. La hipótesis principal que se pretende abordar refiere que la responsabilidad por el otro con lleva un trabajo político que asuma en profundidad aquellos aspectos que son fronterizos, híbridos, entre lo humano y lo no-humano, es decir, lo que a la vista de Žižek, Sloterdijk, Dussel y Beuchot resultan una carencia, una limitación, un equívoco en la obra de Lévinas, es, sin embargo, la bisagra que nos permite atender aspectos descuidados de la realidad. La alteridad de lo otro, la prioridad de la ética respecto a la ontología, que cualquier otro sea un absolutamente otro, como refiere Derrida, son ideas que hacen o producen algo más de lo que dicen;³ se trata de enunciaciones performativas, que no sólo son ejes o criterios de actuación, sino que son cuestiones que se salen del ámbito de la Constitución y de las regiones del ser. La supuesta equivocidad de la obra levinasiana, según argumenta Beuchot,⁴ para nosotros, en cambio, permite crear una red para *tocar* extremos y *pensar* responsablemente lo que está más allá del ser, y para lo cual no tenemos mejor palabra que la de responsabilidad por cosas híbridadas.

El alcance de las “categorías” levinasianas permiten una ética que se ajusta mejor a los desafíos de una sociedad en la que tenemos que enfrentar cuestiones sumamente disimiles al mismo tiempo. La obra de Lévinas está inspirada y dedicada

² Reyes Mate, *Política, justicia, educación*, en, *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, UNAM Núm. 13, p. 11

³ Lévinas, E., Prefacio a *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca, 1995

⁴ Beuchot. M., *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, Torres Asociados, México, 2004

a los excluidos de la sociedad, *De otro modo que ser*, pero, el odio hacia lo otro, hacia el extranjero, no sólo se ve reflejado en cuestiones humanas, sino también se encuentra terriblemente presente en las cuestiones no-humanas que los humanos provocamos. La ética juega un papel crucial en el momento en que la humanidad reclama otra forma de relacionarnos con los seres humanos y los no humanos. Existe una tremenda irresponsabilidad hacia las cosas que los humanos provocamos. La guerra no sólo se emprende contra las amenazas humanas, también hay una guerra contra la naturaleza, asunto que ha sido expuesto por Adorno y Horkheimer, entre otros. Peter Sloterdijk llama cinismo ilustrado a esta recurrente característica de saber que las cosas no marchan bien sin que se haga algo por cambiar;⁵ de igual forma, Lévinas denuncia la “buena conciencia” de nuestro tiempo, el sentido común sano y enfermo en palabras Franz Rosenzweig, aspectos que reflejan la miseria filosófica de la humanidad.⁶

En este artículo abordamos la ética, la alteridad, la responsabilidad y la subjetividad en la obra de Emmanuel Lévinas. Estas “categorías” se encuentran hipervinculadas, de modo que el recorrido no puede ser lineal sino más bien discontinuo. Pero, como no se trata sólo de exponer la obra sino de analizar las posibles contribuciones que ofrece, concluiremos con lo que hemos venido señalando en esta introducción, que el valor de este pensamiento radica en pensar lo político como responsabilidad por lo absolutamente otro, por las cuestiones humanas, no humanas e híbridas -que son naturales y artificiales a la vez, virtuales, que son cosas que lo humanos provocamos-.

⁵ Sloterdijk, P., *Crítica del cinismo ilustrado*, Siruela, Madrid

⁶ Según Husserl, “lo que ha puesto al descubierto la guerra es la indescriptible miseria, no sólo moral y religiosa, sino filosófica de la humanidad.” Husserl, E., *Renovación del hombre y de la cultura*, p. VIII. Esta cita corresponde a una carta a William Hocking (3-7 – 1920), citada por los editores Hua XXVII, p. XII.

1. Presupuesto iniciales

Tres presupuestos iniciales. En primer lugar Lévinas efectúa una deconstrucción, al estilo Derrida, de la del contexto social, cultural e ideológico de Occidente. Lévinas es un pensador de la excedencia, de lo santo y de lo otro; utiliza una escritura hiperbólica para liberarse de la atadura de la lógica, el ser y lo natural; suprime el sentido que proporciona el ser. Segundo presupuesto, desde sus primeras publicaciones, Lévinas asocia el pensamiento del ser con el estilo, la forma y el devenir de la cultura occidental. En *De la evasión*, publicado en 1935, se presenta por primera vez el proyecto de abandonar esta forma de ser. Las obras posteriores van dando paso a esta posibilidad.⁷

Sobre este terreno indiscutiblemente heideggeriano, Lévinas inició en *De la evasión*, una aventura polémica lanzando preguntas que buscaran cimbrar la ontología misma: “¿Cuál es la estructura de este ser puro? ¿Tiene la universalidad que le confiere Aristóteles? ¿Está en el fondo y en límite de nuestras preocupaciones tal como lo pretenden ciertos filósofos modernos? ¿No es, por el contrario, nada más que la marca de cierta civilización, instalada en el hecho consumado de ser e incapaz de salir de él? Y, en estas condiciones, ¿es posible la excedencia? ¿Y cómo se realiza? ¿Cuál es la idea de felicidad y de dignidad humana que ella promete?”⁸ Pero no sólo se tratará de torcer la comprensión del ser, sino plantear una salida. La posibilidad

⁷ En aquel entonces, Lévinas se planteaba como proyecto la necesidad de salir de cierta comprensión del ser. Esta necesidad es una respuesta al enfoque que suscitó la lectura la obra de Martin Heidegger, que a su vez considera a la filosofía como el quehacer propio que piensa la distinción entre ser y ente. A partir de la publicación en 1927 de *Ser y tiempo* de Heidegger, se inicia en Europa no sólo una moda filosófica existencialista, sino un nuevo derrotero para la filosofía del que difícilmente se puede anticipar su olvido. Hasta cierto punto Lévinas es responsable de este fervor por *Ser y tiempo*, al menos en Francia, pues fue él quien introdujo esta filosofía a través de una publicación suya que lleva el título, “Martin Heidegger et l’ontologie” de 1932.

⁸ Lévinas, E., *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999, p. 84

y la modalidad de la excedencia, constituyen efectivamente la cuestión central de este ensayo.

De ahí en adelante, Lévinas irá denunciando la complicidad entre la ontología y la vida occidental. Para Lévinas en Occidente se está a favor de una vida abierta, se está ávido por intentarlo todo, por probarlo todo, “acuciado por vivir, impaciente por sentir”. Existe una imperiosa necesidad de probarlo todo por uno mismo. “Quizás la tentación de la tentación describa la condición del hombre occidental”.⁹ De igual forma se quiere saber antes de hacer. Pero queremos únicamente un saber experimentado con nuestras propias evidencias. No emprender nada sin saberlo todo. Vivir peligrosamente, pero asegurado en las verdades que se ofrecen en el mundo circundante.

En otros de sus primeros escritos –“¿Es fundamental la Ontología?” hasta la entrevista radiofónica recogida en *Ética e Infinito*-, Lévinas deja esto muy en claro: la ontología es un pensamiento de lucha, de deposición, de guerra contra el otro. Por eso, en la crítica levinasiana se trata de establecer que no hay similitud alguna entre el Dios de la filosofía y el Otro, la alteridad de lo Otro es un inclasificable. “El otro Dios, en comparación, el que no es estadísticamente comparable, [...] que *aparece* en el rostro de otro, es una protesta contra Auschwitz.”¹⁰

La tradición occidental exige para sus actividades intelectuales evidencias, por lo que todo aquello que esté fuera de la presencia genera sospecha y confusión. La presencia reclama el estatuto de veracidad. Pero la presencia es asimilación de lo otro, la verdad es inmanencia, la consigna es no aceptar nada que no se encuentre dentro de los márgenes de la conciencia. ¿Cuál sería ese otro pensamiento que, sin ser asimilación ni integración, no recondujera lo absoluto en su novedad a lo “ya conocido” y no comprometiera la novedad de lo nuevo? No se

⁹ Lévinas, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, p. 60-63

¹⁰ Lévinas, E., *La huella del Otro*, p. 104. La cursiva es nuestra

trata de renegar del ser, sino de señalar la violencia implícita en la ontología. “La ontología, como filosofía primera, es una filosofía de la potencia. Converge en el *Estado* y la no-violencia de la totalidad, sin precaverse contra la violencia de la que vive esta no-violencia y que aparece en la tiranía del Estado. [...] Filosofía del poder, la ontología, como filosofía primera incuestionada el Mismo, es una filosofía de la injusticia”.¹¹

Para Lévinas, la ontología efectúa una opresión a partir del dominio del *arjé*, del “eterno retorno de lo Mismo” como coartada de toda opresión en el mundo. Se trata entonces de operar una huida de una filosofía fascinada de sí misma; existe una complicidad esencial entre el ser y el ego de la subjetividad:

El interés de ser se dramatiza en los egoísmos que luchan unos contra otros, todos contra todos, en la multiplicidad de egoísmos alérgicos que están en guerra unos con otros y, al mismo tiempo en conjunto. La guerra es el gesto o el drama del interés de la esencia. Ningún ente puede esperar su turno. Todo entra en conflicto, [...] ¹²

Tercer presupuesto. Para Lévinas, el ser humano no es meramente individualidad subjetiva que se construye o realiza desde sí y para sí misma en un solipsismo egótico y cerrado, que se alimenta de su propio tiempo. Por el contrario, el hombre es un ser eminentemente social, constituido por, con y para los otros seres humanos. Frente a la subjetividad autónoma que la filosofía moderna ha formulado a partir del *cogito*, y que culmina en el *ego* trascendental husserliano, Lévinas nos recuerda insistentemente que hay otros allende el propio yo, y a los que el yo debe incluso su propia constitución.

¹¹ Id., *Totalidad e infinito*, p. 70

¹² Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, p. 46-47

2. Ética y subjetividad

La ética es entendida por Lévinas, no como cierta organización del propio tiempo vital, sino como desorganización y destrucción a partir de la descolocación del presente por la irrupción de un futuro inesperado así como de un pasado que nunca fue presente. La ética propicia la *desarticulación* del tiempo.

La ética se ocupa de la relación del yo con el otro; o mejor: de los otros con el propio yo. Porque esta relación lejos de ser activa y configurante, es más bien pasiva y receptora: el otro afecta, invade, y, en principio descompone. El otro sujeta y desordena la autonomía de la subjetividad.

De cara a la subjetividad moderna que se explica a partir del individualismo metodológico (a partir de los referentes de independiente, autónoma, dueño de sí), Lévinas afirma que el hombre no es artífice de su propia subjetividad, sino que lo es por estar *sujetado y perseguido* por el otro. La subjetividad no se constituye a sí misma, sino que es constituida por los otros. Lévinas propone una subjetividad ajena a la voluntad de poder, una subjetividad en la que acontece lo que desde ella misma es imposible. Lo imposible desde el yo es lo otro, lo ajeno, lo extraño, lo que se *revela* en el fuerte sentido de la palabra. Lo otro que sobreviene no es sólo el futuro sino también los espectros y los *seres puramente posibles* en un tiempo anacrónico que desajusta la buena conciencia. El tiempo diacrónico no está en manos de la eventualidad o del acontecimiento del ser, sino en manos de los otros.

La gran tarea ética para el hombre moderno es relacionarse con los otros sin ajustarse a las estructuras de la epistemología y la ontología. Se trata de una relación intersubjetiva que no dependa exclusivamente del conocimiento de los interlocutores. ¿Es esta una exigencia imposible? Lévinas encuentra en esta exigencia un eco de lo que Descartes denomina como la idea de lo infinito en nosotros. La idea del infinito es la trascendencia

misma. Pensamiento que piensa más allá de lo que es capaz de contener en su finitud de *cogito*; idea que Dios, según la manera de expresarse de Descartes, habría depositado en nosotros. Idea excepcional, idea única y para Descartes, *el pensar a Dios*. Un pensar que en su fenomenología no se deja reducir sin que quede un resto al acto de conciencia de un sujeto. Un resto que sobrepasa las capacidades cognitivas de la subjetividad. Pensamiento de lo absoluto sin que dicho absoluto sea alcanzado como un fin. Idea de lo infinito: relación sin dominio sobre un ser, ni anticipo de ser, sino pura paciencia.

La idea de lo infinito no parte pues de Mí, ni de una necesidad del yo que mide exactamente sus vacíos. (...) Lo infinito no es <<objeto>> de un conocimiento –lo que lo reduciría a la medida de la mirada que contempla– sino lo deseable, lo que suscita el Deseo, es decir, lo que es abordable por un pensamiento que en todo momento *piensa más de lo que piensa*.¹³

La génesis de la sociedad se desprende de la idea de lo infinito en mí, o de “mi relación con Dios”¹⁴, “me viene” en la concreción de mi relación con otro hombre, en la socialidad que es responsabilidad para con el prójimo: responsabilidad que no se ha contraído en ninguna experiencia, pero cuyo mandato, venido no se *sabe de dónde*, lo proclama el rostro del otro por su alteridad, por su extrañeza misma de rostro de otro hombre. Así, Lévinas expone la idea del infinito fuera de totalidades. Lévinas opera una descontextualización, más allá incluso de toda deconstrucción posible. La Idea del infinito no se sabe, no depende del saber: no por ignorancia, sino porque este no-

¹³ Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, p. 85

¹⁴ Según Lévinas, el Dios de la tradición judeocristiana, el ente supremo que la teología expone, en tanto ente pensado, se sitúa de inmediato dentro de la “gesta del ser”. La teología al tematizar a Dios con las categorías supremas, lo explica a través de la analogía, aunque la diferencia sea mayor que la semejanza. Por lo tanto, “no es casualidad que la historia de la filosofía occidental haya consistido en una destrucción de la trascendencia.” Id., *De Dios que viene a la idea*, p. 103

objeto, esta no-fenomenalidad viene a desafiar a la semántica, al trabajo fenomenológico de la conciencia y a la ontología.

¿Cuál es el resultado de esta radical descontextualización de la Idea del Infinito? La responsabilidad por el otro. Es una responsabilidad radical, expuesta más allá de cualquier sistema de moralidad. Por lo mismo Lévinas opera nuevamente un alejamiento total, de tal forma que la responsabilidad por el otro sea una tarea extraña a cualquier referente, criterio¹⁵ o ley moral. Se trata entonces de un des-fundamentación de la razón; responsabilidad que no es connatural a la razón. Más allá de la filosofía moral kantiana. Esta responsabilidad no espera ni la reciprocidad, ni los apegos frutos del eros, ni la recompensa futura. “¡Para el otro hombre y por él a-Dios!”¹⁶

Como se puede apreciar, Lévinas abre una vía distinta a la que nos ofrece la historia del pensamiento filosófico para producir una relación entre el sujeto y el otro. Ni siquiera la sabiduría socrática lleva al extremo la responsabilidad por el otro. Esta vía equivale a desmontar todos los obstáculos, pretextos y trabas que impiden que el Otro tenga una comunicación directa con el sujeto, o mejor, limpia los oídos del sujeto para que escuche el llamado que viene del Otro. Es importante señalar que esta vía no es doble recorrido. No se trata de que el sujeto pueda tener acceso directo con el otro, es decir, el recorrido es sólo de allá para acá. La ontología, la fenomenología y en general la filosofía se han construido bajo el ideal de construir el acceso directo al otro. Para Lévinas esto es imposible, por eso dice que el otro es el gran Ausente, no hay ningún ser que esté del otro lado para contestar, atender y verificar las especulaciones de la razón. Como veremos más adelante, el rostro del Otro

¹⁵ Para McCarthy, la ética y la política requieren de referentes racionales. McCarthy Thomas, *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y desconstrucción en la teoría contemporánea*, traducción de Ángel Rivero Rodríguez, Editorial Técnos, Madrid, 1992

¹⁶ Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, p. 19

tiene una relación con lo absolutamente Ausente de donde proviene, pero su relación “*no indica, no revela* este Ausente; y sin embargo, el Ausente tiene una significación en el rostro.”¹⁷

Como hemos venido manejando, las “categorías” que utiliza Lévinas para referirse al otro son el Ausente, Dios, la Idea del Infinito, sin que proponga criterios para elaborar una tipología que clasifique las analogías, los equívocos y las metáforas. De la misma manera, Lévinas no propone una semiótica, quizás una filosofía del lenguaje,¹⁸ pero, lo más apropiado sería una filosofía de la transmisión. Para Beuchot, la propuesta levinasiana provoca equivocidad; Derrida cuestiona de sospechoso pues considera que existe una confusión terminológica entre Dios y la alteridad del prójimo.¹⁹

Lévinas no ofrece una respuesta contundente a sus críticos. Si lo hiciera, daría un paso atrás, tendría que recurrir inevitablemente a la ontología. Cuando Derrida analiza el recorrido del pensamiento de Lévinas entiende que no se trata de ofrecer una filosofía, sino de efectuar un recorrido, una aventura. En efecto, Lévinas retoma la figura de Abraham para ejemplificar su trabajo y, lo contrapone justamente a la figura legendaria de Ulises que tras su aventura, el objetivo es regresar a Ítaca con los suyos. En cambio, el pensamiento de Lévinas es un andar sin retorno, un éxodo absoluto.

Al mito de Ulises, (dice Lévinas) que regresa a Ítaca, quisiéramos contraponer la historia de Abraham que abandona para siempre su patria por una tierra aún desconocida y que prohíbe a su siervo, incluso conducir nuevamente y de regreso a u hijo a ese punto de partida.²⁰

¹⁷ Lévinas, E., *La huella del otro*, Editorial Taurus, p. 66

¹⁸ Cf. García Ruiz, P. “Ética y fenomenología en Emmanuel Lévinas”, en, *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, No. 10, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México 2000.

¹⁹ Derrida, J., *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, p. 83

²⁰ Lévinas, E., *La Huella del Otro*, p. 54

¿Tiene un sentido este andar sin retorno? ¿Para qué aventurarse si no se sabe a dónde se llegará? Lévinas retoma los principales postulados de la religión judía para explicarse. Se trata de responder a una orden, a un llamado, una vocación que viene del otro. El filósofo instruido en la tradición griega preguntaría ¿para qué? ¿Cuál es la razón de obedecer? El fiel judío en cambio obedecería primero. Este es el contraste que Lévinas remarca a lo largo de su obra, que se compone de un diálogo crítico entre judaísmo y filosofía. Lévinas escribe a dos manos, una como hombre fiel y otra como crítico de la filosofía. Sin embargo, la propuesta levinasiana ofrece una obra que no dependa del presupuesto ontológico, dado que el pensamiento judío se sustrae a la posibilidad del conocimiento directo, a la representación con el propósito de evadir la asimilación, de por sí, irreductible a Dios.

¿Cuál puede ser, por lo tanto, esa relación con una ausencia radicalmente sustraída al develamiento y a la disimulación?, y ¿cuál es esa ausencia que hace posible la visitación, pero que no reduce a lo oculto ya que esta ausencia contiene una significación en la cual, sin embargo, lo Otro no se transforma en lo Mismo? ²¹

A diferencia de la filosofía, en el centro de la escritura levinasiana se escucha la *voz* del otro. En la escucha del Otro se cumple la vocación de “amar más a la Torá que a Dios”²², evitando la locura del contacto directo con Dios. El lenguaje del rostro rebasa los límites y posibilidades de lenguaje oral y escrito, si en ellos se entiende que la finalidad es la comunicación (lo *dicho*). El rostro es más que discurso (lo *dicho*), es una relación ética (el *decir*). El decir es incomprensible, extraño e intraduc-

²¹ Id., *La Huella del otro*, p. 65

²² “Madurado por una fe que surge de la Torá, el hombre reprocha a Dios su desmesurada Grandeza y su exigencia excesiva. Lo amará a pesar de todo lo que Dios haya intentado para desalentar su amor”. Lévinas, E., *Amar a la Torá más que a Dios*, en Zvi Kolitz., *Iosif Rákovér habla a Dios*, p.84

ible. En lo dicho hay comunicación, en el decir hay transmisión sin comunicación entre el rostro del otro y el sujeto. Hay, sin mediación, la transmisión de la orden de hacerse cargo de la suerte del prójimo. Frente a esta orden, el sujeto queda sin comprender por qué él es asignado a esta tarea.

Esta escritura que desajusta la comunicación, tiene el propósito de purificar, a través de la protesta, todo posible nexo y mediación, entre el Otro y los hilos que provienen de la filosofía. Esta denuncia que sigue el modelo profético del Antiguo Testamento es contra el sistema filosófico en su totalidad; pero no sólo se trata de desautorizar el legado filosófico, se trata también de denunciar la trama social que se desprende de ella. La historia de la filosofía es la matriz donde se crea el vínculo social. Una consecuencia es la guerra, sobre todo el Holocausto. En efecto, es muy recurrente que la filosofía se considere inocente, ajena e independiente a los crímenes; sin embargo, Lévinas no lo considera así; todo lo contrario, responsabiliza a la filosofía de ser la causa de crear una conciencia de guerra, desde Heráclito hasta el nazismo pasando por Hobbes y Spinoza, la constante es interpretar al ser como un *conatus essendi*.²³

De esta forma, Lévinas va tejiendo una escritura de denuncia y de receptividad pasiva, o mejor, de pasividad receptiva; la trama de esta escritura consiste en tejer la relación entre prójimo-Dios sin caer en un orden develado -dado que la trascendencia revelada se invierte en inmanencia, o, cuando lo extraordinario se inserta en un orden, lo Otro se absorbe en lo Mismo-. La costura de esta escritura no tiene una forma, dado que no hay un origen ni una finalidad establecida, sin *arjé* y sin *telos*; en lugar de estos dos criterios, Lévinas propone la visitación. Anteriormente habíamos señalado que Lévinas expone una vía con un solo sentido, es decir, del allá del absolutamente otro hacia el acá del sujeto. Esto Lévinas lo explica a través de

²³ Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, p. 200

la noción de “visitación”. Las visitas que asombran provienen de un extraño, de un extranjero, de alguien totalmente ausente al contexto familiar. Para Lévinas, la falta de familiaridad provoca la pasividad del sujeto frente a la asombrosa visitación del otro. Nuevamente, la visita de un extranjero provoca la destitución del señorío del yo. Con esto, Lévinas se sitúa más allá de la fenomenología de Husserl, es decir, más allá de la conciencia trascendental que para Husserl es acceso al otro como otro yo. Sin autodominio ni auto-posesión, de cara a la visita del otro, la pasividad del sujeto se agrava, se desdobra en pasividad. Lévinas se explica en superlativo: la subjetividad del sujeto queda expuesta en una pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad. De este modo no hay propiamente una relación intersubjetiva, lo que hay es asimetría entre el Otro y la subjetividad. La visitación al contexto subjetivo se produce en el rostro del otro. “El Ausente tiene una significación en el rostro.”²⁴

Ahora bien, la forma en que Lévinas opera consiste, como hemos venido señalando, en denunciar, descontextualizar, deconstruir, y dismantelar la relación entre el Otro y la subjetividad, quedando una asimetría incomparable con cualquier orden social, político y económico posible. La obra de Lévinas, según Derrida, no es ni puramente descriptiva ni puramente deductiva. “Se despliega con la insistencia infinita de las aguas contra una playa: retorno y repetición, siempre, de la misma ola contra la misma orilla, en lo que, sin embargo, resumiéndose cada vez, todo se renueva y se enriquece infinitamente.”²⁵

Por una extraña lógica –que sólo es comprensible dentro de la religión cristiana,²⁶ recordemos que en el caso de judaísmo, Dios

²⁴ *Ibidem*, p. 66

²⁵ DERRIDA J., *La Escritura y la diferencia*, p. 114 (Texto tomado de la cita al pie de página)

²⁶ El problema del Hombre-Dios comporta, por una parte, la idea de la humillación infligida al Ser supremo, de un descenso del Creador al nivel de la criatura, es decir, de una absorción en la Pasividad más pasiva de la actividad más activa. Lévinas, E., “¿Un Dios hombre?” en, *Entre nosotros*, p. 71

no se encarna jamás-, al purificar la relación con Dios se purifica la relación con el prójimo. Como dice Derrida, el Otro es cualquier absolutamente otro. La equivocidad de la noción alteridad del otro -denunciada por Beuchot como hemos señalando-, permite abordar de otro modo la relación con el prójimo más allá de la hermenéutica analógica, que como señala Vattimo, la cual está inscrita en el orden del saber. De esta forma, la equivocidad permite desactivar la objeción del ateísmo, la cual es sólo comprensible en el orden del saber que impone la religión.

3. El otro es cualquier absolutamente otro

La impenetrable alteridad del otro, no es un simple juego de palabras, se trata de una transmisión asimétrica. El hay de la visitación del absolutamente otro y la proximidad con el prójimo, no tienen una bisagra en común que una, por ejemplo, el cielo y la tierra. El tiempo presente está dislocado. Debido a la proximidad con el prójimo, se recibe un mandamiento como desorden irreparable, es decir, la estructura temporal que comprende la unión esencial entre pasado, presente y futuro, queda trastocada; lo que se trasmite es un pasado absolutamente caduco. El asedio del Otro desquicia, trastoca al tiempo. “El tiempo está fuera de quicio, el tiempo está deportado, fuera de sí, desajustado.”²⁷

Este pasado absolutamente caduco se trasmite como Huella del absolutamente otro: “la significación de la huella nos coloca en una relación lateral que no se puede convertir en rectitud (lo que es inconcebible en el orden del develamiento del ser) y que responde a un pasado irreversible. Ninguna memoria sería capaz de estar atrás de este pasado siguiéndole la huella.”²⁸ No se trata de una huella, nuevamente, que un detective especialista en teología pudiera interpretar a través de una exégesis. Lévi-

²⁷ Derrida, J., *Espectros de Marx*, p. 31

²⁸ Lévinas, E., *La Huella del Otro*, p. 67-68

nas refiere a una huella de la huella. Yo diría que se trata de la situación en la uno se ve cuando se encuentra en medio del más árido y ventoso de los desiertos; no hay ni pistas, ni rutas, lo único que queda es caminar. “El rostro está en la huella del Ausente absolutamente perimido, absolutamente pasado, y que ninguna introspección sabría descubrir en Sí.”²⁹

La huella en cuanto huella no conduce sólo hacia el pasado sino que es el *pasaje mismo* a un pasado más distante de todo pasado y de todo porvenir. Este pasaje (la huella), este ir se coloca en “mi” tiempo, pone en relación con el pasado del Otro en el cual se delinea la eternidad. Pasado absoluto que reúne todos los tiempos. El rostro del otro, totalmente abierto, puede a la vez estar en sí mismo porque él está en la huella de Dios. “Ir hacia Él no es seguir esta huella que no es un signo; es ir hacia los Otros que se encuentran en la huella.”³⁰

La escritura de Lévinas es precavida, a diferencia del lector. En esta aventura, el lector, uno mismo, se ve tentado a descifrar esta asimetría y que a la vez (en pasado) se aleja al infinito, en términos que no se ajustan a la gradualidad de un proceso de desvelamiento. En la equivocidad de los términos empleados por Lévinas, el lector queda expuesto a una pasividad, comprometido a la obra. Los límites de la narrativa que tradicionalmente separan al lector de la obra se borran, dando paso así a una hipertextualidad. ¿Qué es esto? No se trata de que el texto esté vivo y que hable desde la eternidad. La escritura por la cual el otro transmite su mandamiento no significa nada, ni ser ni nada, más bien implica, compromete y obliga al lector a responsabilizarse por el otro, más allá del saber. La hipertextualidad se inspira en la escatología mesiánica, de modo que se convierte en un hipervínculo entre el Otro y la subjetividad (hay que retomar la idea que habíamos señalado respecto a que la vía no es

²⁹ *Ibídem*, p. 66

³⁰ *Ibídem*, p. 74

doble acceso, sino sólo es del otro hacia la subjetividad; el hipervínculo no es una hiperreciprocidad). La hipertextualidad no se da en el presente, rehúye a toda síntesis temporal. Yo no soy contemporáneo de la génesis del hipertexto. El sujeto recibe como rehén, en una pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad, la responsabilidad de hacerse cargo de la suerte del prójimo. Así, pues, en la obra de Lévinas se realiza la transmisión de la responsabilidad sin la mediación del tiempo y el ser.

La escatología pone en relación con el ser más allá del pasado y del presente. (...) Es la relación con una excedencia siempre exterior a la totalidad, como si la totalidad objetiva no completara la verdadera medida del ser. (...) La escatología, en tanto que el <<más allá>> de la historia arranca los seres a la jurisdicción de la historia y del porvenir, los interpela en su plena responsabilidad y a ellos los convoca, (...) restituye a cada instante su plena significación en ese mismo instante: todas las causas están maduras para ser entendidas. No es el juicio final el que importa, sino el juicio de todos los momentos en el tiempo en que se juzga a los vivos.³¹

A decir verdad, la escatología mesiánica como la hipertextualidad, no llegan a proferirse literalmente jamás: designan, en la *experiencia desnuda*,³² una abertura, un hueco en donde pueda oírse y resonar un mandato; esto se logra en el rostro del Otro. Este hueco no es una abertura entre otras. Según Derrida, es la abertura misma, lo que no se deja encerrar en ninguna categoría o totalidad, es decir, todo lo que en la experiencia no se deja ya describir en la conceptualidad tradicional y resiste incluso a todo filosofema.

La teoría lingüística de Ferdinand de Saussure supone que

³¹ Id., *Totalidad e infinito*, p. 49

³² Por “experiencia desnuda” entiendo una experiencia sin intermediarios conceptuales o ideológicos. A decir verdad, esto sólo es posible en lo pre-originario, en lo anárquico de la cara a cara levinasiano.

sin el encadenamiento de términos no hay sentido posible; el contexto ofrece las diferencias, las jerarquías y la lógica desde las cual se genera la inteligibilidad de la lengua. Una pragmática se encuentra por debajo del habla. Es importante señalar que en la escritura levinasiana no hay una narrativa, sino una obra, una operación de transmisión a través de la cual la subjetividad recibe sin interferencias un mandato concreto.

La Obra pensada hasta el fondo exige una generosidad radical de lo Mismo que en la Obra se dirige hacia lo Otro. En consecuencia exige una *ingratitude* del Otro. Pero la partida sin retorno, que sin embargo no se dirige hacia el vacío, perdería igualmente su bondad absoluta si la obra buscara la propia recompensa en la inmediatez de su triunfo, si esperara con impaciencia el triunfo de su causa.³³

Lo otro en tanto que otro, no se une a otras formas en un proceso de develamiento intencional, sino más bien, se expresa, habla, en la obra como en el rostro del otro hombre, en tanto desnudez *proletaria*. La expresión del rostro manda: “No matarás”.³⁴ Sólo esta orden es capaz de producir una herida en el ego de la subjetividad. Sin embargo, gracias a esta herida -que es un traumatismo por el cual el yo se despierta de su comodidad trascendental-, la subjetividad puede realmente salir del encierro de sí mismo: se abre un porvenir de otro modo para el sujeto. La subjetividad que recibe el mandamiento encuentra la salida que lo lleva hacia el don, la fecundidad, la hospitalidad y la liturgia.³⁵ El ego es una prisión para la subjetividad, la ética se convierte en el paso de sí hacia la extrañeza del cumplimen-

³³ Id., *La huella del otro*, p. 54-55

³⁴ Id., *Ética e infinito*, Editorial Visor, Madrid, p.81

³⁵ Lévinas entiende por liturgia, a pesar de que es un término griego, el acto por el cual el hombre entra al servicio poniendo de su propio dinero. “Indica el ejercicio de un oficio no solamente totalmente gratuito, sino que requiere también de parte de aquel que lo ejerce un gasto de fondos sin retribución.” *Humanismo del Otro hombre*, p. 52. La explicación del término liturgia, por parte de Lévinas, se encuentra también en *La huella del otro*, p. 56

to de una orden, que además es una asignación irrenunciable por parte del sujeto. Lévinas denomina a este futuro “a-Dios”, que más que porvenir es la salida hacia el otro y hacia lo otro que se conecta con la fecundidad.

Así, pues, la responsabilidad por el prójimo es impermutable, es lo que Lévinas denomina como “condición de rehén”; la extrañeza de la alteridad no permite entonces el intercambio de signos, la comunicación, la reciprocidad que dejaría al sujeto con buena conciencia; por el contrario, la extranjería de lo otro provoca que la subjetividad sea de otro modo que ser, -don, hospitalidad, casa abierta al otro: todos ellos son términos éticos y performativos políticos-.³⁶ En el cara a cara, el sujeto ya no puede enfrentarse al otro con ojos de indiferencia y desprecio, por el contrario queda expuesto.

La ontología del ser y la verdad no pueden ignorar esta estructura del cara-a-cara, es decir de la fe. El rostro que me mira me afirma. Pero cara a cara, no puedo por mi parte negar al otro: la gloria nouménica del otro es lo único que hace posible el cara a cara.³⁷

El *cara a cara* de Lévinas escapa a toda categoría. El rostro es simultáneamente expresión y palabra. No solamente mirada, sino unidad original de la mirada y de la palabra, de los ojos y de la boca -que habla de su hambre-. El sujeto de cara al otro *oye* lo invisible.³⁸ Por lo demás el rostro no *significa* nada dentro de un contexto.³⁹ Las cosas no pueden ir más allá del valor y del sentido que el contexto les ofrece, como el ser a la

³⁶ La proximidad del Otro “excita”, pro-mueve, porque lo humano es esencialmente sensibilidad, pasividad interpelada a responder. Pero, tampoco se trata de formar una militancia del tipo altruista, la historia sigue estando manchada de sangre.

³⁷ Id., *El yo y la totalidad*, en *Entre nosotros*, Editorial Pre-Textos, Madrid, p. 48

³⁸ Id., *Entre Nosotros*, p. 107.

³⁹ “El rostro es significación, y significación sin contexto. Quiero decir que el otro, en la rectitud de su rostro, no es un personaje en un contexto.” Id., *Ética e Infinito*. p. 80

mano de Heidegger.⁴⁰ El rostro no se presenta como un signo, sino que *se expresa*, dándose *en persona*, en sí, *kath' autó*: “la cosa en sí se expresa”. Expresarse es estar *detrás* del signo. Sólo la palabra viva del otro -trascendente en su dominio y magistralidad, expresión y no signo sirviente-, es capaz que provocar un asombroso traumatismo.

La relación del lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo. Dicho de otra manera, el lenguaje se habla allí donde falta la comunidad entre los términos de la relación, allí donde falta, donde solamente debe constituirse el plano común. Se ubica en esta trascendencia. El Discurso es, así experiencia de algo absolutamente extraño, “conocimiento” o “experiencia” *pura, traumatismo del asombro*.⁴¹

¿Cuál es el acceso al rostro? En esta cuestión Lévinas se aparta de la fenomenología husserliana porque ésta describe lo que aparece. La mirada vuelta hacia los entes es un elemento del conocimiento y de la percepción. En cambio, el acceso al rostro sólo tiene una puerta y esa puerta es la relación ética. Ciertamente la relación con el rostro puede estar dominada por la percepción, “pero lo que es específicamente rostro resulta ser aquello que no se reduce a ella.”⁴² El rostro no puede convertirse en contenido que el pensamiento abarcaría, el rostro es lo incontenible. Para Lévinas, el rostro es la apertura para que el otro transmita un mandamiento. Esta abertura incomparable, en la cual la significancia de lo trascendente no anula la trascendencia para hacerla entrar en un orden inmanente.

En la proximidad con el hombre de las lágrimas, el mundo y el tiempo de la subjetividad son un desastre, como lo afirma Blanchot; el prójimo pesa en mí hasta abrirme a la radical pa-

⁴⁰ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, § 17, p. 95

⁴¹ Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, pp. 96-97

⁴² Id., *Ética e infinito*, p. 80.

sividad -la subjetividad como exposición, herida y traumatismo-, acusada y perseguida, destronada cae fuera del ser. En la proximidad lo subjetivo significa más allá del ser; ella es tanto como el otro y como el rostro el enigma que desarregla el orden que se opone al ser: la excepción de lo extraordinario, la puesta fuera del fenómeno, fuera de toda experiencia.⁴³

La proximidad entre el otro y el sujeto Lévinas la expone en un ámbito pre-originario. ¿Qué quiere decir esto? Que la proximidad es sustraída a cualquier experiencia intersubjetiva. Se trata entonces de proximidad heterónoma, anárquica y exódica: La experiencia heterónoma que buscamos sería una actitud que no puede convertirse en categoría y en el cual el movimiento hacia el Otro no se recupera en la identificación, no regresa a su punto de partida. [...] El rostro entra en nuestro mundo a partir de una esfera absolutamente extranjera, es decir, precisamente a partir de un absoluto que, por otra parte, es el nombre mismo de la extraneidad⁴⁴ fundamental.⁴⁵

Conclusiones

Empezaré por retomar una cuestión puramente levinasiana que aparece constantemente en este artículo: “¿Es fundamental la ontología?” Es evidente que poner en cuestión la ontología cuando goza entre las disciplinas de una luminosa evidencia puede resultar una empresa temeraria, arriesgada y fuera de lugar. Lo que ha estado en juego es saber si el acontecimiento del ser radica en cierta violencia racional. Violencia que pasa por estar justificada por afirmaciones que sostienen, por ejemplo, que todo ser tiene una “natural preocupación por ser”. Pero si ponemos en tela de juicio, como lo hace el propio Lévinas, la

⁴³ Blanchot, M., *La escritura del desastre*, p. 27

⁴⁴ Esther Cohen traduce *étragété* por extraneidad. Nosotros creemos que lo correcto sería extranjería o extrañeidad. Cf. Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 272

⁴⁵ Id., *La huella del otro*, p. 53, 60-61

“natural preocupación por ser”, ésta no se revela en términos de armonía, ni mucho menos de paz entre los seres. En la historia el sentido del ser consiste en un “instinto de conservación” que coincide con el despliegue de lo Propio que le preserva y mantiene en su aventura de ser: “violencia en forma de entes que se afirman ‘sin consideraciones’ los unos para con los otros en su preocupación por ser.”⁴⁶ Sin embargo, la insistencia de ser también se concreta en el poder de neutralizar la alteridad de los entes. Como señalamos, “la ontología como filosofía primera es una filosofía del poder.”⁴⁷ La cosa se agrava cuando la aventura de ser no termina en la tensión sobre sí mismo, sino que además desarma la alteridad de lo otro.

Para Lévinas la aventura de ser es el origen de toda violencia. Sin embargo, el recorrido emprendido por esta escritura traduce la vida experimentada por los seres humanos, en la que eventualmente sucede la posibilidad de consagrarse-a-otro. En efecto, en la economía general del ser y en su tensión sobre Sí Mismo, puede acontecer una preocupación por lo Otro llevada hasta el sacrificio, hasta la posibilidad de morir por él; una responsabilidad para con lo ajeno, *de otro modo que ser* y más allá del contexto. La ruptura de la indiferencia es la posibilidad del uno-para-el-otro que constituye el acontecimiento ético. En la existencia humana, se *revela*, pues, la interrupción y la superación del esfuerzo por ser (su *conatus essendi* spinozista). Para Lévinas, la vocación de un existir para-otro es más fuerte que la amenaza de la muerte. La emergencia de lo humano en la economía del ser invierte el sentido, la intriga y el rango filosófico de la ontología: “el en-sí del ser que insiste-en-ser es rebasado por la gratuidad de un fuera-de-sí-para-otro en la posibilidad del sacrificio, en la perspectiva de la santidad.”

Lévinas busca un sentido de la responsabilidad que respon-

⁴⁶ Id., *Entre nosotros*, p. 10

⁴⁷ Id., *Totalidad e infinito*, p. 70

da a un sentimiento de temor por el otro, “como si yo estuviera consagrado al otro hombre antes de estarlo a mí mismo”. El temor por lo otro no es una caracterización del temor psicológico, es el traumatismo por una deuda no contraída en el presente.

El desarraigo, la condición de rehén de los otros, que el extranjero se convierta en Señor de la casa, son evidentemente términos que desarman, movimientos telúricos que desajustan cualquier edificación cimentada en el pensamiento del ser y de lo propio; el desajuste proviene porque Occidente lleva veinticuatro siglos pensando que la fuente del sentido de la vida se encuentra dentro de sí Mismo. Martínez de la Escalera y Esther Cohen sintetizan perfectamente la tarea a la que el sujeto está convocado:

El otro es aquel que nos obliga a cuestionar el valor de lo “propio”, lo nacional y las conquistas y colonizaciones que en su nombre se han llevado a cabo en contra de los otros, las víctimas. Y la pregunta que en su nombre se enuncie supone un compromiso, el compromiso de oír al otro, a hablar con él, sin el cual no podía hablarse de la invención del futuro. Pensar desde el otro para pensar lo contemporáneo e inventar comprometidamente el porvenir.⁴⁸

En la historia de la filosofía se encuentran por los menos dos esquemas de pensamiento que explican el sí Mismo y la violencia racional. Uno responde a la cuestiones de cuidado sí y de los otros, de la crianza y el pastoreo (Foucault) y el otro, como hemos apuntado, trata de construir las formas razonables de llegar al consenso, desde un enfoque que limita el poder del Estado en beneficio de los derechos humanos. Una hermenéutica de lo político mostraría que las dos formas de atender al gobierno de los otros están vigentes, pero mezcladas

⁴⁸ Cohen E.; Martínez de la Escalera A., *Lecciones de extranjería. Una mirada a la diferencia*, Siglo XXI, UNAM, México 2002. P. 8

formando cuestiones híbridas. Es decir, lo político, a través de la Constitución, delimita fronteras de actuación. Los políticos, los empresarios, los científicos, y demás agentes sociales, cada uno tiene su propia parcela, cada uno atiende a partes de la realidad. La Constitución naturaliza, crea regiones ontológicas; distingue lo natural y lo cultural, mientras que los desafíos crecen. Constantemente, como lo refiere Bruno Latour⁴⁹, aparecen cosas desconcertantes (la contaminación radioactiva, agujeros de ozono, experimentos con embriones, publicidad asfixiante, virus informáticos) a las que los ciudadanos no tienen más que respuestas simples, y que los llamados expertos, sólo ofrecen soluciones parciales. Esto ha provocado en la cultura la idea de que dejaron de funcionar los grandes referentes, los criterios universales, junto con la ausencia de tierra firme para detenerse a observar con seguridad; en lo político, más que en ningún otro campo, se ve reflejada la ausencia de certidumbre de estar caminado por el sendero correcto, como afirma Arendt, “la ausencia de profundidad de sentido no es otra cosa que la falta de sentido para la profundidad en la que la política está anclada”.⁵⁰ Quizás hoy más que nunca, el sujeto se encuentra convocado a formar redes humanas y no humanas para atender responsablemente lo que provoca el despliegue de la modernidad: cuestiones híbridas, absolutamente otras, que hieren y lastiman al mundo, así como a los humanos y a los no humanos.

⁴⁹ Latour, B., *Nunca fuimos modernos*, Siglo XXI, México.

⁵⁰ Arendt, H., *¿Qué es política?* Paidós, Barcelona 1997, p 45.

Bibliografía

Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona 1989.

Derrida, J., *Espectros de Marx*, Editorial Trotta, Madrid 1995.

García, P., “Ética y fenomenología en Emmanuel Lévinas”, en, *Theoría*, Revista del Colegio de Filosofía, No. 10, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México 2000.

Lévinas, E., *Découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 2001.

Lévinas, E., *De la evasión*, Arena Libros, Madrid, 1999.

Lévinas, E., *Totalidad e Infinito*, Sígueme, Salamanca 1995.

Lévinas, E., *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca 1995.

Lévinas, E., *Amar a la Torá más que a Dios*, en Kolitz Zvi., *Iosl Rákovar habla a Dios*, F.C.E., México 1998.

Lévinas, E., *Cuatro lecturas talmúdicas*, Riopiedras, Barcelona 1996.

Lévinas, E., *Entre nosotros*, Pre-Textos, Valencia 1993.

Lévinas, E., *De Dios que viene a la idea*, Caparrós Editores, Madrid 1995.

Lévinas, E., *Ética e infinito*, Visor, Madrid 1991.

Lévinas, E., *La huella del Otro*, Taurus, México 1998.

“El cocodrilo”, de Dostoyevski, a la luz del pensamiento de Gabriel Marcel

Dora Alcocer Walbey

Universidad La Salle

*We live in a world submitted to the number, which is looking to constrain us to think statistically, imposing a simplistic universality in which there is no place for free reflection. To what respond this submission to the certainty and how can we comprehend this phenomenon in its existenciary character are the principal lines that will be review in this essay, in an overview of the bureaucratized man through Dostoievski's *The Crocodile* and Gabriel Marcel's thinking.*

Vivimos en un mundo sometido al número, el cual busca obligarnos a pensar estadísticamente, imponiendo una universalidad simplista en la que deja de haber lugar para la libre reflexión.¹ A qué responde esta sumisión a lo determinado y cómo podemos comprender este fenómeno en su carácter existenciario son las líneas principales que serán examinadas en este ensayo, en una panorámica del problema de la burocratización del hombre a través del cuento *El cocodrilo* de Dostoievski y el pensamiento de Gabriel Marcel.

El hombre, así como la verdad del mundo y el misterio en el que se dan ambos son irreductibles a la pura materialidad, un mundo reducido es un mundo destrozado. ¿Qué significa vivir

¹ Dada la importancia de matizar las consecuencias de las instituciones que dominan cada época, resulta propio de la modernidad la herencia, transmutada en la posmodernidad como *transparencia*, de la burocratización de la sociedad y las relaciones entre individuos reducidos a fichas funcionales, así como el rehusarse a la reflexión y a la imaginación, en un predominio del *pensamiento objetivo* sobre el *pensamiento existencial*.

en un mundo destrozado? Marcel plantea una analogía de un reloj ² que aparentemente sigue funcionando, pero que al acercarse al oído ha dejado de sonar, de funcionar, como un corazón que ha parado su latir; el mundo destrozado es el mundo del hombre, en este se ha tornado todo exterioridad, diluyéndose cualquier rezago de unidad para imponerse la división, el orden del hombre escindido.

“Vivimos en un mundo en guerra consigo mismo”,³ el cual haya su unidad en un profundo vicio: la exteriorización desenfrenada. El deseo de transparencia desplaza a la interioridad, el inconsciente, lo simbólico y el misterio a mera supersunción, aquello que no puede ser completamente revelado se convierte en sospechoso, engañoso y sujeto de las más duras inquisiciones, que desnudándole completamente le destruyan al fin. Muestra de ello es la pérdida de sentido en lenguaje al convertirse en *slogan*. Sirva de ejemplo el caso de la preposición *con*,⁴ al exteriorizarse, el “consigo mismo” se ve reducido a la pérdida de la intimidad; el “*con* el otro” se ve imposibilitado de la experiencia del honor, la palabra de honor, el pacto, la promesa, pero sobre todo la confianza en el otro y por lo tanto de cualquier intersubjetividad posible. Se rehúye del *duelo* de la *presencia* que confronta al *yo* con el *misterio del otro*, para optar por la manejabilidad del otro como ausente, como objeto o “tercero” caracterizable por un conjunto de predicados que le determinan como una ficha más: conoce lo *dado* en ella y manéjala, ignórala o evítala.

“¡El principio económico está antes que nada!”⁵ proclama el alemán dueño del cocodrilo que se ha tragado al funcionario Ivan Matvéich, negándose a abrir al animal en orden a sacar

² Cfr. analogía del reloj en Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, Editorial Sudamericana EDHASA, Barcelona 1971, p.29

³ *Ibid.* p. 30

⁴ Cfr. *Ibid.* p.34

⁵ Fiódor M. Dostoievski, *Cuentos completos*, FCE, México, 2010, p. 391

al hombre, en lo que concuerdan otros personajes, que siendo parte del sistema permiten el empoderamiento de la burocracia y sus instituciones fosilizadas antes que arriesgarse a experimentar lo inexplorado e inesperado del cambio, la *dínamis* y el ejercicio de la libertad.

Para conocer la ficha nueva y utilizarla bastan unas pertinaces observaciones dictadas por el orden burocrático: llene los siguientes formularios indicando las características observables y medibles, absténgase de compartir, detenerse o reparar en aspectos relativos a su subjetividad, sean percepciones, sensaciones o ideas producto de su intuición e imaginación, siga las indicaciones al pie de la letra sin permitirse algún dejo de libertad, pues la forma resulta demasiado estrecha para la formulación de un criterio autónomo.

El pensamiento como tener, el *pensée pensée* que busca constituirse en un sistema de cuyos saberes se sirva el hombre dada su utilidad, es diferenciado por Marcel del *pensée pensante*, que responde a la realidad metafísica del sujeto que se pregunta por su ser encarnado y personalizado del que no puede darle respuesta exterioridad alguna. Un hombre tragado por un cocodrilo es un problema, al que la reflexión primaria busca dar respuesta a partir de la descomposición de sus elementos, el análisis del dueño procede así: tengo un objeto *exótico* de cuya exhibición gano mi sustento y forjo mi vida, ¿qué me conviene más: privilegiarlo a él, sobre todo ahora que su *exoticidad* ha aumentado, o privilegiar la vida de un funcionario más, que de esos sobran? El pensamiento como problemático atomiza la realidad, la separa en tantas partes como considere necesario para comprender la abrumadora y avasallante realidad exterior que se presenta al sujeto en su conjunto, sólo así logra ir dominando pequeñas realidades que le proveen de seguridad y confort, de una "verdad confortable".

La *reflexión primaria*, considerada como crítica abstracta toma un carácter de frialdad en el que frenando la vida ante

el análisis previo a la acción, la congela. En cambio, la *reflexión segunda*, entendida como exigencia de trascendencia responde a una insatisfacción espiritual que permite el movimiento de la acción hacia un fin, contrario a la parálisis producida por una insatisfacción material que al no ser satisfecha funge como el pretexto que impide movilizarse a la acción. Los procesos ejercidos tanto por la reflexión primaria, como por la segunda forman parte de la esencia epistemológica y existencial del ser humano, pues mientras una objetiviza todo aquello que desea conocer, escindiendo y separando para facilitar su objeto de estudio, la otra busca recuperar o reconquistar la unidad perdida, una toma los nodos de lo complejo, otra se sitúa en la complejidad existencial del ser.

Bajo las proclamas “¡Siempre el “progreso”⁶ y todo tipo de ideas similares! ¡Y he aquí adónde conduce el progreso!”⁷ “[...] intentamos abrirle las tripas al capital... ¿Tiene eso sentido?”⁸ y “no ha habido un caso similar”⁹ se justifica la dictadura del “fichaje universal”,¹⁰ la cual bajo la determinación de caracteres y números reduce el *yo* a una ficha, el *otro* a un anónimo y el lenguaje a un *slogan*.

Siendo el hombre, siendo su mundo, considerados meramente en cuanto a sus funciones, se mira con recelo, con temor y deajo de miedo todo aquello de lo que la imaginación y la reflexión sean capaces de crear. Atado a las tareas abstractas y por tanto no creadoras las lágrimas del hombre no son más que “lágrimas de cocodrilo”¹¹ y su palabra sólo posee valor cuando-

⁶ Aquí el progreso es visto desde un pensamiento que teme y se paraliza ante el cambio y el movimiento creador de la libertad. El progreso es la acumulación de pequeños dominios del saber confortable.

⁷ *Ibid.* p.372

⁸ *Ibid.* p.376

⁹ *Ibid.* p. 377

¹⁰ *Cfr. El misterio...* p.35

¹¹ *Cfr. Cuentos...* p. 373 “¡Con que “lo suplica con lágrimas en los ojos”! ¡Hum! Pero si son lágrimas de cocodrilo a las que no debemos de darles crédito.”

proviene desde el capital.¹² La vida enfrentada como problema es sometida a la técnica, quedando el *yo* al margen todo aquello que formula, evitando así el *compromiso* existencial del ser.

¿Cuáles son las lágrimas auténticas y cuál es su valor? La frustración ante lo incognoscible no reconoce en ello el límite de lo problemático, considerándole el fracaso de la oscuridad o inaccesibilidad del misterio, aquello que no se posee o aprehende de deja de ser reconocido.

Cuando el hombre toma conciencia de sus ataduras es capaz de exclamar "yo no soy eso"¹³ y elegir instantes de creación pura, actividades creadoras y concretas a partir de las cuales soy capaz de conferirme una identidad elegida por mí¹⁴ y no determinada por un orden ajeno a mi esencia.

Timoféi Semiónych advierte a Semión Semiónych al proponer que Iván desde el cocodrilo podría hacer un acopio de datos: "Habla usted de datos, cuando los tenemos en demasía y no sabemos qué hacer con ellos. Además, esa estadística es peligrosa..."¹⁵ más ¿dónde reside el peligro de la estadística? En la incapacidad o deficiencia creadora a la que conlleva el reducirse a una ficha, engendrando miedo a la innovación,¹⁶ o sencillamente al cambio. Si hubiera algún caso con las mismas características se sabría cómo disponer o proceder en el caso, más al salirse de la norma, de lo cuantificado, clasificado y registrado, se impone la incertidumbre ante el fracaso o la inestabilidad. ¡Qué maldición la del hombre que buscando salir del molde cae de nuevo en la estadística! ¿Qué ha sido del héroe que encontraba en su vulnerabilidad humana la más viva fuente para alcanzar la virtud?

¹² Cfr. *Cuentos...* p. 375 Respecto a Ignati Prokófich ¡habla con tanta pasión! Bueno, a ellos se les permite: son gente de capital

¹³ *Ibid. El misterio...* p.78

¹⁴ *Cuentos...* p. 378

¹⁵ Cfr. *Cuentos... Op. Cit.*

¹⁶ Cfr. *El misterio...* p. 43

En el método propuesto por Marcel podemos encontrar el germen de su pensamiento existencialista y al tiempo de profundidad personalista, puesto que al afirmar la existencia de categorías de lo vivido que ningún descubrimiento científico puede sustituir,¹⁷ es que propone “remontarse de la vida al pensamiento para luego descender del pensamiento a la vida tratando de iluminarla”¹⁸ preguntándose por la relación precisa entre vida y experiencia. Parte de esta experiencia vital se da plenamente al reflexionar sobre la muerte y el sufrimiento, los cuales al buscar ser reducidos o desaparecerlos mediante la técnica, cuartan al hombre en su experiencia vital; éste deja de percibirse, sentirse y experimentarse como ser mortal y contingente expuesto al azar, la necesidad y las auto-determinaciones plenas de su libertad. La reflexión puede ser articulada como tal sólo a partir de lo vivido, y la vida es más reflexiva en cuanto es más plenamente experiencia activa y dialéctica.¹⁹

Al proponérsele a Elena Ivánovna que viva dentro del cocodrilo con su marido, y hasta quizá con el amigo de ambos, ella contesta indignada y alterada: “¿Y qué sería de mí si nos enfadáramos? ¡Tendríamos que estar tumbados uno junto al otro! ¡Uf! ¡Qué repugnante!”,²⁰ y si bien, “[...] soy “alguien” en relación y en oposición a otros”²¹ cuando el otro es una entidad reducida a ciertas funciones objetivadas soy capaz de mirarle como vacío, como inexistente, o dejar de mirarle. Un individuo carente de utilidad resulta un objeto odioso y detestable. “[...] para el hombre vivir no es algo que pueda reducirse al conjunto de sus funciones, aunque las presuponga”,²² más si estos presupuestos o mejor dicho condiciones que permiten la vida, tales como las

¹⁷ *Ibid.* p. 44

¹⁸ *Cfr. El misterio...* p. 76

¹⁹ *Ibid. Cuentos...* p. 394

²⁰ *Ibid. El misterio...* p. 79

²¹ *Ibid.* p. 75

²² *Ibid. Cuentos...* p. 382

biológicas, psico-sexuales y materialistas, por mencionar algunas, pretenden constituir lo esencialmente humano, es cuando el reduccionismo a la función termina por dejar vacío al hombre, privándole en primera instancia de su libertad creadora.

Ante el inminente desarrollo de la técnica y la inmensa e incontenible acumulación de datos resulta evidente que los *detalles* se nos escapan, estas sutilezas del espíritu de las que hablaba Pascal, las cuales hemos dejado que sean engullidas por las tablas de datos, los ordenadores y los autómatas carentes de intencionalidad, voluntad y discernimiento de una jerarquía de valores. La labor hermenéutica es irreductible a un algoritmo. Esto se manifiesta en el siguiente fragmento:

"Como ahora estoy totalmente imbuido de grandes ideas, durante el ocio puedo soñar con la mejora del destino de la humanidad. Ahora del cocodrilo saldrá la luz y la verdad."²³ "Finalmente comprenderán las cualidades que dejaron desaparecer en las entrañas del monstruo! [...] Para todos los demás, apareceré como un ejemplo de resignación frente al destino y la voluntad de la providencia."²⁴

Pero cómo es posible que la luz y la verdad se pierdan:

"¿Me preguntas que cómo me he instalado en las entrañas del monstruo? Te diré que, en primer lugar, y para mi sorpresa, el cocodrilo resultó estar totalmente vacío."²⁵

"Si se diera el caso de que tuviéramos que crear un cocodrilo nuevo, como es lógico se plantearía la cuestión de cuál sería su propiedad esencial. La respuesta sería tan clara como la de tragar gente. ¿Y qué condiciones debería tener para tragar gente? Esta respuesta sería aún más sencilla: hacerlo vacío. [...] cuanto más vacía está una cabeza humana, tanto menos necesidad tiene de llenarse"²⁶

²³ *Ibid.* p. 383

²⁴ *Ibid.* p. 384

²⁵ *Ibid.* p. 385

²⁶ Dostoyevski señala la coincidencia de la etimología de cocodrilo con la "glotonería".

en cambio dentro de la vacuidad del cocodrilo, éste traga y se llena con lo que encuentra a la mano.²⁷

“Llenando el interior del cocodrilo con mi persona, hago que él se sienta siempre lleno [...] nos alimentamos mutuamente [...] únicamente estando echado de lado es cuando se puede dar la vuelta al destino de la humanidad.[...] Sólo hay que aislarse en algún rincón lo más alejado posible o introducirse en un cocodrilo, cerrar los ojos e inventar al instante todo un paraíso para la humanidad ”²⁸ desde ahí es posible refutarlo todo. Separando la conciencia de la existencia se convierte al hombre en un cadáver²⁹ que ya no podrá ser resucitado. Dejar de pretender la verdad en pos de una certeza confortable con la que están de acuerdo un 64% de los ciudadanos, de los cuales el 36% son eminentes científicos resulta una ridícula sátira epistemológica, en la que lo que se investiga, escribe, piensa, polemiza, discute y plantea es lo que un estándar académico-burocrático-democratizante establece no como paradigma sino como canon de una sociedad de mercado que ha de sostenerse del consumo del mismo.

“Vivimos en un mundo en guerra consigo mismo”³⁰ porque el hombre se ha devorado a sí mismo; su pensamiento y sus ideas institucionalizadas, se han fosilizado y han dejado de iluminar su existencia. *¿De qué vives tú?*, les pregunta Marcel a sus personajes, y la misma pregunta podemos hacérsela a los personajes de Dostoievski. Esta cuestión inquiere más que a saber cuál es su fin, a cuál es el combustible mental que les permite continuar con su vida. No se han de buscar hombres terminados, ni la última palabra o el punto final como señala Miail Bajtín, pues de lo contrario serían meras funciones dentro

²⁷ *Ibid.* p.386

²⁸ *Cfr. El misterio...* p. 83

²⁹ *Ibid.* p. 30

³⁰ Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, Ed. Encuentro. Madrid, 1987, p.29

de un sistema historicista. "En un mundo centrado en la idea de función, la vida está expuesta a la desesperación, desemboca en la desesperación, porque en realidad ese mundo está vacío, porque suena hueco, [porque es] animado por la voluntad de no hacer lugar alguno al misterio."³¹ Ha de buscarse la resurrección de sus voces y significados, la persona debe hacer uso de la burocracia y no ser engullida por ésta, el reconocimiento auténtico de la alteridad únicamente se da desgarrando sus entrañas para contemplar, no los predicados objetivantes, sino a los sujetos en presencia frente y conmigo. La burocracia es un cocodrilo porque el hombre prefiere ofrendarse a ella antes de ser comido por sí mismo o por el otro en la confrontación del uno frente al otro.

Es por lo anterior que Marcel propone una educación en el misterio, en la que la elucidación de valores como la fidelidad, la esperanza y el amor nos permita ser capaces de darnos en la caridad, es decir de compenetrarnos en la intersubjetividad. En el recogimiento, accedo a lo más profundo de mi intimidad, siendo capaz de descubrir el misterio que reside en mí y alcanzando la seguridad de mi presencia, como existente indubitable, el "yo existo" en contraposición al "eso" de la función. Reconociendo el ser en mí puedo tomar conciencia de mi corporeidad, "yo soy mi cuerpo", para posteriormente reconocer al otro como un *tú*, a partir de nuestra personidad experimentarnos existentes.

La burocracia parece sólo un síntoma que se presenta en mayor o menor medida en toda sociedad que se precie de civilizada y moderna; el papel, el formato, el permiso, el documento, la firma, el sello, la copia, el recibo, son sólo la forma material que encubre la desconfianza en la palabra y el actuar del otro, así como la insuficiencia de un sistema político o del Estado para controlar, ordenar y vigilar a los ciudadanos a los que les otorgó el derecho a la libertad. Tanto Dostoyevski como

³¹ La del ser encarnado constituye la primera noción de existencia.

Marcel en sus respectivos siglos y contextos previeron el advenimiento de ese imperio funcional en cada uno de los ámbitos humanos (cientificismo, positivismo, nacionalismo...) que en la posmodernidad se traduce como *transparencia*: nuestro derecho y nuestra maldición en formato estandarizado.

Bibliografía

Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, Editorial Sudamericana EDHASA, Barcelona 1971

Gabriel Marcel, *Aproximación al misterio del ser*, Ed. Encuentro. Madrid, 1987

Fiódor M. Dostoyevski, *Cuentos completos*, FCE, México, 2010

Revistas recibidas en calidad de canje

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

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

Normas del Consejo editorial

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

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

