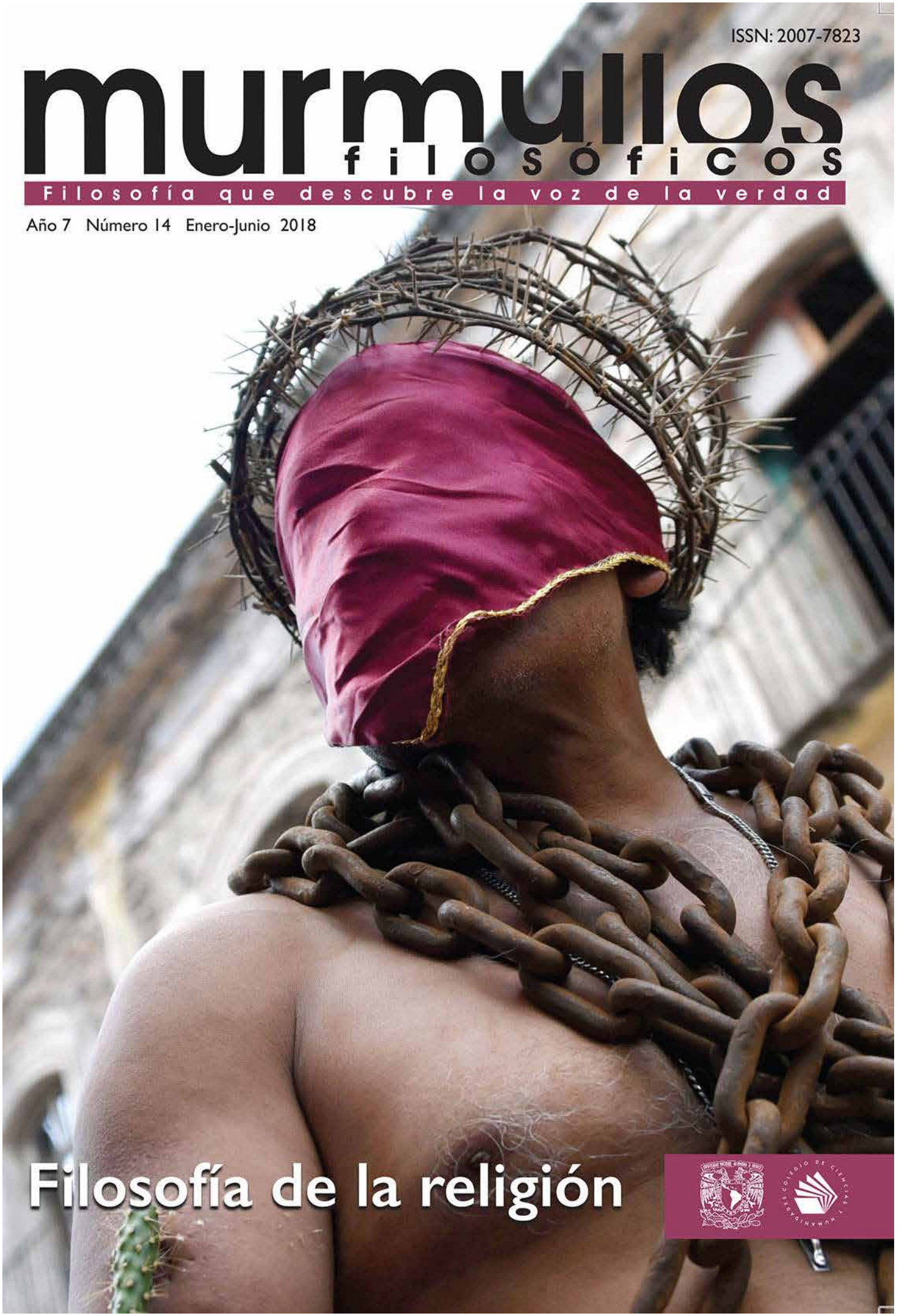
ISSN: 2007-7823

murmullos filosóficos

Filosofía que descubre la voz de la verdad

Año 7 Número 14 Enero-Junio 2018



Filosofía de la religión

murmullos filosóficos
Filosofía que descubre la voz de la verdad

Contenido

EDITORIAL 6

DOSSIER
"FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN"
(Coordinador: Ángel Jiménez Vargas)

Aguado García, Karina Alejandra.
EL MÉTODO DE INTERPRETACIÓN SIMBÓLICA SEGÚN MARIE-LOUISE VON FRANZ 7

Camacho Crispín, Marco Antonio.
SECULARIZACIÓN Y NIHILISMO EN UNA VIDA GLOBALIZADA 15

Domínguez Alcántara, Marco Antonio.
EL CONCEPTO DE NATURALEZA EN ROUSSEAU: DEL MECANICISMO A LA EXPERIENCIA RELIGIOSA 25

Gallardo León, Ernesto.
KANT Y LA IDEA TRASCENDENTAL DE DIOS 34

Martínez Juárez, Jorge Alberto.
EL JOVEN HEGEL Y LA "SUPERACIÓN" DEL AMOR A TRAVÉS DE LA RELIGIÓN EN EL ESPÍRITU DEL CRISTIANISMO Y SU DESTINO 45

ARTÍCULOS LIBRES

Cruz Flores, Iván.
EL DERECHO DE LA INFANCIA A UNA EDUCACIÓN LIBRE DE VIOLENCIA Y HUMANIZADORA 56

DE POLÍTICA Y COTIDIANEIDAD

Hurtado Estrada, Víctor Carlos.
LA NECESIDAD DE LA FILOSOFÍA PARA UNA CIUDADANÍA CRÍTICA. UNA APROXIMACIÓN A LA DESOBEDIENCIA DENTRO DE LAS ESCUELAS 68

DIRECTOR
Ángel Alonso Salas

EDITORA
Maricela González Delgado

SECRETARIO TÉCNICO
Mario Alfredo Hernández Sánchez

CONSEJO DE REDACCIÓN
Marco Antonio Camacho Crispín,
Paola María del Consuelo Cruz Sánchez,
Jorge Luis Gardea Pichardo,
Norma Hortensia Hernández García,
Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa,
Mónica Adriana Mendoza González,
Alexandra Guadalupe Peralta Verdiguel.

COMITÉ DICTAMINADOR (en orden alfabético): Raúl Alcalá Campos (FES Acatlán, UNAM), Juan Carlos Alemán Márquez (CCH, UNAM), Ángel Alonso Salas (CCH, UNAM), Blanca Estela Aranda Juárez (FES Acatlán, UNAM), Alberto Arizmendi Rivera (IEMS), Jorge Alberto Álvarez Díaz (UAM-X), Aldana Arroyo (UNS, Argentina), Roberto Arteaga Mac Kinney (CCH, UNAM), Javier Balladares Gómez (UAM-I), José Francisco Barrón Tovar (FFyL, UNAM), Margarita Belandria (ULA, Venezuela), Dante Evaristo Bello Martínez (CCH, UNAM), Jonathan Caudillo Lozano (CENART/Universidad Iberoamericana), Vanessa Caballero de Carranza Ayala (UAEH), Marco Antonio Camacho Crispín (CCH, UNAM), Jorge M. Carrillo Silva (CCH, UNAM), José de Jesús Cazadero Echeverría (CCH, UNAM), Marilú Cervantes Badillo (CCH, UNAM), Francisco Javier Concha Leal (Colegio de Bachilleres), Iyasú Cosío Ramírez (UAM-I), Maximiliano Gerardo Crespi (UNLP, Argentina), Paola María del Consuelo Cruz Sánchez (CCH, UNAM), Israel de Cuesta Zavala (CCH, UNAM), Josefina Díaz Guerrero (CCH, UNAM), Gisela Noelia Fabbian (UNSM, Argentina), Abel Nicolás Fernández Herrera (CCH, UNAM), Blanca Estela Figueroa Torres (CCH, UNAM), Lucio Sergio Flores Andrade (CCH, UNAM), Roberto Gandarilla Sánchez (CCH, UNAM), Guadalupe Hilario García Montoya (CCH, UNAM), Lucía Guadalupe García Rocha (CECyT, IPN), Jorge Luis Gardea Pichardo (CCH, UNAM), María del Carmen Gómez Martínez (FES Acatlán, UNAM), Maharba Annel González García (CCH, UNAM), Montserrat Lizeth González García (CCH, UNAM), Leticia González Salas (CCH, UNAM), Gabriela Guevara Reyes (UACM), Norma Hortensia Hernández García (UAM-I), Mario Alfredo Hernández Sánchez (UAT), Joel Hernández Otañez (CCH, UNAM), Luis Miguel Hernández Pérez (FFyL, UNAM), Oscar David Herrán Salvatti (CCH, UNAM), Renato Huarte Cuéllar (FFyL, UNAM), María de la Luz Huerta Ramírez (CECyT, IPN),

Santiago Galindo, Mario.
LA EMERGENCIA DE NUEVOS ACTORES POLÍTICOS EN LAS LUCHAS CONTRAHEGEMÓNICAS 79

POEISIS

Piñón Gaytán, Francisco.
POESÍAS 95

MURMULLOS LITERARIOS

Caudillo Lozano, Jonathan.
TEATRALIDADES FILOSÓFICAS, EL CASO DE SAMUEL BECKETT 97

DE REBUS PHILOSOPHIAE

Hernández García, Norma Hortensia.
RESEÑA A *KARL MARX. INVITACIÓN A SU LECTURA,* DE SERGIO PÉREZ CORTÉS. 109

Saladino García, Alberto.
LA DIVULGACIÓN FILOSÓFICA EN MÉXICO. 113

Presentación de Murmullos Filosóficos 13

Victor Carlos Hurtado Estrada (CCH, UNAM), Ángel Jiménez Vargas (CCH, UNAM), Lutz Alexander Keferstein Caballero (UAQ), Rogelio Alonso Laguna (FFyL, UNAM), Rodrigo Landa Reyes (FES Acatlán, UNAM), Adriana Lamoso (UNS, Argentina), Sebastián Lomelí Bravo (FFyL, UNAM), Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa (CCH, UNAM), Marco Antonio López Ávila (CCH, UNAM), José Luis López Velázquez (CCH, UNAM), Alberto Luis López (FES Acatlán, UNAM), Karina Elizabeth Luna Islas (FFyL, UNAM), Clara Martínez Molina (UAM-I), María Laura Medina (UNQ, Argentina), Mónica Adriana Mendoza González (CCH, UNAM), Pedro Javier Meza Hernández (UACM), Nefatlí Miranda Pineda (CCH, UNAM), Víctor Andrés Montero Cam (TELESUP, Perú), Andrea Mora Martínez (FFyL, UNAM), Fausto Antonio Moysén Lechuga (CCH, UNAM), Jesús Nolasco Nájera (CCH, UNAM), Nancy Núñez (UCV, Venezuela), Francisco José Ochoa Cabrera (CCH, UNAM), Agustina Ortiz Soriano (Universidad de la Ciénaga del Estado de Michoacán de Ocampo), Alexandra Guadalupe Peralta Verdiguel (FFyL, UNAM), Elia Soledad Pérez Neri (CCH, UNAM), Ausencio Pérez Olvera (IEMS, DF, CCH UNAM), Arturo Ramos Argott (FES Acatlán, UNAM), Sonia Rangel Espinosa (CCH, UNAM), Jorge Armando Reyes Escobar (FFyL, UNAM), Jesús Reyes Pérez (CCH, UNAM), Alejandro Romero Alamilla (CCH, UNAM), Virginia Sánchez Rivera (CCH, UNAM), Eduardo Sarmiento Gutiérrez (FFyL, UNAM), Laura Severa Román Palacios (CCH, UNAM), María Teresa Alicia Silva y Ortiz (FES Acatlán, UNAM), Francisco Téllez Ramírez (SCES), José Gerardo Valero Cano (CCH, UNAM), Ana María Valle Vázquez (FFyL, UNAM), Mariana Silvana Vargas (UNSa, Argentina) Gabriel Vargas Lozano (UAM-I), Alfonso Vázquez Salazar (UPN), Luis Antonio Velasco Guzmán (FES Acatlán, UNAM), Fabiola Vethencourt (UCV, Venezuela), Carlos David Zafra Reyes (CECyT, IPN), Paola Elizabeth de la Concepción Zamora Borge (CCH, UNAM).

DISEÑO Y FORMACIÓN
Jorge Flores Figueroa

CORRECCIÓN DE ESTILO
Ángel Alonso Salas

CORRECCIÓN DE INGLÉS
Mtra. en ED. Carmen Celeste Martínez Aguilar

Murmullos Filosóficos, año 7, número 14, agosto-diciembre de 2018, es una publicación semestral editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, CP 04510, en México, DF, a través del Colegio de Ciencias y Humanidades, lateral de Insurgentes Sur, esq. Circuito Escolar, 2o. piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, Delegación Coyoacán, México, DF, teléfono 5622-0025. Correo electrónico: murmullos.cch@gmail.com.

Editora responsable: Maricela González Delgado. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2011-120910301100-102, otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor (INDAUTOR). ISSN: 2007-7823. Certificado de Licitud de Título y Contenido: 15931, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

Impresa en la Imprenta de la Dirección General del Colegio de Ciencias y Humanidades, Monrovia 1002, Col. Portales, CP 3300, Delegación Benito Juárez, México, DF, teléfono 5605-2357. Se utilizó papel bond de 90g para los interiores y de 110g para los forros. Distribución realizada por la Dirección General del CCH, lateral de Insurgentes Sur, esq. Circuito Escolar, 1er piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, Delegación Coyoacán, México, DF, teléfono 5622-0025.

Se terminó de imprimir en octubre de 2018 con un tiraje de 500 ejemplares.

La responsabilidad de los textos publicados en *Murmullos Filosóficos* recae exclusivamente en sus autores y su contenido no necesariamente refleja el criterio de la Institución.

TODOS LOS DERECHOS RESERVADOS. PROHIBIDA LA REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL, INCLUYENDO CUALQUIER MEDIO ELECTRÓNICO O MAGNÉTICO, PARA FINES COMERCIALES.

murmullos filosóficos

Filosofía que descubre la voz de la verdad

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers
RECTOR
Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
SECRETARIO GENERAL
Ing. Leopoldo Silva Gutiérrez
SECRETARIO ADMINISTRATIVO
Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa
SECRETARIO DE DESARROLLO INSTITUCIONAL
Lic. Raúl Arcenio Aguilar Tamayo
ENCARGADO DEL DESPACHO DE LA SECRETARÍA DE ATENCIÓN A LA COMUNIDAD UNIVERSITARIA
Dra. Mónica González Contró
ABOGADA GENERAL
Mtro.. Néstor Martínez Cristo
DIRECTOR GENERAL DE COMUNICACIÓN SOCIAL

ESCUELA NACIONAL COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

Dr. Benjamín Barajas Sánchez
DIRECTOR GENERAL
Dra. María Leticia De Anda Munguía
SECRETARIA GENERAL
Lic. María Elena Juárez Sánchez
SECRETARIA ACADÉMICA
Lic. Rocío Carrillo Camargo
SECRETARIA ADMINISTRATIVA
Dra. Luz Angélica Hernández Carbajal
SECRETARIA DE SERVICIOS DE APOYO AL APRENDIZAJE
Dr. Javier Consuelo Hernández
SECRETARIO DE PLANEACIÓN
Lic. Mayra Monsalvo Carmona
SECRETARIA ESTUDIANTIL
Lic. María Isabel Díaz del Castillo Prado
SECRETARIA DE PROGRAMAS INSTITUCIONALES
Lic. Maricela González Delgado
SECRETARIA DE COMUNICACIÓN INSTITUCIONAL
Ing. Armando Rodríguez Arguijo
SECRETARIO DE INFORMÁTICA

Instrucciones para autores:

Los textos recibidos serán sometidos a dictaminación y deberán contar con las siguientes características:

- La extensión de los artículos es de 5 a 10 cuartillas (ya sea para el Dossier o para alguna de las secciones: Murmullos Literarios; De política y cotidianeidad o Poiesis). Deben estar escritos en Word, fuente Arial 12 puntos e interlineado a 1.5.

- En caso de que el texto incluya imágenes deberá contar con la autorización o licencia del gráfico, imagen, tabla, fotografía o mapa.

- Todos los textos deben ser inéditos y serán sometidos a dictaminación de doble ciego. En caso de que exista un dictamen a favor y uno en contra, será sometido a un tercer dictamen. La dictaminación se llevará a cabo en un plazo menor a 30 días. La recepción y revisión de un trabajo no implica ningún compromiso para su publicación.

- Los artículos deben incluir un resumen y palabras clave. Dichos datos deben ir en español e inglés, al igual que el título del trabajo.

- Además del archivo con el texto a dictaminar, se solicita un segundo donde se incluya una síntesis curricular que no exceda cinco líneas y un correo electrónico.

- La fuente de citas textuales debe indicarse con base en el sistema APA: el primer apellido del autor; el año de la publicación de la fuente y el número de página donde se extrajo la cita. Ejemplo: (Beuchot, 2009, p.23)

- Las referencias bibliográficas se anotarán al final del documento de la siguiente forma:

Beuchot, M. (2009). *La hermenéutica en la Edad Media*. México: UNAM, IIF.

- Las reseñas de libros deberán tener una extensión de 3 a 5 cuartillas y tendrán que ser textos recientes (al menos de tres años de antigüedad a la fecha de la publicación de la presente convocatoria) y el Consejo de Redacción es quien decidirá la pertinencia del texto para el número de la revista.

- Todos los textos deberán enviarse por formato electrónico al siguiente correo: murmullos.cch@gmail.com con atención al Dr. Angel Alonso Salas, director de la revista.

EDITORIAL

A lo largo de la historia ningún grupo social ha prescindido de la necesidad de creer en algo: "Dios, dioses o diosas" a los cuales les atribuimos una divinidad "hecha a imagen y semejanza nuestra, que personifica la fuerza de la naturaleza", que nos justifica como seres creados y así damos sentido a nuestra existencia.

El hombre y la religión han estado estrechamente ligados desde tiempos remotos; nuestros antepasados trataron de dar explicación a la serie de fenómenos naturales que circunscribían su contexto natural y social, creando y recreando una cosmovisión que justificó la estadía del hombre en el mundo y en el universo. La religión es, pues, una necesidad atávica con la que el ser humano reconoce su relación con la divinidad como una manifestación constante en su conjunto de creencias o dogmas; en la cual acoge la presencia de la deidad para dar explicación a su entorno, como lo fueron los ritos primitivos hasta confluir en gran medida con el monoteísmo que dio lugar a las grandes creencias religiosas: como el Cristianismo, Islamismo o Judaísmo entre otras.

El ser humano (del sánscrito: el que tiene mente) es consciente de la necesidad de interpretarse a sí mismo, a la naturaleza y al papel que juega en ella, justificando su propia existencia. Es aquí en donde el quehacer de la religión se convierte en un acto de fe y se pondrá en oposición lógica esencialmente con el conocimiento científico.

Murmullos Filosóficos en esta edición presenta como eje temático la religión y su estudio desde el ámbito filosófico; el cual constituye y es concebido como análisis y crítica de la actitud explicativa característica de la filosofía. La filosofía de la religión tiene múltiples aristas, incluso la de su propia definición, como ocurre con sus remanentes; pero en ella más, porque existen diferentes perspectivas que se entretejen y fluctúan. Del mismo modo, no se puede dejar de lado las costumbres religiosas y sus disimilitudes; esto se vuelve un entramado para esta disciplina, la cual puede construirse con varias metodologías o instrumentos conceptuales que serán abordados en este número y, si bien el objeto de la filosofía de la religión son los fenómenos propios del tema, su consideración nos lleva a las creencias y comportamientos de los humanos eminentemente religiosos. En cuanto a las creencias, son preponderantes los mitos, dogmas y comportamientos ante las normas morales que surgen de los dogmas consolidados a través de la institución humana llamada Iglesia.

Para la filosofía de la religión es importante el uso de la analogía, ya que mucho de ella es simbólico y el símbolo se conoce por analogía, y también porque es uno de los modos del conocimiento de la divinidad, tanto de su existencia o no, como de su esencia.

Por ello, pues, los conceptos, el pensamiento, la reflexión metódica que refleja la articulación del conocimiento, los límites de la existencia divina, los modos de ser que denomina a la filosofía y a la religión, son algunos de los tópicos abordados en el presente número.

Dr. Benjamín Barajas Sánchez
Director General del Colegio de Ciencias y Humanidades

Fotografía: C. G. Jung Institute of San Francisco

El método de interpretación simbólica según Marie-Louise Von Franz

The method of Symbolic Interpretation According to Marie-Louise Von Franz

Por Karina Alejandra Aguado García *
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Texto recibido: 13 de octubre de 2017
Texto aprobado: 19 de noviembre de 2017

Resumen: Marie-Louise von Franz fue una de las colaboradoras más cercanas de Carl. G. Jung. Dio a conocer gran parte de los conceptos fundamentales de esta psicología analítica, tales como «alquimia», «sincronicidad», «imaginación activa», entre otros. Una de sus contribuciones más notables fue su trabajo sobre la materia de los sueños, introduciendo un nuevo método de análisis, partiendo de los arquetipos manifiestos en los cuentos de hadas; caracterizados por girar sobre una situación, a saber, un tipo de hechizo o maldición que acontece sobre un personaje, casi siempre principal. La redención se vuelve lo más importante en el cuento, pues es la clave para la solución del problema planteado. Los métodos varían conforme a la situación, desde matar al gran dragón que tiene secuestrada a la princesa, hasta romper el amuleto que guarda oculto los maleficios. Así como cada cuento comprende su propia trama y método de redención; en esta psicología analítica, partiendo de la interpretación de los sueños, se descubre una historia particular que necesitará de aquel método. El trabajo radica en asimilar los símbolos encontrados, los cuales funcionan como herramienta para aproximarse a la resolución del problema psíquico en cuestión.

Palabras clave: Sueños, Cuentos de hadas, Psicología analítica, Símbolos, Interpretación.

* Tesista en la licenciatura de Filosofía por la UNAM. Ha participado en coloquios que convergen áreas de Edad Media y Renacimiento. Forma parte del proyecto de traducción de los Commenta in Platonem de Marsilio Ficino así como en seminarios de investigación que incluyen platonismo, hermetismo y psicología profunda. Correo electrónico: kale.agg63@gmail.com

Abstract: *Marie-Louise von Franz was one of Carl G. Jung´s closest collaborators. She exposed a great part of the fundamental concepts of this analytical psychology such as "alchemy," "synchronicity," and "active imagination" among others. One of her most noticeable contributions was her work about dreams, introducing a new method of analysis, based on the archetypes manifested in fairy tales. It is characterized by turning on a situation, scilicet, a type of spell or curse that happens on a character, almost always to the main one. Redemption becomes the key in the story because it is when the problem is solved. The methods vary according to the situation, from killing the great dragon that has kidnapped the princess, to shatter the amulet that keeps hidden the curse. As each story includes its plot and method of redemption; in this analytical psychology, drawing from dream's interpretation, we discover a specific story that will need that method. The job lies in assimilating the found symbols which work as a tool to approach to the resolution of the psychic problem in question.*

Keywords: *Dreams, Fairy Tales, Analytical psychology, symbols, interpretation.*

¿Qué son los sueños sino la vivencia de una serie de cuadros insospechados llenos de locuras y absurdos? La pregunta seria sobre este tema radica en el significado que les asignamos. Ocurre que cuando se relatan sueños, generalmente no se toman en absoluto como un proceso interior, sino que suelen hacerse proyecciones sobre el mundo externo. Por ejemplo, cuando alguien sueña con un ataúd, que se le caen los dientes o alguna otra escena de carácter mortífero, una respuesta inmediata recae en la pregunta de si estará por morirse él o alguien de la familia, esto es una forma ordinaria, simplista y hasta reduccionista de interpretación. Para la psicología junguiana los sueños son un recurso animado propio del alma para interpretar o dar cuenta del presente. Von Franz (2000) dice que "ellos poseen una inteligencia superior, una sabiduría y una perspicacia que nos orienta. Nos muestran en qué aspecto estamos errados y nos alertan sobre los peligros; predicen acontecimientos futuros, aluden al sentido más profundo de nuestra vida y nos transmiten introvisiones reveladoras" (Von Franz, 2000.). Una ilustración auténtica de lo dicho se encuentra en el caso de las famosas novelas *Dr. Jekyll y Mr. Hyde* de Robert Louis Stevenson y la excepcional figura de *Frankenstein o el moderno Prometeo* de Mary Shelley, de las cuales, se dice, fueron fruto de un sueño de sus respectivos autores.

Todo hombre quiere alargar la consciencia, quiere saber más sobre sí mismo, sobre el sentido de su existencia y el futuro que el camino que ha decidido le depara. El pensar y tratar los sueños se vuelve una herramienta en el proceso de autoconocimiento, ya que contienen no sólo iluminación intelectual, sino que también nos proporcionan un camino distinto al habitual, surge una nueva mirada de lo consciente a través de lo inconsciente.

Antes de dar paso al método de interpretación, es fundamental entender cómo los sueños se nos revelan, esto es, mediante imágenes metafóricas y símbolos "Jung descubrió el lenguaje de los sueños, les puso nombre y tema a las figuras recurrentes que constituyen la base de este lenguaje y una vez comprendidas estas estructuras es más fácil comprender su sentido" (Von Franz, 2000. 20). La clave entonces para comprender un sueño radica en el conocimiento del símbolo y lo que éste expresa en un determinado momento.

Partiendo del inconsciente personal, donde los productos y elementos son fruto del desarrollo de la experiencia, Jung encontró elementos repetitivos que crearon algo más que la acumulación de recuerdos personales, esto es, el inconsciente colectivo, donde todos los individuos participan de la misma concepción psicológica que configura la experiencia. Los contenidos del inconsciente colectivo son los arquetipos y una de sus expresiones, aquella que interesa en esta ponencia, son los mitos y cuentos populares. "En los mitos y los cuentos, igual que en el sueño, el alma dice algo sobre sí misma, y los arquetipos se manifiestan en su interacción natural, como modelación, remodelación y eterna conservación del eterno sentido" (Jung, 2007. 201). A partir de esto, Marie-Louise von Franz introduce en su práctica psicoanalítica la interpretación de sueños mediante los símbolos en cuentos; los favorece respecto a los mitos porque señala que los cuentos de hadas evolucionan de acuerdo con la psique humana, son válidos durante cierto rango de tiempo y luego se reformulan para readaptarse junto con el proceso del inconsciente. "Estudiar un mito es como estudiar todo el cuerpo de una nación, pero si estudiamos un cuento de hadas es como estudiar su esqueleto (...), si queremos estudiar las estructuras básicas de la psique humana es mejor estudiar el cuento de hadas que el mito." (Von Franz, 2001. 5).

Aun con ciertas variaciones y diferencias, la mayoría está familiarizado con la historia de *La bella durmiente*, *La cenicienta, El lago de los cisnes*, y muchos otros. Cuando en los cuentos de hadas el héroe o heroína, o algún personaje cercano, han sido maldecidos, se ven obligados a comportarse

de una manera distinta de ellos mismos, luego, es tarea importante la de redimir la maldición. Cabe aclarar que la palabra *redención* en los cuentos de hadas alude específicamente a las circunstancias en las que alguien, que ha sido maldecido o hechizado, es liberado a través de ciertas contingencias o sucesos en el curso de la trama. No debe asociarse forzosamente con la connotación que le asigna al concepto el dogma cristiano ni la teología. Los distintos tipos de encantamiento o maldiciones componen el motivo principal del cuento; asimismo, comportan un importante significado psicológico porque se puede comparar al personaje embrujado del cuento de hadas con alguien cuya estructura particular de la psique no actúa normalmente porque su funcionamiento se encuentra afectado o dañado. Por ejemplo, una neurosis puede asociarse con una princesa encantada o un humano hechizado, porque en ambos casos actúan destructivamente hacia ellos y otros. De esta manera el método de redención en patologías de los pacientes puede abordarse partiendo de la imagen del arquetipo que existen en ambos casos. Se identifican las características de los personajes para luego compararse con el proceso psicoanalítico individual. Esta es la razón por la cual se tiene tanto interés en el motivo del embrujamiento y redención. Para aclarar esto, si en un cuento la persona embrujada ha de sumergirse en agua, o realizar una especie de baño, y el paciente sueña que el análisis que está llevando a cabo o alguna otra actividad es comparable a una purificación, se cuenta con una percepción intuitiva de la dirección a seguir en el proceso de curación; esto es, un conocimiento directo del tipo de tratamiento que puede ponerse en práctica y un indicio para la elección del método a aplicar en ese caso individual. Pero, para establecer un paralelo válido, es necesario saber el significado funcional del símbolo individual y luego investigar si el símbolo mitológico aparentemente paralelo está vinculado a circunstancias del mismo género y tiene por consiguiente el mismo sentido funcional.

Dentro de este marco, una de las técnicas de interpretación utilizada por la Dra. Von Franz consiste en comparar un sueño con un cuento de hadas, examinándolos bajo tres aspectos estructurales:

Uno. La introducción o exposición del sueño. Es una frase inicial que muestra dónde se encuentra ahora el soñante dentro de su mundo de confusión. Aquí se hallan los escenarios que contiene el sueño, asimismo la situación actual. Además de que origina un planteamiento del problema.

Dos: La peripecia o desarrollo de la historia. En este segundo paso se tratarán con atención aquellos elementos que se introduzcan en la historia, así como los acontecimientos que dieron lugar al sueño y cómo se fue desarrollando el soñante.

Tres: Solución o catástrofe en caso de pesadillas. Este último paso suele ser el más importante, porque mediante él se sabe con más objetividad la dirección de hacia dónde se debe dirigir. Cuando se tiene una pesadilla, es común que uno despierte alterado y conmocionado, el mensaje último es tan fuerte que despierta, esto se traduce como una señal del inconsciente altamente directo. Los sueños se interpretan como una secuencia de imágenes que representan o visualizan un cierto flujo de energía, es por esto que, en este tercer y último paso, donde suelen terminar, muestra hacia dónde se dirige el flujo de energía que corre bajo la conciencia y hacia qué apunta. Esta manera de contemplarlos puede aplicarse también a las formas arquetípicas de los mitos y cuentos de hadas; para decirlo sencillamente, éstos últimos también tienen una introducción, nudo y desenlace.

Ahora, propongo como ejercicio el análisis del cuento *El lago de los cisnes*, utilizando las herramientas previamente expuestas. Es necesario reiterar que los cuentos se narran en distintas versiones, por esto me ciño a una de las propuestas representadas en obras de ballet, basadas en el cuento original de Johann Karl August Musäus.

Odette es una mujer atrapada en el cuerpo de un cisne debido a un hechizo maléfico que le otorgó el brujo Rothbard y sólo podrá recuperar su imagen femenina cuando alguien le jure amor eterno. El príncipe Sigfredo, que en su mayoría de edad tiene el mandato materno de casarse, se enamora de Odette cuando sale a cazar y la encuentra transformada en humana. Sigfredo le promete la liberación aceptando casarse con ella, pero ocurre que, en la noche del baile, Rothbart llega disfrazado a la fiesta con su hija, la malvada bruja Odile, convertida en Odette. El príncipe, engañado por tal treta, le jura amor eterno y le propone matrimonio a la falsa Odette, mientras la verdadera, en vano trata de advertir el engaño a su enamorado. Odile entonces deja de tener el aspecto de Odette y se transforma y recupera su verdadero rostro, el príncipe, consternado por su terrible error y abatido por el dolor, corre desesperado hacia el lago, donde encuentra a Odette llorando por la traición. Sigfredo implora su perdón esperando que así se reafirme su amor. Rothbard aparece e insiste en que Sigfredo cumpla su promesa de casarse con Odile, después

de lo cual Odette se transformará en un cisne para siempre. Sigfredo lucha contra Rothbard, pero éste se escapa convertido en búho, así que Sigfredo le dispara con su ballesta y Rothbard cae con su ala herida; al caer le arranca su amuleto y así mata la fuente de sus poderes rompiendo el hechizo.

Uno de los símbolos que puede hallarse fácilmente dentro de este cuento es la maldición que obliga la transformación de una princesa en un cisne. Al contrario de los humanos, los animales no pueden desprenderse de sus patrones de comportamiento. El ser humano, en contraste, posee una capacidad mucho mayor para adaptarse y vivir en todo tipo de climas y condiciones que no tienen por qué ser semejantes a aquellas en las que nació. Pero para esto tiene que pagar un precio muy alto porque a través de esta adaptabilidad mucho mayor, y por su capacidad de contrariar sus propios instintos animales, es capaz de reprimirlos en tal grado que puede convertirse en un neurótico, y la totalidad de la personalidad deja de funcionar. Volverse animal, transformarse en él, significa no vivir de acuerdo con nuestros instintos, sino estar parcialmente dominados por un impulso instintivo unilateral que afecta todo el equilibrio humano. Es, por lo tanto, tremendamente importante para la conciencia humana el tener un modelo, un patrón de cómo el yo puede funcionar de acuerdo con el resto de las condiciones instintivas. El héroe en los mitos y cuentos de hadas tiene esta función redentora de la correcta dirección del comportamiento en concordancia con la totalidad del ser humano. Así, tomando en cuenta la historia, se aprecia el encarcelamiento de los instintos de Odette, no se sabe la razón por la cual ha sido transformada, pero se parte de esto para comprender que no es libre en su totalidad.

La figura del héroe se asimila en ciertos momentos con la figura de Sigfredo, aunque no sólo, pues la situación del príncipe, como personaje en general, tiene la cualidad de convertirse en rey eventualmente. Desde un punto de vista psicológico se encuentra en estado de formación. Cuando el príncipe jura esfuerzo y devoción por devolver a Odette su forma humana, es el momento cuando recupera la figura del héroe previamente expuesta (de aquel que se comporta de acuerdo con sus instintos) porque toma una posición humana hacia los contenidos inconscientes, que en este momento figuran los dos cisnes. Hablar con estos contenidos como si fueran seres humanos le confiere una posibilidad de expresión, darle un lugar en la vida consciente, porque cualquier problema del inconsciente con el cual no estamos debidamente relacionados tiende a obsesionarnos. Así que tenemos dos posibilidades: o bien ser poseído por ese asunto constelado en el inconsciente, dicho

con el cuento, caer en la trampa del cisne negro, o bien relacionarnos con él, cuando el príncipe, al notar su error, busca enmendarlo recuperando el trato que habían pactado.

La noción de redención se presenta en dos momentos respectivos a los personajes principales de la historia. Odette, por un lado, se encuentra prisionera de sus instintos, esto representado por la maldición que la obliga cada noche a convertirse en cisne (cabe resaltar que no es ella sola: tiene un séquito, esto es, nunca deja de pertenecer a un grupo). Aquello que la podría liberar de la maldición que pesa sobre ella es un gesto que la reintegre a lo social: la afirmación de su existencia como humano a través de una declaración pública de amor. Sin embargo, este gesto en el desarrollo de la historia falla por una relación fallida con el cisne negro.

Sigfredo permite el cierre de la historia consiguiendo tanto la redención de Odette como la de él mismo cuando enfrenta y derrota a Rothbard. Es importante señalar que vence al hechicero cuando éste está transformado en un búho, que, como se mencionó anteriormente respecto a los instintos animales, el búho puede ser considerado como esa parte de él que es volátil y la cual se le escapa constantemente, la trae a la tierra y es allí cuando termina todo.

Con lo anterior se puede observar la diversidad de símbolos que se encuentran en los distintos cuentos y películas, los cuales permiten y facilitan una relación con el contenido simbólico

de los sueños. Para terminar, quiero recalcar la importancia de éstos, apuntando el seguimiento que podemos darles para una toma de conciencia moral. El entendimiento del alma frente a los símbolos no es cosa fácil, pero podemos verlos como capítulos de una historia en los cuales van apareciendo elementos parecidos que funcionan como guía. Hay un alma del mundo y un alma particular, dependiendo la consideración que se le asigne a cada una, nuestro camino se irá transformando. Emplear los mensajes de los sueños como herramientas para abrir nuevos caminos hasta ahora ininteligibles funciona como una práctica espiritual, que con la costumbre nos permitirá penetrar más profundamente en el misterio de la vida conduciéndonos a un panorama más ético, amplio y equilibrado.

Referencias

Jung, C. G. (2007). *Arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Obra completa. Volumen 9. Madrid: Editorial Trotta.

Von Franz, M. L. (1997). *El camino de los sueños*. Chile: Cuatro Vientos.

_____. (2000). *Símbolos de redención en los cuentos de hadas*. México: Luciérnaga.

Dossier

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2016
Secretaría de Comunicación Institucional.

Secularización y nihilismo en una vida globalizada

Secularization and Nihilism in a Globalized Life

Texto recibido: 29 de octubre de 2017
Texto aprobado: 4 de diciembre de 2017

Por Marco Antonio Camacho Crispín*
CCH Vallejo, UNAM

Resumen: En este artículo pretendemos poner al descubierto algunos de los aspectos más discutibles y cuestionables de aquel proyecto ilustrado de secularización cuyos parámetros de gestación poseían ya un alcance globalizador. Un proyecto, dicho sea de paso, cuyo ulterior desarrollo produjo incluso la implementación de un tipo de nihilismo que, de fondo, atenta contra la realidad vital de cada persona a través de hacerla desaparecer bajo el abstracto escenario de un progreso que todo lo engulle y sacrifica en el altar del acontecer histórico secular. Lo cual, por otra parte, ha dado pie a una sublimación estética de los conflictos que, en todo caso, termina por normalizar y disimular el gran atentado que se perpetra bajo los estandartes cada vez más numerosos del avance de lo inhumano. Un avance que parece obstaculizar cada vez más esa otra alternativa de configuración, asimismo global y definitiva, pero desde toda la eternidad.

* Profesor Titular "A" de T. C. interino en la ENCCH-Vallejo de las asignaturas de Filosofía I y II. Tiene los grados de licenciatura, maestría y doctorado en Filosofía. Ha impartido conferencias a nivel nacional e internacional relacionadas con el acontecer del mundo contemporáneo. También ha publicado algunos artículos tanto en revistas nacionales como internacionales. Correo electrónico: markolex@hotmail.com

Palabras clave: Secularización, nihilismo, ilustración, progreso, positivismo, ídolos, historia

Abstract: *In this article, we pretend to uncover some controversial and questionable aspects of the enlightened secularization project, which had developed parameters that already possess a globalizing extent. A project which ulterior up growth produced the implementation of a type of nihilism that, deep within, impinges the vital reality of each person through the disappearance underneath an abstract scenario of progress that engulfs and sacrifices everything on the altar of secular historical happening. This project, on the other hand, has unleashed an aesthetic sublimation of the conflicts that, in any case, will end up concealing and normalizing the great attack that takes place under the numerous banners of the inhuman advancement. An advancement that seems to hamper more and more the other alternative configuration, both definitively and globally, but conceived since all eternity.*

Key words: *Secularization, nihilism, Enlightenment, progress, Positivism, idols, History.*

Resulta por demás evidente que hoy día estamos inmersos en una intensa y masiva "sublimación estética de los conflictos" (Borghesi, 2007. 14). Lo más relevante a lo que actualmente tenemos acceso resulta ser, en efecto, esa persistencia global de enfatizar lo más que se pueda la continua e innegable presencia de diversos "conflictos" a nivel mundial. Es justo el «conflicto» –y no otra cosa– aquello que se sublimiza de manera continua hasta los confines estéticos de la impresión cotidiana. Una impresión a cuya disposición se encuentran ofertados los distintos y serviles medios de comunicación masiva a los cuales hoy en día tenemos acceso con gran facilidad por diversos medios. El espectáculo doloroso al que diariamente somos convocados –y cuyos efectos repercuten de manera continua y efectiva en nuestra sensibilidad– consiste precisamente en ser meros espectadores de un mundo que no sólo nos presenta día a día el gran espectáculo de la violencia, una violencia que ha sido adornada con el manto vago y sutil de lo sublime, sino que, además, nos pone al descubierto la exaltación convencida, sincera, aunque claramente violenta, de las diferencias profundas que se resisten a quedar englobadas y, por ende, eliminadas o diluidas dentro de esa falsa superficie que llamamos actualmente *globalización*.

El movimiento conocido como Ilustración, por ejemplo, también compartió las mismas pretensiones globalizantes. En efecto, se trataba ante todo de un *proyecto*. Sí, un proyecto ilustrado que había sido concebido a partir de la tiránica supremacía de la Razón sobre todo lo demás, esto es, sobre todos y cada uno de los aspectos que configuran tanto la exis-

tencia humana como el ordenamiento del mundo mismo. A la delicada y apacible infancia en la cual se había ido gestando gradualmente la humanidad entera, la perspectiva ilustrada ahora le exigía de manera repentina que madurara de un solo golpe. Con dicho impacto fulminante, según la perspectiva ilustrada, que de fondo pretendía asestar la estocada mortal a esa época religiosa de atraso, ingenuidad, superstición e ignorancia, en la cual había quedado estancada durante largo tiempo la humanidad entera, esto es, *occidental*, quedaría asegurado el triunfo definitivo y contundente de la Razón, en tanto diosa indiscutible de la nueva era. Una nueva era donde ante todo se destacará la gran adoración dirigida a la diosa-Razón. Una luminosa diosa-Razón que, al ser colocada triunfalmente en el consumado y llamativo *altar* del Progreso, preparaba el sacrificio global del posterior destino de los hombres. Así es como se preparó nuestro destino, es decir, el surgimiento de la actual cultura secular, en cuya base se encuentra justamente el *culto moderno* que fuera gestado y concebido por el *proyecto* ilustrado de ordenación mundial.

Sin embargo, a pesar de que el carácter ilustrado fuera claramente antirreligioso, y más precisamente anticristiano, no pudo por ello suprimir por completo un *fervor* de este tipo hacia las nociones mismas de Razón y Progreso. La exaltación inusitada del mundo "racional" que mantuvo con entusiasmo el proyecto ilustrado, condujo a concebir un nuevo programa de salvación para la humanidad entera. Dicho programa consistía básicamente en transponer los valores religiosos, en esencia cristianos, a un plano meramente racional. En otras palabras, como acertadamente observara el filósofo italiano Massimo Borghesi, se pretendió con ello realizar una transformación sustancial que consistía básicamente en llevar a cabo el cambio del ámbito propio de la fe al ámbito autónomo de la razón (Borghesi, 2007. 26-27). Para lo cual, ciertamente, fue necesario hablar en términos que fueran ajenos al ámbito de la fe y, por ende, ajenos también a una concepción de tipo religioso. La filosofía de la historia de los siglos XVIII y XIX tuvo como principal objetivo sustituir el orden hasta entonces existente por un orden basado sobre todo en el carácter meramente histórico y temporal del hombre, es decir, a final de cuentas, *racional*. Por este motivo, Razón, Historia y Progreso, fueron concebidos como los ingredientes necesarios e insustituibles para promover un cambio radical en la faz de la Tierra. Este cambio es el que se conoce precisamente con el nombre de "secularización", cuyos resultados hoy todos conocemos y vivimos a diario. Sin embargo, la idolatría promovida a estas instancias racionalizadas de Razón, Historia y Progreso, anhelantes de un

futuro *racionalmente* mejor, se olvidó por completo de nuestro real presente, dando paso con ello a la época de espesas tinieblas que el pasado s. xx hiciera vivir en carne propia, con estrépito y terror, en tantos millones de seres humanos a través de todos los movimientos radicales que se esforzaban por llevar a cumplimiento dicho cambio radical, llegando incluso a encarnar de manera espantosa la racionalidad sistemática de lo inhumano.

Así, pues, con la puesta en marcha del ambicioso proyecto ilustrado, se preveía y anunciaba el ocaso y derrumbe de la incómoda dimensión religiosa del ser humano. En este mismo sentido, es decir, siguiendo las sendas sagradas de la Razón y el Progreso que se habían ido imponiendo gradualmente con el proyecto ilustrado, surgió a su vez un nuevo programa globalizador. En efecto, el sistema positivista de Augusto Comte, por ejemplo, sin abandonar jamás sus ilustradas deidades, dio un paso más al respecto, adjudicando ahora a la Ciencia el cumplimiento cabal y salvador del proyecto histórico-ilustrado. No obstante, el culto positivista de Comte propondrá ahora un nuevo dios. En efecto, la sublime e idealizada diosa-Razón cederá su puesto de adoración al "género humano". Cierto, como ya hiciera ver Henri de Lubac, «el positivismo es esencialmente una "religión de la Humanidad" (De Lubac, 1990. 122). Religión que, como es de esperar, posee todo un sistema de culto y veneración, pero bajo el incuestionable y sagrado manto de lo *científico-racional*. La humanidad entera debía por tanto quedar al resguardo de la doctrina positivista que todo lo engloba, y cuyo incuestionable y venerable sacerdote era, por supuesto, el "hombre positivista", por no decir sin disimulo alguno Augusto Comte, seguido del fiel séquito de sus convencidos discípulos y fieles seguidores. Así, pues, la redención global del género humano será ahora *positivista,* es decir, científica y nada más. En consecuencia, fuera del ámbito científico globalizador, sólo quedará el atraso, la ignorancia y la superstición. Es decir, sólo pueden quedar señalados los metafísicos fantasmas de la No-Ciencia, esas fantasmagorías que deberán quedar exorcizadas por el culto científico e indiscutible que realiza ahora el sacerdote positivista.

Con la anterior alusión al positivismo, queremos sobre todo destacar un aspecto sumamente relevante para el adecuado planteamiento tanto de la secularización como del consecuente nihilismo, en tanto factores que aún prevalecen en la actual vida globalizada. Este aspecto corresponde justamente con el acentuado planteamiento social y racional, es decir, *secular* que, al menos desde el proyecto ilustrado, sirve como único terreno válido para llevar a cabo el planteamiento

global de la compleja vida humana. No es casual que los sugerentes y globalizadores proyectos sociales de los siglos XIX y XX estuvieran sustentados de igual manera en esos multifacéticos ídolos(-promesas) de inspiración ilustrado-positivista. La Razón y la Humanidad, el Progreso y la Ciencia, quedaron por tanto erigidos como los únicos referentes inmediatos con los cuales plantear la cuestión humana de una posible redención –término en esencia cristiano– según las exigencias e indicaciones que fueran impuestas y abordadas a partir de aquel invencible templo que, en todo caso, corresponde al Templo de la Historia.

El propio Karl Marx, por ejemplo, no fue inmune al culto en cuestión. Pues aquello que él mismo denomina "proletariado", funciona justamente como el factor determinante para realizar por fin el cumplimiento redentor de índole científico-social. No es erróneo, pues, definir el proyecto marxista como un mesianismo secularizado. El "reino de Dios" en la tierra que ahora se plantea, depende en último caso del hombre mismo o, mejor aún, de la sustitución del hombre capitalista por el hombre proletario, donde las fuerzas espirituales del hombre son suplantadas y reducidas a sus inestables y precarias fuerzas productivas. No obstante, a pesar de la inversión económica que pretende sustituir, a ojos de Marx, la abominable distinción de "clases sociales", no por ello se elimina asimismo su profunda e irreductible condición humana. Condición esencial y enigmática que no corresponde necesariamente a las determinaciones histórico-materiales, esto es, económico-sociales, que Marx contempla y absolutiza. Es por demás sabido que, para Marx, "la religión es el opio del pueblo". Sin embargo, al sustituir la religión por la fe ciega en el "trabajo", se ha dado un paso sumamente arriesgado que no puede pasarse por alto, pues es ahí justamente donde se presenta el punto determinante para dar un acceso pleno al nihilismo, ya que la conciencia religiosa que posee todo hombre, al quedar narcotizada por los efectos degradantes del "trabajo", elimina la verdadera y auténtica condición humana, sustituyéndola por una vaga e impersonal *función social*. Función social que no toma en cuenta a la persona, sino a su natural y valiosa explotación hoy más bien asumida en términos de *productividad*.

Ahora bien, al absolutizar la reducción del hombre a su fuerza laboral y productiva, que no es otra cosa que la global absolutización de la dimensión histórica socioeconómica, la situación *personalmente* vital de cada ser humano queda eliminada. Dicho de otra manera, la *persona humana* como tal desaparece, quedando tan sólo sugerida y prácticamente eliminada en la vaga indeterminación que corresponde al papel

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2016
Secretaría de Comunicación Institucional.

que desempeña una mera *función social*. De tal manera, se acepta falsamente que la persona real y concreta no importa, y que es sólo la función laboral que ésta puede desempeñar en el orden social existente lo único que verdaderamente cuenta. La vida queda entonces sustituida por el trabajo. No obstante, como bien sabemos, el trabajo no contribuye a plenificar la vida auténtica del ser humano. Al menos, no más allá de sus inesenciales e inestables condiciones materiales. Y esto último, es decir, la negación rotunda o nihilista de la persona humana y, por ende, de la vida misma, no es mérito exclusivo de los planteamientos científico-sociales de Karl Marx, ya que ocurre prácticamente lo mismo en el proyecto ilustrado y positivista, o bien en todo sistema de globalización social que anula y sacrifica la complejidad y dignidad de cada *persona* en concreto, a favor de un nihilismo impersonal que pretende quedar justificado en un abstracto orden social de fondo engañoso, *aunque* intelectualmente fundamentado. "Trabajo, opio único", ha dicho en alguna ocasión el gran escritor francés François Mauriac, ganador del Premio Nobel, e inexplicablemente desconocido hoy en día.

Ciertamente, el proceso de secularización que pretende justificar el proyecto global, desemboca por tanto en un nihilismo que corresponde justamente a la aniquilación sistemática o racional de la vida humana. Vida humana que se encuentra en-

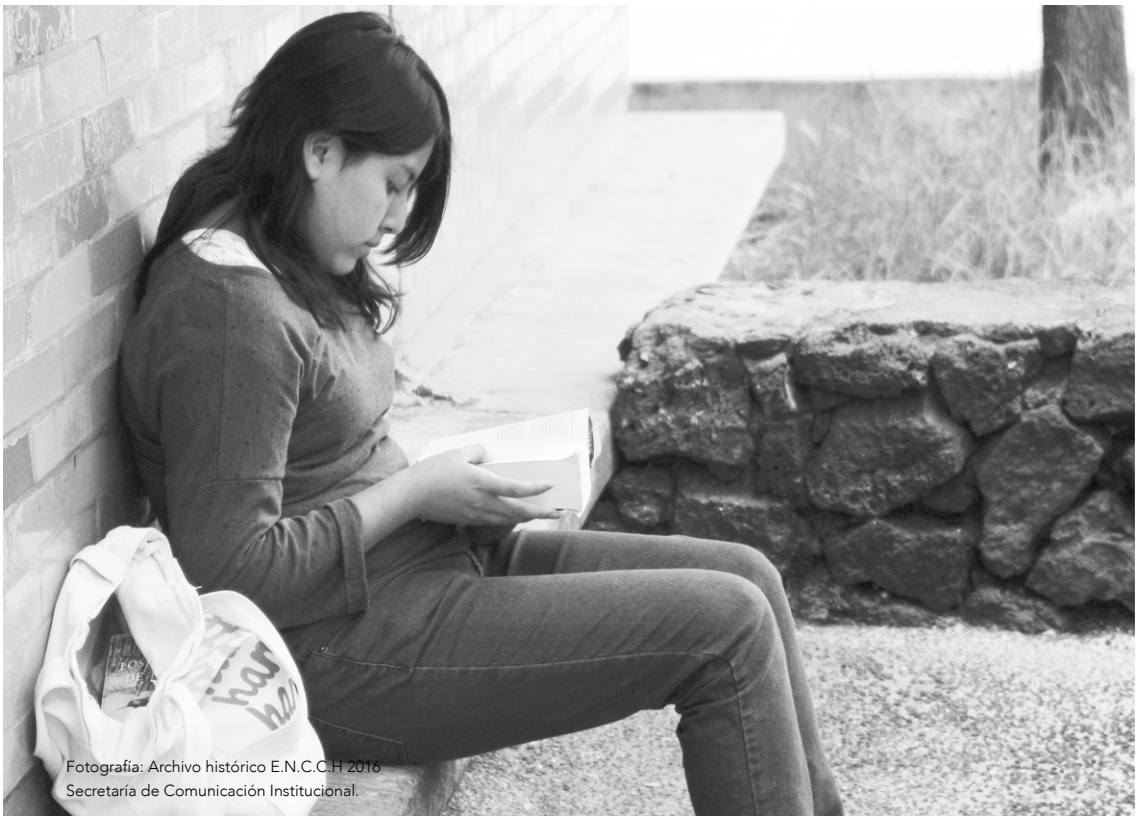
carnada de manera concreta en la realidad verdadera de cada persona, y que es justamente aquello que se busca sacrificar y eliminar. Realidad única e insustituible de cada persona, que la religión destaca y conserva en una dimensión atemporal y, por ende, *personalmente justificada,* más allá del ámbito social en el cual se pretenda reducir y aniquilar su verdad concreta. El anhelo de consumar la historia a través del tiempo de la Razón, no toma en cuenta este aspecto fundamental de la realidad verdadera de cada persona. Y una vez despojado el carácter eterno e inviolable de la vida humana que la religión defiende y destaca, la consecuente preparación del gran sacrificio humano en el altar violento de la Historia, ha quedado preparado.

Al construir un proyecto de globalización secular, sea cual sea su organización racional y sistemática, se prepara en efecto el histórico sacrificio de la persona humana y, por ende, de la Vida misma. "El yo empírico es la víctima sacrificada en el altar del Uno-Todo" (Borghesi, 2007. 28). La globalización es justo este impersonal "altar del Uno-Todo". Un altar que funciona como el gran escenario en el cual llevar cabo la terrible aniquilación de la vida humana, es decir, de la vida real y verdadera de cada persona. Es así como el inhumano nihilismo racionalmente justificado, aparece y se ejecuta con la frialdad que aporta la helada altura especulativa en la que se mueve el mandato racional. Con el proyecto de globalización social, el yo personal se hunde y se elimina, hasta quedar irremediablemente engullido en aquella legitimación del sacrificio global que corresponde precisamente al Super-Ego cósmico, solemnemente denominado hoy en día *orden mundial* que, en último término, contempla el ámbito extenso de lo histórico-universal. Así, pues, "como ya sucedía en Hegel, la secularización del cristianismo prepara el terreno a la sacralización de la historia" (Borghesi, 2007. 43). Y no es menos verdadero que con dicha sacralización de la Historia, se preparaba asimismo el sacrificio histórico-universal de la vida concreta de cada persona.

El tiempo nuevo sacralizado, tiempo de la gran plenitud histórica, preveía la eliminación de los conflictos y divisiones existentes a favor de un orden universal históricamente determinado. Sin embargo, a pesar de dicha sacralización, la dimensión histórica no pudo suprimir los conflictos y divisiones. Antes bien, tal parece que tales conflictos y divisiones se han incrementado y reproducido en mayor medida. Los intereses de partido, de clase, de identidad nacional y religiosa, y de todo tipo de poder, han ido aflorando hasta ahora con una fuerza sin precedentes. Una fuerza que pone al descubierto tanto la secreta violencia que contiene la opresión racional y

sistemática de toda diferencia, como la fuerza indoblegable de la Vida que corresponde a cada persona concreta. De hecho, ante la manifestación global de conflictos mundiales se ha tenido que recurrir, como mencionamos al principio de nuestra intervención, a una "exaltación estética de los conflictos", cuyo significado verdadero pretende por tanto producir un efecto narcótico de normalización con respecto a dicha secreta violencia. No obstante, en el presente orden mundial de globalización en el cual nos encontramos inmersos, tal vez sea más bien la exaltación personal de cada individuo concreto, esto es, de la Vida misma, la que responde y reacciona súbitamente a la estrechez histórica en la que se le ha querido encerrar y suprimir. Dicho de otra manera, la situación real de cada persona concreta redescubre cada vez más que la plena realización de su auténtica verdad no puede quedar minimizada en la estrechez histórica de un proyecto meramente racional.

La amplia gama de ídolos seculares ha defraudado continuamente la verdad que encierra la realidad personal. En otras palabras, quizá cada persona en particular vislumbra cada vez con mayor claridad que no es en la Historia, ni en la Razón, ni en el Progreso o la Ciencia, donde ésta puede encontrar el cumplimiento cabal de su plenitud, sino en la Eternidad visible que la religión ha sabido conservar y transmitir. Esto resulta claro si se tienen en cuenta los aspectos esenciales que encierra el actual proyecto de globalización, a saber: que "una divinidad impersonal requiere la despersonalización del yo"; que "su deconstrucción es el sacrificio que exige lo sagrado post-cristiano"; y que "el resultado es un politeísmo de la imaginación y del corazón cuyo espacio llenan como un torbellino los numerosos ídolos del mundo virtual" (Borghesi, 2007. 45). Así las cosas, aunque inmediatamente después de la Revolución Francesa, durante toda la Ilustración el Positivismo y los posteriores regímenes comunistas y totalitaristas, así como en la actual cultura secular, las creencias religiosas hayan sigo perseguidas con persistencia y continuidad –y aunque con particular empeño y violencia se hayan dirigido hacia la señal indoblegable de la cruz, ya sea desde las retóricas bromas e ingeniosas burlas de Voltaire hasta los asesinatos y torturas de sacerdotes católicos, sin dejar de lado las violaciones sanguinarias de muchísimas religiosas cuyas cuentas del rosario eran clavadas en sus sienes a martillazos durante todo el régimen soviético– no por ello, decimos, ha sucumbido la profunda esencia de su contenido metahistórico. Lamentablemente, todos sus grandes perseguidores han sucumbido dentro del propio horizonte histórico en el cual habían confiado el cumplimiento de su efímera aparición. Y así, junto con ellos, se



Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

han ido hundiendo todos y cada uno de sus propios ídolos, devorados ambos por las inseguras e inestables arenas movedizas del histórico devenir, a pesar de su empeño por alcanzar su estabilidad desde un ámbito histórico-racional.

Tal vez el mundo finalmente sucumba en su propio empeño de globalización. Las convulsiones por demás visibles de los efectos inhumanos de la secularización y el nihilismo actuales manifiestan un error de orientación en el modo de plantear la cuestión central y esencial de la vida humana, de la Vida en sí misma. La amarga experiencia que produce el reiterado padecimiento de la decepción va llenando poco a poco el corazón aún palpitante de cada persona. Y esto quizá sea la señal más evidente de que no es en la Historia ni por medio de la Razón como se logre encontrar la respuesta verdadera a nuestra actual situación, sino en la Eternidad y en el Espíritu, es decir, en la Verdad. Mientras que históricamente la razón prevé lo que parece posible, la Fe cree en lo imposible; mientras que la razón humana sólo espera lo que ella misma logra plantear, la auténtica Esperanza se mantiene aún en las situaciones donde aparentemente ya no hay nada más que esperar; y, mientras que la razón del hombre encuentra serias dificultades a la hora de perdonar, la verdadera Caridad perdona incluso lo imperdonable. Así, pues, no será en el dominio estrecho de la Historia

donde sea posible redimir de manera globalizada a la humanidad entera, sino sólo en los brazos de Aquel que han quedado extendidos para toda la eternidad, por y para cada uno de nosotros de manera *personal*.

Ahí se encuentra precisamente el sentido profundo que el proyecto globalizador ha sido incapaz de sustituir. Pues la persona misma del Crucificado nos indica claramente que si bien resulta imposible evadir el tránsito por la senda histórico-dolorosa de la Agonía y la Pasión, el sufrimiento no tiene la última palabra, sino el gozo infinito de la eterna y verdadera Redención metahistórica, es decir, personal. Es ahí precisamente donde no prevalece ya el conflicto, ni la falsedad ideológica de un elaborado proyecto idolátrico, sino la verdad profunda de un gran Acontecimiento. Acontecimiento eterno que corresponde justo a la insustituible e infalible acogida del Infinito en el que todo se disuelve e ilumina, recobrando de tal manera para el hombre y todo lo demás su más profundo y auténtico sentido, es decir, la más íntima Realidad que nos configura a todos y cada uno de nosotros de una vez y para siempre.

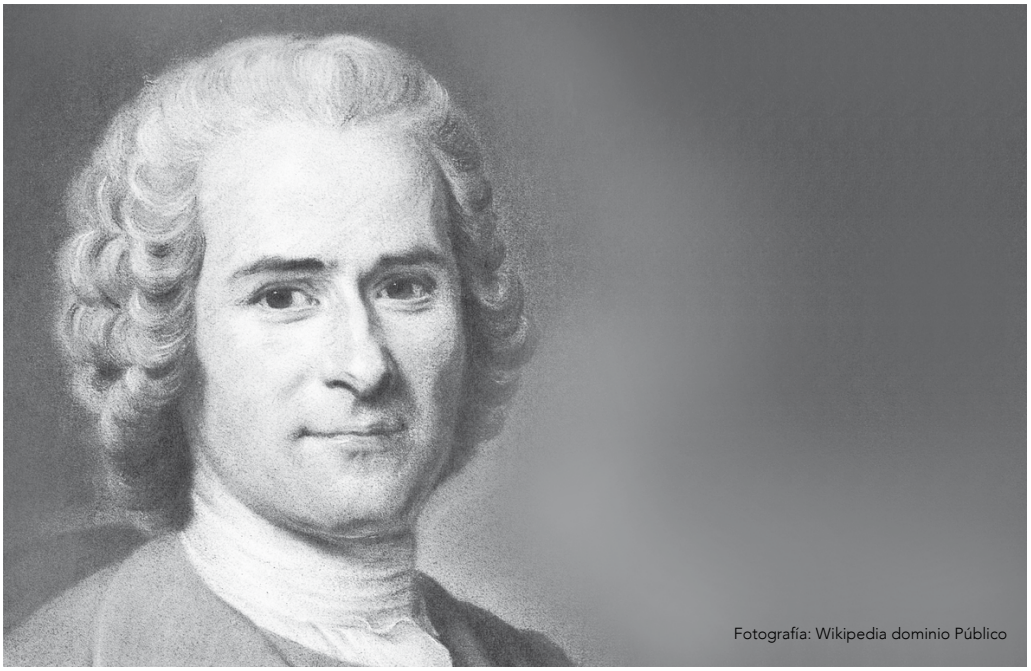
Referencias

Borghesi, M. (2007). *Secularización y nihilismo. Cristianismo y cultura europea*. Traducción de Manuel Oriol, Madrid: Ediciones Encuentro.

De Lubac, H. (1990). *El drama del humanismo ateo*. Traducción de Carlos Castro Cubells, Madrid: Ediciones Encuentro.

El concepto de naturaleza en Rousseau: del mecanicismo a la experiencia religiosa

Rousseau´s Concept of Nature: From Mechanism to a Religious Experience



Fotografía: Wikipedia dominio Público

Texto recibido: 17 de noviembre de 2017
Texto aprobado: 27 de diciembre de 2017

Por Marco Antonio Domínguez Alcántara

Resumen: El siguiente artículo presenta una caracterización del concepto de naturaleza en el pensamiento de Jean Jacques Rousseau, enfatizando sus discrepancias con los filósofos de la Ilustración a este respecto. Presenta también un análisis del desarrollo que Rousseau ofrece del concepto de naturaleza en tres dimensiones distintas y, finalmente, argumenta la importancia de dicho concepto para el desarrollo del pensamiento religioso del filósofo ginebrino.

Palabras clave: Naturaleza, Ilustración, Orden, Naturaleza Humana.

Abstract: *This document presents a characterization of the concept of nature in Jacques Rousseau's thought, emphasizing, his discrepancies with the enlightenment philosophers in this regard. It also presents an analysis of Rousseau's development of the concept of nature in three different dimensions, and finally, it argues about the importance of this concept for the development of the religious thought of the Genevan philosopher.*

Key words: *Nature, Enlightenment, order, human nature.*

I. La disputa en torno a la Naturaleza: Rousseau y la Ilustración

Se ha dicho que Rousseau es un "ilustrado sospechoso", por su relación tan ambigua y agridulce con el movimiento de los *philosophes* franceses, los Ilustrados. Al drama típicamente dieciochesco que representan las relaciones de Rousseau con figuras como Voltaire, Diderot, D'Alembert, Grimm, Holbach y un larguísimo etcétera, le subyace una disputa teórica fundamental en torno a uno de los problemas centrales en la configuración de la Modernidad: el concepto de Naturaleza.

En su primer *Discurso*, Rousseau ya criticaba las prácticas decadentes de la burguesía del siglo XVIII y planteaba el problema del alejamiento de la naturaleza en términos de un desgarramiento moral del hombre moderno, bifurcada su conciencia entre los vicios del individualismo producto del desarrollo de la civilización occidental y, por otro lado, la necesidad de reconocimiento nunca satisfecha, al estar la sociedad dominada permanentemente por una dinámica del ocultamiento, esto es, de la apariencia, de lo que no *es*, sino sólo lo que *parece ser*.

Aunque Rousseau no desarrolla el concepto de naturaleza sino hasta su segundo *Discurso*, ya desde el primero plantea un problema que resultará crucial en su pensamiento: así como los sentimientos puros del alma, las disposiciones más elementales del corazón y las verdaderas motivaciones de la acción obedecen a una dinámica del ocultamiento en sociedad, la naturaleza, la *verdadera*, ha quedado sepultada bajo el discurso de los filósofos, aquellos que Rousseau denomina con muy poca cordialidad "la gente de letras, la más sedentaria, malsana y reflexiva y, por lo tanto, la más desdichada de todas las clases de hombres" (Rousseau, 1994. 55). Los filósofos, piensa Rousseau, se han extraviado en el "gigantesco laberinto de la opinión" y han ocultado todo de la Naturaleza, convirtiéndola en un mero instrumento, pura exterioridad, sólo materia. De este modo, la civilización moderna ve en la Naturaleza más un medio para la satisfacción de sus necesidades inmediatas, irreflexivas –y a veces absolutamente superficiales–, que la posibilidad de comprenderla en un plano general como un elemento constitutivo de la propia vida, origen común y elemento fundamental para el desarrollo de todas las potencialidades humanas.

En perspectiva de Rousseau, los filósofos materialistas del siglo XVIII no hacían más que agudizar el problema moral y existencial del extrañamiento de la Naturaleza. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau presenta un desarrollo del concepto de naturaleza en tres dimensiones distintas. La primera dimen-

sión es la *hipotética* a la que Rousseau presta atención en la primera parte del *Discurso*, y a la que hace varias adiciones en su segunda edición, incluyendo observaciones de los tratados científicos y memorias de viaje de Locke, Buffon y Condillac. Es la dimensión más básica de "naturaleza", el hombre se presenta como ser físico en el mundo, un ser que cambia y se desarrolla, es la caracterización del "hombre natural" como un ente básico enclavado en la inmediatez de sus necesidades primarias, en otras palabras, el hombre en estado de naturaleza a quien "su imaginación no le pinta nada, ni su corazón le pide nada" (Rousseau, 2008. 109).

Siempre que se encuentre una lectura superficial de Rousseau, será esta primera dimensión del concepto de Naturaleza a la que presta más atención, aunque, en realidad, las otras dos son cruciales para la comprensión del argumento rousseauniano (Grimsley, 1973. 43). Las dos nociones de Naturaleza restantes aparecen caracterizadas en el *Discurso* como sigue: en primer lugar, el planteamiento del extrañamiento de la Naturaleza en el primer *Discurso* parece encontrar un desarrollo más amplio en la idea de que la naturaleza, en cuanto origen común, tiene un papel vinculante y crucial como vehículo del reconocimiento mutuo. Así, Rousseau se vale de un argumento tomado de la teología natural en el que supone un Orden Universal expresado en las leyes invariables del mundo físico y que, a su vez, permiten una posibilidad de subsistencia a la especie humana en tanto sean observadas y preservadas, pero esta continuidad se rompe con la fundación de la sociedad civil, pacto que anuncia la salida definitiva del estado de naturaleza y el inicio del proceso histórico de decadencia humana. Se hace evidente hasta aquí la alta carga metafísica que esta segunda dimensión del concepto de Naturaleza tiene en Rousseau y por qué es tan importante para él rescatarla de la objetivación propuesta por la filosofía de la Ilustración.

En segundo lugar, Rousseau plantea una discusión con los pensadores iusnaturalistas en torno a sus estudios sobre la *naturaleza humana* y la derivación de algunos principios fundamentales a partir de ella. Para Rousseau, los autores del iusnaturalismo moderno pretendieron comprender la naturaleza humana primigenia y construir sobre ella las bases del orden político y social, sin embargo, se han confundido y contaminado dicha búsqueda, haciendo pasar conductas sociales por naturales. De este modo, construyeron sus antropologías sobre la base de contenidos extrapolados del hombre social. Para Samuel Pufendorf, por ejemplo, el hombre natural es un "ente moral" que a través de la razón obtiene los preceptos de la ley natural y los deberes consigo mismo y con el género humano

en general (Pufendorf, 2004, I. 46.) El supuesto de Pufendorf es que existe una ley natural, por definición preexistente a cualquier tipo de orden social, que prescribe *deberes* y cuyo cumplimiento debe estar siempre garantizado en la fundación del cuerpo político. Así, la institución de dicho cuerpo político es un acto voluntario y reflexionado de los hombres que, en estado de naturaleza, realizan un pacto de unión acorde a los preceptos dictados por dicha ley natural.

Hobbes había propuesto una antropología materialista en la que el estado de naturaleza queda reducido a una tragedia: miedo, sufrimiento y una muerte cercana y segura, son la constante en un mundo cuya ausencia de autoridad provoca que los seres humanos seamos lo que somos: egoístas, hambrientos de poder y de gloria.

En Locke, el estado natural "tiene una ley por la que se gobierna y esa ley obliga a todos" (Locke, 1981, II, 6. 26). Para el filósofo inglés, el hombre tiene en el entendimiento (no explica claramente cómo) las ideas de bien y mal, así como los preceptos básicos de la ley natural que obliga a no dañar a otros en sus vidas y propiedades.

De este modo, para Rousseau, en los iusnaturalistas el concepto de "naturaleza humana" queda contaminado. El hombre como lo han visto Hobbes, Pufendorf y Locke, es el hombre actual, no el pasado. En cambio, propone comprender la condición humana

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2016
Secretaría de Comunicación Institucional.

en un plano histórico y no fijo, la formación y el proceso de decadencia de la humanidad han llevado al hombre a degenerar en el horrendo espectáculo de las pasiones humanas desbordadas al que asistimos en la actualidad. Pero ha sido todo gracias al proceso histórico. Por sí misma, la condición humana está abandonada a la indeterminación. Sin ningún valor moral ni racional anterior al establecimiento de la sociedad, piensa Rousseau, el hombre es completa indeterminación, posibilidad, una *perfectibilidad* "que llevada por las circunstancias, potencia y desarrolla todas las facultades humanas" (Rousseau, 2008. 75).

Planteado así el problema de la naturaleza, Rousseau pretende construir un modelo integral de la educación con el cual recuperar la dimensión metafísica de la naturaleza, y con ello abrir la posibilidad de una reforma de los valores fundamentales políticos y sociales corrompidos de la vida burguesa. Como se verá, todo ello a través del rescate de la naturaleza en la experiencia religiosa.

II. La Naturaleza y la experiencia religiosa

Diversos estudios sobre Rousseau como los de Robert Sapemann (2008) y los estudios transformados en Lecciones de Louis Althusser (1972), han sugerido la interpretación de que en realidad es la dimensión metafísica del concepto de naturaleza la que interesa más a Rousseau, y que es a partir de ella que puede encontrarse un hilo conductor que atraviesa todo su pensamiento.

La idea de la Naturaleza como Orden está desarrollada en el libro IV de *Emilio,* en la forma de un sistema de creencias religiosas que, se acepta típicamente, son las del propio Rousseau. Ahora bien, la cuestión del Orden remite ineludiblemente a la cuestión sobre su fundamento, es decir, a la cuestión sobre su Creador; sin embargo, Rousseau está menos interesado en demostrar la existencia de Dios que en analizar sus atributos, pues es en ellos donde se encuentran grabadas las leyes fundamentales de la Creación. En este sentido, la idea de la Naturaleza como Orden tiene, en Rousseau, una carga profundamente religiosa. Acepta parcialmente la idea ilustrada de que el Universo es materia en movimiento, sin embargo, los análisis racionales por sí solos no satisfacen al ginebrino cuyo interés en el problema de la Naturaleza no es puramente descriptivo. El interés real de Rousseau es establecer un vínculo entre el Orden y la naturaleza humana.

Para Rousseau, la demostración racional de la existencia de Dios no tiene sentido sin la experiencia del sentimiento de su obra, y esta experiencia no tiene, para él, un contenido racionalmente aprehensible:

> ... contemplando a Dios en sus obras y estudiándolo por aquellos atributos suyos que me importaba conocer, he llegado a entender y aumentar gradualmente la idea imperfecta y limitada al principio que me hacía de ese ser inmenso. Mas si esa idea se ha vuelto más noble y mayor, también es menos proporcionada a la razón humana. A medida que me aproximo en espíritu a la eterna luz, su resplandor me deslumbra, me turba, y me veo forzado a abandonar todas las nociones terrestres que me ayudaban a imaginarla (Rousseau, 2011, IV. 451).

Así, la experiencia religiosa nubla la razón, la turba y finalmente la extravía, como se han extraviado los filósofos en sus intentos por pensar la naturaleza. La contemplación de ésta como vía de acceso para la contemplación de Dios se encuentra ya en Santo Tomás, sin embargo, lo que para el Santo es una contemplación intelectual, para Rousseau es una aprehensión puramente sensitiva. De este modo, la articulación de la experiencia religiosa de la contemplación no se da a través del intelecto, sino de la conciencia:

> ¡Conciencia! ¡Conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía seguro de un ser ignorante y limitado pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que hace al hombre semejante a Dios; tú eres quien hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones, sin ti, no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio.

Y más adelante:

> Pero no es bastante que ese guía exista, hay que saber reconocerlo y seguirlo. Si habla a todos los corazones, ¿por qué hay tan pocos que lo comprenden? Es que nos habla en la lengua de la naturaleza que todo nos hace olvidar. La conciencia es tímida, ama el retiro y la paz; el mundo y el ruido la espantan, los prejuicios de los que se la hace nacer son sus enemigos más crueles, huye o se calla ante ellos; su voz ruidosa ahoga la suya y le impide

> hacerse entender; el fanatismo osa desfigurarla y dictar el crimen en su nombre a fuerza de ser rechazada, se harta al fin. No nos habla más; ya no nos responde, y después de tan prolongados desprecios hacia ella, cuesta tanto conseguir que vuelva como costó desterrarla (Rousseau, 2011, IV. 460-461).

La conciencia articula así la experiencia religiosa, sin embargo, el distanciamiento de ella en el proceso histórico de la civilización ha obstruido la capacidad humana de entender sus dictados. Por otro lado, la experiencia religiosa tiene un papel vinculante entre la libertad humana en cualquier condición concreta (natural o civil) y la Naturaleza como Orden, por lo que es importante enmarcarla en los términos del proyecto educativo de *Emilio*. En otras palabras, si con la experiencia religiosa se genera el vínculo entre la acción humana y el Orden, dicha experiencia será crucial en la educación del hombre y la clave para lograr la unidad total del ser humano con su origen y, en consecuencia, desarrollar todas sus potencialidades.

El alejamiento de la conciencia es también el impedimento para la realización de la experiencia religiosa, pues es ésta la que articula aquella, y esto abre la posibilidad de considerar el problema del mal no como una fuerza abstracta y azarosa, sino como el resultado de la acción humana que no atiende el llamado de la conciencia:

> Hombre, no busques al autor del mal, ese autor eres tú mismo. No existe otro mal que el que tú haces o sufres, y ambos vienen de ti. El mal general no puede estar sino en el desorden, y en el sistema del mundo veo un orden que no se desmiente. El mal particular no está sino en el sentimiento del ser que sufre, y ese sentimiento no lo ha recibido el hombre de la naturaleza, él mismo se lo ha dado (...) Quitad nuestros funestos progresos, quitad nuestros errores y nuestros vicios, quitad la obra del hombre, y todo estará bien (Rousseau, 2011, IV. 446).

La idea del mal ligado al desorden está perfilada en la carta a Voltaire de 1756, pero es hasta el *Emilio* que Rousseau hace un tratamiento más extenso del problema. En este desarrollo Rousseau propone unidad de la conciencia, la voluntad y la libertad como el fundamento de la acción humana, elementos que se relacionan en su versión más pura en la aprehensión del Orden por medio del *sentimiento*.

De este modo, Rousseau presenta en la *Profesión de fe* un modelo estético de la experiencia religiosa que revela, al mismo tiempo, su énfasis en distanciarse de los modelos filosóficos en los que la razón aparece como el elemento regulador de la experiencia humana en general.

III. Conclusiones

El concepto de Naturaleza es uno de los problemas centrales del pensamiento de Rousseau, quien, además, ha legado un panorama intelectual a partir del cual la condición humana puede comprenderse en una perspectiva dinámica. En cuanto al problema religioso, Rousseau asciende desde una primera crítica a los filósofos ilustrados y su énfasis en el carácter instrumental de la naturaleza, hasta un desarrollo propio en tres dimensiones distintas de dicho concepto. Pero hasta aquí no todo es claro como el agua. Si bien Rousseau "limpia" y abre el panorama para la comprensión del problema, genera, a su vez, algunos igualmente complejos que son bien conocidos. En cualquier caso, la filosofía de Rousseau representa una ruptura con el pensamiento iusnaturalista en cuanto a la posibilidad de derivar principios políticos y morales y su relación con el fenómeno religioso y la "naturaleza humana". Este mérito teórico, grande, según indica la reflexión filosófica posterior, fue reconocido por Kant con las siguientes palabras:

> Newton ha sido el primero en ver el orden y la regularidad, unidos a una gran simplicidad donde, antes de él, no parecía haber más que desorden y multiplicidad mal combinada, pero tras él, los cometas siguen su curso describiendo órbitas geométricas. Rousseau ha sido el primero en descubrir bajo la diversidad de formas convencionales la naturaleza del hombre en las profundidades en las que se ocultaba, así como la ley secreta por la que, gracias a sus observaciones, la providencia queda justificada. Tras Newton y Rousseau, Dios queda justificado y en adelante la doctrina de Pope queda como verdadera (Kant, 2009. 74).

Para Kant, Rousseau es el "Newton de la moral" por haber desentrañado el problema de la naturaleza humana, por haber introducido matices que rompieron con la tradición iusnaturalista y por haber puesto al hombre de cara a su desarrollo, a su aprendizaje y a su historia, por haber pasado del mecanicismo a la experiencia religiosa. La conciencia, esa categoría que aparece en la *Profesión de Fe*, articula, a la vez, la experiencia religiosa y

la autodeterminación de la voluntad. Rousseau nos propone un modelo religioso de identificación con el otro a partir de la Naturaleza, de nuestro origen común y de la idea, necesaria para regir nuestras vidas, de que la otredad es constitutiva del propio ser. El de Rousseau es un modelo de unificación sensible, sentimental, un sentir la naturaleza para sentir a Dios y a los otros, este principio se le escapaba a los grandes teóricos ilustrados debido a su embelesamiento con la razón. Y es, tristemente, lo que también se nos escapa a los contemporáneos.

Referencias

Althusser, Louis (1972) *Lecciones sobre Rousseau,* Nueva Visión, Buenos Aires.

Grimsley, Ronald, (1973) *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid.

Kant, Immanuel (2009) *Observaciones sobre lo Bello y lo Sublime*, Comentarios Akal, Madrid.

Locke, John, (1981) *Segundo discurso sobre el gobierno civil*, Aguilar, Barcelona.

Pufendorf, Samuel, (2004) *On duty of Man and Citizen according to the Natural Law*, Cambridge University Press, Cambridge Texts in History of Political Thought.

Rousseau, Jean Jacques, (2008) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Alianza, Madrid.

Rousseau, Jean Jacques (2008) *Emilio o de la educación*, Alianza, Madrid.

Spaemann, Robert (2008) *Rousseau, ciudadano sin patria*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

Dossier

Kant y la idea trascendental de Dios

Kant and the Trascendental Idea of God

Por Ernesto Gallardo León*
Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Texto recibido: 16 de noviembre de 2017
Texto aprobado: 29 de diciembre de 2017

Fotografía: Wikipedia dominio Público

Resumen: Este trabajo tiene como objetivo mostrar de manera breve la manera en que Kant ha estudiado el fenómeno de Dios, para integrarlo luego a la Crítica de la Razón Pura. El concepto de "ideal trascendental" es primordial en la discusión con el empirismo y con el racionalismo, al que pretende unir al sujeto epistemológico.

Palabras clave: Dios, ideal trascendental, empirismo, racionalismo, Kant.

Abstract: *The purpose of this work is to briefly show the way in which Kant has studied the phenomenon of God, to integrate it afterward with the Critique of Pure Reason. The concept of "transcendental ideal" is paramount in discussion with empiricism and with rationalism, to which it aims to unite the epistemological subject.*

Key words: *God, transcendental ideal, empiricism, rationalism, Kant.*

* Estudió la licenciatura en Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. Hizo la maestría en Filosofía y es candidato a doctor en Filosofía en la Universidad Nacional Autónoma de México. Es profesor en la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. Trabaja las líneas de Filosofía de la Religión, Filosofía Medieval, Filosofía Política y Estética. Correo electrónico: netoleon@hotmail.com

¿De dónde proviene la inquietud de Kant por abordar el problema de Dios? ¿Es simplemente histórica su preocupación? ¿Es parte de su historia personal de vida? A lo largo de toda la reflexión que ocupa este ensayo trataré de responder a manera de esbozo estas preguntas:

Al leer la *Crítica de la razón pura* me parece que uno de los núcleos centrales de la argumentación de Kant está dirigido a responder la pregunta sobre Dios. Con el paso del tiempo y leyendo las otras *Críticas*, creo que no era una preocupación cualquiera, sino que engloba todo su sistema. Es decir, la inquietud por Dios recorre la historia de su pensamiento. No es menor el hecho de que el problema de Dios aparezca en todas sus *Críticas*. Quiero, por tanto, demostrar que en Kant la idea de Dios empuja a la filosofía y a la historia del ser humano en general: toda la búsqueda del conocimiento está apoyada sobre esta base, lo que quiere decir que es una idea fundadora.

Si leemos de nuevo la *Crítica de la razón pura*, el lector encontrará que hay una relación entre las preguntas originarias de la filosofía con los ideales trascendentales: Dios y saber, Libertad y acción moral, Inmortalidad y esperanza (Kant, 2002: A 805, B 833; B xxxii, B xxxiii). ¿Qué puedo saber? (la prueba de la existencia de Dios); ¿qué debo hacer? (la libertad); ¿qué me cabe esperar? (la inmortalidad del alma)[1]. Esta coincidencia me motivo a preguntar, ¿qué lugar ocupa Dios en el pensamiento de Kant?

Mi objetivo será entonces describir cómo es que en Kant hay una reflexión sobre si es posible resolver dentro de su proyecto el problema que implica la idea de Dios. Empiezo pues, con la pregunta, ¿qué piensa Kant de Dios en la primera parte de *La crítica de la razón pura* y cuál fue la génesis de esa idea?

Génesis de la idea de Dios en la filosofía de Kant, antes de la *Crítica de la razón pura*

José Gómez Caffarena nos recuerda que cuando Kant enunció sus intereses, "tanto [los] especulativos como los prácticos" (*CRP.*, A 804, B 832.) de la filosofía, al final de la *Crítica de la razón pura* (Gómez, 1983: p.24)

> pensaban haber hecho en ella exhaustivamente la búsqueda del alcance del saber humano (especulativo), sobre el cual versa la primera de las preguntas; en todo caso, dejaban suficientemente claro que no podemos aspirar al saber en el sentido más estricto respecto de las cuestiones de más importancia para nuestro interés humano, las relativas a Dios y al destino (que implica nuestra vida práctica y nuestra libertad).

1 En adelante, citaré sólo las iniciales de la obra (CRP) y la notación canónica.

y sin embargo, tenemos que hacernos esas preguntas. Dios implica fuertemente el destino del ser humano. Nuestra razón especulativa y nuestros sentidos no dirán nada sobre si sabemos algo de Dios, pero de todas formas los seres humanos "creemos" saber algo de Él y más que eso, pensamos y vivimos a Dios. Kant sabía esto último y su preocupación estaba muy unida a su formación e historia personal. Digo historia personal y formación porque las dos influyeron para que se preocupara hondamente en el problema de Dios. Sabemos de su historia personal que fue

> ...el cuarto de once hijos. Su padre trabajaba como guarnicionero. Tanto a él como a su madre se refirió siempre con cariño y gratitud, resaltando especialmente la integridad moral de ambos. A los ocho años ingresa en el Collegium Fridericianum, donde tiene ocasión de estudiar lenguas clásicas, religión... y más religión. El pietismo imperante en el colegio no sólo imprimirá una disciplina tendente a 'despertar y conservar' en los niños 'el recuerdo de Dios, presente en todas partes', sino que este lema impregnaba el mismo contenido de la enseñanza. Incluso las lenguas clásicas se estudiaban en el Nuevo Testamento.[2]

La instrucción religiosa tendría otra clase de frutos, desde que Kant rechazara abiertamente este tipo de educación religiosa, hasta la pregunta sobre si le es posible a la razón afirmar la existencia de Dios.

Se sabe también que Kant nunca gozó de una situación económica estable. Trabajó de maestro privado durante siete años para pagar sus estudios universitarios. En la Universidad de Königsberg se interesa por toda clase de materias y estudia a fondo física, matemáticas y filosofía. De su interés por las ciencias conoce a Martín Knutzen, que "unía su saber filosófico y científico a un gran interés por lo religioso, todo lo cual conjugaba bien con el horizonte en el que se movía, es decir, el de Wolff y Leibniz." De Knutzen, Kant aprendió muchas cosas, pero sobre todo aprovechó su biblioteca, donde conoció la tradición racionalista en la línea de Wolff, Baumgarten y Meier, discípulos de Leibniz. También ahí leyó a Newton, que influiría profundamente en su filosofía.

Cuando se le dio la oportunidad de ingresar a la Universidad de Königsberg como profesor ordinario (tenía 46 años), escribe su famosa *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* (*Disertación de 1770*) (Kant: 1996), donde hace la primera corrección al racionalismo y, en especial, a su definición de "percepción sensible y el concepto intelectual" (Op. Cit. Gómez: p. 46). La

2 Es la introducción de Pedro Ribas a la *Crítica de la razón pura*, citada en la nota 1, p. I.

misma *Disertación* tiene similitudes con el "racionalismo" en el concepto de Dios, pero también tiene diferencias. En la *Disertación*, Kant pensará a Dios "bajo la noción de intuición originaria, activa, entendimiento arquetípico" (§ 10), que después será la "idea trascendental" de la *Crítica de la razón pura*. Pensemos que bajo la influencia del racionalismo de Leibniz y Descartes, con la estricta educación religiosa que Kant recibió, era difícil que Dios apareciera rechazado o negado. No era siquiera posible para esos años que pensara seriamente en las objeciones a las pruebas de la existencia de Dios que ofrecerá más tarde en la *Crítica de la razón pura*. ¿Qué pasó entre los años de la publicación de la *Disertación* (1770) y de la publicación de la *Crítica de la razón pura* (1781)?

Han pasado once años desde entonces y la idea de Dios se ha transformado. ¿A qué se debe el cambio? Yo creo que hay dos posibles respuestas que se complementan. La primera es de génesis, es decir, rastrear entre cartas y pequeños manuscritos de Kant cómo fue que la idea de Dios se transformó durante esos once años; la segunda, y que el mismo Kant declara, es la lectura de los textos de Hume.

De la primera respuesta se puede decir que en el transcurso de la *Disertación* a la *Crítica de la razón pura* hay cierta línea de avance que va marcando la reflexión: Dios será una idea trascendental, afín con el concepto platónico-agustino. Kant la llama en la Carta de Marcus Herz, que se integra a la edición de la *Disertación* "entendimiento arquetípico" (p. 48). Sin embargo, Kant se enfrenta al problema de cómo es que pueden aplicarse a la realidad conceptos tales como "Dios" o "Inmortalidad", piezas claves de la metafísica:

> Platón admitió una intuición primordial de la Divinidad como fuente originaria de los conceptos puros y principios intelectuales. Malebranche admitía una intuición permanente de ese Ser Originario. Diversos moralistas admiten aún eso en lo que toca a las primeras leyes morales (p. 49).

Con el problema planteado y rechazando la posición de Platón y Malebranche sobre la aplicación de esos conceptos a la realidad, Kant avanza la suposición de que nuestro entendimiento y sus categorías no tienen aplicación objetiva a la realidad, simplemente sintetizan la experiencia y así, nuestro conocimiento del mundo sensible es limitado. Esto lleva al ser humano a suponerse como habitante de un mundo inteligible, donde la libertad, la inmortalidad y Dios subyacen a la realidad objetiva:

> El alma no es ningún fenómeno. En ella yace relativamente el todo de la realidad de todos los posibles fenómenos. Ella es con respecto a las sensaciones, simple (yo); con respecto a las acciones, libre; en relación con toda la existencia de los fenómenos, un substrato necesario, que no está subordinado a ningún fenómeno [...]. Es una hipótesis necesaria del uso tanto teórico como práctico de la razón [...] el aceptar que subyace un mundo inteligible al mundo sensible (p. 60).

Las restricciones que tiene el conocimiento humano desde su sensibilidad sobre ideas como Dios, inmortalidad y alma, hace que estas se conviertan en "hipótesis" que la razón utiliza para motivar su explicación del mundo, así como después se convertirán en los principios constitutivos de la moralidad: el pasaje, como puede verse, hace alusión a este empleo de las ideas.

Cerca de la publicación de la *Crítica*, Kant tiene en claro que la idea de Dios no puede probarse mediante la razón teórica, acusando de fanatismo y dogmatismo a quien piensa que la existencia de Dios puede probarse en la pura especulación:

> Platón vio bien que por la experiencia no conocemos las cosas como son en sí, sino sólo... su fenómeno. Vio ulteriormente que conocer las cosas como son en sí requeriría una intuición puramente intelectual [...]. (El fanatismo comienza cuando se asume) que todos los conocimientos **a priori** son conocimientos de las cosas como son en sí...[...] y es todo lo contrario. Sólo de las cosas en cuanto fenómenos pueden darse juicios sintéticos **a priori**... que valen de todos los objetos de posible experiencia, pero sólo de ellos. Aunque los conceptos de estos objetos **como objetos en general** son puramente intelectuales, pero son sólo monogramas, que no dan conocimiento en concreto sino sólo en abstracto (p. 75).

De Platón reconoce Kant que ha "visto bien" las limitaciones de su teoría[3] en cuanto que no podemos saber nada de las "ideas" (en el sentido platónico) en su aplicación sensible y limitó esas "ideas" a un uso "puramente intelectual". Se afirma

3 De la misma forma hablará de Platón en la *Crítica de la razón pura*: "De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento" (CRP. A 5, B 9). El lenguaje empleado con Platón, si se miran los dos pasajes, es el mismo.

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

también que sólo podemos saber algo de las cosas "en cuanto fenómenos" y de ellos pueden darse los "juicios sintéticos a priori" que "valen de todos los objetos de posible experiencia, pero sólo de ellos." El fanatismo empieza cuando afirmamos que podemos conocer esas ideas sin apelar a lo fenoménico, siendo que sólo de lo fenoménico podemos hacer juicios sintéticos a priori. El uso indebido de las ideas se hará cuando se afirme que podemos conocerlas sin ninguna clase de intuición sensible que las pueda conceptuar. De todas formas, las ideas pueden ser "monogramas" que posibilitan la experiencia de los objetos "en general" y nos ayudan a sintetizarla, pero sólo en "abstracto".

En conclusión, Kant se ha apartado de la tradición racionalista (Leibniz, Wolff, Baumgarten y Descartes) en cuanto su comprensión de la realidad sensible y de las categorías de aplicación fenoménica. Pero lo más importante es que con esta distancia en la comprensión de las categorías, Kant ha comenzado a sembrar las primeras semillas de las pruebas en contra de la existencia de Dios, pues sabe que la realidad sensible es limitada y no puede garantizar la existencia de Dios, como tampoco la realidad objetiva de la libertad, ni la inmortalidad del alma. Este será el camino que ha recorrido Kant durante once años después de la *Disertación* y que lo dejará de frente a la pregunta, ¿qué puedo saber acerca de Dios?

La segunda respuesta, y que me parece complementa a la primera, es la lectura de Kant de la tradición empirista, de Hume, Locke y Berkeley. Al parecer Kant había leído traducciones de ellos en el período posterior a la Disertación y que la lectura del empirismo confirma su posición con respecto al racionalismo. En más de una ocasión, Kant escribe de Hume con una admiración y respeto profundo[4], refiriéndose a su escepticismo radical dice: "constituye un medio para despertarla [a su razón] de un dulce sueño dogmático…" (CRP. A 757, B 785) Este pasaje es famoso, es el "despertar dogmático" de Kant. Pero, ¿despertar de qué? Kant mismo alude a este despertar:

4 Kant escribe: "Hume era quizá el más agudo de todos los escépticos y es, desde luego, el más destacado si se atiende al influjo que puede tener el método escéptico en orden a provocar un riguroso examen de la razón. Por ello vale la pena, en la medida en que convenga a mi propósito, exponer el curso de sus inferencias, así como los errores de un autor tan clarividente y estimable, errores que, después de todo, se han producido en la búsqueda de la verdad" (CRP. A 764, B 792).

> Hume se detuvo en especial en el principio de causalidad, del que dijo con toda justeza que su verdad (más todavía, la validez objetiva del concepto de causa eficiente en general) no se apoyaba en ninguna idea, es decir, en ningún conocimiento a priori y que, por consiguiente, toda la autoridad de este principio no se debía a la necesidad del mismo, sino simplemente a su utilidad general en el curso de la experiencia y a una necesidad subjetiva que él llama costumbre [puede leerse también 'hábito']. Partiendo de la incapacidad de la razón para hacer de este principio un uso que rebase la experiencia, infirió la nulidad de todas las pretensiones en que la razón quiere ir más allá de lo empírico (CRP. A 760, B 788).

El análisis de Hume (1988) sobre la causalidad permitió a Kant despertar de su "sueño dogmático". En el análisis de la categoría de causalidad, Hume establecía que la categoría no se desprendía de las cosas en sí mismas, sino que el ser humano establecía las relaciones entre causas y efectos, haciendo pasar a la causalidad como una "cosa" perteneciente a dicha estructura entre sujeto y objeto. El sujeto pensaba que la relación existía por sí misma, pero al preguntarse por la naturaleza y constancia de la causalidad en la realidad, quedaba que no había ninguna experiencia que legitimara el concepto de causalidad, pues la única cosa a la que podía pedirse una prueba de la existencia de la causalidad, era a la misma inducción entre causa y efecto. Finalmente, la única relación que había entre una causa y un efecto, introducido por el sujeto, era un "hábito", una "costumbre" mental. Y como la razón no puede dar una explicación del concepto de causalidad, su uso se restringe a los meros fenómenos, a los cuales ya está habituado a explicar mediante este mecanismo. Es decir, la causalidad no puede salir de la realidad sensible para explicar la existencia de Dios o la libertad, y de hacerlo, lo único que se estaría estableciendo es un uso indebido de ese concepto de causalidad, que no sirve para decirnos efectivamente si Dios existe, pues de Dios o de la libertad, no tenemos ninguna sensación real, efectiva. Lo más es que hacemos asociaciones mentales y les implementamos el uso de la causalidad para darles una realidad "aparente".

El descubrimiento de Hume por Kant, vendría a ponerle una bomba a todo el análisis del racionalismo y en especial a las pruebas sobre la existencia de Dios, fundadas muchas de ellas en la mala comprensión del concepto de sustancia, de existencia y de causalidad. Kant reformará entonces toda la doctrina del racionalismo y también del empirismo, desde una nueva forma de comprender los límites de la razón tratando de tender un puente entre una y otra tradición de pensamiento.

Para cerrar este ensayo, diremos que hubo en el pensamiento de Kant transformaciones sobre la comprensión de Dios, debidas a su avance intelectual y a la lectura afanosa del empirismo inglés. Falta por responder, ¿qué lugar ocupará entonces Dios, después de la reforma al empirismo y al racionalismo? Porque el problema de Dios no desaparece, sino que se aborda desde otra perspectiva. ¿Qué perspectiva será? Hay dos claves de lectura: 1) la aparición del "ideal trascendental" (antes, "entendimiento arquetípico") y 2) la razón práctica pura. Para los fines de este ensayo, la clave de lectura será la del primero.

¿Qué se desprende de la primera clave de lectura, es decir, de Dios como un "ideal trascendental"? Vayamos al siguiente apartado.

Dios como un ideal trascendental: ¿qué es un ideal trascendental?

En la *Crítica de la razón pura*, Kant reformula la idea de Dios y la presenta como un "ideal trascendental", es decir, una idea que la razón supone para motivar la búsqueda por los límites del conocimiento y para reorganizar sus usos. Veamos cómo lo dice Kant:

> Aunque tengamos que afirmar que los conceptos trascendentales *son sólo ideas*, no debemos considerarlos superfluos ni carentes de valor. En efecto, si bien es cierto que no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos, en el fondo pueden servir, de forma imperceptible, de canon del amplio y uniforme uso del entendimiento, el cual no conoce por este medio más objetos de los que conocería a través de sus propios conceptos, pero sí está mejor y más extensamente guiado en relación con este mismo conocimiento. Aparte de que tal vez posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, suministrando así consistencia a las ideas morales y conectándolas con los conocimientos especulativos de la razón (CRP., A 329, B 386).

La razón, a pesar de no poder determinar ningún objeto a partir de las "ideas trascendentales", se vale de ellas como "canon del amplio y uniforme uso del entendimiento", que de no tener estas "ideas trascendentales", no podría ampliar su conocimiento del mundo natural, ni tampoco extender estos conceptos "de la naturaleza a los prácticos". Las "ideas trascendentales" tienen la función de extender el conocimiento del mundo, así como de mostrarle a la razón sus límites, pues las ideas trascendentales no pueden rebasar los usos especulativos de la razón, es decir, "no podemos determinar ningún objeto por medio de ellos", porque no hay experiencia sensible que los avale. De Dios, por ejemplo, no tendremos nunca una experiencia sensible, sin embargo, la suposición

de Dios le es "natural" a la razón para preguntarse por los límites de su conocimiento:

> Entiendo por "idea" un concepto necesario de la razón del que no puede darse en los sentidos un "objeto" correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, ideas trascendentales. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. Son, por fin, trascendentales y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental 5 (CRP., A 327, B 384).

Las "ideas trascendentales" no son "invenciones arbitrarias", la razón misma, por su "naturaleza", las supone para determinar y cuestionar sus límites, para saber de qué es capaz el entendimiento y de que no es capaz. No es capaz el "entendimiento", por ejemplo, de hallar "nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental", sin embargo, las "ideas trascendentales" adquieren sentido en tanto que sirven como "principios reguladores", como "arquetipos" que usan la razón para rebasar los límites de la experiencia sensible:

> ...debemos confesar que la razón humana no sólo contiene ideas, sino también ideales que, a diferencia de los platónicos, no poseen fuerza creadora, pero sí *fuerza práctica* (como principios reguladores), y la perfección de determinadas *acciones* encuentra en ellos su base de posibilidad [...]. Así como la idea ofrece la *regla*, así sirve el ideal, en este caso, como *arquetipo* de completa determinación de la copia [...]. La razón, por el contrario, persigue con su ideal la completa determinación según reglas *a priori*. Por ello concibe un objeto que sea completamente determinable de acuerdo con principios, aunque su mismo concepto sea trascendente al no haber en la experiencia condiciones suficientes para ello (CRP., A 569-571, B 597-599).

Para Kant Dios será un "ideal trascendental", un ideal que la razón persigue sin poder alcanzar. En el ideal de Dios se

5 Kant insiste una y otra vez en la definición de las ideas trascendentales. Más adelante encontramos: "Las ideas, en cambio, se hallan todavía más alejadas de la realidad objetiva que las categorías, ya que no podemos encontrar ningún fenómeno que permita representarlas en concreto. Contienen cierta completud a la que no llega ningún conocimiento empírico posible. Con las ideas la razón persigue tan sólo una unidad sistemática a la que intenta aproximar la unidad empírica posible, sin jamás conseguirlo plenamente [...]. Pero más todavía que la idea parece alejarse de la realidad objetiva lo que llamo el ideal. Entiendo por éste la idea no sólo in concreto, sino un individuo, es decir, una cosa singular que es únicamente determinable, o incluso determinada a través de la idea" (CRP., A 567-568, B 595-596). La insistencia de Kant no es en balde, tiene un porqué: dejar claro que las ideas trascendentales tienen un lugar central en el uso especulativo y práctico de la razón. En su uso especulativo, porque le ayuda a cuestionarse sobre los límites del conocimiento y en su uso práctico, para rebasar esos límites establecidos y ampliar nuestro conocimiento.

encuentra la posible determinación de todas las causas, es el "ente originario" (ya hablaremos de esto más adelante). El problema de los "ideales trascendentales" es que en su interés de rebasar los límites de la experiencia sensible, tropiezan constantemente en falacias producidas por la razón. Kant analiza que hay, fundamentalmente, tres "ideas trascendentales" que producen dichas falacias y que son la cumbre de su investigación:

1. Dios
2. Libertad
3. Inmortalidad[6]

Para los fines que persigue Kant, el orden comienza con la libertad, sigue con la inmortalidad y concluye con Dios. Kant se detiene para revisar arduamente una a una las refutaciones del empleo ilegítimo de esas ideas frente a la experiencia sensible. Este mal empleo de la razón ha dado dolores de cabeza a la filosofía y por momentos la ha hecho caer en un fanatismo absurdo. La propuesta de Kant es deshacer las pruebas falaces que de las ideas trascendentales se han desprendido, dejando de lado "el saber para dejar sitio a la fe" (CRP., B xxx), es decir, para dejar las "ideas trascendentales" sin rastros de fanatismo y dogmatismo, haciendo un ejercicio de honestidad intelectual, para dar paso a una "fe racional".

Conclusión

Quiero concluir este ensayo dando una pequeña síntesis de lo que hemos revisado hasta ahora.

6 En una nota a pie de página, al final de un pequeño apartado que Kant titula "Sistema de las Ideas Trascendentales", se lee: "La finalidad propia de la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas: *Dios, libertad e inmortalidad*, de modo que el segundo concepto debe, si lo ligamos con el primero, conducirnos al tercero. Toda otra cosa estudiada por esta ciencia sólo le sirve de medio para llegar a estas ideas y a su realidad. No las necesita, pues, con vistas a la ciencia de la naturaleza, sino para rebasar esta última. El conocimiento de estas ideas haría depender la *teología*, la *moral* y, a través de la combinación de ambas, la *religión* –y, consiguientemente, los fines supremos de nuestra existencia–, simple y exclusivamente de la facultad especulativa de la razón. En una exposición sistemática de esas ideas, el orden más adecuado sería el citado, por ser el orden *sintético*. En la elaboración que necesariamente debe preceder al orden *analítico* que invierte el anterior, será, en cambio, el más adecuado al objetivo de completar nuestro gran proyecto, ya que nosotros avanzamos desde lo que la experiencia nos ofrece inmediatamente, a saber, desde la *doctrina del alma* a la *doctrina del mundo* y de aquí al conocimiento de Dios" (CRP., B 395). Me parece que no puede ser más evidente. El orden que se pretende para el análisis es empezar por qué podemos saber de la libertad en el uso especulativo de la razón, luego de la inmortalidad del alma y finalmente, de *Dios*. En el proyecto de Kant, se comienza por la investigación de la "doctrina del alma" y después a la "doctrina del mundo" y se concluye con el "conocimiento de Dios". Queda claro que para Kant lo primero que hay es la pregunta y la idea sobre Dios, antes que la libertad y la inmortalidad, pero para el análisis, invierte el orden, comienza por la libertad, sigue con la inmortalidad y finaliza con Dios.

El interés de Kant por la idea de Dios ha tenido dos fuentes primordiales: la vida familiar y su formación académica. La idea de Dios se va transformando a través de su reflexión y a pesar de haber sido despertado del "sueño dogmático" por Hume, la madurez intelectual de Kant no le hizo rechazar la idea de Dios sino tratar de contestarla haciendo un "sitio a la fe". Diríamos que su formación familiar y su estrecho lazo intelectual con la tradición racionalista no le permitió una ruptura abrupta, sino tratar de tender un puente entre el pensamiento del racionalismo y el del empirismo, pero desde una línea crítica.

La idea de Dios se transforma, en la construcción del puente entre las dos tradiciones, en un "ideal trascendental" que dirige a la razón en busca de sus límites y más aún, en busca de cómo esos límites pueden rebasarse. En la fractura de los límites de la razón especulativa Dios ocupa un lugar central, sin embargo y por cuestiones de análisis, Kant pone a Dios al final de la *Crítica* y destina a ella, como a las otras dos "ideas trascendentales" (a saber: libertad e inmortalidad) una severa crítica, sobre todo cuando en su intento de rebasar los límites de la razón especulativa, el ideal trascendental produce falacias, espejismos de la razón que han dado por resultado una disputa innecesaria dentro de la filosofía. Esas falacias consisten en afirmar que podemos conocer la libertad, la inmortalidad y Dios, yendo en contra del concepto mismo de "conocer", pues sólo se "conoce", en sentido estricto, aquello que va acompañado de una "experiencia sensible". Incluso se afirma la existencia de Dios, como si de Dios tuviéramos una "experiencia sensible".

Referencias

Kant, I. (2002) *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Biblioteca de los Grandes Pensadores: Barcelona.

Gómez Caffarena, J. (1983) *El teísmo moral de Kant*. Cristiandad: Madrid.

Kant, I. (1996) *Principios formales del mundo sensible y del inteligible* (*Disertación* de 1770). Traducción de Ramón Señal Llorente. Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid.

Hume, D. (1988) *Investigación sobre el entendimiento humano*. Traducción Jaime Salas Ortueta. Alianza: Madrid.

El joven Hegel y la "superación" del amor a través de la religión en el *Espíritu del cristianismo y su destino*

The Young Hegel and the "Suppression-Preservation" of Love Through Religion in the Spirit of Christianity and its Fate

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

Por Jorge Alberto Martínez Juárez*
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

Texto recibido: 7 de octubre de 2017
Texto aprobado: 19 de noviembre de 2017

Resumen: El *Espíritu del cristianismo y su destino* es, quizá, el conjunto de textos más importantes del periodo juvenil de Hegel. Escrito en Frankfurt entre 1797 y 1800, en él podemos ver, *in nuce*, las primeras formulaciones propiamente especulativas del pensamiento de Hegel. En este trabajo expondré, en particular, cómo Hegel busca "superar", a través del concepto de *Religión*, el momento subjetivo que plantea su concepción del "amor" y cómo argumenta que aquélla es una instancia más adecuada para caracterizar la unidad entre "lo subjetivo" y "lo objetivo", así como entre la ley moral y la inclinación patológica.

Palabras clave: Joven Hegel, cristianismo, moralidad, alma bella, Jesús, amor, religión.

Abstract: *The Spirit of Christianity and its Fate is maybe the most important ensemble of writings of Hegel's early period. Written in Frankfurt between 1797 and 1800, we can see there, in nuce, the early speculative formulations of Hegel's thought. In this paper I will present specifically how Hegel seeks to «suppress-preserve» the subjective moment that implies his conception of «Love» through the concept of Religion and how he justifies that concept as a more appropriate instance to characterize the unity between «subjective» and «objective» as well as between the moral law and the pathological inclination.*

Key words: *Young Hegel, Christianity, beautiful, soul, Jesus, love, religion. amor, religión*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. Maestro y Doctorando en Humanidades en la Línea de Filosofía Moral y Política por la misma institución. Correo electrónico: rock_7000@hotmail.com

En el texto fragmentario de juventud titulado por Nohl *Der Geist des Cristentums und sein Schicksal*[1], el amor predicado por Cristo es, ciertamente, καλοκαγαθία, armonía entre lo bello y lo bueno. Pero en tanto que sentimiento, al mismo tiempo, lleva en sí una limitación originaria: toda la objetividad que asimila (la ley, la moral y el mundo en general) es retrotraída inevitablemente a la subjetividad sensible en la forma de convicción (*Gesinnung*) o inclinación (*Neigung*). Cierto, se destruye con ello la separación primigenia y típica realizada por el entendimiento entre ley moral y mera inclinación sensible, pero la retrotracción vuelve a poner sobre la mesa otra separación no menos radical: el amor, como convicción virtuosa, tan sólo quiere asimilar toda oposición y, *para sí mismo*, en efecto, lo logra; pero cuando la fuerza de la oposición es tal que todo en el mundo se le presenta como hostil, el individuo que ama no tiene más remedio que huir del mundo por más dispuesto que esté a la reconciliación."…la vida le ha sido infiel, pero no él a la vida…" (JH, 408) (GW II 203)[2]. En el fondo, esto es una falsa tranquilidad, pues aunque *pasivamente* el alma bella quiera salvar su vida evitando toda confrontación con aquél que la haya ofendido, en realidad también por ello la pierde. De esta manera, la limitación del amor constituye la necesidad de una instancia superior en la que la objetividad no sea aniquilada, sino que sea asimilada con *toda su fuerza* e integrada en el proceso de la vida misma[3]. No rehuir al mundo, sino reconciliarse *concretamente* con él y con la vida como *totalidad*. Esto supone, además, que la separación introducida por el entendimiento a través de la reflexión no debe permanecer representada como un *otro-negativo*, como la *muerte* respecto a la *vida en sentido absoluto*. Para Hegel, la instancia superior que llevará a cabo esta tarea será, en realidad, la religión. Dice Hegel:

> En los diversos ámbitos de lo accesible a la conciencia la moralidad acaba con la dominación, mientras que el amor hace saltar las barreras del ámbito de la moralidad; pero también la naturaleza misma del amor es aún incompleta; el amor feliz no le deja resquicios a la objetividad; pero cualquier reflexión se lo lleva, restaura

1 En adelante CGS.

2 Cito la traducción de Ripalda en español (las modificaciones a la misma se señalan en notas al pie) abreviando JH seguido del número de página. Para la referencia a la edición crítica de los *Früheschiften,* se abrevia GW (*Gesammeltewerke*) seguido del tomo y número de página.

3 Para el concepto de Vida (*Leben*) en el contexto de los *Früheschiften*, véase: Madureira, Miriam M.S. (2005) *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften*. Frankfurt am Main, Peter Lang.

> la objetividad y con ella reaparece el campo de las limitaciones. La unión de reflexión y amor, el pensamiento que une a ambos, en una palabra: lo religioso, es por tanto el πλήρωμα del amor.» (JH, 424) (GW II 246-247)[4]

Así, la "fragilidad" del amor consiste en su propia inmediatez *respecto* al mundo objetivo, en cualquier momento la reflexión puede irrumpir para deshacer la unidad creada por el *sentimiento* de la totalidad de la vida.

El largo comentario que Hegel realiza sobre el significado de la *Última Cena* sirve para ejemplificar la insuficiencia del amor. Para Hegel, tal evento oscila entre el amor y la religión, pero todavía no es *plenamente* religión por sí mismo. En un primer momento, el convite entre Jesús y sus discípulos se presenta como una situación amistosa, donde el ἀγάπη es lo que prima y reina entre los amigos. Para que esta cena amistosa se convierta en un acto religioso, los sentimientos que permanecen implícitos deben exteriorizarse, hacerse visibles. El *consumo* del pan y el vino que Jesús reparte entre sus discípulos, por su parte, no es tampoco religión en sí mismo, ahí no hay más que objetos que se consumen, materialidad inerte y muda. Es sólo a través de la unidad entre el sentimiento y el consumo del pan y el vino, lo que da sentido religioso a esos meros objetos. De esta manera, para Hegel, cuando Jesús proclama que el pan es su carne y el vino su sangre, no está haciendo una mera metáfora, sino que está *convirtiendo* el carácter "muerto" de los objetos en verdaderos "objetos místicos". Su carácter «místico» e, incluso, "vivo" simplemente significa que lo que hay de religioso en ese acto de Jesús, no es ni la pura subjetividad del sentimiento, del ἀγάπη, ni tampoco la mera objetividad, sino la unidad de ambos "momentos". Lo místico, lo viviente, es el sentimiento objetivado que, sin embargo, regresa como religión, como fe. En efecto, en la religión desaparece la objetividad perecedera y la escisión de la reflexión. "Esta exigencia de unir en algo bello, en dios, lo subjetivo y lo objetivo, la sensación y su demanda de objetos, un entendimiento como fantasía; esta exigencia, digo, es lo más alto del espíritu humano, la querencia de la religión" (JH, 451) (GW II 303). Empero, el gran problema que Hegel ve en el acto de la *Última Cena* es que la mistificación de los objetos, su divinización, no logra objetivar suficientemente el sentimiento

4 Según W. Jaeschke: « En esta idea de lo religioso se encuentra una relación conceptual con la estructura lógica de la identidad y la no-identidad.» (Jaeschke, 2010: 87). La traducción es mía. La fórmula a la que hace referencia Jaeschke es aquella con la que se define al Absoluto en el *Differenzschrif* de Jena. Sin embargo, una formulación anterior la encontramos ya en el *Systemfragment* de 1800.

del amor e impide su perduración; lo vivo de los objetos tan sólo permanece en el instante, por lo que cualquier reflexión restaura la separación entre el sentimiento y la materialidad inerte de los objetos. La religión debe dar paso a la auténtica satisfacción del alma y no tan sólo un momento efímero de experimentación de lo divino. De ahí la crítica de Hegel a la eucaristía católica: "...también los cristianos actuales sienten después de la comunión un devoto arrobo sin alegría, o bien una apacible tristeza, pues la tensa división de la sensibilidad y el entendimiento era insatisfactoria, a la devoción le faltaba algo; lo prometido era divino y se ha deshecho en la boca" (JH, 423) (GW II 244-45).

Lo anterior, sin embargo, trae un nuevo problema que muestra la dificultad que tiene Hegel para superar las contraposiciones. Si bien el producto del entendimiento es la separación y ella ha sido asimilada en la religión, esto trae como consecuencia que la unidad que implica el sentimiento de la vida, oponiéndose a la abstracción del concepto, encuentre problemas para expresarse sin recurrir al lenguaje de la reflexión, del entendimiento. Cuando Hegel afirma que "Lo que hay que hacer es pensar la vida pura" (JH, 424)(GW II 248) busca efectivamente pensar la unidad originaria y simple de la que brota todo lo que puede ser determinado, esto es, lo finito. En realidad, el problema de fondo que se está planteando Hegel es averiguar cómo puede expresarse la relación –si es que la hay– entre lo finito y lo infinito o, mejor dicho, entre la vida finita (*endliche Leben*) y la vida infinita (*unendliche Leben*). "…la reflexión que separa la vida puede distinguir en esta lo infinito y lo finito, y solo la limitación, lo finito considerado por sí mismo, hace que el concepto del ser humano se oponga a lo divino; fuera de la reflexión, en la verdad, no se da esa limitación." (JH, 431) (GW II 260-261). Precisamente, cuando Hegel se enfrasca en la discusión teológica y el análisis del evangelio de Juan sobre la relación y naturaleza entre el Padre y el Hijo, lo que guía su pensamiento es la idea según la cual lo divino no puede estar sujeto al lenguaje de la reflexión en la medida en que, a través del Juicio (*Urteil)*, es inevitable seguir *concibiendo* a Jesús y a Dios como dos entes totalmente separados. Pero, si no es por el lenguaje de la reflexión, del Juicio, ¿qué posibilidad hay de "concebir" la unidad del Padre y del Hijo, de lo finito y lo infinito? En este punto, la respuesta de Hegel es francamente decepcionante y sin duda es lo que ha impulsado la crítica de un Lukács al "misticismo" del joven Hegel: "… esa conexión [entre el Padre y el Hijo] solo puede ser tomada como cohesión viva y de ella –de la relación entre sus referidos– solo se puede hablar místicamente." (JH, 429) (GW II 257).

Sin embargo, el misticismo aquí no puede ser entendido como una mera experiencia *privada* de lo divino, intransmisible. Precisamente lo que ha puesto de manifiesto la religión es que, aunque no se adecue por entero al lenguaje del entendimiento, del concepto, su lenguaje es el de la ceremonia, de los ritos, de los actos religiosos en general que hacen explícitos los *sentimientos* que, de otra manera, estarían profundamente ocultos. Lukács tiene razón en que esta salida, que apela una vez más al sentimiento –aunque ya mediado por la objetivación– muestra la carencia conceptual del propio Hegel, pero la razón por la cual el filósofo suabo *no es un místico*, se muestra en el giro histórico que, al final de *CGS*, adquiere su reflexión.

El destino de Jesús: el "alma bella" y la comunidad cristiana

Es verdad que el ser humano es un modo de la divinidad y, por ser tal, también lo divino inscrito en sí mismo (JH, 435) (GW II 269). Jesús no sólo era el "Hijo de Dios", sino también "Hijo del Hombre", divinidad y *manifestación* de la divinidad misma. La labor del Cristo no sólo radicaba en la reconciliación del pueblo judío con su propio destino, sino en la verdadera reconciliación (*Versöhnung*) de lo divino con lo humano. La fe que pedía Jesús era la fe en la restauración de lo que primitivamente era Uno: al Dios de los judíos, en extremo sublimado, Jesús opone el sentimiento de lo divino, su fundición con él a través de la fe. "La plenitud de la fe, la vuelta a la divinidad de la que procede el ser humano cierra el ciclo de su desarrollo. Todo vive en la divinidad, todos los seres vivos son sus hijos…" (JH, 440) (GW II 277). Es a esta fundición de lo divino y lo humano, según Hegel, a lo que se refiere Jesús con el término de Reino de Dios. Por supuesto, los judíos no llegaban a comprender esto. Debido a que habían levantado sobre ellos a un Dios infinito sin relación alguna con lo finito, las palabras de Jesús no sólo les parecían extrañas, sino francamente blasfemas. La miseria del pueblo judío, a la

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

que ha hecho referencia Hegel ya desde Bern, radica en que concebían su propia finitud como absoluta, sin relación con la naturaleza ni con lo divino en general; ellos "estaban demasiado orgullosos de su servidumbre como para encontrar lo que buscaban en lo que Jesús les ofrecía." (JH, 446) (GW II 287). La circunstancia histórica en la que se ve inserto Jesús, caracterizada por la hostilidad de la comunidad judía y su dominación bajo el Imperio Romano, provocó que su mensaje fuera imposible de asimilar. El Reino de Dios, la unidad de los seres humanos entre sí y con lo divino basados en relaciones de amor, *tenía* que fracasar. Tenía que fracasar porque ante la hostilidad del mundo objetivo, el amor es claramente insuficiente. Cuando Jesús afirma que su *Reino no es de este mundo* (Jn 18:36), lo que quiere decir en realidad es que la totalidad de las relaciones objetivas, el Estado, el Derecho, la Propiedad, etc., no tienen cabida en el reino del amor[5]. De este modo, la única salida que encuentra es, paradójicamente, la división: "No viene a traer paz, sino espada" (Mt. 10: 34). Evidentemente, esto no significa otra cosa –en el contexto hegeliano– sino que Jesús se rehúsa a mezclar su mensaje de amor con el mundo degenerado en el que se encuentra. La espada, la división, no es sino la manifestación del desgarramiento del alma bella que, viendo en su mundo pura hostilidad, se ve obligado a replegarse a su interioridad. "La existencia de Jesús fue, pues, separación del mundo y huida de él al cielo, restauración de la vida defraudada en la idealidad y, en cada conflicto, recuerdo de Dios alzando la mirada hacia él…" (JH, 449) (GW II 297). La diferencia entre el espíritu noble y puro de Jesús contra la impureza y servidumbre de los judíos, dice Hegel, es "sublime", pero tal sublimidad lleva inserta en sí su propia atrocidad y más grande fracaso. Jesús ha querido reconciliar el destino judío, aunque como el Reino de Dios no calzaba con la realidad de este pueblo "Jesús no podía llevar el Reino de Dios más que en su intimidad". Podía formar individuos que estuviesen más o menos dispuestos a creer en su mensaje, pero tuvo que renunciar, dada la generalizada hostilidad judía, a transformar su propia Nación. Y aquí se encuentra, quizá, la más grande de las ironías del destino de Jesús: queriendo él superar ese

5 Las consecuencias últimas de esta insuficiencia del amor y, después, de la religión, se verán en el *Systemfragment* de 1800, cuando Hegel toque directamente el tema de la relación entre lo finito y lo infinito. El fracaso de poner como mediación última a la religión como forma de «acceso» al Espíritu, hará que su pensamiento se decante, a partir de Jena, hacia la filosofía sistemática. "El giro de Hegel hacia el amor vino como alternativa a lo que él veía como una falla en la concepción kantiana de la razón práctica. Sin embargo, él ve que amor y religión también fracasan como fundamento de la reconciliación social; Hegel mira hacia la filosofía teorética, específicamente el idealismo, como el posible fundamento para resolver la fragmentación en la sociedad a través de la reconciliación de lo finito con lo infinito." (Lewis, 2011: 56).

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018 Secretaría de Comunicación Institucional.

"Objeto infinito" que Abraham había creado, al final no ha hecho sino afirmarlo –aunque por razones distintas–. Haciendo de su mundo algo superfluo, Jesús no ha podido escapar al trágico destino de su pueblo: la separación absoluta.

El espíritu de Jesús no era, ciertamente, egoísta; no "vive para su propio entusiasmo" sino que, efectivamente, quería llevar a cabo un plan de reconciliación. Es por eso que "quien está entusiasmado con un gran plan no puede abandonar sin dolor el escenario en el que se iba a desarrollar; Jesús murió confiado en que su plan no se perdería." (JH, 451) (GW II 301). El acto supremo del perdón en la cruz (Lc. 33:34) reafirma esta *idealidad* amorosa de Jesús como alma bella. Ante una *realidad* tan aplastante, su única arma podía ser el amor que, sin embargo y en términos prácticos, era totalmente impotente: sólo le quedaba la esperanza de que su mensaje se difundiese y de que su plan se llevase a cabo.

Ahora bien, ¿el destino de Jesús fue también el destino de la comunidad cristiana? No del todo. En un primer momento, lo único que configuraba la unidad de la comunidad cristiana era el amor que el Maestro les había inculcado. El amor, no como un universal abstracto, sino como relación amistosa entre *hermanos* cristianos: el amor es fraternidad cristiana. Pero, de nuevo, este amor sólo era compartido entre un grupo, entre aquellos que tenían en común una enseñanza, una doctrina. La circunstancia histórica de las primeras comunidades cristianas en Palestina, siendo rechazadas por la comunidad judía, les

obligó a acentuar su repliegue hacia sí mismas, de tal forma que se acentuó su sectarismo. Hay aquí un "doble vínculo" de la comunidad cristiana: el rechazo del mundo, por una parte; y el vínculo del amor, por la otra (Cfr. JH, 451) (GW II 302). Sin embargo, Hegel se percata de que este amor compartido, este vínculo comunitario, no era suficiente para formar una religión: el amor –como ya se ha mencionado– necesitaba objetivarse, hacerse visible: "Para que lo divino aparezca, el espíritu invisible tiene que estar unido con algo visible, todo en uno, conocer y sentir, una síntesis sin resto, una armonía cumplida, de modo que no haya diferencia entre la armonía y lo armónico." (JH, 452) (GW II 305).

Sin el momento de la objetivación del amor, es decir, "lo positivo", el amor del espíritu cristiano no sería sino un amor vacío, reticente –como el amor de Jesús– a confrontarse con el mundo, a hacerse *real*. Pero esta *realidad* implicaba una contradicción con su mismo origen: la religión cristiana, nacida de un alma bella que terminó por oponerse a la mundanidad, no tenía más remedio que ver en su historicidad algo completamente ajeno y "…este es el punto en que el destino alcanzó a la comunidad, que parecía haber escapado a todo destino en un amor que se mantenía intacto, ajeno a toda alianza con el mundo..." (JH, 455) (GW II 314-315).

Muy a pesar suyo –es aquí donde radica su diferencia con Jesús– la comunidad cristiana se hizo *real* arrastrando consigo su destino. La tensión de su religión consistió, pues, en un vaivén entre su alejamiento del mundo y el *hecho* inevitable de su propia historicidad. Los cristianos, a fin de cuentas, se han vuelto buenos ciudadanos del cielo, pero pésimos ciudadanos de la tierra. Así, la unificación del *homo religiosus* y el *homo politicus*, buscada por Hegel a lo largo de los *Frühe Schriften*, se torna imposible en el marco del cristianismo y muestra de ello son las lapidarias palabras con las que nuestro filósofo concluye *GCS*:

> "…ante esos extremos que constituyen la oposición entre Dios y el mundo, entre lo divino y la vida, la Iglesia ha recorrido el círculo en ambas direcciones; pero va contra su misma índole encontrar el punto de reposo en una belleza impersonal, viva; y es su destino que nunca puedan fundirse Iglesia y Estado, culto y vida, piedad y virtud, hacer espiritual y hacer mundanal." (JH, 460) (GW II 328)[6].

6 Énfasis en el original.

La anterior cita es importante porque muestra hasta qué punto la concepción de la religión como πλήρωμα del amor tiene su limitación en el caso particular del cristianismo, tal como lo entiende el joven Hegel. Si es cierto que la religión va un paso más allá del amor en la medida en que exige *objetivación*, en el cristianismo como *comunidad* tal πλήρωμα no se cumple del todo, pues no acaba por perder su carácter *positivo* y externo: "...en el amor sin vida de la comunidad el espíritu de su amor se hallaba en tal indigencia, se sentía tan vacío que no era capaz ni de acoger plenamente, ni de reconocer en sí vitalmente el espíritu que le interpelaba y que le siguió siendo extraño." (JH, 455) (GW II 313). A fin de cuentas, con la muerte de Jesús advino también su adoración, su apoteosis (*Apotheose*) por parte de la comunidad a través de "la nostalgia del amor" (*das Sehnen der Liebe*), lo que representó una vuelta a la alienación de lo divino; la divinidad de Jesús "es su deificación" (JH, 454) (GW II 309). La deificación de Jesús, practicada primero por sus discípulos y luego extendida a todas las comunidades cristianas primitivas, terminó por impedir que el cristianismo como religión se despojase de una relación de dependencia respecto a su Maestro, aunque fuese en la forma del recuerdo o la conmemoración.

La distinción entre divinidad (*Göttlichkeit*) y deificación (*Deifikation*) es crucial en este punto, puesto que la primera ya no reside en la καλοκαγαθία del amor crístico compartido comunitariamente, sino en la violenta sublimación de la particularidad entitativa del Cristo: ante él sólo cabe en el espíritu cristiano una "infinita, imborrable e insatisfecha nostalgia" (*unendlichen, unauslöschlichen und ungestillten Sehnen*) (JH, 460) (GW II 326)7 que, de este modo, le torna totalmente inaccesible y contrapuesto. Se ve, entonces, que la religión como πλήρωμα y reconciliación no encuentra su actualización en la religión cristiana, porque ésta perpetúa la escisión entre lo divino y lo humano[8].

7 Traducción modificada.

8 Así como entre espíritu y naturaleza. El carácter negativo de la deificación de Jesús es especialmente claro, en la interpretación de Hegel, en cuanto consideramos el problema de los milagros. En primer lugar, la acción de un Dios, de lo divino, solo puede ser sobre el espíritu y no, como en el caso de los milagros, sobre *cuerpos*. La divinidad, cuando actúa, lo hace sobre un *objeto* que, sin embargo, pierde su "objetualidad" y retorna como *espíritu*. "Cuando lo divino sale de sí, se genera únicamente un proceso en el que lo divino, a la vez que elimina lo opuesto, se manifiesta él mismo en la unificación". En el caso de los milagros, sin embargo, esto no es así. Ellos se le presentan al entendimiento en la forma de una relación causal en el que algo espiritual *actúa* sobre algo corporal. Pero he aquí que no hay retorno a lo espiritual, en la medida en que en el milagro el espíritu se presenta como dominador de cuerpos que perturba su *naturaleza*. Así, el acto milagroso implica una severa escisión: espíritu y cuerpo o, mejor dicho, espíritu y naturaleza: "… los milagros representan lo menos divino que pueda haber, pues son lo más antinatural y encierran la más dura oposición de espíritu y cuerpo, enlazados en toda su monstruosa brutalidad. Lo divino actúa restableciendo y haciendo presente la unidad; el milagro, el

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

La unión cristiana en Cristo, propugnada elocuentemente por San Pablo (*Cfr. Gál. 3:28*), es imposible para Hegel:

> "…esa unión es por siempre imposible, pues trata de un individuo, por siempre enfrentado como objeto en su conciencia y que por siempre impide a la religión acceder a la vida plena. Todas las formas de la religión cristiana que se han desarrollado a lo largo de un destino secular se basan en este rasgo fundamental de la oposición dentro de lo divino mismo, divinidad que sólo debe darse en la conciencia, nunca en la vida." (JH, 460) (GW II 326).

La religión cristiana, pues, nacida de un alma bella que ha huido del mundo, no puede reconciliarse con éste, por lo que sólo le queda su fe nostálgica e interior. Por ponerlo de alguna manera, el cristianismo ha terminado por *padecer* su objetivación sin *aceptarla*.

Referencias

Obras de Hegel

Hegel, G. W. F. (1989) *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft-Rheinisch-Westfälischen Aka-

sumo desgarramiento." (JH, 457) (GW II 319). Los milagros de Jesús –y ello incluye su resurrección–, lejos de probar su divinidad, de hecho lo que hacían era rebajarla. Debido a que Hegel entiende que la divinidad se manifiesta necesariamente como unidad, como totalidad, ella no puede soportar el profundo desgarramiento que implica la "contranaturalidad" del milagro. No soporta el desgarramiento en la medida en que, precisamente, la fe en los milagros supone la *absolutización* de la escisión; *creer* en lo divino por la simple facultad que tiene de hacer milagros, es creer en una falsa divinidad.

demie der Wissenschaften, Düsseldorf, Band 1, Frühe Schriften I. Se cita GW seguido del volumen y número de página. Para el segundo volumen de los Frühe Schriften, me sirvo de la notación contenida en JH.

(1986) *Werke* in 20 Bänden mit Registerband, Band 1. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

(2014) *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*. Madrid. F. C. E. Trad. de José María Ripalda. Se cita JH seguido del número de página.

(1952) *Briefe von und an Hegel. 3 Bde*. Ed. Johannes Hoffmeister. Hamburg, Felix Meiner.

Bibliografía secundaria

Bondeli, Martin (1997) *Der Kantismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System.* Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Bouton, Christophe (2000) *Temps et Esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Ièna.* Paris, Vrin.

Frederick C. Beiser (1992). *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800.* Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

Harris, H.S.(1972) *Hegel's development. Toward the Sunlight (1870-1801)*. New York, Oxford University Press.

Jaeschke, Walter (2010) Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule. Metzler, Stuttgart-Weimar. 2. Auflage.

Legros, Robert (1980) *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique.* Bruxelles, Ousía.

Madureira, Miriam M.S. (2005) *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften.* Frankfurt am Main, Peter Lang.

Martín Paredes, María del Carmen (2007). La vie et l'amour dans la pensée de Hegel à Francfort. En: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. T.* 197, No.1, Hegel: la vie, pp. 23-41.

Nauen, Gabriel F. (1971) *Revolution, idealism and human freedom: Schelling, Hölderlin and Hegel and the crisis of Early German Idealism.* The Hague, M. Nijhoff.

Ripalda, José María (1980) *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. F. Hegel.* México, F. C. E.

Rocco Lozano, Valerio (2011). La vieja Roma en el joven Hegel. Apéndice: cuatro textos de Hegel inéditos en español. Madrid, MAIA Ediciones.

Rohrmoser, Günter (1970) *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel.* Paris, Beauchesne.

Pöggeler, Otto (1970) «L'Esprit du Christianisme» de Hegel. En: Pöggeler, Otto (1985) *Etudes hégéliennes.* Paris, Vrin.

Zan, Julio de (2009) *La filosofía social y política de Hegel: trabajo y propiedad en la filosofía práctica*. Buenos aires, Ediciones del Signo.

Artículos Libres

El derecho de la infancia a una educación libre de violencia y humanizadora

Por Iván Cruz Flores*
CENART

The right of children to a violence-free and humanizing education

Texto recibido: 6 de noviembre de 2017
Texto aprobado: 10 de diciembre de 2017

Resumen: La educación es la práctica que más humaniza al ser humano por su influencia en la existencia de mujeres y hombres, ya que se adquiere más de las vivencias que de pensamientos. Es el vínculo que armoniza al ser humano con su historia; la participación de las y los estudiantes en la creación de normas de convivencia es impredecible, ya que con su aporte se explota su creatividad y libertad de expresión. La calidad educativa es más que sólo un propósito de formar a las niñas, niños y adolescentes en las materias que sean de utilidad para desenvolverse en el mundo. Es necesario eliminar los componentes estructurales que generan la violencia en contra de la niñez en los factores económicos, políticos, sociales, culturales y ambientales, que vaya más allá de solamente medidas que aborden las consecuencias. Una educación de calidad es una herramienta para disminuir las desigualdades y la inequidad, ya que es un mecanismo que ayuda a disociar las diferencias y a transformar el sistema educativo.

Palabras clave: Infancia, Educación, Violencia, Derecho, Humanización.

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

* Profesor del CENART. Estudió administración de empresas, se licenció en Relaciones Internacionales y estudió la Maestría en Defensa y Promoción de los Derechos Humanos. Ha trabajado para la Secretaría de Cultura en donde logró participar en el Diplomado Interdisciplinario para la Enseñanza de las Artes en la Educación Básica. Obtuvo en equipo el premio a proyectos estudiantiles vinculados con la comunidad en 2016 por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Participó como ponente en el simposio América Latina y el Caribe, celebrado por la Universidad Insurgentes (Ciudad de México); en el XV Simposio Internacional de Pensamiento Filosófico Latinoamericano (Santa Clara, Cuba, 2016) y en la Convención Internacional de Ciencia, Tecnología y Sociedad (Varadero, Cuba, 2017) eventos creados por la Universidad Central "Marta Abreu" de las Villas, Santa Clara, Cuba. Correo electrónico: icivancf@gmail.com

Abstract: *Education is the practice that most humanizes the human being because of its influence on the existence of women and men since one acquires more from the experiences than from thoughts. It is the link that harmonizes the human being with his history. The participation of students in the creation of norms of coexistence is unpredictable since their contributions exploit their creativity and freedom of expression. Educational quality is more than just a purpose to train girls, boys, and adolescents in the subjects that are useful to make them develop in the world. It is necessary to eliminate the structural components that generate violence against children in the economic, political, social, cultural, and environmental factors that go beyond just measures that address the consequences. Quality in education is a tool to reduce iniquities and inequality since it is a mechanism that helps dissociate differences and transform the education system.*

Keywords: *Childhood, Education, Violence, Law, Humanization.*

La educación es la práctica que más humaniza al ser humano por su influencia en la existencia de mujeres y hombres, ya que se adquiere más de las vivencias que de pensamientos, siendo una parte fundamental de la historia y la cultura de la sociedad humana. Por lo que se requiere de un replanteamiento y de una politización educativa colectiva.

En la vida social, económica, política y cultural, la enseñanza y la educación han tenido un papel de suma importancia. La concepción político-pedagógica es un común denominador para nutrir un pensamiento social que favorece la autodeterminación, que invite a pensar, resignificar, recrear, confrontar teoría y práctica, vivencia y reflexión cotidiana de las personas que se involucran en procesos formativos. A partir de lo cual las personas en formación se comprometen y aportan los cambios necesarios en la sociedad, consolidando el desarrollo y socialización de una cultura con valores solidarios y de convivencia pacífica, de participación consciente y organizada, con experiencias, saberes y prácticas, dando como resultado una capacidad de crítica y autocrítica a los nuevos aprendizajes, que permitan formar sujetos activos y comprometidos con su realidad social (FEPAD, 2013).

La educación es el vínculo que armoniza al ser humano con su historia, la cual se perdió con la desconstrucción de la cultura, generada por el racionalismo, olvidando su importancia en el mejoramiento de las prácticas sociales, las maneras en que se organizan y funcionan las instituciones sociales, las comunidades y beneficiando la participación y el diálogo de los sujetos, generando un cambio de conciencia crítica y humanista.

En América Latina y el Caribe existen investigadores científicos que entienden a la educación como un proceso colectivo en el que los actores se convierten en sujetos históricos, gestores y protagonistas de un proyecto que encarne sus propios

intereses vitales. Para Vicente García-Huidobro Fernández la educación es una actividad humana que permite tomar conciencia de la realidad y fomenta la organización y la participación, es una práctica social que trabaja con el conocimiento, con la intencionalidad y objetivos que permitan contribuir a una sociedad nueva con intereses y aspiraciones.

José Martí decía que era necesario educar al pueblo para que lograra ser contribuidor en la educación de los demás, resaltando que la participación y colaboración son clave en la pedagogía social. También considera que la educación contribuye al diseño de planes y programas que colaboren a la formación y capacitación didáctica sin dejar de lado la cultura y las tradiciones, que constituyen a un pueblo para desarrollar una pedagogía, entendiendo a la pedagogía como la ciencia que estudia la formación del ser humano en todos los sentidos, la cual debe incluir proyectos educativos que tengan como finalidad una transformación social (Dalband, 2015).

La pedagogía socialista plantea que la educación sea igual para todos, el ideal de Platón era la manifestación comunista, uniendo la educación y la política, lo cual, desafortunadamente, no ha sido posible por el capitalismo absorbente que genera una sociedad egoísta, como la llamó Tomás Moro, quien también proponía una educación laica y una coeducación, que es la incorporación en igualdad de las condiciones, las realidades y la historia de las mujeres y hombres para educar en la igualdad desde la diferencia. La sociología de la educación, la psicología y la teología de la liberación, son elementos necesarios para analizar el papel de la cultura y la educación. La educación por sí misma no cambia el mundo, pero sin ella es imposible hacerlo. Identificar rasgos comunes sobre orígenes y desafíos de la educación nos permite ver que no existe una corriente homogénea; como toda construcción histórica, se asumen matices y énfasis en cada contexto. La educación en América Latina y el Caribe vive y se transforma críticamente en sí misma a favor del cambio social y siempre está en construcción permanente.

La cultura es obra de la sociedad entera, es la sociedad quien la crea, la mantiene y la transmite; la comunidad y la riqueza de nuestra civilización nace de nuestro pasado, que nos da identidad y nos abre las puertas a la diversidad. Ésta consiste en una gama de conocimientos y aprendizajes, utilizando el capital humano para proponer iniciativas de tolerancia, liberación, protección y fortalecimiento que regulen al Estado y que participe en la organización de la sociedad civil contra el Estado capitalista. Con ello se elimina el abuso, la discriminación, la falta de respeto a la ciudadanía y la corrupción, que

se ha convertido en la forma más destructiva de robar a los más explotados y marginados. La palabra y la acción deben estar entretejidas, logrando un desarrollo individual, colectivo, familiar y comunitario; enriquecido por los conocimientos, experiencias y valores adquiridos en la vida, que nos permitan una convivencia pacífica y armónica.

El cambio social, la visión voluntarista y culturalista sólo pueden ser adquiridos por una educación que se encargue de generar cambios en los sujetos con el saber, que permitan una transformación social que contribuya a su liberación y a su capacidad de construir, crecer, autorreconocerse y a su consolidación por medio de su lucha, interés, saberes, habilidades y necesidades. Para dicha educación es necesario contar con proyectos culturales y sociales que ayuden a la formación de los sujetos; prácticas que le permitan desarrollar acciones orientadas a la comprensión, la apropiación de saberes y generar un proyecto político liberador que intervenga en los ámbitos educativos formales, en grupos, planes y en programas, los cuales podrán generar conciencia social, conocimientos y una cultura de paz que involucre ideas, símbolos, valores y voluntades, que logren alimentar su sentido de pertenencia e identidad, integrando técnicas y estrategias en las que influyan sus relaciones interpersonales, partiendo de su realidad para innovar y reflexionar a favor de su transformación.

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

La educación como motivo pedagógico, cultural, ético y político, supone la constitución de los individuos en sujetos de saber y de poder, apostando a la emancipación, la iniciativa y la creatividad intelectual que desarrolle su poder, basado en el servicio, la solidaridad, la justicia social, la responsabilidad, el compromiso y el desarrollo de sus capacidades. El diálogo y la participación son indispensables para el surgimiento de ese nuevo ser como sustento de las relaciones sociales, en las que todas las personas estén posibilitadas para proponer y crear alternativas, en un intercambio de experiencias, impregnado de humildad, esperanza, amor y de un pensar crítico.

Para un verdadero cambio de los modos de apropiación del mundo, es necesario reflexionar en la educación, evaluando el papel de las escuelas en la transformación de la sociedad. La liberación debe estar ligada a la promoción de valores como la solidaridad, la cooperación y la confianza en el potencial creativo y renovador de los seres humanos; orientados hacia la construcción de una sociedad más justa y equitativa, basada en principios esenciales que tejen la fortaleza del pensamiento emancipador crítico, liderado por el pueblo y no solamente para el pueblo (Dalband, 2016).

Es necesario y es su obligación como Estado que los gobiernos asuman posiciones firmes por medio de políticas públicas de protección para erradicar el castigo físico, el abuso sexual y el acoso. De esta manera, se podrían construir entornos escolares seguros, que garanticen un desarrollo sano con un aprendizaje de calidad. El *Estudio Mundial sobre la Violencia contra los niños*, publicado en 2006, evidenció que los derechos humanos de miles de niños en el mundo se violan de forma grave, de forma arbitraria, autoritaria y sistemática, acompañada de castigo físico y humillante, lo que la Corte Interamericana de Derechos Humanos establece como una violación de los derechos humanos. Dichos castigos no son condenados debido a la falta de legislación, de garantías apropiadas, de campañas educativas y a la insuficiencia de prohibiciones de todas las formas de violencia.

La Convención de Derechos del Niño reconoce la condición de los infantes como sujetos de derechos, de progresivas obligaciones y de garantías especiales en función de su edad, por lo que es obligatorio reconocer su dignidad, eliminar las injusticias y la discriminación en todas las manifestaciones de las que son objeto. Existe resistencia a otorgar garantías jurídicas y pocas medidas para reconocer los derechos civiles y políticos de las y los niños, lo que obstaculiza su condición como futuros ciudadanos, posicionándolos como seres que deben someterse a la voluntad de los adultos. Estas ideas es-

tán en contra del Pacto Internacional, que tiene como base el reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de derechos iguales e inalienables, los cuales también corresponden a la niñez (*Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, 1966).

En cuanto a la gestión escolar no existe una capacitación pedagógica y humanista a los maestros y trabajadores sociales que ayude a abordar y combatir la violencia, ya que no es un problema individual en cada uno de los estudiantes. Entre estos se presentan formas tradicionales de acoso y su abordaje por parte de las y los profesores es por medio de disuasión, castigo o suspensión de quienes incurren en tales prácticas, por lo que podemos considerar a las instancias educativas como incapacitadas para el manejo de la discriminación entre las y los estudiantes, quienes imitan y aprenden las actitudes de los adultos, utilizando el poder en situaciones de desigualdad, o, en su caso, la discapacidad, enfermedades, la raza, la etnia, la diversidad sexual o las formas de aprendizaje, con lo que se afectan la autoestima y se genera la muerte psicológica de los más débiles, provocando la desadaptación de los educandos, y focalizando en ellos la responsabilidad de los actos ajenos.

La distribución equilibrada de derechos y obligaciones complementada con la participación de los padres en su aplicación, fomenta la práctica y el respeto al momento de ser aplicadas las sanciones sin violar los derechos de las y los menores. Con un debido proceso, la educación logra ser más organizada y participativa para el logro de una conciencia de los valores de la convivencia pacífica, lo que conlleva a una libre expresión de la personalidad, a la creación del sentido de pertenencia y a generar un sentido de igualdad.

En los espacios educativos existe una falta de conocimiento de garantías del debido proceso al momento de aplicar sanciones, por la inconsistencia entre las normas y su aplicación. Lo anterior obedece a la falta de sentido pedagógico en que se aplican las medidas de disciplina, llegando a la discrecionalidad y la injusticia por la inexistencia de reglas y reglamentos eficaces que especifiquen la formulación y aplicación de medidas, garantizando la dignidad y defensa de las y los menores en los espacios educativos.

El libre desarrollo de la personalidad debe ser respaldado por la definición y aplicación clara de las sanciones que ayuden al mejoramiento de la convivencia sin desproteger los derechos fundamentales. Los manuales de convivencia escolar son una herramienta clave para la apropiación consciente de valores, principios y derechos, basados en normas constitucionales y legales. Actualmente los espacios educativos cuentan con au-

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

tonomía para el cuidado de las normas de convivencia, que deja al descubierto inconsistencias en los procesos disciplinarios, ya que no se difunden de manera suficiente las faltas, sanciones y procedimientos a seguir previos a la imposición de cualquier sanción, procesos en los que es necesaria la comunicación.

La participación de las y los estudiantes en la creación de normas de convivencia es imprescindible, ya que con su aporte se explota su creatividad y libertad de expresión. Al ser escuchados, ayudan a explorar los elementos necesarios para contrarrestar la victimización y la violencia escolar, logrando menores niveles de conflictividad, permitiendo a las y los profesores una retroalimentación con proyectos y metodologías de enseñanza, que toman como base la investigación, el diagnóstico de conflictos, la formulación de proyectos, el diseño y desarrollo de procesos que permitan la formación de una cultura en derechos humanos, en un contexto comunitario.

La calidad educativa es más que sólo un propósito de formar a las niñas, niños y adolescentes en las materias que sean de utilidad para desenvolverse en el mundo; es educar a partir del respeto e inculcando los principios de equidad y democracia que favorecen a la no violencia.

El *Informe Mundial Sobre Violencia y Salud* realizado por la Organización Mundial de la Salud (OMS) en 2002, muestra el grave daño físico, mental y emocional que la violencia tiene como resultado en las víctimas. Tales agresiones impiden el efectivo goce de sus derechos.

Hay factores que dificultan que las medidas previstas sean efectivas en contra de la violencia, como el desconocimiento de las formas de violencia, sus causas y la escasa información a la que se tiene acceso. Las iniciativas existentes, en su mayoría, tienen como enfoque las consecuencias y síntomas que la violencia genera, pero resultan insuficientes en el tema de las causas, ya que son dos problemas que se abordan aisladamente y con escasos recursos, los cuales no permiten desarrollar una protección que beneficie a toda la niñez mexicana.

Es necesario eliminar los componentes estructurales que generan la violencia en contra de la niñez en los factores económicos, políticos, sociales, culturales y ambientales, que vaya más allá de solamente medidas que aborden las consecuencias. Estas deberán tener orientación preventiva que debe iniciar desde la más temprana infancia, con medidas que ayuden a erradicar las inequidades y con políticas que soporten la integralidad y fortalecimiento de las familias. Para ello es necesario poner fin a la pobreza extrema y avivar la formación y sensibilización de los padres y personal educativo en cuanto a las prácticas alternativas para la crianza y disciplina por medio de capacitación y uso de los principios en derechos humanos, que conllevan la solidaridad y la corresponsabilidad.

Abandonar el discurso acerca de la eliminación de la violencia hacia las y los niños y accionar herramientas reales que cumplan con el compromiso en el que se sigue estando en deuda con los infantes es fundamental. El narcotráfico, la marginación, la exclusión y las tensiones étnicas son aún elementos que desfavorecen la estabilidad de la sociedad y que afectan, por su vulnerabilidad, a la niñez. El *Estudio Mundial Sobre la Violencia Contra los Niños* muestra que, en el Caribe, el 78.5 por ciento de los estudiantes ha sido testigo de violencia en su comunidad, el 60.8 por ciento en la escuela y el 44.7 por ciento en el hogar. Estas formas de violencia que han afectado al desarrollo de cualidades humanas, que da como resultado que el 29 por ciento haya causado heridas a otras personas. Este porcentaje global no varía mucho del que se registra en nuestro país (Eljach, 2011).

El estudio arroja que en el Caribe el castigo físico es una práctica naturalizada y basada en la cultura e incluso en algunos casos permitida por la ley, lo que implica que el castigo corporal sea usado como disciplina a excepción de Haití, que en sus leyes prohíbe explícitamente el castigo corporal en el hogar, aunque al igual que en México, son estatutos sin cumplir. Dicha problemática lleva a que los infantes se desarrollen con ideas erróneas de cómo deben ser guiados, formados o disciplinados, haciéndoles creer la idea de que el castigo corporal es un mecanismo válido y necesario, demostrando la complejidad de las normas sociales y culturales que marcan que el castigo fortalece el carácter y crea obediencia y respeto en las y los menores.

El boletín de la infancia y adolescencia sobre el avance de los objetivos de desarrollo del milenio muestra que las agresiones que sufre la niñez en el seno familiar son alarmantes y van desde el 33 por ciento hasta el 93 por ciento de infantes

que se declaran víctimas de violencia doméstica en América Latina y el Caribe (CEPAL, 2009). En el caso de México, en estudios sobre prevalencia de maltrato infantil, en una muestra de 4,000,000 de niños, niñas y adolescentes de 6 a 17 años, una tercera parte de las niñas y niños de entre 6 y 9 años señala que es tratado con violencia, tanto en su familia como en la escuela (Eljach, 2011).

La democracia, tomada como la forma de gobierno en donde el poder es ejercido por el pueblo, mediante mecanismos legítimos de participación en la toma de decisiones, parte de los principios básicos en los derechos humanos de la libertad, la justicia, la equidad y la no discriminación, que implican el respeto legal y constitucional de la persona humana sin distinción. El artículo 2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos establece que toda persona tiene derechos y libertades sin distinción y sin importar su condición; sin embargo, el Informe de Latinobarómetro 2016 reveló que en Ecuador y en México se registran los niveles más altos de temor a ser víctimas de algún delito con violencia y el 60 por ciento de los 20,204 entrevistados, considera que la violencia más dañina para el desarrollo del país no es la que enfrentan ante la delincuencia en las calles, sino la violencia que sufre la niñez en los hogares y en las escuelas *(Latinobarómetro* 2016).

Una educación de calidad es una herramienta para disminuir las desigualdades y la inequidad, ya que es un mecanismo que ayuda a disociar las diferencias y a transformar el sistema educativo, permitiendo igualdad de oportunidades, sin segmentaciones ni desventajas socioculturales, ni desigualdades en el aprendizaje y con expectativas a alcanzar logros y bienes en lo colectivo, que dé como resultado una universalización de la educación.

La Convención sobre los Derechos del Niño, en su artículo 28, especifica las obligaciones del Estado para garantizar el derecho de los infantes a la educación, la cual debe ser progresiva y en condiciones de igualdad de oportunidades; debe ser obligatoria y gratuita, fomentando el desarrollo con información y orientación para evitar la deserción, mediante el uso de una disciplina escolar que respete su dignidad humana, y a través de la cooperación internacional para contribuir a eliminar la ignorancia y analfabetismo, dando acceso a los conocimientos técnicos y a las nuevas formas de enseñanza. Lo anterior con el objetivo de dar fin al bajo rendimiento de los estudiantes y a la baja calidad en cuanto a la oferta educativa. La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO por sus siglas en

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

inglés), reconoce a las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) como herramientas que pueden contribuir al acceso universal a la educación, la igualdad de instrucción, el ejercicio de la enseñanza, el aprendizaje de calidad y el desarrollo profesional que fomente la innovación y la creatividad. Así mismo, se impulsaría la investigación, favoreciendo el progreso científico y accediendo a una educación equitativa con un mayor nivel cultural, orientado a las minorías que están en el olvido, como son los grupos originarios y estudiantes que viven en zonas rurales, generando una educación universal, inclusiva y de calidad[1].

La calidad de la educación tiene complicaciones para ser evaluada, ya que existen solo dos pruebas de evaluación a nivel internacional, que son el Programa para la Evaluación Internacional de Estudiantes (PISA por sus siglas en inglés) y el Segundo Estudio Regional Comparativo y Explicativo (SERCE), los cuales están encargados de medir la calidad en los resultados académicos obtenidos por estudiantes regulares en pruebas estandarizadas nacionales e internacionales, restringidas únicamente a evaluar materias básicas de aprendizaje, dejando de lado competencias necesarias e indispensables que los estudiantes deben adquirir para su formación escolar y personal. La formación del individuo como miembro activo de la sociedad, la convivencia pacífica y el respeto a los derechos humanos, quedan fuera de las evaluaciones formales,

1 Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO por sus siglas en inglés). Las TIC en la educación. Las tecnologías de la información (TIC) en la educación. http://www.unesco.org/new/es/unesco/themes/icts/

siendo estos parte fundamental de una educación de calidad que genere un clima escolar idóneo, el cual podrá contribuir a un mejor desempeño escolar.

El Estado está obligado a generar políticas integrales orientadas a erradicar factores estructurales que impiden la prevención, erradicación y reparación de los daños generados por la violencia infantil. La inequidad es un factor importante que debe ser atacado, para ello es necesario crear políticas que apoyen al fortalecimiento de las familias mexicanas con el fin de formar y sensibilizar ambientes de desenvolvimiento por medio de prácticas alternativas de crianza y disciplina. La creación de empleos ayudará a poner fin a la pobreza extrema, la capacitación de funcionarios en principios de los derechos humanos fomentará la corresponsabilidad de su ejercicio, que son herramientas básicas para erradicar los de violencia.

Para lograr una protección integral es necesario que el Estado asuma sus compromisos y responsabilidades sustentados en la Convención de los Derechos del Niño y en sus Protocolos Facultativos. Su marco jurídico debe estar sustentado en políticas, programas, objetivos y metas, para los cuales es necesario reasignar recursos que brinden oportunidades y las condiciones óptimas encaminados a lograr un desarrollo integral, libre de exclusiones, discriminaciones y desigualdades que permitan una vida plena para las niñas, niños y adolescentes mexicanos, basados en los principios de universalidad, indivisibilidad, irreversibilidad e irrenunciabilidad de sus derechos.

Es necesario que las instancias gubernamentales logren un análisis de la violencia que viven los infantes en México, las distintas manifestaciones y el estudio de los diferentes espacios cotidianos en los que se desarrollan para poder diagnosticar los grados de intensidad del maltrato que viven, del abuso que son objeto, de las negligencias, abandono y cualquier otra forma de explotación del que son víctimas, tal como lo indica el artículo 19 de la Convención.

Carlos Fuentes, en el discurso que dio al recibir la medalla Belisario Domínguez, dijo: "Sabemos quiénes somos, sabemos dónde estamos, vivimos en un mundo globalizado, no es un mundo justo, pero puede ser un mundo mejor". La educación rescata tradiciones y enseña a respetar la diversidad, creando ciudadanos que dejan de ser sólo sujetos explotados; que demandan una democracia participativa y que tienen voluntad política; y que reconocen la necesidad de construir una nación con capacidad de desarrollo, cambios democráticos y justicia social sin violencia[2].

2 http://www.cursosinea.conevyt.org.mx/cursos/nvd/contenido/antologia/nvda_04.htm

Referencias

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2009). *Desafíos, Boletín de la infancia y adolescencia sobre el avance de los objetivos del desarrollo del Milenio*. UNICEF, Oficina Regional para América Latina y el Caribe (UNICEF TACRO por sus siglas en inglés), número 9, julio de 2009.

Dalband, H. (01 de noviembre de 2015). Entrevista a la Dra. Selva Dolores Pérez Silva. Santa Clara, Cuba.

Dalband, H. (2016). *Democracia y Derechos Humanos en Cuba y Estados Unidos. Un estudio comparativo*. Texto: Lucio Cabañas. México: Ce-Acatl, Tercera edición.

Desafíos, Boletín de la infancia y adolescencia sobre el avance de los objetivos del desarrollo del milenio. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL por sus siglas en inglés), UNICEF, Oficina Regional para América Latina y el Caribe (UNICEF TACRO por sus siglas en inglés), número 9, julio de 2009.

Eljach, S. (2011). "Violencia contra niños, niñas y adolescentes: una aproximación general". En *Valores escolares en América Latina y el Caribe: Superficie y fondo (VI)*. Panamá.

FEPAD. (2013). *Concepción y metodología de la educación popular.* La Habana, Cuba: Formación en Educación Popular Acompañada a Distancias (selección de lecturas, tomo uno).

http://www.cursosinea.conevyt.org.mx/cursos/nvd/contenido/antologia/nvda_04.htm

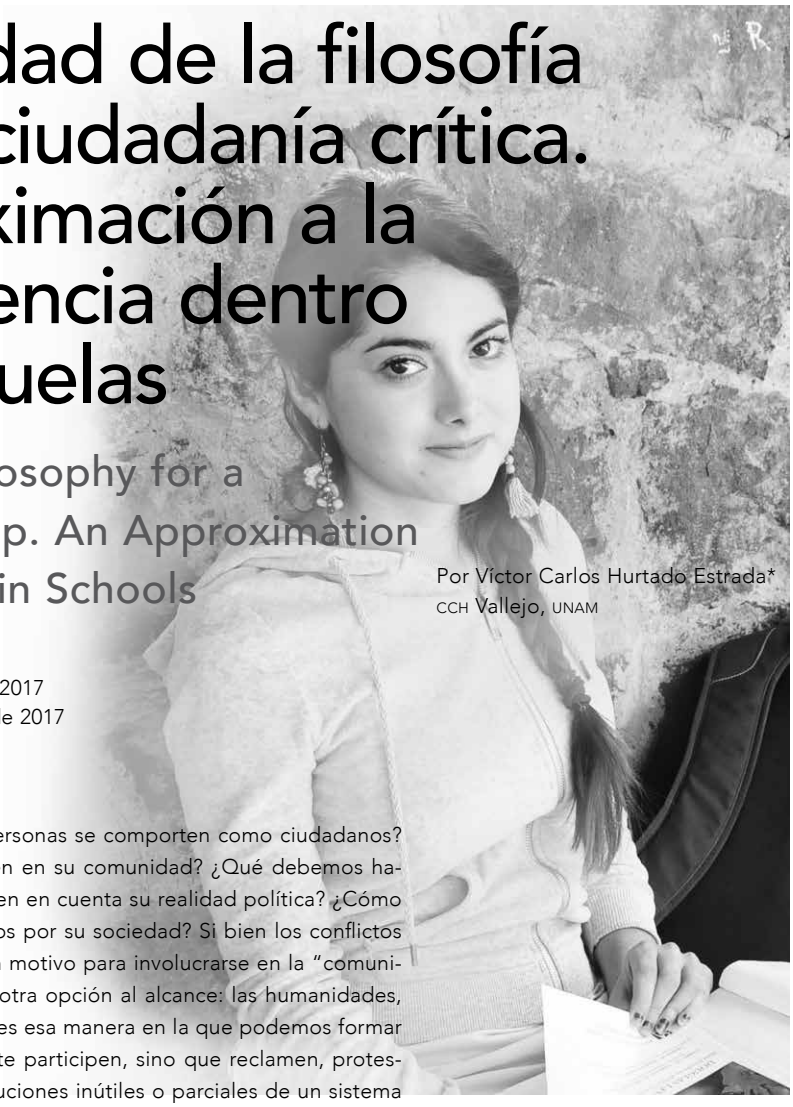
Latinobarómetro 2016, Corporación Latinobarómetro, Santiago de Chile. Banco de datos en línea, www.latinbarómetro.org

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO por sus siglas en inglés). *Las TIC en la educación*. Las tecnologías de la información (TIC) en la educación. http://www.unesco.org/new/es/unesco/themes/icts/

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, adoptado y abierto a firma, ratificación y adhesión por la Asamblea General en su resolución 2200 A (XXL), de 16 de diciembre de 1966. http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx

La necesidad de la filosofía para una ciudadanía crítica. Una aproximación a la desobediencia dentro de las escuelas

The Need of Philosophy for a Critical Citizenship. An Approximation to Disobedience in Schools



Por Víctor Carlos Hurtado Estrada*
CCH Vallejo, UNAM

Texto recibido: 6 de noviembre de 2017
Texto aprobado: 20 de diciembre de 2017

Resumen: ¿Cómo hacer que las personas se comporten como ciudadanos? ¿Cómo pretender que se involucren en su comunidad? ¿Qué debemos hacer para que los adolescentes tomen en cuenta su realidad política? ¿Cómo podemos formar sujetos interesados por su sociedad? Si bien los conflictos y afectaciones sociales son un gran motivo para involucrarse en la "comunidad", consideramos que tenemos otra opción al alcance: las humanidades, en especial la filosofía. Esta última es esa manera en la que podemos formar sujetos políticos que no únicamente participen, sino que reclamen, protesten, y no se conformen con las soluciones inútiles o parciales de un sistema gubernamental administrativo precario e inoperante, que precisamente ha hecho que las personas estén desinteresadas por la política, dado que sus representantes la han desvalorado con sus actos impunes de corrupción. Por su parte, pensamos que la educación académica debe estar absolutamente vinculada con la práctica política, es por ello que nos parece muy importante el vínculo entre la adolescencia y la filosofía. En este sentido pensamos que la filosofía nos da las herramientas para crear "desobedientes", entendido esto como desobedientes al sistema educativo que no permite pensar, analizar, discutir, criticar, etc. El desobediente es el rebelde filósofo, el que juzga, el que piensa distinto, el que no se conforma con la última palabra y, por supuesto, es el que tiene las herramientas lógico-argumentativas para contravenir los argumentos falaces adoctrinadores de aquellos que "no se atreven a pensar por sí mismos", parafraseando a Kant.

Palabras clave: Desobediencia, filosofía, ciudadanía, participación, crítica, alumnos, maestros.

* Profesor de Asignatura "A" Interino en CCH Vallejo. Imparte las asignaturas de Temas Selectos de Filosofía I y II, y, de Filosofía I y II. Tiene los grados de Licenciatura y Maestría en Filosofía, y está por presentar su tesis de doctorado en Filosofía. Correo electrónico: victorhurtado1977@yahoo.com.mx

Abstract: *How to make people behave like citizens? How to pretend that they get involved in their community? What should we do to make adolescents aware of their political reality? How can we form subjects interested in their society? Although conflicts and social affectations are a great reason to get involved in the "community," we consider that we have another option at hand: the humanities, especially philosophy. The latter is the way in which we can form political subjects that not only participate, but also claim, protest, and do not conform to the useless or partial solutions of a precarious and inoperative administrative governmental system. This system has precisely made people disinterested in politics, given that their representatives have devalued them with their impunity acts of corruption. According to this, we think that academic education should be linked to political practice, which is why we believe the relationship between adolescence and philosophy is very important. In this sense, we consider that philosophy gives us the tools to create "disobedient people," understanding this as "disobedient" to the educational system that does not allow people to think, analyze, discuss, criticize, etc. The "disobedient" is the rebellious philosopher, the one who judges, the one who thinks differently, the one who does not conform with the last word and, of course, is the one who has the logical-argumentative tools to contravene the fallacious indoctrinating arguments of those who "do not dare to think for themselves "paraphrasing Kant.*

Keywords: *Disobedience, philosophy, citizenship, participation, criticism, students, teachers.*

El contexto

Las sociedades contemporáneas son complejas sociedades en donde los individuos se encuentran en una situación de incertidumbre. Las sociedades actualmente mantienen esquemas de autoridad que se muestran en las formas de control de los conflictos y en la atención administrativa de las demandas sociales; dichos esquemas son insuficientes o incapaces de entender las novedosas formas de interacción que tienen los sujetos con la ley y con el poder, con las instituciones y con los agentes de los gobiernos: allí está la incertidumbre. El aparato administrativo en las sociedades maniobra a un ritmo que denota la falta de operatividad ante los tiempos actuales; en este sentido, en los ciudadanos surge una incertidumbre sobre la solución institucional-administrativa a sus problemas o demandas.

En este sentido, en nuestras ciudades globalizadas, dada la pluralidad de intereses sociales, económicos, culturales y políticos que se interrelacionan todo el tiempo, la formación de seres humanos comprometidos con su entorno parece ser indispensable. Los actuales problemas a los que nos enfrentamos, tales como la inseguridad, la pobreza, la corrupción, la impunidad, el desempleo, entre otros, han hecho que germine continuamente un descontento social. Si bien la convivencia con el *otro* es difícil dada nuestra particularidad (o más bien, nuestra pluralidad), el descontento mana de la falta de interés de nuestros gobernantes por atender los problemas ya mencionados de la ineficacia de las instituciones gubernamentales o de la actuación ilegal e ilegítima de los representantes sociales.

Ya han sido tantos años, lustros o décadas de soportar esta situación que de manera necesaria han ido surgiendo diferentes modos de "hacer notar el reclamo social", ya que en la medida en se vuelven notorios dichos reclamos (públicos y mediáticos), se exigen soluciones. Sin embargo, el reclamo no es general, siempre son unos cuantos, algunos puñados de hombres que exigen y que pocas veces son escuchados; pues la mayoría de los afectados se han acostumbrado a escuchar que "las cosas no van a cambiar", a que "todo va a seguir igual". La inacción, la falta de interés social y la preocupación únicamente por lo que personalmente nos puede afectar, son la causa de que a las personas les interesen cada vez menos temas como la política, la comunidad, la educación o la filosofía.

¿Cómo hacer que los ciudadanos tomen en cuenta su realidad y hagan política? Creemos que no tenemos otra opción que por medio de la *educación filosófica*; pues sólo de esa manera podemos formar sujetos políticos que reclamen, que protesten, y que no se conformen con las soluciones inútiles de un sistema social precario.

Las actuales tendencias en la educación, en general, es de apoyar toda aquella formación de individuos que produzcan y que maquilen (que obedezcan o acaten), dejando a un lado la formación cívica, ética, ciudadana, humanística y de cultura política, que desemboca en individuos analíticos, críticos y autónomos. Esto, a su vez, hace percibir a todos aquellos grupos o individuos que defienden derechos, o que realizan protestas y consideran como una opción, por ejemplo, la desobediencia civil, como incivilizados, bárbaros, salvajes, delincuentes o gamberros. En las *universidades*, tal y como su nombre lo dice, convergen distintas formas de pensar y de actuar, incluso ideologías contrarias. Es justamente en este espacio en donde se pueden forman estos ciudadanos, actores políticos que pueden considerar esta otra vía de "práctica política".

Es en las aulas de la escuela en donde la interrelación entre la comunidad escolar debe dar la pauta para considerar los actos de desobediencia como parte de la formación ciudadana. Pero, ¿cómo debe ser el tipo de interacción entre el docente y el alumno?, ¿cómo debe ser el modelo educativo?, ¿qué tipo de enseñanza tenemos que fomentar?, ¿cuál es la función de la escuela, los colegios o las facultades para estos objetivos? Son estas interrogantes las que forman la "médula" del presente trabajo.

Cuando decimos que la formación humana nos es indispensable, nos referimos a que creemos que la educación universitaria, que en la universidad y en el bachillerato la formación del "sentido social" es fundamental para volver a interesarnos

por el *otro*, por la comunidad, por la política, por nuestro entorno. Teniendo en cuenta que la educación o la formación humana no solamente reside en la universidad, puesto que en la formación interviene la familia, la zona geográfica, y/o el contexto sociocultural —y sabiendo que en ella otras formas influyen, como los medios masivos de comunicación—, es por demás que es la *universidad* el elemento clave para poner en cuestión los diferentes saberes que son asimilados acríticamente por los individuos, dados por la tradición o la costumbre.

Un claro ejemplo de la importancia de la educación es el *bachillerato universitario*, y tomamos ese ejemplo porque, además de que lo conocemos, es el momento en donde el estudiante toma grandes decisiones en su vida, y creemos que es un momento crucial tanto para la formación humana como para conocer e involucrarse en la vida social, en la vida en comunidad.

Los alumnos

En el alumno actualmente se percibe un desinterés por su formación profesional, y es que el mismo contexto social se presenta para ellos como un lugar en donde no hay oportunidades para su superación.

Hace algunas décadas se decía que el ser profesionista era símbolo de vida plena, una vida realizada, con un sustento económico estable y que propiciaba una garantía de seguridad laboral; la sombra del colonialismo se actualiza cuando el discurso de los padres repite frases como: "Estudia para que seas alguien" o "Tienes que estudiar para ser alguien en la vida"; es decir, *se es nadie, sólo estudiando se logra ser alguien*: alguien con escolaridad y dinero, alguien que manda y no es mandado. Es el discurso en donde es nadie el pobre, el sometido, el conquistado, el explotado.

Pero ahora todo esto se ha desdibujado, pues en nuestro contexto no hay garantía de encontrar trabajo, no hay seguridad de obtener una vida sin carencias e incluso ser una persona con prestigio, y los estudiantes lo saben. Los estudiantes perciben cosas muy distintas en relación con aquellos discursos progresistas; es una contradicción entre la vida social y el mundo escolar.

Por otro lado, la normatividad y la vigilancia del orden que impera en las escuelas se imponen al estudiantado desde temprana edad como estructuras sociales conservadoras, como aparatos ideológicos (C.F. Althusser, 2003), que despiertan conductas de provocación y desafío a las autoridades y maestros, o bien actitudes de indiferencia y apatía hacia lo que ocurre dentro y fuera de la escuela; lo que se convierte en un sistema de simulación y engaño para lograr "sobrevivir" en la escuela.

En los colegios y escuelas, tanto públicas como privadas de la Ciudad de México, la mayoría de ellos están preocupados por imponer cierta

disciplina a los estudiantes, lo cual ha derivado en que los estudiantes 1) se rebelan abiertamente, 2) se acomodan a las reglas aun estando en desacuerdo con el fin de mantenerse en ella y lograr una constancia de término, o 3) desertan antes de concluir los estudios. Justamente Peter Mclaren, filósofo y pedagogo, nos menciona que la conducta del alumnado no tiene ningún otro fin que el de la "resistencia a la escuela", es decir, de la firmeza de los estudiantes ante los rituales y rutinas que impone la escuela para el dominio a sus miembros y sus propósitos *deslibinizadores* (McLaren, 1993. 45). Dichas prácticas escolares se presentan como opuestas a las que suceden en la calle o en sus casas. En sus casas muchos alumnos se encuentran "solos" o al menos sin sus padres, el modelo familiar ya ha variado, pues las madres ya no se encuentran comúnmente en casa, ahora si acaso estarán abuelos, tías, sobrinos o primos que podrían conllevar un compromiso variado; o bien, hay madres solteras, o padre y madre que tienen que trabajar ambos para sustentar la economía familiar, esto hace que los estudiantes, al no tener referencias, estén únicamente comprometidos con sí mismos o con nadie.

La cultura fuera de la escuela conlleva algunos aspectos que han sido definidos como "posmodernos", o característicos de la generación "millennials": el individualismo, el narcisismo, el hedonismo (malentendido), la indiferencia o el sin sentido, la trivialización tanto de las ciencias como de las artes y las humanidades. Lo *cool* o lo *light* de la vida no se corresponde con la vida en las instituciones escolares (Giroux, 1996. 11).

El contexto general del estudiante: pobreza, desempleo, inseguridad, escaso capital cultural, desintegración familiar, crisis económica. Fruto de lo anterior es dedicarse a la informalidad o a la ilegalidad, pues es el medio que cuesta menos trabajo para sobrevivir. Entonces se presentan el pandillerismo, el alcoholismo y la drogadicción como "puertas abiertas" que reciben al alumnado "tal y como son", pues la escuela representa un cambio, pues la escuela "no me quiere como soy".

Otro de los elementos que intervienen en esta apatía es que los alumnos rara vez estudian en la escuela o colegio donde ellos quieren, pues la asignación no proviene de ellos sino de una asignación oficial dada la escasa y precaria oferta educativa.[1] Además, podemos añadir que muy pocos estudiantes tienen una referencia familiar y exitosa por sus estudios, pues la mayoría de los padres tiene una escolaridad escasa, inferior a la del bachillerato.

1 Cabe señalar que estamos refiriéndonos a alumnos que ahora mismo están estudiando; pues hay un gran número de jóvenes, catalogados como "ni-ni" (ni estudian, ni trabajan), que actualmente no tienen manera alguna de incorporarse a la universidad. Por ejemplo, el 70% no estudia en el colegio que elige, y sólo el 8% del total de alumnos que hacen un examen de admisión estudian su bachillerato en la UNAM. Fuente: <http://www.snie.sep.gob.mx/estadisticas_educativas.html>

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

Podría hablarse de una apatía cruzada por un pesimismo, pues la escuela no representa la solución a sus problemas, antes bien es el lugar en donde van a divertirse, es un pasatiempo antes de entrar a trabajar. La escuela es una institución caduca surgida de una "vieja" necesidad social impuesta que en ocasiones puede ser divertida (cuando se socializa). La escuela representa la rutina que simboliza el orden, evitando a como dé lugar la contingencia.

El desafío

En el caso de México, estamos en un año electoral, esto es, en este año se llevarán a cabo elecciones presidenciales, y dado el número de adolescentes que adquieren derechos políticos para participar en el proceso electoral, son ellos mismos los que podrían definir al ganador de la contienda. Si bien el sufragio de estos jóvenes, como del resto de la población, estará dividido entre las diversas opciones partidistas, ellos pueden hacer por ejemplo que gane algún candidato independiente. El incremento en la participación electoral será casi un hecho si no gana la apatía por la política, por la comunidad, por el *otro*. La credencial para votar, que es el documento oficial que les permite identificarse como mayores de edad o como personas maduras o responsables, es el documento que necesitan para tener acceso a los diferentes sitios de diversión antes que pensar en la posibilidad de participar en las elecciones.

Hoy por hoy existe un desencanto por la política, y por tanto un desinterés por participar en los procesos electorales. En las redes sociales pueden nuestros estudiantes engancharse en discusiones políticas, las cuales no trascenderán a propuestas, sino responden al escándalo. La política se queda en el ámbito virtual, no en la acción. Mediante los dispositivos móviles e inteligentes, los alumnos se pueden informar del acontecer mundial, podrán informarse sobre los comicios de este año, pueden incorporarse a la participación política; pero ¿les interesa ese acontecer?, ¿qué tenemos que hacer para involucrar a los estudiantes?, ¿cuáles son sus requerimientos?, ¿qué se les puede ofrecer?

Los maestros

A lo largo de la historia de la educación, que ubicamos desde las primeras escuelas del medievo, podemos advertir que la función de enseñar ha sido traducida como *enseñar a obedecer*. ¿Cómo hacer que los *otros* me obedezcan? Para eso necesitamos autoridad. De los mecanismos para legitimar autoridad recurriremos más adelante; ahora lo que nos interesa destacar es que aquel que queremos que nos obedezca debe apreciarse a sí mismo como impotente y, en tanto tal, no le quedará otra manera de ser que *ser obediente*, y eso se logra con la "educación tradicional". Esa manera de entender la enseñanza parece ser la forma en que nos relacionamos los seres humanos y construimos comunidad, es más, parece ser la forma en que construimos jerarquías autoritarias; el resultado: una servidumbre voluntariamente aceptada (Langon 2015. 54).[2] Cuando se enseña mandando, se despliega una serie de acciones y actitudes, como la violencia, el sometimiento, se genera sumisión, etcétera, y entonces todo aquello que se catalogue como desorden, inquietud, libertad, novedad, cambio, etcétera, tendrá que ser reprimido. El duro y conservador afán por la disciplina tendrá como objetivo la internalización del miedo, lo cual generará orden. Así la escuela, en tanto lugar cerrado y sitio en donde nos encontramos aislados (sin salida), se convierte en el lugar en donde los alumnos son domados por sus profesores aplicando todos los recursos necesarios para que conozcan lo que es el orden y lo mantengan, pues son los maestros aquellos que detentan en este lugar "el monopolio de la fuerza" (Cf. Weber 1993). Los maestros saben que el ser suministrador de la violencia deriva de la autorización que le ha transferido toda la comunidad, es decir, el maestro manda

2 *Cf.* Étienne de La Boétie (2015), *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Booklassic, p.56

y ordena en nombre de la sociedad. Tras la autoridad hay una autorización; autorización de la sociedad que lo legitima, al punto de ser "sacralizado".

Es verdad que la educación no la origina el maestro, pues antes de él está la familia. Sin embargo, se piensa que los individuos deben salir de este primer grupo que es la familia, que deben conocer otros saberes, otras creencias y otros valores y, por tanto, pertenecer a un grupo mucho más amplio. El objetivo de ello es formar a este ser humano, de la mano del maestro esto podrá ser llevado a cabo. Pero nunca perdiendo la *actividad doméstica*, que de la educación forma parte esencial. Desde el núcleo familiar, a los seres humanos se nos educa con la obediencia, así pareciera que "si no obedezco no estoy siendo bien educado". Dentro de esta obediencia podemos encontrar la exigencia, el castigo, la humillación, la violencia, etc.; toda esa educación paternalista se transfiere a la figura del maestro en la escuela. Pero no todo es negativo, pues en el núcleo familiar también existe el cuidado, el consuelo, la comprensión (Langon, 2015. 59). Lo cual se traduce a un binomio de Castigo/Premio; que tendrá el profesor que reproducir en el salón de clases como estímulos para continuar su tiranía. Educar, en este sentido, es salir del *domus* (casa).

Quien detenta el poder en el *domus* es el *dominus*, o sea, el padre. Entonces tenemos que salimos del dominio de la casa para acceder al dominio del maestro (*dominus*). Cuando se le manda al hijo a la escuela, cuando se le obliga a salir de casa, cuando se le deja en manos de otros, se transfiere la autoridad. El maestro-padre acepta criar al hijo manteniendo la actitud autoritaria. Bajo esta perspectiva, educar no implica renunciar a dominar, sino atar o sujetar con otras cadenas, sólo es cambiar el *domus* por la *scholae*.

Críticos de la escuela como institución, como Masschelein y Simons, nos dicen que la escuela no es otra cosa que una "invención política" de la *polis* griega que surgió como una usurpación del privilegio de las élites aristocráticas y militares, desligando a cada uno del origen, de la raza o de la naturaleza que los destinaba a ciertos trabajos; en este sentido la escuela estableció un espacio o tiempo desligado del cotidiano, es un tiempo libre del cual no todos gozan de ese privilegio (Masschelein y M. Simons 2013. 25-26).

Nosotros creemos que educar no es domesticar, no es obligar a entender y cumplir órdenes, pues no es lo mismo formar sujetos que únicamente dar instrucciones y obligar a seguirlas "a pie juntillas". Nos parece que de lo que se trata es de mostrar el mundo y la vida, pero no únicamente, también se trata de transformar al mundo. El joven tendrá que vincularse

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

realmente con el mundo (dialógicamente), es el hacer que las cosas nos digan algo, que nos atraigan, que nos sorprendan, que nos apasionen. Con la educación el mundo tiene que hablar con los jóvenes (Masschelein J y M. Simons, 2013. 95-98).

Si bien el docente es responsable de la formación de los sujetos; la máxima responsabilidad es el de "liberar" al estudiante de todas sus funciones que "debe hacer" según lo marca la naturaleza, el destino, sus padres, los empleadores, los políticos o los líderes religiosos. Además, el docente tiene la tarea de promover el interés, aunque eso signifique conceder o delegar autoridad a sus aprendices; promover el interés sólo es posible mostrando interés por el conocimiento. El entusiasmo del docente abrirá paso a la libertad de las conciencias.

Sin embargo, en la actualidad ser docente implica estar en un oficio desvalorizado, pues existe un desprestigio y una pérdida de crédito a esta labor. Las causas son múltiples: sobrecargo de responsabilidades, falta de infraestructura, reclamo de derechos, etcétera. Y es que se tiene la concepción cerrada de que la educación que implanta el maestro trata únicamente de la transmisión de conocimientos, y eso cualquiera lo puede hacer.[3]

3 Una de las causas que han propiciado que la labor docente se desprestigie es el hecho de tratar de mostrar a la población que cualquiera puede ser maestro. En México hoy en día, el anterior responsable de la Secretaria de Educación Pública (SEP), ante las crecientes manifestaciones por parte del gremio académico por las afectaciones que ha tenido en el ámbito laboral la (mal) llamada "Reforma educativa" —pues los profesores, al protestar con "plantones" o marchas, han dejado de dar clases por reclamar sus derechos laborales— ha dicho (con la venia del Gobierno Federal) que "despedirá a los profesores si siguen faltando a clases", que en este caso estamos hablando de miles de maestros, pero agregó que "no debemos preocuparnos, pues cualquiera puede ser maestro, siempre y cuando haya concluido una carrera (licenciatura)".

Dicha concepción seguramente surge de la ignorancia. Las autoridades educativas suelen ser de designación política, es decir, no saben de educación, de formación, de alumnos, de maestros, de escuelas, de planes y programas de estudio; los que saben, los especialistas, los maestros, los pedagogos son excluidos. Así las autoridades educativas pretenden enseñar a los enseñantes.

Los docentes deberían ejercer autoridad a quienes los desautorizan, pues ellos son los que realmente dan los cursos y las clases, son responsables de la formación de sujetos y de la producción de aprendizajes. Los docentes deberían defender la escuela, pues es el espacio en donde existe un real crecimiento humano de las personas, es allí donde hay un espacio de apertura al diálogo, a la crítica, a la reflexión y a la creación. Las escuelas, los maestros y los alumnos, y la educación en general, no son tal cual como lo ve la globalización, es decir, al servicio del comercio.

La filosofía

Los seres humanos somos curiosos y nos asombramos de muchas cosas cuando somos niños, sin embargo, esta capacidad se va perdiendo conforme nos vamos habituando al mundo (Gaarder, 2016. 9-10), la sociabilización nos va "acostumbrando" al mundo, hasta el punto de que sólo algunas cosas se nos presentan como asombrantes o curiosas. Nosotros consideramos que una buena parte de esta pérdida se produce en el esquema conservador y tradicional de la escuela.

Posturas muchas desde ya hace algún tiempo, como actualmente la de la corriente de Filosofía para niños, nos han dicho

que todos somos filósofos por defecto.Todos nos asombramos, nos maravillamos, nos preguntamos, especulamos, analizamos, reflexionamos, entonces surgen preguntas tales como ¿por qué?, ¿cómo?, ¿cuándo?, ¿dónde?, etcétera, ante temas como el amor, la muerte, la vida, Dios, el universo, el gobierno o nosotros mismos. Parece ser que todos tenemos a un pequeño filósofo en el interior (Murphy, 2015). Algunos adultos aún nos seguimos asombrando de estos y otros temas y hemos llevado nuestras inquietudes al ámbito de la academia; y hemos procurado despertar (o volver a despertar) la curiosidad y el interés de nuestros estudiantes por el mundo y, de tal modo, es posible producir un pensamiento libre y creativo.

Contrariamente a la educación tradicional, filosofar con nuestros alumnos no es imponer, sino se trata de escuchar, generar preguntas y pensar desde distintas perspectivas. Se trata de tener una actitud realmente democrática en el desarrollo de la clase. Así la labor del docente es engancharse con el estudiante, y juntos generen el ambiente de reflexión con argumentos lógicos e intencionales. Ya que se hace este "enganche", el profesor debe hacer que se genere pacientemente el pensamiento filosófico, pero no con una simple transmisión de datos sino como una habilidad que necesita práctica para poder desarrollarse. Si únicamente se dicta la conferencia y se considera al profesor como protagonista (autoridad), entonces no todos participan, sino sólo el más capaz, el que tiene el conocimiento o la razón; es la enseñanza desde "lo alto" y esto es lo más antidemocrático en una academia, pues se corre el riesgo de convertirse en adoctrinamiento.

La participación de todos para generar el ambiente filosófico es justamente a lo que invitaba Sócrates con la mayéutica, es decir, se trata de "bajar" la autoridad a la colaboración y a la confianza, justo para que el alumno reflexione y reaccione: no se busca otra cosa que el pensar juntos, pues en el diálogo, en el intercambio de ideas surgirá el conocimiento.

La enseñanza no democrática hace que la educación se convierta en autoritarismo y adoctrinamiento, por tanto, en obediencia sumisa. La enseñanza democrática, no autoritaria, generará "rebeldes" que no se conformarán con lo impuesto sin discusión previa. No obstante, el grave problema de la filosofía es que siempre ella cuestionará a la autoridad, y cuestionar a la autoridad no es obedecer, sino desobedecer, con todas las implicaciones que esto lleva consigo. La filosofía genera entonces desobedientes. Pero si ser desobediente es generar pensamiento crítico, luego participación, y eso permite que seamos más humanos y preocuparnos por los *otros*, bienvenida la desobediencia.

Conclusiones

Los estudiantes universitarios son en sí mismos estudiantes privilegiados si consideramos todas las condiciones y obstáculos que presenta la educación en general; ya que son estudiantes que han sido fruto de una sociedad que se desmorona en el individualismo producto de consumismo, las políticas neoliberales y la impunidad. A pesar de ello, consideramos que es en la escuela en donde se puede formar este espíritu crítico, con el cual se puede poner en cuestión aquella realidad en la que poco a poco nos hemos acostumbrado a vivir, en la que nos hemos habituado.

La universidad y su pensamiento crítico hacen posible el poder aprender a cuestionar de forma argumentada y crítica la propia realidad; pero no solamente, también en la escuela los alumnos pueden ver los alcances y los obstáculos que han tenido, y los que tendrán que enfrentar en el futuro, tanto desde el punto de vista del propio aprendizaje como desde el enfoque epistémico y ético-político, dado que estar en ella permite visualizar y contextualizar las prácticas sociales y los sistemas de valores de un espacio y un tiempo determinados.

La universidad promueve un carácter humanista, lo cual la lleva a constituirse como indispensable para adquirir un saber dinámico, abierto, racional, plural y sensible. La escuela tiene la posibilidad de fungir como un orientador, en donde se visualiza como una fuerza de transformación creadora que permite construir y, por ende, ayudar a la formación de alumnos responsables que participarán colectivamente como tales en su comunidad.

Una universidad, creemos, debe permitir configurar de manera más específica un perfil del egresado acorde con su proyecto de vida, dado que el núcleo de la escuela es vincular las ciencias con las humanidades y la tecnología, y estas son las condiciones para que el alumno se convierta en un ciudadano que sepa convivir y potenciar la diversidad cultural. Hablamos de un ciudadano que, a través de la reflexión filosófica, científica, histórica y cultural, posee una cosmovisión abierta y flexible ante la complejidad de la realidad. Así el ciudadano procurará dar sentido al bien colectivo, ayudando a mejorar la calidad de vida de sí mismo, de los otros y de su entorno.

El propósito no es otro que el de contribuir a que el alumno problematice sobre la razón de ser del conocimiento y la verdad, pero no sólo con relación a sus fundamentos, justificación y validación, sino para que valore y aplique de manera pertinente la vinculación entre ciencias, humanidades y tecnología. Lo anterior conduce al alumno a que sea capaz

de traducir esta vinculación en herramientas útiles para la comprensión de las dimensiones multiculturales, los ejercicios de poder, las valoraciones derivadas de la política, los conflictos emanados de la desigualdad y el mejoramiento de la calidad de vida, entre otros.

Referencias

Althusser L. (2003), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Quinto sol, México.

Foucault, M. (1988) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México. Siglo xxi.,

Gaarder (2016), *El mundo de Sofía*, Ed. Siruela, México.

Giroux, H. (1996) "Educación posmoderna y generación juvenil". *Nueva Sociedad*. Núm. 146, 1996. pp. 148-167. Caracas: Edit. Texto.

Hargreaves A. (2000) *Profesorado, cultura y posmodernidad*. Madrid. Morata.

Kant I. (1999), *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

La Boétie Étienne (2015), *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Booklassic.

Langon M. (2015), "Autoridad docente", en Lobosco M, *La Antifilosofía, en la escuela media y en la universidad*, Ed. Biblos, Buenos Aires.

Lipman M. (2008), "A Life Teaching Thinking", Montclair State University, Montclair, New Jersey.

Masschelein J. y M. Simons (2013), *Em defesa da escola: uma questao pública*, Belo Horizonte, Brasil.

Mclaren, P. (1993) *Pedagogía crítica, resistencia cultural y la producción del deseo*. Buenos Aires. Rei-Aique.

Murphy J. (2015), "Filosofía "interior". Filosofía preuniversitaria: mi perspectiva", en Lobosco M, *La Antifilosofía, en la escuela media y en la universidad*, Ed. Biblos, Buenos Aires.

Tedesco J. C. (1996) "La educación y los nuevos desafíos de la formación del ciudadano", *Nueva sociedad*. Núm. 146, 1996. pp. 74-89. Caracas: Edit. Texto.

Weber (1993), *Estado, economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

La emergencia de nuevos actores políticos en las luchas contrahegemónicas

The Emergence of New Political Actors in the Struggles Against Hegemonic

Texto recibido: 23 de septiembre de 2017
Texto aprobado: 4 de noviembre de 2017

Por Mario Santiago Galindo*
CCH Oriente, UNAM

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

Resumen: El objetivo del artículo es pensar el cambio social-político desde las luchas entre bloques que se disputan la hegemonía en la superestructura, para lograr formar un *Bloque Histórico en el Poder*. Es por eso que el cambio social es comprendido desde las luchas contrahegemónicas que se dan tanto en la sociedad política como en la sociedad civil. De ahí la importancia de la categoría de *Bloque social de los oprimidos*, como Sujeto Revolucionario —que juega el papel de bloque contrahegemónico— es fundamental para analizar los fenómenos políticos en la actualidad, dada la pérdida de centralidad que ha tenido, desde el siglo XX, la clase obrera como único agente posible para realizar la revolución en las sociedades capitalistas.

Palabras clave: Bloque historico, Bloque social de los oprimidos, Hegemonía, Ideología, Sujeto Revolucionario.

Abstract: *The objective of this article is to discuss the social-political change from the struggles between blocs that dispute the hegemony in the superstructure, to form a Historical Bloc in the Power. Thus, social change is understood from the hegemonic struggles of political society and civil society. This paper shows the importance of the category of Oppressed Social Bloc, as a Revolutionary Subject, and its anti-hegemonic role. Also, this concept is fundamental to analyze political phenomena today facing the loss of protagonist that the working class has had in the twentieth century as the only agent to carry out the revolution in Capitalist societies.*

Key words: *Historical Bloc, Oppressed Social Bloc, Hegemony, ideology, Revolutionary Subject.*

* Licenciado en Filosofía y Maestro en Docencia para la educación media superior (MADEMS) en el área de filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de Filosofía en la Escuela Nacional Colegio de Ciencias y Humanidades Plantel Oriente. Autor de varios artículos sobre Filosofía de la liberación, ética y filosofía política. Ha participado en congresos nacionales e internacionales. Fundador del proyecto Filocafé Oriente en el Plantel Oriente. Actualmente cursa estudios de posgrado en Filosofía Política en la UAM-Iztapalapa. Correo electrónico: mariosantiago.unam10@gmail.com

La cuestión del *Sujeto revolucionario* es uno de esos temas que nunca ha sido cerrado, como muchos otros, y que ha causado grandes debates y combates dentro y fuera del marxismo. En el caso de Marx el *Sujeto revolucionario* necesariamente estaba ligado a las clases sociales; por ejemplo, el sujeto social que estaba determinado estructuralmente a llevar a cabo la revolución en el sistema capitalista era la *clase obrera*, dado que ésta era la única poseedora de las condiciones materiales para desarrollar una conciencia política necesaria para organizar y dirigir el cambio de las estructuras sociales. Sin embargo, y pese a dicho análisis, la concepción de Marx, y del marxismo, fue refutada por la misma historia. Desde la segunda mitad del siglo XIX el análisis principalmente económico, había demostrado que el desarrollo capitalista y el desarrollo de la sociedad burguesa en algunos países europeos había llegado a una etapa en la cual las condiciones objetivas estaban dadas para la transformación de las sociedades capitalistas. Lo que faltaba para el cambio social era la conciencia política que debía poseer necesariamente la clase trabajadora, pero nunca logró desarrollar dicha conciencia revolucionaria.

La práctica y la teoría revolucionaria de Lenin, a finales del siglo XIX y principios del XX, también habían demostrado la inviabilidad de las principales tesis de la revolución socialista de Marx y Engels; la aplicación de dichas tesis a la situación rusa era imposible ya que para principios del siglo XIX Rusia era un país atrasado y, además, la clase obrera era una clase minoritaria. Esto llevo a Lenin a concebir una interpretación distinta a la elaborada por Marx, quien vaticinaba la posibilidad de una revolución por parte de la clase proletaria en países altamente industrializados. Lenin radicalizó las posturas de Marx, referentes a la dictadura del proletariado, elaborando la teoría del *partido dirigente*; dada la imposibilidad del proletariado de lograr una conciencia política en ese país, que le permitiera organizar y desplegar sus propias instituciones; afirmaba que la clase obrera requería de un sujeto externo a la propia clase, para que los instruyera y los organizara en la lucha contra la clase capitalista. El resultado de esta teoría fue la creación del partido de vanguardia[1], compuesto originalmente por burgueses intelectuales, cuya tarea era organizar a la clase trabajadora para la revolución.

Sin duda alguna la revolución rusa de octubre de 1917 modificó dos aspectos fundamentales de la teoría y la práctica del

1 El partido es concebido por Lenin como instrumento para impulsar a la clase obrera a la revolución comunista, tesis que expuso fundamentalmente en sus obras tituladas *¿Qué hacer?* de 1902 y *El Estado y la revolución* (1917) en donde además desarrolla la tesis sobre la dictadura del proletariado.

pensamiento marxista. Por una parte, la teoría del *Sujeto revolucionario* cambió de postular a la *clase obrera* como la única clase posible para dirigir la revolución, a un *partido dirigente* que estaría constituido de intelectuales que serían capaces de conducir y organizar a los trabajadores y, por otra parte, cambió el lugar de la revolución, al pasar de ser los países desarrollados de Europa a ser también los países menos avanzados como era la Rusia zarista, que aun no habiendo terminado de salir del modo de producción feudal, ya estaba avanzando hacia el socialismo[2]. Al respecto dirá Lenin en *Economía y política en la época de la dictadura del proletario* que "…la dictadura del proletariado [en Rusia] tiene inevitablemente que distinguirse por algunas particularidades respecto de los países adelantados, en virtud del gran atraso y del carácter pequeñoburgués [de ésta]…" (Lenin. 1976: 2 y 3).

Como resultado de estos cambios en la teoría marxista, Antonio Gramsci desde el sur de Italia, en la Europa del siglo XX, siendo fundamentalmente marxista, afronta el estudio de la sociedad desde la superestructura. Después de lo sucedido con la revolución Rusa, la tercera internacional y el ascenso al poder italiano por Benito Mussolini, Gramsci concibe los cambios sociales desde la unidad orgánica de la categoría de *Bloque histórico*. Para éste, el bloque histórico está compuesto por dos partes esenciales: la estructura y la superestructura. Aunque Marx le había dado una mayor importancia al nivel de la estructura[3], esto no ocurrió así con Gramsci, quien enfoca sus estudios principalmente al nivel superestructural.

Para éste, aunque el nivel de la estructura es fundamental para comprender la historia de las sociedades y los cambios que acontecen dentro de ellas, no será el nivel decisivo para las transformaciones sociales, sino que éstas serán el resultado de la crisis orgánica del *bloque histórico en el poder.* En otras palabras, es el resultado de las luchas *hegemónicas* entre

2 Antonio Gramsci, al respecto del carácter atrasado y pequeñoburgués de Rusia, dirá en *La revolución contra "El capital"* publicado el 5 de enero de 1918 en *El Grito del Pueblo* (ya publicado y censurado en ¡*Avanti*! De Milán el 24 de noviembre de 1917) que: "…¿Por qué debería esperar ese pueblo [el pueblo Ruso] que la historia de Inglaterra se repita en Rusia, que se forme en Rusia una burguesía, que la lucha de clase sea suscitada para que nazca la conciencia de clase y sobrevenga finalmente la catástrofe del mundo capitalista?…" (Gramsci, 1917). Apenas habían pasado escasamente dos meses desde la revolución de octubre cuando Gramsci escribe este artículo, el cual refleja la misma inquietud que tenía Lenin sobre el cambio y modificación de las principales tesis sobre el socialismo de Marx y Engels.

3 No hay que perder de vista que si Marx y Engels dedican la mayor parte de sus reflexiones a la base económica es porque en su tiempo existía una fuerte corriente idealista que atribuía a la voluntad y al pensamiento de los hombres los cambios sociales, despreciando así el papel revolucionario autoconciente del pueblo, aun los intelectuales a los cuales se les consideraba con un pensamiento más avanzado como los materialistas ingleses y franceses de los siglos XVII y XVIII y el propio materialismo alemán de Ludwig Feuerbach quien seguía sosteniendo principios idealistas en el momento de interpretar la realidad social.

bloques. Gramsci postulará como categorías centrales de su teoría política, por una parte, el *bloque histórico en el poder*, que es el que detenta en un determinado momento la hegemonía en la comunidad política y, por otra parte, el *bloque social de los oprimidos* (*Sujeto revolucionario*), que juega el papel de bloque contrahegemónico. Los *bloques* para Gramsci son estructuras que se integran y se desintegran en un momento determinado cuando dejan de cumplir su función hegemónica.

El presente artículo está dividido en tres apartados: el primero corresponde al análisis del *bloque histórico* como categoría que posibilita el análisis de los diferentes actores que participan en la política. En el segundo apartado se comprende cómo un bloque logra crear consenso, y con ello hegemonía, entre los diferentes actores políticos y sociales, convirtiéndose en un *Bloque histórico en el poder* y cómo, en un segundo momento, va perdiendo hegemonía a raíz de que se van formando nuevos *bloques* contrahegemónicos, que bien pueden surgir desde la esfera política, social o ambas. En el tercer apartado se desarrolla la categoría gramsciana de *bloque social de los oprimidos* como *Sujeto revolucionario* que posibilita comprender la emergencia de nuevos actores políticos desde la sociedad civil en el campo de la política y de lo político.

El *bloque histórico* como categoría de análisis político

Para Gramsci la categoría de *bloque histórico* sólo puede ser pensada si se toma en cuenta la situación histórica global, compuesta por una estructura y por una superestructura, las cuales no se sitúan una sobre la otra sino que se imbrican para la constitución orgánica del *bloque histórico*. De esta manera el concepto de *bloque* corresponde a la unidad-diferencia de los grupos o fracción que lo integran; es *histórico* porque se da en un momento del devenir de las sociedades. Por lo que para Gramsci la división entre estructura y superestructura tiene carácter metodológico y no orgánico como algunos autores han querido verlo.

Gramsci tomará de Marx las categorías de estructura y de superestructura siguiendo el análisis de la sociedad en dos niveles: la base o estructura, la cual comprende el nivel económico, y la superestructura, que hace referencia al nivel integrado por la región jurídica-política (estado, derecho) y por la región ideológica (conjunto de ideas y comportamiento social, o sea las formas de la conciencia social).

De hecho, aunque Gramsci ha tomado de Marx estas dos categorías —contrariamente a los marxistas ortodoxos, quienes han estudiado a fondo y detalladamente los fenómenos económicos— no se detiene a analizar el nivel de la estructura, la toma tal y como la han elaborado Marx y Engels: como el conjunto de las fuerzas materiales y del mundo de la producción; pero esto no sucederá de la misma manera con el nivel de la superestructura, la cual será desarrollada ampliamente

en su pensamiento. Será en este nivel donde se encuentre la contribución más importante del pensamiento gramsciano a la teoría marxista.

El bloque histórico, entonces, está constituido por dos partes fundamentales que se encuentran imbricadas: la estructura y la superestructura; además la misma superestructura está integrada por dos esferas fundamentales: la sociedad civil y la sociedad política. Por eso para Gramsci la superestructura es aquella parte de la sociedad que comprende el carácter político e ideológico del bloque histórico. Así pues, la superestructura es aquel componente que forma parte de una situación histórica global dada, que alberga dos esferas esenciales: la sociedad política, que es el aspecto de la dirección de la sociedad, que agrupa al aparato de Estado. Y la sociedad civil que es el aparato ideológico de éste, que contiene la mayor parte de la superestructura.

La sociedad civil, por su parte, se halla ya en los teóricos del contrato social y del derecho natural: Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau; aunque difieren en sus argumentos, interpretaciones y propósitos, en general todos oponen la sociedad civil al Estado, concibiéndola como el dominio de la actividad libre de los ciudadanos por ser ésta representante de la autonomía de lo social institucionalizado frente a las instituciones políticas, pero no independiente de ellas. También G. W. Friedrich Hegel y Karl Marx toman a la sociedad civil como opuesta al Estado, pero estos autores redefinen el concepto.

Fotografía: Archivo histórico E.N.C.C.H 2018
Secretaría de Comunicación Institucional.

Para Hegel, en *Principios de la filosofía del derecho*, considera a la sociedad civil como un estadio inferior del desarrollo del espíritu, intermedio entre el individuo y el Estado, referible sobre todo al ámbito propio de las familias y de la parte de la administración que se ocupa de ellas. En este texto para Hegel la sociedad civil es, en la mayoría de las veces, la estructura socioeconómica. Pero, aunque en menor medida, también le incluirá las asociaciones políticas y sindicales, las cuales representan el contenido ético del Estado (Hegel, 1999). Marx, siguiendo a Hegel, en *La ideología alemana* define a la sociedad civil como la base del Estado, la cual es la estructura que comprende la vida comercial e industrial, sobre la que la burguesía construye por necesidad la superestructura estatal (Marx y Engels. 2014).

Gramsci retoma el sentido que le da Hegel a la sociedad civil, no de Marx porque, como bien observa H. Portelli (1983), Marx ve en el concepto hegeliano de sociedad civil el conjunto de las puras relaciones económicas y la relación de las clases sociales; a diferencia de Marx, Gramsci interpreta el concepto hegeliano como el complejo de la superestructura ideológica. Para éste la sociedad civil es aquella esfera de la superestructura que se va constituyendo a partir de las relaciones que los hombres establecen libremente dentro de la sociedad a través de los sindicatos, organizaciones, etc., además de ser el lugar de las funciones de los valores comunes y de la obtención del consenso, que es la base para la adquisición de la hegemonía y, por ende, del poder político.

Ciertamente para Gramsci la sociedad civil (o dirección cultural) está formada por la región o conjunto de organismos llamados privados y que tienen como función principal la de fundamentar la hegemonía del grupo dominante. En los *Cuadernos de la cárcel*, la define como "…la dirección intelectual y moral de un sistema social [en el que se disputa la] hegemonía política y cultural de un grupo social sobre la entera sociedad, como contenido ético del Estado…" (Gramsci, 2005: 290). De ahí que para Gramsci será en la sociedad civil donde los bloques procuren introducir su visión del mundo, su ideología. Dado que la forma de concebir el mundo deberá encontrarse implícita en el arte, el derecho, la filosofía, el cine, la económica; a saber, en todas las manifestaciones de la vida intelectual y colectiva para que uno de los *bloques* se pueda constituir en el *Bloque histórico en el poder*.

En suma, la categoría de *sociedad civil* en el pensamiento gramsciano es vista como un todo orgánico que encierra, por una parte, el carácter ideológico del grupo dirigente, en tanto abarca todas las ramas de la ideología, desde el arte hasta las

ciencias, pasando por la economía, el derecho, entre otras; por otra parte, es una concepción del mundo difundida entre todas las capas sociales a las que liga de este modo al grupo dirigente, en tanto se adapta a todos los grupos; de ahí sus diferentes grados cualitativos: filosofía, religión, sentido común, folklore, etcétera. Y, por último, se encuentra su dirección ideológica de la sociedad, que se articula en tres niveles esenciales: la ideología propiamente dicha, la *estructura ideológica* –es decir las organizaciones que crean y difunden la ideología– y el *material ideológico*, esto es, los instrumentos técnicos de difusión de la ideología: sistema escolar, medios de comunicación de masas, bibliotecas, entre otros (Portelli. 1983).

Con respecto a la *sociedad política* o *aparato de estado* (es el *Estado* en el sentido estricto de la palabra) se refiere más al Estado como dominación, que como dirección ideológica y cultural de la sociedad; representa el momento de la fuerza coercitiva. Acorde a esta definición del *Estado* como pura coerción, se encuentran, por ejemplo, los teóricos Thomas Hobbes y Friedrich Hegel, por mencionar dos, que consideran al *Estado* como el aparato especial empleado sistemáticamente para la represión y sometimiento de la comunidad política por la fuerza. Por su parte Marx, siguiendo a Hegel, define al *Estado* como esa máquina de represión que surge en el momento en que las sociedades se dividen en clases sociales como el órgano o aparato de coerción especial para la dominación de las clases subalternas.

Desde la antigüedad el término de *Estado* se aplica a la comunidad política, pero no es hasta el siglo XVI, época en que nace el concepto de *Estado* como tal, que la nueva institución política históricamente independizada de la religión y de la Iglesia, encuentra primeramente su justificación teórica en *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo, quien la vincula a la figura del gobernante y a su habilidad y sagacidad. En general, el término de *Estado* es concebido como la organización jurídica coercitiva de una determinada comunidad, nace para proteger la seguridad de los ciudadanos y muy pronto se le añade como misión propia *la defensa de sus libertades*. Surgen así los principios del *Estado* de derecho, o *Estado* protector de las libertades públicas, y las diversas maneras como se entenderán éstas dentro (y fuera) de las democracias liberales, que se establecen durante los siglos XIX y XX.

En todo caso no es hasta el siglo XX, en la obra de Gramsci, que el término de *Estado* toma un significado más amplio. La categoría de *Estado* gramsciana rompe con la manera tradicional de concebirlo, desde este momento ya no sólo es un órgano represivo sino que también posee la dirección ideológica y

cultural de la sociedad. Este concepto incluirá a la sociedad civil como elemento constitutivo de la composición del *Estado*, ya no sólo es represivo sino que también tiene a su cargo la dirección ideológica de la sociedad. En tal caso el concepto de *Estado* en su sentido amplio será la unidad orgánica entre la sociedad política más la sociedad civil.

> En efecto [dice Gramsci], el concepto de *Estado* como *dictadura* de clase no se reduce pura y simplemente al aparato de represión y de mando, sino que abarca el conjunto de las relaciones complejas a través de las cuales se ejerce el trabajo de mediación y de compromiso entre los intereses del grupo dominante y los de los grupos aliados y subordinados, determinando la unidad de los objetivos políticos y económicos (Macciocchi. 1975: 148).

De esta manera Gramsci define el *Estado* como el conjunto de actividades prácticas y teóricas con las cuales el grupo dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio, sino también logra obtener el consenso intersubjetivo de los gobernados.

En resumidas cuentas, la división de la superestructura en dos esferas es de orden metódico y no orgánico porque el *Estado* no es solamente la *sociedad política*, sino que es la imbricación entre *sociedad política* y *sociedad civil* en un todo orgánico. A su vez, el carácter orgánico de la unidad estructura-superestructura es dado por la intervención de los *intelectuales orgánicos* para formar o crear el *Bloque histórico*. Asimismo, esta última se logra en la sociedad civil por ser en esta esfera de la superestructura donde se fundamenta ideológicamente el *Bloque*. Dado que es en la sociedad civil el lugar donde se encuentra la base y el contenido ético del *Estado*. Así pues, sólo es posible tener un bloque histórico en la medida en que la superestructura se corresponda orgánicamente con la estructura.

Ahora bien, la articulación del bloque histórico se logra cuando un grupo social o fracción de éste ejerce su hegemonía sobre los demás grupos de la sociedad, en la medida en que todos o la mayoría de las clases sociales, de los grupos sociales, de los partidos políticos, de las agrupaciones religiosas, militares, en una palabra de las diferentes capas de la sociedad, están bajo la dirección de alguna de ellas. Pero para lograr dicha unificación es necesario que el grupo o fracción de antemano haya logrado conquistar el consenso cultural entre las diferentes capas de la sociedad. El consenso se logra si entre las filas del grupo o fracción se hallan los mecanismos orgánicos necesarios para conseguirlo, de hecho cuando el grupo o fracción posee los dispositivos necesarios para poder adquirir hegemonía sobre el resto de la sociedad, la cual le garantiza el ejercicio de una cierta dominación ideológica.

Esta hegemonía sólo es posible por la intervención de los intelectuales orgánicos. Los intelectuales, dirá Gramsci, son esa capa social diferenciada de la estructura, la de los *funcionarios de la superestructura*. Precisamente el vínculo orgánico entre base y superestructura la efectúan ciertos grupos sociales que operan en el nivel superestructural, particularmente en la esfera de la sociedad civil: los intelectuales.

> [Los intelectuales se definen] por su función de organizador en la sociedad y en todas las esferas de la vida social: Por intelectual debemos entender no solamente esas capas sociales a las que llamamos tradicionalmente intelectuales, sino en general toda la masa social que ejerce funciones de organización en el sentido más amplio: ya sea en el dominio de la producción, de la cultura o de la administración pública (Gramsci. 1986: 43).

De ahí que el carácter orgánico de los intelectuales aparezca en la solidaridad estrecha que los liga a las clases de las que son representantes. Para Gramsci los intelectuales no forman una clase política aparte; son los intelectuales de los diversos grupos sociales, los diferentes grupos hegemónicos o dominantes. La importancia política estriba en la capacidad que tienen para integrar a la sociedad, esto es, en la forma en que homogenizan la conciencia política, ejerciendo un dominio ideológico sobre las diferentes capas de la sociedad.

En última instancia, el bloque histórico debe ser considerado también como el punto de partida para el análisis de cómo un sistema de valores culturales (la ideología) penetra, se expande, socializa e integra un sistema social. Se dice que un sistema social está integrado sólo cuando se construye un sistema hegemónico bajo la dirección de un grupo fundamental que confía su gestión a los intelectuales: en este caso se ha logrado un *Bloque histórico*[4]. Por ejemplo, en el sistema capitalista encontramos un sistema hegemónico, el cual tiene como clase fundamental a la burguesía, la cual confía la gestión de organización ideológica, jurídica y política a grupos especializados, estrechamente solidarios, a menudo burgueses o salidos de clases aliadas a la burguesía, que son los intelectuales. En este caso el sistema capitalista ha logrado un *Bloque histórico* en el *poder*.

4 Muchos autores teóricamente han concebido el concepto gramsciano de *bloque histórico* como una simple alianza entre clases sociales. Han tomado como referente los trabajos de Lenin sobre la estrategia de la clase obrera, lo que ha conducido al error teórico de pensarlo simplemente como una alianza entre estas. Pero este concepto no se deriva de la formación científica del problema de las alianzas de clases como se ha querido ver, sino que los intelectuales establecen los nexos orgánicos necesarios entre la estructura y la superestructura, que da lugar al fenómeno del *bloque histórico* conceptual no mecánicamente, y no sólo como alianza de clase, sino también como unidad orgánica de la estructura y la superestructura. Esta crítica en contra de aquellos autores que ven en el *bloque histórico* una simple alianza entre clases sociales ha sido hecha por Portelle (1983), Buci-Glucksmann (1979), Macciocchi (1975), Loza Prieto (1979), entre otros.

En conclusión, la articulación orgánica del bloque histórico se obtiene si el grupo dominante delega la función de educar a la población a grupos de intelectuales que dirigirán ideológicamente a la población. Esto permite que además de que el grupo dominante tenga el mando, haya una dirección en la sociedad, al penetrar por todas las venas sociales la forma de concebir el mundo del grupo hegemónico.

Hegemonía y crisis del *Bloque histórico en el poder*

La categoría de Hegemonía[5] es el aporte más importante de Gramsci al pensamiento marxista y su contribución más significativa a los movimientos revolucionarios. Esta categoría representa la traducción política de la noción de bloque histórico, asimismo el bloque histórico representa la manera como se realiza una hegemonía determinada. Estos dos conceptos son inseparables, pues según Gramsci:

> La hegemonía es, pues, la parte visible[…]que oculta la enorme masa de todo un cuerpo teórico-político, que representa el punto culminante de un genial y complejo trabajo intelectual: el concepto de "bloque histórico"', el enlace estructura-superestructura, el concepto de Estado y la división interna […] entre "sociedad política" y "sociedad civil", la definición de la naturaleza del partido revolucionario como "Príncipe moderno", intérprete de una "voluntad colectiva", el papel de los intelectuales como promotores del consenso (Gramsci. 1986: 150).

Además, las implicaciones del concepto de hegemonía son diversas dado que tiene una estrecha relación con el *Estado*, como gobierno de una clase y, además, la hegemonía concierne al desarrollo del *Estado* al preparar las condiciones de su existencia. Si bien la hegemonía de clase y el poder estatal están ligados, no pueden ser confundidos, porque la hegemonía garantiza un tipo determinado de poder, su expresión, su carácter legítimo, democrático.

5 "…El concepto de hegemonía deriva del griego *eghestai*, que significa 'conducir', 'ser guía', 'ser jefe', y del verbo *eghemoneua*, que quiere decir 'ser guía', 'preceder', 'conducir', lo que da, por derivación, 'ser jefe', 'mandar', 'dominar'. Con *eghemonia* el griego antiguo designaba el mando superior de los ejércitos. Se trata, pues, de un término militar. El 'eghemon' era el *condottiere*, el guía y también el comandante del ejército. En la época de la guerra del Peloponeso, se hablaba de ciudad 'eghemon' para referirse a la que dirigía la alianza de las ciudades griegas, que luchaban entre sí…" (A. Macciocchi, 1975).

Ahora bien, con respecto a dónde se efectúa la hegemonía, dirá Gramsci que ésta se realiza preponderantemente en la sociedad civil, como ideología, sobre la sociedad política, como dominación, a diferencia del análisis leninista que ve en la hegemonía el aspecto puramente político. Gramsci pensará a la hegemonía como dirección ideológica (hegemonía/sociedad civil) en primer lugar y, en segundo lugar, dominación político-militar (dictadura/sociedad política). Esto es, la hegemonía le garantiza al bloque histórico la dirección ideológica de la sociedad sin la cual el poder se volvería puramente dominación, pura represión. En este sentido la hegemonía avala, garantiza, el carácter democrático, dirigente, del bloque histórico.

Es así que Gramsci define a la hegemonía como la estrategia para obtener el consenso intersubjetivo, no sólo basado en intereses económicos y políticos, sino justificado teórica, ideológica y culturalmente. Así pues, el concepto de hegemonía en el pensamiento gramsciano, además de ser dominación, será dirección intelectual y moral, tendrá como misión la de fundamentar el consentimiento social y político en todas las diferentes capas sociales.

Por otra parte, no sería posible la hegemonía sin la participación de los aparatos que organizan la cultura, formando un tipo de conciencia en la sociedad. Estos aparatos pertenecientes a la esfera de la sociedad civil ayudan a la formación de un tipo de conciencia, permitiendo la diseminación de la ideología del grupo dirigente en todas las capas sociales. Entre los aparatos de hegemonía se encuentran las escuelas, los sindicatos, las instituciones artísticas: el teatro, los museos, las bibliotecas; medios de comunicación de masas: los diarios, las revistas, los libros, entre otros, los cuales crean y difunden la ideología dominante, formando una concepción del mundo propagada entre todas las capas sociales a las que liga de este modo al grupo dirigente.

En resumidas cuentas, la hegemonía definida de esta forma implica la creación de un *Bloque ideológico* —o *Bloque intelectual*— en favor del grupo dirigente. Este bloque le posibilita al grupo dominante la difusión de su ideología mediante los aparatos ideológicos, de tal forma que todas las capas de la sociedad puedan interiorizar la ideología del grupo dominante. Esto permite a su vez al grupo dominante formar en torno de sí un bloque de fuerzas sociales. Es así como la hegemonía es condición de posibilidad del bloque histórico en tanto una clase, grupo social o fracción de ésta ha logrado realizar el consenso intersubjetivo sobre el conjunto de la sociedad, pero cuando el grupo dominante pierde dicho consenso y por consiguiente deja de ser hegemónico los grupos subalternos tienen la posibilidad de irrumpir en la totalidad en crisis, antes de que el grupo dominante pueda reestablecer su hegemonía.

El *Bloque histórico en el poder*, como se expuso en párrafos anteriores, personifica un proyecto particular que cumple con los intereses de la mayoría, esto es la universalidad de una particularidad hegemónicamente establecida en el poder. Este grupo hegemónico ejerce delegadamente el poder al haber logrado el consenso intersubjetivo entre las distintas capas de la sociedad, sin embargo la hegemonía del grupo dominante está expuesta a entrar en crisis, esto es posible cuando el grupo hegemónico pierde su capacidad de dirección ideológica y cultural, al darse una escisión con los grupos aliados y, fundamentalmente, con el pueblo.

La crisis[6] de hegemonía es por tanto una crisis de autoridad donde el grupo dirigente se ha convertido en grupo puramente dominante[7] al haber perdido el consenso intersubjetivo en las diferentes capas de la sociedad. Este tipo de crisis se presenta esencialmente cuando el bloque ideológico que le da cohesión y hegemonía al bloque histórico en el poder, tiende a disgregarse porque la clase dirigente ha dejado de cumplir su función principalmente económica y cultural. Por consecuencia el grupo en el poder deja de tener la dirección de los demás grupos subordinados; con ello el grupo en el poder que sostenía firmemente las riendas de la economía a nivel estructural, pierde al disgregarse el bloque ideológico su supremacía a nivel superestructural y de ese modo pierde también su hegemonía sobre el conjunto de la sociedad.

6 Otro tipo de crisis es la de coyuntura, se refiere más a la crisis que enfrentan personalidades que tienen la responsabilidad inmediata del poder.

7 Gramsci utiliza los términos de dictadura o dominación para definir la situación de un grupo social (o clase) no hegemónico que domina la sociedad exclusivamente por medio de la coerción, debido a que detenta el aparato de Estado. Este grupo no tiene —o ha dejado de tenerlo si ya lo tuvo— la dirección ideológica.

En términos estructurales la crisis orgánica o crisis de hegemonía se refleja en la desintegración del *bloque histórico* donde acaece la ruptura entre estructura y superestructura. Así mismo, la concatenación entre sociedad civil y sociedad política se rompe para dar paso al *Estado* en sentido restringido, como puramente coercitivo.

Para Marx la crisis se presenta esencialmente como contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y el desarrollo de las relaciones de producción, veía pues, la crisis esencialmente como crisis de la estructura económica. Sin embargo, Gramsci dirige su atención a otro momento de la crisis, para éste la crisis se presenta en la esfera de la sociedad civil en el momento en que el grupo dirigente pierde su hegemonía sobre los demás grupos. Es así que para Gramsci la crisis es considerada sobre todo a nivel superestructural; traducida a nivel de la hegemonía y concebida como crisis hegemónica. Dicha crisis abarca toda la sociedad, todo el bloque histórico, o sea la crisis se da tanto en la superestructura como en la estructura. La crisis es vista en la totalidad del proceso social.

Es así que la crisis hegemónica se presenta cuando el vínculo orgánico entre estructura y superestructura se rompe, porque la clase dirigente pierde su capacidad de dirección ideológica y cultural, su poder de organizar el consenso. Esta crisis puede ser suscitada por las clases subalternas o bien puede ser del fracaso político de la clase dirigente. Dicha crisis de hegemonía del bloque histórico en el poder abre la posibilidad de que otros grupos sociales puedan buscar el consenso intersubjetivo en las distintas capas de la sociedad. Pero como se ha visto líneas arriba, existe la posibilidad de producir la crisis del bloque histórico en el poder, es lo que Gramsci ha llamado la *Estrategia de la Hegemonía*. Con esta nueva estrategia política pueden los grupos subalternos buscar formar en torno de sí un bloque social de fuerzas contrahegemónicas que facilite la posibilidad de lograr crear el consenso intersubjetivo entre todos los grupos excluidos por el bloque histórico en el poder, para así poder irrumpir en el todo establecido y formar el nuevo bloque social de los oprimidos. Este será el tema del siguiente apartado.

El *Bloque social de los oprimidos* como Sujeto Revolucionario

Si la crisis de hegemonía del bloque histórico en el poder se caracteriza por la pérdida del consenso intersubjetivo, entonces la conquista de la Hegemonía del *Bloque social de los oprimidos*[8] deberá ser el resultado de la obtención de dicho consenso entre las diferentes capas de la sociedad. Como se indicó anteriormente, la obtención y la pérdida del consenso

8 Enrique Dussel en su libro *20 tesis de política* desarrolla ampliamente la categoría gramsciana de Bloque Social de los Oprimidos.

se efectúan en la esfera de la sociedad civil por ser en ésta donde se realiza la hegemonía. Es así que el concepto de hegemonía en la teoría gramsciana precisa las condiciones políticas en que un grupo social puede erigirse en sujeto de transformación social.

Gramsci, como se expuso anteriormente, partirá de una significación diferente del Estado, donde éste ya no solamente se restringe a la función del ejercicio del poder coercitivo, sino que también tiene a su cargo la dirección cultural y moral de la sociedad civil. Por ello la construcción de un nuevo bloque social de y para los oprimidos, presupone una verdadera reformulación de la cuestión del Estado, de sus articulaciones con la sociedad, con las clases, con los aparatos de hegemonía, sin la cual sería impensable una nueva construcción de *Sujeto revolucionario*. Por consiguiente, para Gramsci el campo de batalla en contra del bloque histórico en el poder se sitúa ahora en la esfera de la sociedad civil[9].

El *Estado* definido de ese modo amplía considerablemente el campo de la política y el campo de batalla en contra del grupo dominante. Las luchas sociales ya no se limitan tan solo a los aparatos de gobierno (los tribunales, el ejército, la policía, las cárceles), sino que también éstas se dan en todos los aparatos de hegemonía como son las escuelas, las iglesias, los partidos, los sindicatos. La guerra de *posiciones*, como la ha llamado Gramsci, cerca y mina las posiciones de la clase dominante en la sociedad y en el *Estado*; esto implica que las diferentes luchas sociales en estos aparatos son aspectos de la lucha política en su conjunto que van diezmando la hegemonía del bloque histórico en el poder (Buci-Glucksmann. 1979).

En definitiva, la función de la hegemonía en el pensamiento gramsciano será un momento y una condición de posibilidad del proceso revolucionario, como momento fundamental de la conquista del poder. La obtención de la hegemonía, en este caso, significa en última instancia la crítica a una forma de concebir el mundo, a la forma de concebir el mundo de la clase dominante. La supremacía de un grupo contrahegemónico, en este caso de los oprimidos, se debe de manifestar de dos modos: como dominio en contra de sus adversarios de clase y como dirección intelectual y moral con sus aliados. Este es el segundo aspecto fundamental del concepto gramsciano de hegemonía: "… La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como 'dominio' y como 'dirección intelectual y moral'. Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tienden a 'liquidar' o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados…" (Gramsci, 2005: 486).

9 Para este tema véase mi artículo sobre "Los movimientos sociales ante el advenimiento del estado total: Lo político en Carl Schmitt" en *Murmullos Filosóficos* Año 6, Número 12, enero-junio 2017. file:///C:/Users/Mario/Documents/Artículos%20publicados/Murmullos_12%20Artículo%20Mario%20S.%20G..pdf

Aunque la hegemonía y la dictadura pueden estar combinadas, su carácter aparece, sin embargo, bien delimitado. Frente a la hegemonía, donde domina la sociedad civil, la dictadura representa la utilización de la sociedad política. Servirse del poder de *Estado*, de sus aparatos coercitivos e ideológicos para reprimir, controlar y desagregar a las masas —como lo hacen todos los estados militares y dictatoriales—, es sin duda alguna dominar, pero de ninguna forma puede ser dirigir en el sentido gramsciano del término. La dirección (hegemonía), política o cultural, requiere algo radicalmente diferente: la actividad de las masas, el consentimiento activo, no pasivo; su autoorganización y no su autodestrucción.

Ciertamente, la pérdida de la primacía del bloque histórico en el poder sea un período de transición entre dos períodos hegemónico, aunque no por eso debe de ser subestimado, ya que la clase en el poder puede aprovechar la ocasión para diezmar la sociedad civil de su adversario, es por ello que el bloque social de los oprimidos deberá construir con anterioridad un bloque de fuerzas sociales, que le permitan tener la hegemonía antes de conquistar el poder estatal.

De ahí que los diferentes movimientos sociales deban de crear una cultura de masas capaz de ahogar la ideología omnipresente de la clase dirigente. A su vez, los oprimidos que conforman el bloque social, deberán crear en torno de sí a los intelectuales orgánicos que tendrán como tarea la diseminación de la concepción del mundo que posee este bloque de fuerza, y además deberán de constituir orgánicamente un bloque ideológico que atraiga a los demás grupos sociales.

Conviene aclarar, para terminar, que para la constitución del *Bloque social de los oprimidos* es fundamental la función de los intelectuales en la formación del bloque ideológico, ya que antes de que el bloque social irrumpa en la esfera de la sociedad civil, los aparatos de hegemonía se encuentran en manos de la clase dominante, por lo que el bloque social deberá contrarrestar la hegemonía del bloque dominante con el bloque ideológico y, además, deberá tomar a su cargo los aparatos ideológicos.

Referencias

Buci-Glucksmann, Christine. (1979). *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*. México: siglo XXI.

Chihu Amparán, Aquiles. (1991). *Gramsci y un nuevo paradigma en la concepción de la política*. México: UAM-I.

Dos Santos, Theotonio. (1974). *Concepto de clases sociales*. México: Editorial Galerna.

Dussel, Enrique. (2009). Política de la liberación: Arquitectónica. Madrid: Editorial Trotta.

——. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.

Gramsci, Antonio. (2005). Antología. México: Siglo XXI.

——. (1986). *Cuadernos de la cárcel*. México: Editorial Era (seis tomos).

——. (1972). *La concepción del partido proletario*. México: Ediciones de Cultura Popular.

Hegel, G.W. Friedrich. (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.

Lenin, V. I. (1983). *¿Qué hacer?* México: Editorial Cartago de México.

——. (1978). *El estado y la revolución: la doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*. Moscú: Editorial Progreso.

——. (1999). "Una gran iniciativa" (28 de junio de 1919), en *Obras completas*, Tomo 31. Buenos Aires: Editorial Cartago.

Loza Prieto, José María. (1979). "Vigencia del pensamiento de Gramsci" en *El Basilisco* número 6, primera época, págs. 73-87, enero- abril 1979 o en la página de Internet htt://www.wenceslaoroces.org/arc/laso/articulos/bas/6.htm

Lowy, Michael. (1972). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. México: Siglo XXI.

Lukacs, Georg. (1969). *Historia y conciencia de clase*. México: Editorial Grijalbo.

Luxemburgo, Rosa. (1975). *La revolución rusa y otros escritos*. Madrid: Castellote.

Macciocchi, Maria-Antonieta. (1975). *Gramsci y la revolución de occidente*. México: Siglo XXI.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

Portantiero, Juan Carlos. (1982). *Los usos de Gramsci. Escritos políticos*. México: Plaza y Valdés.

Portelli, Hugues. (1983). *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI.

Poesías

Texto recibido: 23 de noviembre de 2017
Texto aprobado: 27 de diciembre de 2017

Por Francisco Piñón Gaytán*
Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa

Estar solo

Tengo tantas ganas de estar solo,
y rumiar
calladamente
mi tristeza.

No quiero compartir el paisaje de mi pena
y mezclar
en mi cuadro
colores conocidos.

Quiero estar, frente a frente,
y solo,
junto al lienzo,
¡y ser yo el responsable
de mi color incierto!

No quiero llegar a viejo

Pensándolo bien,
no quiero llegar a viejo.

A los viejos
les tiemblan las piernas,
entre ellos
platican en silencio.

* Tiene el grado de Doctorado en Ciencias Sociales (especialidad en filosofía política) por la Universidad de Santo Tomás, Roma. Profesor Investigador de Tiempo Completo de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa y profesor de filosofía política en la FCPyS, UNAM. Es presidente del Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci.

Tal vez ya ni siquiera sueñan,
¡aunque alguna vez fueron
niños
canallas
buenos!

Pensándolo bien,
no quiero llegar a viejo

Al viejo se le desplaza,
lo sientan en rincón viejo,
a veces lo acarician
como acarician al perro.

¡Mentira! A los viejos no los tratan como a niños
¡No esperan nada de un viejo!

Hoy me pesa tu ausencia y tu silencio

Hoy me pesa tu ausencia
y tu silencio.
O tal vez la nostalgia de algo
indefinido,
deletéreo.

Hoy te me asomas en la ola del viento
en cada rostro de niño
en todo libro abierto.

Y te apoyas en cada rama quieta
y tu risa se cuelga de mi brazo
en silencio.
Inclusive el frío del invierno me trae el calor
de tu cuerpo.

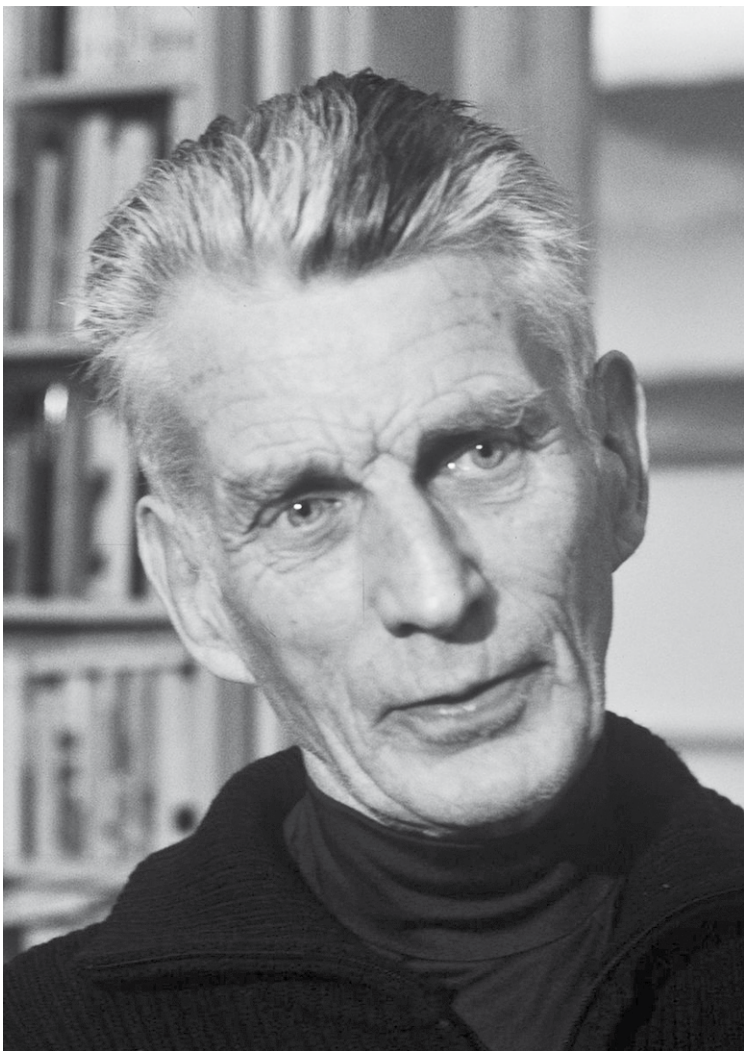
¡Hoy tu recuerdo ha abierto
de par en par
el pensamiento!

Teatralidades filosóficas, el caso de Samuel Beckett

Philosophical Theatricalities. The Case of Samuel Beckett

Texto recibido: 10 de septiembre de 2017
Texto aprobado: 25 de noviembre de 2017

Por Jonathan Caudillo Lozano*
Universidad Iberoamericana, Ciudad de México



Resumen: El presente texto intenta rescatar los elementos intersticiales de la obra de Beckett que se mueven entre la teatralidad y la filosofía, como estrategias críticas de los regímenes modernos de representación. La obra beckettiana aparece aquí, por un lado, como una forma de poner en cuestión las formas tradicionales del teatro, pero también como una crítica a las representaciones que median las relaciones con el mundo y con el sí mismo, de tal manera que la textualidad beckettiana acaba por convertirse en una compleja textualidad en resistencia, desde un no-lugar, una zona de opacidad, que para Beckett está relacionada con la figura del purgatorio.

Palabras clave: Teatralidad, representación, purgatorio, materialidad, palabras, subjetividad, aporía, intersticio.

Abstract: *This text tries to rescue the interstitial elements of the work of Beckett that move between theatricality and philosophy, as critical strategies for modern regimes of representation. The Beckettian work appears here not only, as a way to call into question the traditional forms of theater, but also as a criticism to the representations that mediate the relationships with the world and the self. In such a way that Beckett's texts are becoming complex textuality in resistance, from a non-place, a zone of opacity, which is related to the figure of purgatory for Beckett.*

Key words: *Theatricality, representation, purgatory, materiality, words, subjectivity, aporia, interstice.*

* Posee el grado de Doctorado en Filosofía y es profesor de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Correo electrónico: elyphaslevi@hotmail.com

A manera de introducción

La intención de este artículo es aportar una posible interpretación a la obra de Beckett que, sin intentar agotar su complejidad, permita pensarla como una crítica, no solo a las estructuras del arte y del teatro de su época, sino a las estructuras modernas de representación. La relación con las palabras es uno de los principales dispositivos que son puestos en cuestión por el pensamiento beckettiano, en donde la lengua es desplazada de su territorio referencial en su forma de signo lingüístico, para ser llevada a otro proceso que pasa por la materialidad de las palabras y su fuerza performativa. Efectivamente, esto no implica que esta crítica encuentre a Beckett como su único representante, sino que, más bien, se propone pensar al escritor irlandés como parte de un debate orientado a visibilizar la fantasmagoría de la supuesta estabilidad del régimen de representación moderno. Es en este sentido que este ensayo intenta abrir la posibilidad de pensar la obra de Beckett como parte de un debate centrado en la posibilidad de pluralizar las formas de relacionarse con el mundo, el tiempo y con el sí (¿mismo?), desde una crítica radical a las estructuras de representación que atraviesan el lenguaje.

La materialidad de las palabras

Siguiendo cierta reflexión foucaultiana que atraviesa su obra arqueológica (Foucault, 2008), el poder que las palabras tienen depende de los entramados discursivos y de cierto horizonte de reconocimiento en el que emerge la subjetividad, es decir, todo proceso de individuación depende de la alteridad para constituirse, pero esta alteridad se encuentra atravesada por los códigos de significación que orientan la vida social. En este sentido, si el lenguaje atraviesa la subjetividad es porque sin el lenguaje no hay sujeto, ser sujeto implica ser sujeto del lenguaje. Este problema ya era importante para cierto debate filosófico, que puede seguirse en las obras de los "maestros de la sospecha", llamados así por Paul Ricoeur (Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud) pues piensan a la modernidad como un momento histórico en el que las relaciones de poder encuentran en las palabras un elemento fundamental. Nietzsche en *La ciencia jovial* muestra esta preocupación de la siguiente forma:

¡Sólo como creadores! Lo que más me ha costado, y me cuesta todavía: comprender que infinitamente más importante que lo que las cosas son es como se llaman. Reputación, nombre y apariencia, el valor, la medida y el peso corriente de una cosa –originados por lo común en un error y una arbitrariedad, echados encima de las cosas como una vestidura y absolutamente extraños a su esencia e incluso a su piel– , todo esto, conforme era creído y transmitido de generación en generación, paulatinamente se adhirió a la cosa y se enquistó en ella, quedando al fin convertida en su sustancia misma; ¡La apariencia originaria termina casi siempre por tornarse en la esencia, y obra como esencia! ¡Loco sería en verdad quien creyera que basta con señalar este origen y esta envoltura nebulosa de la ilusión para destruir el mundo tenido por esencial, la llamada "realidad"! ¡Sólo como creadores podemos destruir! – Mas no olvidemos tampoco esto: ¡basta crear nuevos nombres, valoraciones y probabilidades para crear a la larga nuevas «cosas»!" (Nietzsche, 2011. 630).

La reflexión nietzscheana permite poner en cuestión cierta estructura metafísica en donde pareciera que el mundo posee una esencia metafísica, siempre idéntica a sí misma en tanto cosa en sí, que las palabras solo pueden describir precariamente. Las palabras en la episteme moderna son representativas, en tanto que intentan presentar un mundo que nunca logran describir tal como es. Nietzsche muestra en la relación del mundo con las palabras, una forma de reificación, en donde las palabras se vuelven las cosas en la medida que pareciera que hay una relación necesaria entre el signo lingüístico y su referente. Pero ya desde la perspectiva de Saussure emergen las condiciones para hacer crítica, no solo de la relación de las palabras con su referente sino de la constitución misma del signo lingüístico, cuyo proceso de significación es radicalmente arbitrario en la medida que depende de su historicidad.[1] En otras palabras, para Saussure no hay una relación metafísica entre el significante y el significado, y en franca discusión con esta concepción de signo, Jacques Derrida propone el concepto de *differance* o diferencia, para mostrar una concepción crítica de la escritura que ponga en entredicho la metafísica de la presencia, y el problema del referente:

1 En su *Curso de lingüística general* Saussure llama la atención sobre la siguiente característica del signo: "El lazo que une el significante al significado es arbitrario, o también, ya que por signo entendemos la totalidad resultante de la asociación de un significante a un significado, podemos decir más sencillamente: el signo lingüístico es arbitrario". (En la nota al pie dice: El adverbio radicalmente, suprimido, da una fuerza mucho mayor al pensamiento saussureano). (…) Una observación de pasada: cuando la semiología esté organizada, deberá preguntarse si los modos de expresión que se apoyan en signos completamente naturales –como la pantomima– le corresponden legítimamente. Suponiendo que los acoja, su principal objeto no dejará de ser por ello el conjunto de sistemas fundados sobre lo arbitrario del signo. En efecto, todo medio de expresión aceptado en una sociedad descansa en principio sobre una costumbre colectiva o sobre la convención, lo cual es lo mismo. Los signos de cortesía, por ejemplo, dotados a menudo de cierta expresividad natural (piénsese en el chino que saluda a su emperador prosternándose nueve veces hasta el suelo), no dejan de estar fijados por una regla; es esa regla la que obliga a emplearlos no su valor intrínseco" (Saussure, F. de 2010. 104-105).

No puede haber algo arbitrario si no es porque el sistema de los signos está constituido por diferencias, no por la totalidad de los términos. Los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta de núcleo, sino por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros. "Arbitrario y diferencial", dice Saussure, "son dos cualidades correlativas" (…). Ahora bien, este principio de la diferencia, como condición de la significación, afecta la totalidad del signo, es decir, a la vez la cara del significado y a la cara del significante. La cara del significado es el concepto, el sentido lineal; y el significante es lo que Saussure llama la "imagen", "huella psíquica" de un fenómeno material, físico, por ejemplo acústico (Derrida, 2010. 46).

La *diferenzia* derridiana es el elemento que hace de la significación un proceso de devenires, en donde ninguna representación discursiva es absoluta, universal y mucho menos unívoca. En otras palabras, la *diferenzia* es el acontecimiento incalculable que fractura el significado del signo y abre la multiplicidad del sentido. De tal manera que, si bien el proceso de individuación depende de la relación con el lenguaje, esta es una relación de sujeción que presenta múltiples fisuras, pues la relación con las palabras nunca es definitiva. De esta manera, toda forma de expresión "en tanto lenguaje" es la mediación por la cual el individuo deviene "sujeto" pero esta subjetividad está permanentemente deviniendo. Así, se puede ver que ni Saussure, y mucho menos Derrida, entienden por "signo" únicamente la grafía escrita, o la expresión verbal, sino todo modo de expresión y que, en este sentido, se encuentran fundados en el carácter arbitrario y diferenciante que les es constituyente. La arbitrariedad del signo, su diferencia, es la condición de posibilidad de cualquier proceso de significación

en la medida que no existe ningún vínculo esencial ni necesario entre significante y significado. Por otro lado, el proceso de significación depende de las condiciones colectivas e históricas, en otras palabras, el lazo del significado y significante no es intrínseco sino que responde a las reglas y normas sociales que, para decirlo en términos de Michel Foucault, están atravesadas por las relaciones de poder.

Fernando de Toro muestra que este problema del signo atraviesa también al quehacer teatral, y que la obra de Beckett puede ser pensada como un dispositivo crítico:

> Si bien es cierto que Beckett no escribe textos teatrales ya que desnuda (o *desviste*, según el término de la semiótica) toda noción de diálogo, personaje, espacio, tiempo, el cuerpo del actor/actriz, la estructura, deja la teatralidad intacta en cuanto al *espesor de signos*. Este espesor constituye una densidad semiótica que puede ser captada como *estrategia textual* en su interpretación tradicional: lo que hay que aprehender en sus espectáculos es la estrategia; los signos iterativos en torno a un número limitado de isotopías que permiten captar la estrategia textual/espectacular. Beckett escribe textos como matrices espectaculares en los que la textualidad es inseparable de la espectacularidad: son espectáculos que surgen de una matriz constituida por textos teatrales. Barthes sostiene que la teatralidad es el teatro menos el texto. Yo diría que en el caso de Beckett la teatralidad reside en el *espectáculo como texto*, puesto que no hay separación entre uno y otro, es decir, no existe un texto espectacular y un espectáculo, sino que ambos son uno e inseparables (De Toro, 2015. 2).

Lo que puede colegirse de las afirmaciones de Fernando de Toro es que la estrategia escritural de Beckett intenta poner en cuestión no solo el carácter representativo del teatro, sino también de las palabras. La crítica a las representaciones en la modernidad, en la obra de Samuel Beckett, efectivamente pasa por su teatro, pero también se extiende a toda su textualidad en la medida que constituye la postura vital de Beckett ante las palabras. Es en este sentido que puede pensarse que la textualidad beckettiana es una estrategia performativa que apela a la fuerza deconstructiva de las palabras, en la medida que muestra su apertura e inestabilidad. Para Fernando de Toro la performatividad que atraviesa a la obra beckettiana no cuenta con una forma preestablecida, ya que cada performancia –entendida como acontecimiento escénico– constituye su propia forma, su propio género, de tal suerte que:

> Siguiendo esta definición, podemos sostener que los espectáculos de Beckett se sitúan entre el teatro y la performancia. Beckett construye una textualidad espectacular única; no representa nada y crea un espacio que es indisoluble entre el texto y la espectacularidad. No hay personajes, sino voces que nos hablan. Por otro lado, los cuerpos son descorporizados de manera sistemática, al igual que el lenguaje. Una característica central de esta descorporización es el cuerpo abyecto, degradado, repulsivo, un cuerpo que impide toda identificación entre *ese* cuerpo y el espectador (De Toro, 2015. 3).

Es así como puede verse que en la textualidad de Beckett emerge una postura crítica ante el régimen representativo que atraviesa la lengua, y que dicha crítica opera en el espacio abierto del significante, cuya performatividad produce otras formas de percepción y afección, que ponen en suspenso la aparente continuidad de las formas cotidianas de relacionarse con el tiempo, el espacio y la palabra. Efectivamente, la textualidad beckettiana está cifrada por la abyección en el sentido de que abre los espacios que fisuran la aparente estabilidad de las representaciones, para permitir la irrupción de lo otro.

El purgatorio, la emergencia de una subjetivación aporética

Es posible pensar entonces que, en la obra beckettiana, queda en suspenso crítico no solo la estructura del teatro en su sentido tradicional, sino toda representación unitaria que dependa del principio de identidad. Es por esta razón que, al poner en cuestión la concepción lógico-aristotélica del relato, necesariamente queda en suspenso el principio de identidad que territorializa la experiencia que el sujeto tiene de sí en la modernidad capitalista. Es en este sentido que es posible leer en la novela de Beckett *El innombrable*, las siguientes líneas:

> ¿Dónde ahora? ¿Cuándo ahora? ¿Quién ahora? Sin preguntármelo. Decir yo. Sin pensarlo. Llamar a esto preguntas, hipótesis. Ir adelante, llamar a esto ir, llamar a esto adelante. Puede que un día, venga el primer paso, simplemente haya permanecido, donde, en vez de salir, según una vieja costumbre, pasar días y noches lo más lejos posible de casa, lo que no era lejos. Esto pudo empezar así. No me haré más preguntas. Se cree sólo descansar, para actuar mejor después, o sin prejuicio, y he aquí que en muy poco tiempo se encuentra uno en la imposibilidad de volver a hacer nada. Poco importa cómo se produjo eso. Eso, decir eso, sin saber qué. Quizá lo único que hice fue confirmar un viejo estado de cosas. Pero no hice nada. Parece que hablo, y no soy yo, que hablo de mí, y no es de mí (Beckett, 2007. 20).

Pareciera que en este devenir Otro, encontramos un intento de fracturar la aparente totalidad coherente del principio de identidad, en donde el Yo queda en suspenso por su imposibilidad de nombrarse en la experiencia de la duración.

Para Beckett el arte es precisamente el acontecimiento que interrumpe las lenguas mayoritarias para abrir paso a la singularidad de lo minoritario:

> La Poesía es esencialmente la antítesis de la Metafísica: la Metafísica purga a la mente, la libera de los sentidos, cultiva la descorporización de lo espiritual; la Poesía es toda pasión y sentimiento y anima lo inanimado; la Metafísica es más perfecta mientras más se preocupa de lo universal, y la Poesía mientras más se preocupa de lo particular (Beckett, 2008. 35).

Lo que hay en el trabajo de Beckett es el simulacro entendido como "zona intersticial", entre la presentación y la representación, en otras palabras, hay una representación (haciendo uso de la tachadura en el sentido derridiano como zona que oscila entre la presencia y la ausencia) que en su obliteración muestra su imposibilidad de capturar, de una vez y para siempre, la experiencia del mundo y de lo vivo.

En la textualidad de Beckett pareciera que se abre la posibilidad de pensar en una singularidad múltiple, porque nunca permanece idéntica a sí, y que es siempre procesual, porque se encuentra sujeta al devenir diferenciante del tiempo. Davide Carnevalli ya señala esta cuestión al hacer hincapié en que:

> En el teatro de Beckett este desgajamiento de la proyectualidad del personaje era llevado a los extremos; Beckett ha hecho del problema de la voluntad de actuar por parte del personaje –y de la comunicabilidad de esta voluntad– la piedra angular de su obra. En la incapacidad de Vladimir y Estragon para abandonar la escena, a pesar de haber expresado el deseo de hacerlo, el lenguaje pierde la oportunidad de mostrar lo que sucede y la posibilidad de"hacerlo suceder", reduciéndose a una declaración de intenciones irrealizada e irrealizable. En *Attendant Godot* (Esperando a Godot, 1952) la esperanza de vivir el presente y de actuar el presente pierde el enfrentamiento con la postergación a un perpetuo "mañana": la planificación del personaje es puesta en jaque, y con ella la acción, y el drama mismo (Carnevalli, 2015. 274).

Beckett es un pensador de la inmanencia en el sentido deleuziano que aparece en *¿Qué es la filosofía?* (Deleuze, 1997), de tal suerte que en su obra puede verse una potencia creadora, crítica de los regímenes de representación hegemónicos, pero emergente desde la crisis de dichos regímenes, como posibilidad diferenciante.

Además, esta configuración de la subjetividad desde el lenguaje no ocurre al margen de las condiciones políticas de la organización de las relaciones con el poder, de tal manera que la subjetividad, al inscribirse en estos entramados discursivos, entra en los juegos del poder que son la condición de posibilidad de construcción de una imagen para sí mismo y para otros, es decir su identidad. Es en el lenguaje donde los sujetos adquieren existencia social, y es por esta razón por la que la escritura beckettiana abre la posibilidad de ser pensada como una táctica subversiva de desubjetivación. Es así como, a partir de la obra de Samuel Beckett, es posible pensar en una deconstrucción de los procesos de subjetivación que operan en el lenguaje y que abren paso a una subjetividad aporística:

> La reflexión lacaniana es sin duda pertinente para comprender la escritura y la pragmática de Beckett *vis-à-vis* el 'Sujeto' aporístico que se debate entre el decir y el no decir. Beckett introduce una nueva subjetividad, la de no poder decir, y es la conciencia de no llegar a decir lo que genera el surgimiento de esta lengua del silencio, donde se dicen palabras vacías de toda significación y se reduce a la necesidad de *intentar decirse*. Así, el Sujeto se encuentra en un espacio permanente y continuo de desplazamiento y de fragmentación que provocan su propia destrucción. Aquí enfrentamos un Sujeto vacío de significación, lo cual viene a deconstruir la noción clásica misma de Sujeto como portador de la significación. El Sujeto nos ofrece solo un significante puro, su materialidad sonora con la ausencia total de sentido.[2]

Es en este sentido que la escritura de Beckett es una escritura que emerge desde un no-lugar, desde una errancia que él entiende como el purgatorio en tanto que es una zona de paso, y de perpetuo vagabundeo. Es por esta razón que la obra de Beckett se mueve en los bordes de la representación, en la zona intersticial, el "entre", que es el espacio de acontecimiento de lo vivo y de la imposibilidad de su completa representación:

2 Fernando de Toro, *Samuel Beckett, el innombrable y el fin de la modernidad [en línea] Epos*, Revista de filología, [Madrid] Facultad de filología, p. 343, http://revistas.uned.es/index.php/EPOS/article/view/10644/10182 [Consulta: 2 Nov. 2017]

> El Infierno es la monotonía estática del vicio sin fin. El Paraíso es la monotonía estática de la perfección sin fin. El Purgatorio es una avalancha de movimiento y vitalidad liberada por la combinación de esos dos elementos. Hay un proceso purgatorial continuo, en el sentido de que el círculo vicioso de la humanidad se está cumpliendo, y ese logro depende del predominio recurrente de una de dos cualidades generales. Sin resistencia, no hay erupción; sólo en el Infierno y el Paraíso no hay erupciones, ni la necesidad ni la posibilidad de ellas. En esa tierra que es Purgatorio, el Vicio y la Virtud –que pueden tomarse como cualquier par de factores humanos imponentes y contrarios– deben purgarse a su vez hasta constituirse en nada más que espíritus de rebeldía (Beckett, 2008. 46).

El purgatorio es para el pensamiento beckettiano una imagen de los intersticios en donde acontece lo vivo en su devenir inestable. Es por este motivo que las paradojas de la obra de Beckett abren paso a una ambigüedad que permite la irrupción de lo vivo, en la medida que produce una fisura en la aparente estabilidad de las estructuras de representación.

Esta descorporización que emerge en la fractura de la aparente unidad del cuerpo, esta escritura fragmentaria y aporética que fisura tanto la relación de la palabra con el referente, como la relación entre significado y significante, muestra que la unidad de la identidad consigo misma es solo una fantasmagoría, que queda en suspenso por esta escritura diferenciante. Beckett muestra esta fantasmagoría cuando dice que: *La conciencia de que hay mucho del niño no nacido en el octogenario decrépito, y mucho de ambos en el hombre que está en el apogeo de su curva vital, elimina toda la rígida interexclusividad que suele afectar las construcciones ordenadas* (Beckett, 2008. 33). Lo Otro es precisamente eso que queda fuera de la configuración representativa de la identidad y que irrumpe de nuevo en la obra de Beckett para mostrar que el Yo es solo una máscara entre otras. Esta escritura que muestra otra subjetividad atravesada por la alteridad, y la multiplicidad de las voces, también puede verse en este fragmento de la obra *No yo*:

> […] y ahora este flujo... sin entender ni la mitad... ni la cuarta parte... ni idea... de lo que estaba diciendo... ¡imagínate!... ni idea de lo que estaba diciendo... hasta que comenzó a intentar... engañarse a sí misma... no era la suya en absoluto... no era su voz en absoluto...

> y sin duda sería... vital que ella... estaba a punto... tras largos esfuerzos... cuando de repente sintió... poco a poco sintió... moverse sus labios... ¡imagínate!... ¡sus labios moviéndose!... como si hasta entonces no hubiera... y no sólo los labios... las mejillas... la mandíbula... toda la cara... todos esos... ¿qué?... ¿la lengua?... sí... la lengua dentro de la boca... todas esas contorsiones sin las cuales... no es posible hablar... y que normalmente... no se sienten... tan concentrado está uno... en lo que dice... todo el ser... pendiente de sus palabras... de forma que ella no solamente debía... ¿debía?... ¿no solamente debía?... renunciar... aceptar las suyas únicamente... únicamente su voz... sino también este otro horrible pensamiento... oh, mucho después... brusco destello... mucho más horrible si es que fuera posible... esta sensación estaba volviendo... ¡imagínate!... la sensación estaba volviendo (Beckett, 2007. 348).

Este fragmento puede leerse cómo en la escritura beckettiana hay un ejercicio de hacer de la pluralidad constituyente de las palabras una fuerza creadora, cuya potencia permite la irrupción de otra relación con ellas desde su materialidad. Una emergencia de las palabras en tanto materialidad significante que asume la imposibilidad de determinar el sentido de una vez y para siempre. Si las estructuras modernas de representación dependen de una concepción del tiempo y la historia que responda a un orden absoluto, universal y siempre congruente consigo mismo, para la textualidad de Beckett: "con Joyce, en todo caso, el movimiento ha perdido su garantía redentora. Beckett sostiene que la visión de Joyce es purgatorial en su <<absoluta ausencia de Absoluto>>" (Gontarski, en Beckett, 2008. 11). La referencia al purgatorio, más que ser solamente teológica, también implica un "entre", en tanto espacio de indefinición, que es característico de la obra beckettiana como puede verse en *Esperando a Godot*, como tiempo de la espera.

A manera de conclusión

Efectivamente, puede pensarse que la obra beckettiana supone una especie de nihilismo, pero un nihilismo activo que produce un desplazamiento del principio lógico-aristotélico de identidad, y una reinvención minoritaria que fractura los grandes relatos totalizantes, haciendo devenir a Beckett ya no un artista de la representación, ni de la presentación, sino del simulacro, entendiendo esto como una producción que no

depende de un modelo ideal que la anteceda, como puede encontrarse en la obra *Diferencia y repetición* de Gilles Deleuze.[3]

La lógica del simulacro es un nihilismo activo que produce, renunciando al principio de causalidad e identidad, una acción sin esperar un resultado único que, en su apertura, pone las condiciones de irrupción de lo incalculable. La ruptura del tiempo cronológico en Beckett es la ruptura de la idea de télos, como resultado causal, lo cual deja entrever una crítica a una supuesta estructura temporal siempre congruente consigo misma. Pero en esta paradoja de la textualidad de Beckett se abre un tiempo otro del instante, del acontecimiento como unidad temporal aún más "inmediata" que el presente, el instante como toda vez otra en el que el sujeto deviene, toda vez otro. Un tiempo que no es un universal, y que por eso es incontable, donde su inconmensurabilidad emerge de su radical inmanencia, en su singularidad carnal, no abstracta, ante la cual el lenguaje solo balbucea.

En efecto, si Beckett piensa que el arte siempre da cuenta solamente de lo singular, entonces estas experiencias de puesta en suspenso de la representación aparecen solo como acontecimientos evanescentes, furtivos, sin garantía de una transformación definitiva. A partir de la obra de Beckett es posible pensar que la puesta en crisis de la narración lógico-aristotélica pone en suspenso el principio de identidad con el que la subjetividad está identificada, para dar paso a una experiencia de sí y del tiempo que aparece en los bordes de lo decible.

3 "Pues en simulacro o fantasma no es simplemente una copia de la copia, una semejanza infinitamente relajada, un ícono degradado. El catecismo, tan inspirado en los Padres platónicos, nos ha familiarizado con la idea de una imagen sin semejanza: el hombre es a la imagen y semejanza de Dios, pero por el pecado hemos perdido la semejanza, sin dejar de conservar la imagen… el simulacro es precisamente una imagen demoníaca, desprovista de semejanza; o, mejor dicho, a la inversa del ícono, ha puesto la semejanza en el exterior y vive de diferencia." (Deleuze, 2002. 198).

Referencias

Beckett, S. (2007). *El innombrable*, Traducción: R. Santos Torroella, Barcelona: Lumen.

Beckett, S. (2008). *Proust y otros ensayos*. Traducción: Marcela Fuentealba, Chile: Universidad Diego Portales.

Carnevalli, D. (2015). *Tesis doctoral: Forma dramática y representación del mundo*, Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

De Toro Fernando, *Samuel Beckett, el innombrable y el fin de la modernidad*, [en línea] Epos, Revista de filología, [Madrid] Facultad de filología, http://revistas.uned.es/index.php/EPOS/article/view/10644/10182 [Consulta: 2 de noviembre de 2017]

_____, (2015). *Más allá del teatro: Samuel Beckett revisitado*, En *El teatro de Samuel Beckett bajo la lupa: 14 lecturas innovadoras*. México: Pasodegato.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Traducción: Francisco Monge, Barcelona: Anagrama.

Derrida, J. (2010). *Márgenes de la filosofía*. Traducción. Carmen Gonzales Marín, Madrid: Cátedra.

Foucault, M. (2008). *Las palabras y las cosas*. Traducción: Elsa Celia Frost. México: Siglo xxi.

Nietzsche, F. (2011). *La ciencia jovial*. Traducción: Germán Cano, Madrid: Ed. Gredos.

Saussure, F. de (2010). *Curso de lingüística general*. Traducción: Mauro Armiño. México: Fontamara.

Reseña a *Karl Marx. Invitación a su lectura*, de Sergio Pérez Cortés

Por Norma Hortensia Hernández García*
Universidad Estatal del Valle de Ecatepec
Texto recibido y aprobado el 26 de noviembre de 2017

En el reciente año 2017 se cumplió el 150 aniversario de la primera edición de *El capital*, uno de los textos más emblemáticos del pensamiento contemporáneo. Para dar lugar a las ideas que ahí se expresan su autor caviló durante al menos veinte años, consciente de que su tarea era aportar una crítica revolucionaria a su realidad, capaz no sólo de expresarla en su verdad, también de transformarla. De los cuatro tomos del *Capital*, no podemos decir que Marx, con su autoría, pudiera tener un juicio de obra cerrada. No sólo elaboró al menos tres modificaciones al tomo único que editó él mismo, los otros estuvieron principalmente a cargo de Engels, con sus intervenciones, y el cuarto tomo de Kautzky, con su trabajo de ordenación y diferenciación, así que se trata de un texto del que lo que podemos afirmar con certeza es que su autor no deseaba que se convirtiera en dogma, sino que fuera tomado como un trabajo científico. Finalmente, *El capital*, más que tener un autor singular, por el impulso que contiene, puede ser tratado como una expresión del pensamiento, por encima

* Correo electrónico: norma.hortensia@gmail.com

de la prosa de la conciencia particular que lo escribe, lo cual se reconoce porque en él no se encuentran únicamente enunciados producto de una reflexión solitaria, sino la elaboración, consideración y puesta a prueba de categorías por las cuales se comprende al mundo.

Siguiendo tal idea, la invitación a introducirnos al pensamiento de Marx que elabora Sergio Pérez en su texto editado por la UAM en 2010,[1] constituye una guía para seguir al menos dos condiciones fundamentales en la comprensión de nuestra realidad. A saber, por un lado las categorías que nos permiten pensar nuestro mundo objetivo, tanto con sus determinaciones materiales como con las relaciones sociales que lo sostienen; por otro lado, las condiciones de posibilidad tanto para pensar como para habitar nuestra realidad, dicho sucintamente, se trata de visualizar el modo en que las condiciones históricas son las que nos permiten tanto crear como pensar y desde luego transformar el mundo en que vivimos. Así pues, el pensamiento de Marx plantea categorías para dar cuenta de lo real, pero no sólo postulándolas, sino contrastándolas con la evidencia, poniéndolas a prueba, con lo que no se trata de la interpretación o formulación del mundo por decreto, sino de pensarlo ligado a sus exigencias materiales, espirituales y lógicas. Lo cual, tal como Sergio Pérez presenta, anuncia una no-esencialidad de las cosas, o expresado de otro modo, la esencia histórica del mundo, que es resultado de la acción de los seres humanos.

Así pues, en la invitación de Pérez a la lectura de Marx encontramos un sendero para avanzar en la comprensión del mundo contemporáneo, mucho más que la apertura a un texto específico del autor anunciado (aunque el lector percibirá claramente que se encuentra mayormente en los *Grundrisse* y en *El capital*, los textos más arduamente elaborados, sin pasar de largo en las demás obras de un autor tan prolífico como Marx). Con lo anterior se nos conduce a la clarificación de la realidad a que arriba el apátrida en su tarea científica, al pensar las relaciones sociales y materiales que producen al mundo moderno.

El lector inquieto ante la abundante bibliografía de introducción a Marx y en específico a *El capital*, seguramente considera de mayor provecho arrojarse directamente al texto. Tarea ardua a la cual el libro de Sergio Pérez no sustituye, pero sí se presenta como una herramienta para avanzar en tal propósito (incluso por el glosario que nos ofrece). De igual modo, el

1 Pérez Cortés, Sergio (2010), *Karl Marx. Invitación a su lectura*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

lector experimentado, es decir, quien ya conoce la obra de Marx, puede encontrar posiciones que requieren ser puestas en liza, como el peso que tiene la teoría del valor-trabajo, que en particular los pragmatistas y los debates respecto al Estado social han dejado de lado. La importancia de la toma de posición respecto de tal concepto se revela en el siguiente pasaje: "La Teoría del valor-trabajo puede tener sin duda conclusiones éticas, pero Marx no la sostuvo como una elección ética, sino como una doctrina científica" (Pérez, 2010: 45). Una aseveración de este orden nos lleva a no sólo a visualizar a Marx en el horizonte de una tradición filosófica específica, que problematiza sobre la concepción de lo verdadero y necesario y el modo de alcanzarlo, sino que exige una elaboración del pensamiento, un trabajo de fundamentación que encuentra el carácter científico de la reflexión. Ante tal complejidad, y con una atinada estrategia didáctica, Sergio Pérez organiza su exposición en tres apartados principales: 1) La crítica a las sociedades capitalistas modernas, 2) Teoría de la historia y 3) Marx y la filosofía.

Al inicio de *Karl Marx. Invitación a su lectura*, el autor repara en un punto de primera importancia: las nuevas generaciones conocen poco del pensador más influyente del siglo XX. Ciertamente, como Pérez señala, las ciencias humanas no fueron las mismas después de la impronta de Marx en el pensamiento que se gestó con las exigencias de la modernidad. De esa manera, los aportes de Marx forman parte importante del caudal de conocimientos en el cual los jóvenes se forman; sin embargo, o bien permanece oculto a sus ojos porque no se ha

presentado explícitamente la mecánica del pensamiento en la que sin embargo se mueven, o bien van interiorizando ciertas fórmulas que se generaron a partir de las crisis de la segunda mitad del xx, con la caída del bloque comunista y los conflictos generados a partir de las crisis globales de un mundo cada vez más polarizado, en el cual las interpretaciones "canónicas" de Marx, diseñadas de manera "memoralizable", han generado una gran cantidad de equívocos que es necesario diferenciar. Ante tal urgencia, la exposición pausada a la vez que dinámica (resultado tanto de la práctica docente como del trabajo constante en Marx) de Sergio Pérez, abona en transmitir a un público amplio la comprensión puntual de un pensador que durante los años recientes y quizá actualmente, causa cierta incomodidad a quienes sintieron fracturada su militancia en Marx. El lector no encontrará en sus páginas una reconciliación con la fe del pasado, sino el trabajo esforzado y sobrio de clarificación de los conceptos cuya fuerza explicativa sigue vigente.

En el presente año 2018 se celebra el 200 aniversario del nacimiento de quien encarnó las contradicciones de un mundo enclavado en la afirmación de la libertad individual, pero que somete a los más al dominio de los menos. Si bien parece que la filosofía no nos salva del sufrimiento impuesto por nuestra condición finita y vulnerable, sí nos ayuda a reparar en que no hay una necesidad intrínseca y esencial que determine el sufrimiento y la insatisfacción de nuestra subjetividad en el mundo. Que la formulación del mundo mejor que podemos elaborar no coincida con el mundo efectivo en el cual nos movemos, es un dato con el cual nos enfrentamos constantemente, sin embargo, conocer la mecánica por la cual se genera ese mundo que nos parece hostil y ajeno es el principio de su transformación. A tal comprensión dedicó la vida Karl Marx. Su esperanza en que los momentos de crisis serían el motor para la transformación, a su juicio ineludible, se ha pospuesto, hasta tal punto que las jóvenes generaciones van transitando en un paisaje estático, en el cual la conquista de una sociedad mejor aparece como una idea de trasnoche, y únicamente se encuentran con la angustiosa encrucijada de su solitaria afirmación individual frente a una sociedad competitiva, que no obstante les asfixia y parece ajena. Es responsabilidad de quienes participamos en su formación conocer y reconocer la fuerza del pensamiento filosófico de Marx para hacerlo asequible a los jóvenes, para que ellos mismos se introduzcan al debate y la reflexión que nos pone a cargo de nuestras ideas y acciones, para vincularnos verdaderamente. Quizá así arda nuevamente la llama de la esperanza.

La divulgación filosófica en México

Presentación de *Murmullos filosóficos*, número 13, Revista del Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, julio-diciembre de 2017

Por Alberto Saladino García*
Universidad Autónoma del Estado de México.
Texto recibido y aprobado el 26 de febrero de 2018

Participar en la presentación de esta singular revista de filosofía me produce sentimientos de gratitud porque recoge y continúa la antigua y rica tradición de divulgación cultural cuya historia inicia a principios del siglo XVIII, cuando Juan Ignacio de Castorena y Ursúa concretó la ocurrencia de crear la primera *Gaceta de México* y *Noticias de Nueva España*, en 1722, y que seis números después transformó en *Florilegio Historial de México* y *Noticias de Nueva España*; luego Francisco Sahagún de Arévalo Ladrón de Guevara editó otra *Gaceta de México* entre 1728 y 1737; posteriormente éste reanudó su labor periodística con el *Mercurio de México* en 1742. Así nació la tradición de popularizar informaciones administrativas, culturales, económicas, geográficas, políticas y religiosas.

* Texto leído en la presentación de *Murmullos Filosóficos* número 13, el 26 de febrero de 2018 en la Feria Internacional del Libro, Palacio de Minería, UNAM. Correo electrónico: asaladinog@uaemex.mx

Durante la segunda mitad del siglo XVIII se intensificó y normalizó esa actividad informativa, pero su rasgo distintivo consistió en forjar la génesis de la divulgación científica, humanística y técnica en la Nueva España. Los editores, articulistas y reporteros, fueron personajes con una profunda ilustración entre los cuales destacaron José Antonio Alzate y Ramírez, quien dirigió cuatro publicaciones; José Ignacio Bartolache, que editó la primera revista sobre temas de física y medicina; Diego de Guadalajara y Tello tuvo en su haber la fundación de la primera publicación sobre tecnología, y Manuel Antonio Valdés, el primer periodista profesional, editó el semanario más longevo de la época colonial, la *Gaceta de México*.

En el siglo XIX la expansión de proyectos culturales fue significativa, e inició en su primera década, todavía durante el periodo virreinal, al aparecer los primeros dos cotidianos: Carlos María de Bustamante y Jacobo de Villaurrutia editaron el *Diario de México* a partir de 1805 y Manuel López Bueno dio a luz el *Jornal Económico Mercantil de Veracruz* en 1806.

Con la consecución de la independencia aparecieron revistas culturales, entre las que destacan la *Malinche* de Carlos María Bustamante, la primera y creo única revista bilingüe español-náhuatl en la historia de México; *Iris* (1826) primera revista dedicada a la mujer, editada por extranjeros, entre ellos Claudio Linati y José María Heredia; *Registro Trimestre* o *Colección de historia, literatura, ciencias* (1832); y *El Renacimiento* (1869) revista literaria dirigida por Ignacio Manuel Altamirano; claro, empezaron a circular los boletines y publicaciones periódicas de sociedades científicas.

Las revistas especializadas y disciplinarias se consolidaron durante el siglo xx.

Las de temas filosóficos aparecieron como consecuencia de la génesis de la normalización del quehacer reflexivo, de modo que la difusión filosófica se consolidó a lo largo de esta centuria. Debe destacarse que la primera revista con temas específicos y nombre filosófico fue obra de Agustín Aragón quien publicó *Revista Positiva* al iniciar el siglo, en 1901.

Ya normalizada la profesionalización de la filosofía, hacia mediados de la centuria pasada, aparecieron dos revistas de indiscutible sello reflexivo. Una revista interdisciplinaria que incluyó tópicos filosóficos fue *Cuadernos Americanos* cuya circulación empezó en 1941, y de manera contemporánea la primera revista exclusivamente de temas humanísticos, *Filosofía y Letras* (1941); luego apareció *Dianoia* en 1955 y más tarde fue fundada *Crítica. Revista hispanoamericana de Filosofía* (1967), publicación bilingüe, en español e inglés. Las dos últimas son ya verdaderas instituciones por su tradición filosófica junto con *Cuadernos Americanos* al continuar editándose.

La nómina de revistas de difusión filosófica es numerosa, muchas de ellas han tenido publicidad efímera como *Filosofía y Letras*, *Revisión filosófica* (UAEMéx), *Thesis*, etcétera; unas más persisten: *Analogía*, *Dialéctica*, *Revista de Filosofía*, *Latinoamérica*, *Mathesis*, *Tópicos*, etcétera.

La singularidad de todas las enlistadas estriba en ser revistas académicas destinadas a los pares, a los especialistas en tópicos filosóficos, son revistas de difusión. En cambio la aparición de *Murmullos Filosóficos* constituye una publicación diferente, y en efecto lo es en muchos sentidos: tiene un nombre que evoca la historia de la lectura, recuérdese como su primera manifestación en voz alta, luego su paso a la silenciosa y, claro, la intermedia en voz baja, llamada murmullo o, en la época medieval, ruminatio, que servía de soporte a la meditación y de instrumento de memorización; sus temas, como el dossier del número que presentamos, focaliza el compromiso de la filosofía con la realidad, con la educación, sobre la coyuntura actual, intentando orientar respuestas ante las circunstancias de globalización presentes, con una perspectiva de análisis plural.

Resulta relevante esta revista por llevar ya trece números: comprometida con la búsqueda y promoción de la verdad como lo sugiere su subtítulo: "Filosofía que descubre la voz de la verdad". Expliquemos otras razones acerca de su relevancia, para invitar a su lectura.

Revista comprometida con los sucesos de la nación y del mundo. Una de las tareas de nuestro tiempo es la consolidación y fortalecimiento de la educación de la ciudadanía para

contar con personas responsables en la solución de los problemas que aquejan a la humanidad y, naturalmente, a la sociedad mexicana, por ello resulta de fundamental importancia su fomento a través de los más diversos medios.

Revista preocupada por la divulgación de la producción filosófica mexicana. Hay que destacar que hasta la fecha pocas revistas filosóficas han cumplido este propósito, pues al erigirse en publicaciones orientadas a sólo promover la difusión, a buscar como público a los amantes del saber, a los especialistas, a los filósofos mismos, a cumplir funciones académicas –lo que por cierto no desmerece– han quedado restringidas a las esferas escolares. Me parece que el reto es incardinar la filosofía en la sociedad. La asume *Murmullos Filosóficos*, con este número, al constituirla expresión fehaciente del fortalecimiento de la tradición de la divulgación filosófica en México. Pienso que cumplir ese rol es tan necesario como oportuno para mostrar el quehacer filosófico como fuente para aportar elementos a los connacionales ante la situación de desastre que padecemos.

Creo que otra genuina preocupación de los editores de *Murmullos Filosóficos* radica en fortalecer su orientación hacia el público juvenil, lo cual pone de manifiesto, quién más que entre ellos, para adentrarse en el conocimiento de su psicología, intereses, expectativas y preocupaciones para responderles como contenidos *ad hoc*.

Cuánto deseo que se persista en tan loable propósito, pues le dará larga vida a este proyecto editorial, innovador y esperanzador.

De manera que ante la situación de crisis que vivimos en casi todos los órdenes, el ímpetu mostrado por los responsables de *Murmullos Filosóficos* resultan refrescantes los contenidos, por novedosos, con los cuales se coadyuva a la meditación y soporte de la acción de sus lectores en la construcción de una sociedad bien informada. Solo llevando la filosofía más allá de las aulas, superando su restringida labor escolar, podrá ser incardinada en la cultura mexicana, como producto indispensable, necesario y pertinente en la democratización del saber filosófico.

murmullos filosóficos

Filosofía que descubre la voz de la verdad

Contenido

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN
Coordinador: Ángel Jiménez Vargas

Dossier

-El método de interpretación simbólica según Marie-Louise Von Franz.
-Secularización y nihilismo en una vida globalizada.
-El concepto de naturaleza en Rousseau: del mecanicismo a la experiencia religiosa
-Kant y la idea trascendental de dios.
-El joven Hegel y la "superación" del amor a través de la religión en el *espíritu del cristianismo y su destino*.

Articulos libres

-El derecho de la infancia a una educación libre de violencia y humanizadora.

De política y cotidianeidad

-¿Cómo formar a un desobediente? o la filosofía como necesidad para una participación ciudadana crítica.
-La emergencia de nuevos actores políticos en las luchas contra hegemónicas.

Poeisis

-Poesías.

Murmullos literarios

-Teatralidades filosóficas, el caso de Samuel Beckett.

De rebus philosophiae

-Reseña a sergio pérez cortés. Karl Marx invitación a su lectura.
-La divulgación filosófica en México. Presentación de Murmullos Filosóficos 13.