



PERSEITAS

Presentación

Editorial. Gianni Vattimo. Filósofo del jardín y de la ciudad

Gianni Vattimo. Philosopher of gardens and of the city
Jesús David Girado Sierra

La ética hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no-violencia

Gianni Vattimo's Hermeneutic Ethics. Towards an ethos of non-violence
Luis César Santiesteban

Marx y Maffesoli en perspectiva posmoderna

Marx and Maffesoli in a postmorder perspective
Marco Antonio Vélez Vélez

Análisis histórico, político y social en torno a la sentencia de Fichte: "sólo la educación puede salvar a la Nación"

Historical, political and social analysis of Fichte's sentence: "Only education can save the nation"
Andrés Felipe Hurtado Blandón

La metafísica del amor. Relación entre Filosofía y Teología: una exigencia blondeliana

The metaphysics of love. The relation between philosophy and theology a Blondelian demand
Jorge Iván Álvarez Gómez

La identidad y la diferencia, presupuestos básicos para pensar la postmodernidad

Identity and difference, basic concepts regarding post modernity
Orlando Arroyave Valencia

Emancipación de la metafísica hermenéutica política en Gianni Vattimo

Emancipation of the metaphysical hermeneutical politics in Gianni Vattimo
Ricardo Milla

Karol Wojtyla: el surgimiento de una vocación a indagar por la verdad del hombre

Karol Wojtyla: the beginning of a calling to search for the truth of man
Andrés Felipe López López

Prescindir de creer en la posmodernidad

Rescind believing in postmodernity
Marta Cecilia Castaño Sánchez

©Fundación Universitaria Luis Amigó

Perseitas

Vol. 1, No. 1, julio-diciembre de 2013

ISSN: 2346-1780

Rector

Pbro. José Wilmar Sánchez Duque

Vicerrectora de Investigaciones

Isabel Cristina Puerta Lopera

Director de Programas de Filosofía y Teología

Nixon Ferley Muñoz Muñoz

Jefa Departamento de Fondo Editorial

Carolina Orrego Moscoso

Diagramación y diseño

Arbey David Zuluaga Yarce

Corrector de estilo

Juan Carlos Rodas Montoya

Traductor

Julián Delgado Ladino

Diana Marcela Jaramillo C.

Contacto editorial

Fundación Universitaria Luis Amigó, 2013

Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia

Tel: (574) 448 76 66 (Ext. 9711. Departamento de Fondo Editorial)

www.funlam.edu.co - fondoeditorial@funlam.edu.co

Órgano de divulgación de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó.

Hecho en Colombia / made in Colombia

Financiación realizada por la Fundación Universitaria Luis Amigó



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivar 4.0 Internacional.



PERSEITAS

Director de la revista

Fredy Fernández Márquez

Comité Científico

Ph. D. Conrado Giraldo Zuluaga
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Ph. D. Jacinto Choza Armenta
Universidad de Sevilla – España
Ph. D. Jaime Méndez Jiménez
Universidad Veracruzana – México
Ph. D. César Ramírez Giraldo
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Ph. D. Adriana Rodríguez Barraza
Universidad Veracruzana – México
Ph. D. José Olimpo Suárez Molano
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Ph. D. Juan Antonio Vives Aguilera
Escuela Profesionales Luis Amigó – España

Comité Editorial

Ph. D. Juan Guillermo Hoyos Melguizo
Universidad de Antioquia – Colombia
Mg. Francisco Javier Carmona Romero
Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia
Mg. Hamilton Fernández Vélez
Fundación Universitaria Luis Amigó – Colombia
Mg. Óscar Hincapié Grisales
Universidad de Antioquia – Colombia
Mg. Harold Viáfara Sandoval
Universidad San Buenaventura – Colombia

Árbitros

Ph. D. José Wilmar Pino Montoya
Instituto Tecnológico Metropolitano – Colombia
Ph. D. Porfirio Cardona Restrepo
Universidad Pontificia Bolivariana – Colombia
Mg. Guillermo León Cano Correa
Educame – Colombia
Mg. Carlos Molina Gómez
Universidad de San Buenaventura – Colombia
Mg. Hernando Salcedo Gutiérrez
Universidad Autónoma Latinoamericana – Colombia
Esp. Raúl Gómez Narváez
Fundación Universitaria Autónoma de Las Américas – Colombia
Esp. Moisés Nieva Díaz
Fundación Sendero de Luz – Colombia
Esp. Miguel Ángel Ortega Ruiz
Educame – Colombia

Edición

Fundación Universitaria Luis Amigó

Solicitud de canje

Biblioteca Vicente Serer Vicens
Fundación Universitaria Luis Amigó
Medellín, Antioquia, Colombia

Para sus contribuciones

perseitas@funlam.edu.co
Facultad de Filosofía y Teología. Fundación Universitaria Luis Amigó.
Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia

ISSN: 2346-1780

Vol. 1, No. 1, julio-diciembre de 2013

*La revista **Perseitas** se fundó en el año 2012. Es una publicación de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Con periodicidad semestral. Sus temáticas giran en torno a la filosofía, teología, arte, estética, poesía, filología, lengua, historia y afines. Su objetivo es difundir, desde los ámbitos académicos y científicos, investigaciones, reflexiones y sistematizaciones. Está enfocada a investigadores, catedráticos, profesionales y público en general, interesado en adquirir mayor conocimiento para fortalecer los temas propuestos de las revistas locales, regionales, nacionales e internacionales.*

Los autores son moral y legalmente responsables del contenido de sus artículos, así como del respeto a los derechos de autor. Por lo tanto, éstos no comprometen en ningún sentido a la Fundación Universitaria Luis Amigó.

La reproducción de los artículos se regirá conforme a lo descrito en la licencia Atribución – No comercial – Sin Derivar de Creative Commons, que puede ser consultada en:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Contenido

Presentación

Editorial: Gianni Vattimo. Filósofo del jardín y de la ciudad

Gianni Vattimo. Philosopher of gardens and of the city

Jesús David Girado Sierra

La ética hermenéutica de Gianni Vattimo.

Hacia un ethos de la no-violencia 14

Gianni Vattimo's Hermeneutic Ethics. Towards an ethos of non-violence

Luis César Santiesteban

Marx y Maffesoli en perspectiva posmoderna 28

Marx and Maffesoli in a postmodern perspective

Marco Antonio Vélez Vélez

Análisis histórico, político y social en torno a la sentencia de Fichte: "sólo la educación puede salvar a la Nación" 40

Historical, political and social analysis of Fichte's sentence: "Only education can save the nation"

Andrés Felipe Hurtado Blandón

La metafísica del amor. Relación entre Filosofía y Teología: una exigencia blondeliana 67

The metaphysics of love. The relation between philosophy and theology a Blondelian demand

Jorge Iván Álvarez Gómez



La identidad y la diferencia, presupuestos básicos para pensar la
postmodernidad 84

Identity and difference, basic concepts regarding post modernity

Orlando Arroyave Valencia

Emancipación de la metafísica hermenéutica política en Gianni Vattimo 102

Emancipation of the metaphysical hermeneutical politics in Gianni Vattimo

Ricardo Milla

Karol Wojtyła: el surgimiento de una vocación a indagar por la verdad del
hombre 136

Karol Wojtyła: the beginning of a calling to search for the truth of man

Andrés Felipe López López

Prescindir de creer en la posmodernidad 157

Rescind believing in postmodernity

Marta Cecilia Castaño Sánchez



Presentación

Para la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó es grato presentar el primer número de la Revista *Perseitas*. El propósito fundamental de la revista es la divulgación de reflexiones filosóficas y teológicas resultantes de procesos investigativos en los ámbitos nacional e internacional.

La relevancia de la publicación radica en la posibilidad que ofrece la revista de dar a conocer las vertientes de los discursos filosóficos y teológicos en contextos plurales, complejos, que exigen posturas no sólo en los campos científicos y tecnológicos sino también en el de las ciencias humanas.

Lo anterior permite el encuentro de autores y temas en un ejercicio dialógico que funda comunidad académica y que fortalece, en un escenario donde se privilegia el quehacer técnico, la dinámica propia de las ciencias sociales y humanas, que si bien es cierto no se ha perdido, sí necesita oxigenarse.

A propósito del nombre: *Perseitas*

Perseitas está conformado por la expresión Latina *per*, que según Santiago Segura Munguía en su Diccionario por raíces latinas y de las voces derivadas, traduce: a través de, por medio de, entre. Y la palabra latina *se*, entendida como: sí mismo, uno mismo. *Per se*, se entiende entonces como: por sí mismo, por sus propios medios (Segura, 2007).

A partir del nombre de la revista se busca integrar el pensamiento de cada uno de los autores que en ella publiquen, dada la diversidad de perspectivas en torno a temas filosóficos y teológicos.



Al reunir varias voces, distintas miradas y diversas conceptualizaciones, se busca que cada autor “per se”, manifieste su visión del mundo, sus reflexiones y experiencias, posibilitando ejercicios dialógicos en procura del fortalecimiento de la reflexión filosófica y teológica.

Contenido del número

La Fundación Universitaria Luis Amigó realizó en 2012 el III Congreso internacional de Filosofía. Pensar el mundo posmoderno: conversaciones sobre cultura, religión y política, en el que participó como ponente central el filósofo italiano Gianni Vattimo. Procurando dar continuidad a las valiosas discusiones abordadas en el evento, *Perseitas* decidió dedicar su primer número a la divulgación de temas afines, de ahí que para iniciar presente el artículo de Cesar Santisteban intitulado: La ética hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no- violencia, en el que se busca caracterizar la propuesta ética de Vattimo y explicar el contexto en el que surge, dando razón, al mismo tiempo, de los aspectos filosóficos que Vattimo toma de Heidegger y de Nietzsche.

En un segundo momento, Marco Antonio Vélez, estableciendo un análisis de autores vinculados con la discusión en torno al mundo posmoderno, establece en su artículo Marx y Maffesoli en perspectiva posmoderna, una confrontación entre el modernismo de Marx y la posición posmodernista del Michel Maffesoli. Por su parte, Andrés Hurtado, bajo líneas de análisis histórico-políticas, en su artículo: Análisis histórico, político y social en torno a la sentencia de Fichte: “sólo la educación puede salvar la nación”, se propone reflexionar a propósito de las razones (históricas, sociales, ideológicas y políticas) que condujeron a Fichte a formular esta afirmación. La metafísica del amor. Relación entre Filosofía y Teología: una exigencia Blondeliana, artículo de Jorge Iván Álvarez, indaga: ¿el pensamiento blondeliano es respetuoso de los límites que distinguen a la filosofía de la teología? Pregunta que lleva a considerar, según Álvarez, un modo nuevo de comprender dicha relación posibilitando una inédita filosofía cristiana.

Finalmente, Orlando Arroyave, bajo un análisis filosófico en su texto, La identidad y la diferencia, presupuestos básicos para pensar la posmoderni-

dad, evidencia relaciones posibles entre la modernidad y la posmodernidad, asumiendo en primera medida la modernidad como reflejo de libertad, sabiduría, igualdad, democracia y, el segundo, como continuación de los ideales inconclusos del primero. Lo anterior permite a Ricardo Milla volver sobre el pensamiento de Vattimo al estudiar la forma en que su hermenéutica desemboca en una hermenéutica política, reflexión que se encuentra en el texto: Emancipación de la metafísica hermenéutica política en Gianni Vattimo, y que da lugar a las contribuciones de Andrés Felipe López y Marta Cecilia Castaño, denominadas, respectivamente: Karol Wojtyla: el surgimiento de una vocación a indagar por la verdad del hombre y, Prescindir de creer en la posmodernidad. El primero describe el ejercicio de poder y dominación evidenciados por Adolf Hitler en Polonia y busca analizar cómo ideas fundamentales como personalismo, humanismo cristiano y términos como totalitarismo, geopolítica y, ciertamente y la figura de Hitler, son esenciales para el pensamiento de Wojtyla. La segunda, reflexiona sobre la experiencia religiosa o de lo sagrado vividas en la posmodernidad, así como de las creencias que se manifiestan en lo individual y lo colectivo, poniendo un marco de tolerancia, necesario en una sociedad multicultural, que según señala Castaño, piden respeto y aceptación por quienes ven las cosas de modo diverso al propio y al de las mayorías.

David Zuluaga Mesa
Docente Investigador
Fundación Universitaria Luis Amigó

Editorial

Gianni vattimo. Filósofo del jardín y de la ciudad Gianni Vattimo. Philosopher of gardens and of the city

*Jesús David Girado Sierra**

A propósito del III Congreso Internacional de Filosofía, en la Fundación Universitaria Luis Amigó, ha sido un gran orgullo tener, compartiendo parte de su vida, a través de sugestivas enseñanzas, al filósofo del *pensiero debole*, Gianni Vattimo; un personaje que, por sospechar de lo que se dice y se hace en la comunidad en la que aprendió una forma específica de decir y de hacer, no sólo se ha ido haciendo consciente de su contingencia sino que, a pesar de ello, no abandona la esperanza de que hayan más libertades para disfrutar y mejores condiciones de igualdad y prosperidad. Por ello proclama a viva voz que es “cato-comunista” (un católico comunista). Cada palabra del filósofo italiano es una invitación para reconocer la escisión entre la tarea privada de la autoedificación y la tarea pública de entender y rechazar los actos de crueldad hacia otros. Así, no sólo es habitante de su jardín privado, reducido a su particularismo, sino un atento espectador y actor de la vida de la ciudad. Las enseñanzas de Vattimo tienen como corolario una renovación de la filosofía para em-

Forma de citar este artículo en APA:

Girado Sierra, J. D. (2013). Gianni Vattimo. Filósofo del jardín y de la ciudad. Revista Perseitas, 1 (1), pp. 10-12.

* Magister en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Docente de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó y de la Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín – Colombia. Correo electrónico: david.giradosi@amigo.edu.co

bellecer el jardín privado, pero también para entender y atender los problemas de la ciudad, de la vida pública. Su magna contribución a la filosofía podríamos simplificarla como una consumación de la verdad en la caridad.

El filósofo del pensamiento débil, modelo de ironista-liberal-comunista, no teme afirmar que la imaginación y la conversación han sido las principales aliadas de los filósofos para cultivar su vida privada y transformar las situaciones públicas. La imaginación y la conversación posibilitan esas ventanas a lo diverso y evitan, así, el sentido más fútil del relativismo, toda vez que el reconocimiento de las contingencias y, por ende, el rechazo de las pretensiones universalistas, llevan al filósofo a entenderse como defensor de un proyecto etnocéntrico que tiene en su corazón la búsqueda de la caridad, no de la verdad absoluta. En este sentido, para el filósofo posmoderno, la filosofía, en tanto narrativa, ha de servir como puente entre nuestras idiosincráticas justificaciones y las de personas parecidas o, incluso, extrañas. Ahora bien, la imaginación por sí sola, en tanto que tiende ser manipulada por mecanismos de poder para conseguir ciertos fines, no es suficiente, es preciso, mediante el cuidado de la libertad, acompañarla de la conversación. Gianni Vattimo es el vivo ejemplo de cómo la imaginación y la conversación forma al filósofo, no para hallar la Verdad en el jardín privado o la definitiva fórmula para acabar con los problemas de la ciudad, sino para que sea más feliz y caritativo, esto es, para que logre entender las situaciones de otros y contrastar sus puntos de vista con los demás.

En este horizonte, el ironista-liberal-comunista enseña que no se disfruta del jardín privado si se descuida la ciudad, es decir, entiende que las condiciones de holgura, seguridad y libertad que le permiten regocijarse del embellecimiento de su jardín privado sólo son posibles si en la ciudad –la esfera pública- las instituciones liberales obran en justicia: logran condiciones de igualdad y tolerancia. En efecto, por entender que la escisión entre lo privado y lo público no implica absoluta independencia, advierte que una de las más relevantes diferencias entre estos dos ámbitos consiste en que, si bien en el jardín privado se generan conflictos de ficción entre léxicos o ideales de vida buena, en la ciudad, el ámbito público, se presentan conflictos reales –entre personas reales– por dirimir temas en torno a cómo ampliamos la libertad, la igualdad y las condiciones de prosperidad o sobre qué programa de gobierno es más conveniente.



Aunque entiende bien que no posee la fórmula para saber exactamente dónde se halla el equilibrio entre la preocupación por su jardín privado y los problemas de la ciudad, comprende que la filosofía nos brinda el bien-estar tanto en lo privado como en lo público; de ahí que nos alerte de reducirla al mero disfrute del jardín privado, a costa del descuido de la ciudad, donde abundan los abusos del poder que limitan o distorsionan la comunicación o la participación de los ciudadanos. En suma, Gianni Vattimo es el justo modelo de un habitante tanto del jardín como de la ciudad, toda vez que entiende que la escisión entre estos dos ámbitos no supone la renuncia a ninguno de los dos; tanto el jardín privado como la ciudad merecen ser cuidados: es tan relevante la autoedificación como la expansión de la caridad.



Artículos

Articles

LA ÉTICA HERMENÉUTICA DE GIANNI VATTIMO

Hacia un ethos de la no-violencia

Gianni Vattimo´s Hermeneutic Ethics
Towards an ethos of non-violence

*Luis César Santiesteban**

Resumen

El presente artículo da cuenta de la ética de la interpretación de Gianni Vattimo. Para ello explica el contexto en el que surge dicha propuesta ética y hace una caracterización de la misma. Así mismo, da razón de los aspectos filosóficos que el filósofo italiano adopta de Heidegger y de Nietzsche, así como aquellos que omite para la elaboración de su ética.

Palabras clave:

Ética; Hermenéutica; Metafísica; Nihilismo; Pensamiento.

Abstract

This article works Gianni Vattimo´s ethics of interpretation. Thus, it explains the contexts in which such ethics proposal arises and characterizes it. Likewise, it approaches philosophical aspects that the italian philosopher adopts from Heidegger and Nietzsche, as well as those which are left out in his elaboration of ethics.

Keywords:

Ethics; Hermeneutics; Metaphysics; Nihilism; Thought.

Forma de citar este artículo en APA:

Santiesteban, L. C. (2013). La ética hermenéutica de Gianni Vattimo. Hacia un ethos de la no-violencia. Revista Perseitas, 1 (1), pp. 14-27.

* Doctor en Filosofía de la Universidad de Augsburg, Alemania. Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Chihuahua - México. Correo electrónico: lsanties@uach.mx

Introducción

En la segunda mitad del siglo XX surgieron diversas propuestas éticas en la escena filosófica, entre ellas cabe destacar la ética del discurso de Jürgen Habermas, la rehabilitación de las virtudes de Alasdair MacIntyre, y la ética de la interpretación de Gianni Vattimo. El trasfondo en el que aparecen dichas teorías se caracteriza como una era nihilista, para referirnos al diagnóstico que Nietzsche y Heidegger hacen de esta época. Es decir, estas distintas propuestas éticas emergen en medio de una crisis espiritual, que afecta al hombre, la política, el mundo, las relaciones del hombre con el otro hombre, la relación del hombre con lo sagrado, etc.

Además, es necesario tener en cuenta que el esquema ético clásico se basaba en una idea de hombre a partir del cual era pensable determinar el fin del hombre y el camino para alcanzar esa meta. Aristóteles puede establecer, sobre la base de una definición del hombre como ser racional, en qué consiste la felicidad y una vida realizada para el hombre. Pero ya Heidegger renuncia a hablar de una esencia humana fija, y en su lugar introduce el discurso del Dasein; Sartre tampoco se refiere a la idea de una naturaleza humana y en su lugar habla de condición humana. En vista de esta situación se ha vuelto problemático establecer cuál sea el fin del hombre y el camino para llegar a él. Las distintas éticas que se proponen a partir de la segunda mitad del siglo veinte no deben menos que hacerse eco de esta circunstancia.

Es el caso de Habermas, Vattimo y MacIntyre, quienes han tratado de esbozar una respuesta ética ante este estado de cosas, se revelan los resultados de sus reflexiones, como consecuencia de ello, del todo modestas.

No podemos en este espacio hacer un análisis pormenorizado de dichas teorías éticas, pues no corresponde a los propósitos de este trabajo. En su lugar, se expone la ética de la interpretación enunciada por el filósofo italiano Gianni Vattimo. Él es considerado uno de los filósofos más importantes de la actualidad porque se ha consagrado a pensar esta época dominada por el nihilismo y la técnica.

Las cuestiones que se abordarán a continuación son las siguientes: en la primera parte se analizará el carácter de su proyecto filosófico, como base para tratar su propuesta ética expuesta principalmente en su texto *Ética de la interpretación*, lo cual comprende el segundo apartado de esta indagación.

I

Pero antes de abordar su teoría ética, es menester detenerse un momento para analizar su filosofía. Como él mismo ha confesado, su pensamiento está inspirado sobre todo en el ideario filosófico de Nietzsche y de Heidegger. Trata de hacerlos coincidir en un discurso teórico coherente. Como es evidente, esto no se lleva a cabo sin más, pues las interferencias entre una y otra filosofía no se pueden pasar por alto (a pesar de ciertas coincidencias), por lo que se impone para Vattimo tomar ciertas decisiones interpretativas. No es posible referirnos aquí a todas ellas de manera exhaustiva, pero, por ejemplo, Nietzsche es interpretado desde un eclipsamiento de su teoría del superhombre. Así mismo, en contra de la interpretación del Nietzsche de Heidegger, aquél no es visto como el consumidor de la metafísica sino como su superador (*Verwinder*). También deja de lado el discurso del hombre fuerte, la moral de los señores, ese pathos se halla alejado del tenor de su ethos, como se verá más adelante. En cuanto a Heidegger, deja de lado su discurso del “otro comienzo”, y lo hace terminar en el nihilismo. De ahí que para el filósofo italiano considerar a Nietzsche y a Heidegger en su continuidad, significa asumirlos sobre todo como teóricos del nihilismo. En ese sentido, hay que llamar la atención sobre el hecho de que Vattimo en su análisis del nihilismo, pasa por alto la relación fundante indicada por Heidegger para caracterizar su propia comprensión del nihilismo y la de Nietzsche. Para Heidegger su visión del nihilismo es más originaria que la de Nietzsche, ya que el olvido del ser constituye el fundamento de la concepción de Nietzsche del nihilismo. En cambio, Vattimo hace valer ambas versiones del nihilismo como de igual rango. Vattimo no tiene ningún pudor en confesarse como un filósofo nihilista. Como ocurre con toda interpretación, enfatiza aspectos del pensamiento de Nietzsche y de Heidegger, que abonan a sus tesis, y deja fuera de consideración otros que no son tan importantes para su proyecto filosófico.

El filósofo italiano ha denominado su propia filosofía de manera audaz "pensiero debole" en clara oposición contra el pensamiento fuerte de la metafísica. Este último se caracteriza por ser un pensamiento esencialista, sustancial y fundamentador. En cambio, el pensamiento débil alude a un mundo en el que ya no hay más fundamentos ni esencias metafísicas, un mundo que se ha vuelto ingrátido, sin que haya algo de peyorativo en ello. El pensamiento débil no denota ni una pérdida de realidad ni una mengua de ser.

Junto a Jean François Lyotard vale Vattimo como uno de los teóricos más destacados de la posmodernidad. Para el filósofo francés la posmodernidad alude a la despedida de los grandes metarelatos, éstos son la emancipación de la humanidad (en la Ilustración), la teleología del espíritu (en el idealismo) y la hermenéutica del sentido (en el historicismo). La modernidad se articula sobre la base de la unidad de estos metarelatos. La opción que se ofrece ante ello es el tránsito a la pluralidad, el reconocimiento de lo heterógeno de los juegos de lenguaje en su autonomía e irreductibilidad. Aunque Vattimo comparte la postura posmoderna con Lyotard, se deslinda en algunos aspectos de éste en lo que alude a su relación con el pasado y la metafísica. Para ello adopta de Heidegger la noción de *Verwindung* que le ayuda a precisar su relación con el pasado como con la metafísica y la modernidad. De hecho, sin esa noción difícilmente puede arreglárselas para explicar de manera consistente la relación de la modernidad con la posmodernidad. El verbo alemán *Verwinden* alude al intento de liberación de una pena del alma a través de una elaboración. Se refiere a la superación de un dolor, una pérdida, un agravio y, por tanto, a algo que no es posible desamparar sin más.

II

El interés de Vattimo por la ética es evidente si se tienen en cuenta dos declaraciones suyas sobre el tema; la primera, en el sentido de que la centralidad que ha adquirido la hermenéutica se debe a sus implicaciones éticas. La segunda, que señala que todos los intentos de superación de la metafísica, a más tardar desde Nietzsche, obedecen más que a motivaciones teóricas a razones éticas. Si bien la dimensión ética se manifiesta en ambos casos sólo de manera indirecta, entonces en su relación con la hermenéutica y la metafísica, se trata de dos ámbitos de la mayor importancia con los que su reflexión filosó-

fica está comprometida. Ambas aseveraciones son sugestivas, y son dignas de un mayor desarrollo, pero aquí el énfasis se hará en la última: ¿qué significa la afirmación del filósofo italiano, según la cual en el acto de superación de la metafísica desde Nietzsche se hace valer la instancia ética antes que la teórica? De hecho, Vattimo se limita a hacer este señalamiento sin añadir ulteriores desarrollos para su esclarecimiento. Pero antes de pasar a presentar una elucidación de esta aseveración, la cuestión que se impone también es si lo que afirma Vattimo vale para él mismo, valga decir, si la superación de la metafísica que él trata de realizar contiene presupuestos éticos. Esta pregunta es de relevancia para efectos de esta indagación por la eventual carga ética involucrada en tal tentativa. Reservamos para el final del texto una respuesta para esta pregunta. Es necesario, primero, esclarecer la afirmación de Vattimo con las perspectivas argumentativas de Nietzsche y de Heidegger.

Como se sabe, Nietzsche compendia, con el nombre de platonismo, la totalidad de la historia de la metafísica. Ésta se caracteriza por la escisión en dos mundos: el mundo sensible y el mundo inteligible. La metafísica consiste en la creencia en un mundo verdadero. Pero la proyección del hombre hacia el mundo suprasensible se ha traducido en una depauperización de él mismo y su propio mundo, por lo que su crítica a la metafísica apunta a inaugurar nuevas formas de relación con el mundo y a una nueva comprensión de sí mismo, que haga abstracción del mundo inteligible.

Ahora bien, que el móvil de la superación de la metafísica no es principalmente teórico, quiere decir que no se trata de sustituir una teoría metafísica por otra más verdadera. En cambio, si lo que se hace valer en primer término, con miras a la superación de la metafísica, es un interés ético, quiere decir que su superación se pretende en nombre de un nuevo ethos, en otras palabras, una nueva forma de relación con el mundo, con el otro hombre, con lo sagrado, etc.

Por su parte, Heidegger resume la metafísica en términos de un olvido del ser. La postura de Heidegger es que este ethos está dominado por un olvido del ser, se trata de un ethos nihilista, y más que preocuparse por escribir una ética, de lo que desiste a fin de cuentas, su pensar se halla a la espera de un nuevo destino del ser (Seinsgeschick), que traiga a su vez un nuevo ethos. La

pregunta por el sentido del ser no es una pregunta ociosa sino que, mediante ella, aspira Heidegger a rescatar al hombre de la crisis en la que está inmerso.

Aun cuando los señalamientos antes mencionados dejan ver su interés por la ética, no es sino hasta el año 1989 cuando publica un libro que lleva por título "Ética dell'interpretazione" en el que expone su propuesta ética. Llama la atención que sólo el último capítulo está consagrado de manera directa a la exposición de su "ética de la interpretación". Ahí se trata explícitamente de una ética de la interpretación, pero el asunto lo resuelve en unas cuantas páginas. El resto del libro está dedicado a temas de la hermenéutica y de la posmodernidad.

La ética que proclama Vattimo en nombre del *pensiero debole*, la designa como ética de la interpretación. Pero ya en su obra "El fin de la modernidad", en la que está expresada por primera vez la elaboración más consistente de su concepción postmoderna, había anunciado una "ética de los bienes" en contraposición a una "ética de los imperativos" (Vattimo, 1986, p. 156). Aclara que estos términos deben ser entendidos en el sentido que poseen en Schleiermacher. Ahí señala Vattimo que una ética postmoderna, así configurada, se hace valer en contra de las éticas metafísicas que proclaman el "desarrollo", el "crecimiento" y lo *Novum* como valores últimos. Sin embargo, a eso se reduce este comentario, sin que con ello aborde en detalle Vattimo lo que significa una posible ética de la posmodernidad. En *Ética de la interpretación* emprende, aunque aproximativos, intentos por determinar la constitución de una tal ética. Sea como sea, la discusión de la ética se le aparecía a Vattimo a la sazón, en un contexto en el que competían, por una parte, la ética de la comunicación, cuyos exponentes indiscutibles son Jürgen Habermas y Karl Otto Apel, y por otra parte, la ética de la interpretación que él mismo sostiene. Trata de combinar una crítica a la ética de la comunicación con la puesta de relieve de la ética de la interpretación, que está inspirada en la hermenéutica:

Si una ética "hermenéutica" es posible- tal como aquí se trata de mostrar, de modo enteramente provisional- le hace falta una ontología nihilista, en el sentido que se ha dicho; el de que puede establecerse sólo como interpretación de eventos, lectura de los "signos de los tiempos", y recepción de mensajes (Vattimo, 1991, pp. 11-12).

En dicho texto, Vattimo se confronta en algunos pasajes con la ética del discurso de Jürgen Habermas. El núcleo de la crítica del filósofo italiano al alemán aduce que Habermas se aferra al sujeto de las ciencias y que elabora su ética del discurso desde una invocación sin reservas a las ciencias, sea la lingüística, la psicología o la sociología. A eso se suma que este sujeto es pensado de manera intersubjetiva y, con ello, apunta al pleno despliegue de la subjetividad en términos de la autotransparencia de la metafísica. En eso reside, al mismo tiempo, que el sujeto intersubjetivo de Habermas haga abstracción de la finitud y de la historicidad. Desde la perspectiva de Vattimo ya no se trata de una fundamentación de la ética, si fundamentación es entendida como la búsqueda de un fundamento:

En la ética de la comunicación, aun cuando esto pueda parecer paradójico, no se da una “fundamentación” suficiente de la moralidad. Es la ética de la interpretación la que, más paradójicamente todavía proporciona a la moral, si no ciertamente fundamentos, sí motivaciones más sólidas (Vattimo, *Ética de la interpretación*, p. 224).

La ética de la comunicación contiene todavía resabios metafísicos, de los que Vattimo trata de deslindarse.

Vattimo parte de la hermenéutica para la elaboración de su ética de la interpretación, pues él aduce que la hermenéutica está inspirada por un sentido ético, empero, la dimensión ética que implica la hermenéutica no se enuncia de manera acabada y completa. Esto remite a una paradoja que, a su vez, constituye el sentido ético de la hermenéutica: “Los mismos motivos por los cuales puede decirse que la hermenéutica tiene una marcada vocación de convertirse en ética parecen ser después justo los que le impiden desplegar tal vocación de modo resolutivo” (p. 205). Vattimo retoma más tarde estos argumentos y afirma: “sin embargo, los contenidos de esta misma rehabilitación no parecen satisfacer luego las exigencias más propiamente morales que también la ética implica, y en concreto las que se refieren a la expectativa o la necesidad de imperativos y normas” (p. 207). Una ética nihilista defrauda necesariamente a aquellos que esperan de ella prescripciones, imperativos y normas. El paradigma, por así decir, al que respondían esas exigencias ya se agotó, y es necesario tomar nota de ello, si no se quieren seguir abrigando expectativas que ya no corresponden a la nueva constelación técnico-nihilista del

mundo. La ética de la interpretación parte del reconocimiento de que no hay estructuras objetivas a las que uno se pueda atener, sino, más bien, pertenencia a una comunidad histórica. Esta pertenencia alude, según Vattimo, al fin de la metafísica y al nihilismo. Si se configura un imperativo, éste debe emanar del sustrato de una comunidad histórica efectiva. Así pues, para Vattimo la hermenéutica está apuntalada por un profundo sentido ético:

En realidad es muy plausible que la centralidad que la hermenéutica ha venido asumiendo de modo cada vez más marcado dentro del panorama filosófico actual dependa precisamente de que se trata de una filosofía decisivamente orientada en sentido ético, por cuanto hace valer la instancia ética como elemento determinante de su crítica a la metafísica tradicional, y a su última encarnación representada por el cientifismo (p. 206).

Para Vattimo, el mundo de la técnica, como corolario de la metafísica, representa la facultad de superación de estas determinaciones metafísicas, a condición de que se transite de la tecnología mecánica a la tecnología informática, pues no es en el mundo de la mecánica realizable para el hombre, y el ser la pérdida de los atributos que le ha asignado la metafísica en términos de sujeto y objeto, sino en el mundo de la comunicación generalizada.

Pietas es una noción clave en la ética de la interpretación de Vattimo:

Se trata de una actitud que podemos también llamar de *pietas*, aunque no tanto en la acepción latina según la cual tiene por objeto los valores de la familia, sino más bien en el sentido moderno de piedad como atención devota hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, merece ser atendido, precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es con todo, el único que conocemos (1990, p. 24).

El sentido latino de *pietas*, referido a la familia y al fomento de sus valores debe mantenerse apartado. Vattimo se atiene más bien a la observancia de la *pietas* en sentido moderno, en términos de una devota consagración a aspectos que fueron dejados de lado por la metafísica, y que por lo tanto poseen sólo un valor restringido para ella. La disolución del Ser no garantiza ciertamente la praxis de la *pietas*, representa, sin embargo, el allanamiento de su condición de posibilidad. Con la disolución del Ser se hace necesario para la *pietas* irrumpir con fuerza. Ésta es resultado del reconocimiento que nuestro más caro punto de vista alcanza ser algo contingente y eventual:

Tal Pietas no obedece ciertamente a ningún principio, no se rige por ningún imperativo categórico metafísicamente fundado y necesario. Se libera, por el contrario, y se vuelve posible, quizá como la única vía razonable a recorrer, justo con el venir a menos de la metafísica- que en nombre de esta o aquella estructura “esencial”- ha deslegitimizado, tan a menudo, la piedad por lo cercano, por lo individual y efímero, por el amor de lo “próximo”, en todos los sentidos de la palabra. (1990, p. 11)

En la metafísica, lo general tiene el primado sobre lo individual, y lo eterno sobre lo perecedero. Vattimo erige la *pietas* en una actitud posmetafísica fundamental que se despliega como una devota consagración de amor al prójimo, hacia lo perecedero, hacia lo individual, es decir, aspectos que fueron soslayados por la metafísica. La posmodernidad de Vattimo y el pensar del Ser de Heidegger rematan en lo mismo: una actitud ética como la anterior. De acuerdo con Vattimo el desmoronamiento del fundamento se traduce en una atenuada experiencia del Ser, la cual trae consigo, a su vez, una reducción de la agresividad hacia la naturaleza. Su teoría del pensamiento débil trata de poner reparos al carácter destructivo, que ha adquirido el actuar del hombre en relación con la naturaleza y con la vehemencia del gesto metafísico.

Vattimo acude a la noción de “desencanto” y sostiene que el nihilismo significa la desvalorización de los supremos valores que, a su vez, tiene como consecuencia el desencanto. Dios se ha desvalorizado, y con Él la existencia humana, que estaba cifrada en Él. Para desplegar esta concepción recurre a Karl Loewith, para quien el desencanto alude al hecho de que el mundo no tiene un sentido objetivo, y por eso le corresponde al hombre la creación de un sentido. En un mundo desencantado tiene el hombre que asumir la plena responsabilidad de su existencia: “El desencanto del mundo es simultáneamente el reconocimiento de la (exclusiva) responsabilidad humana en la creación del sentido, y del hecho de que tal responsabilidad sea un derecho-deber del individuo” (Vattimo, 1991, p. 189). En un mundo desencantado no hay más garantes morales. El desencanto es la asunción de la pérdida de estructuras, valores, leyes objetivas, y que el sentido es creado por el hombre. El nihilismo de Nietzsche va acompañado de un sentimiento de desencanto. Su comprensión del nihilismo, como desvalorización de los supremos valores significa que Dios, la moral y la verdad, ya no nos obligan a nada. Que los supremos valores se desvalorizan significa que los supremos valores, en los que descansaba el

hombre, caducan. Este proceso del nihilismo arrastra al hombre consigo. El desencanto surge como una consecuencia necesaria del nihilismo. Es expresión del hecho que la moral, la religión y la metafísica se revelan como una ilusión. La argumentación de Vattimo apunta a mostrar que el desencanto, así como se ha descrito, debe conducir a la superación de toda praxis autoritaria. En vista de la pérdida de un orden objetivo se vuelve impracticable el autoritarismo. Dicho de otra manera: el sometimiento y la represión (*sopraffazione*) se ejercen cuando se invoca un orden objetivo, cuyo desmoronamiento nos debe liberar de las prácticas autoritarias.

Se echa de menos en Vattimo la elaboración de una ética plenamente acabada. Pero él mismo se ha apresurado a explicar que a la ética de la interpretación no le está dado articularse en forma cabal y completa. La ética de la interpretación es debido a eso que se hace eco del nihilismo, una "ética nihilista", es una ética cortada a la medida del nihilismo. No le suministra al individuo imperativos o normas sino que le muestra su pertenencia histórica. El empuñamiento del fin de la metafísica y del nihilismo forman parte de ello:

Ya que la experiencia del Ge-Stell, o de la muerte de Dios anunciada por Nietzsche, nos sitúa frente a la destinación histórica del Wesen de la eventualidad del ser, no podemos buscar hilos conductores, indicaciones, ni legitimaciones, en estructuras suprahistóricas, sino sólo en el *Geschick*, en el conjunto de significados que, arriesgándose en la interpretación (que puede ser auténtica únicamente si se proyecta anticipando la muerte, si se asume en su radical carencia de fundamento) llegan a reconocerse en el acaecer dentro del cual estamos arrojados (p. 139).

La posmodernidad de Vattimo no se entiende como ultra o antimoderna. Para él no se trata de la superación de la modernidad, pues eso significaría llevar a cabo una mera prosecución de la modernidad, cuya dinámica se alimenta del pensamiento de la superación y de lo *Novum*: "pero más que fundarse sobre tal actividad interpretativa del acaecer del ser, la ética hermenéutica se pone en ejercicio ya, antes que nada, en esa misma actividad; y es por eso, en ese sentido y principalmente, aunque quizás no de modo exclusivo, una ética de la interpretación" (p. 12).

En su interpretación de Nietzsche y de Heidegger, tiende Vattimo a desdramatizar al nihilismo y sus efectos. Así, por ejemplo, para Nietzsche el adve-

nimiento del nihilismo en su primera fase se experimenta no sin cierto dramatismo, pues se hunde un mundo y el que habrá de surgir no tiene todavía un perfil claro. Además, se produce la impresión engañosa de que se desvaloriza la vida en general y no solamente una cierta forma de comprender el mundo, como fue la visión metafísica. Todo ello no deja de tener un efecto corrosivo para el hombre. En cuanto a Heidegger, ve el mundo del nihilismo y la técnica como expresión de una penuria. Ésta se manifiesta en términos de un olvido del ser, la difuminación de lo sagrado, y la huida de los dioses. La comprensión del nihilismo en Nietzsche y en Heidegger no está desprovista de dramatismo. En cambio, la interpretación que Vattimo presenta del nihilismo hace abstracción de estos contenidos, se centra en el efecto liberador que representa: el nihilismo nos pone por primera vez ante la aptitud de transitar a una experiencia de la existencia ya no metafísica. Él pone el acento en lo edificante de este proceso.

El nihilismo significa para Vattimo el proceso de disolución del Ser. De esa manera desaparece la pesadez, la experiencia metafísica del ser en sentido fuerte, en favor de una experiencia aligerada de la existencia. El pensamiento débil tiene un alcance ecológico, en tanto remite a una experiencia atenuada de la existencia, que, a su vez, despotencia, le resta fuerza, al carácter agresivo y destructivo del hombre en relación con la naturaleza: “Dentro de mi perspectiva, la ecología no sería la reivindicación de una actitud más natural en relación con la naturaleza, sino una actitud más débil, menos agresiva” (Vattimo, 1990, p. 22). En otro pasaje reza: “La ontología debilitante conduce a una ética de tipo schopenhaueriano, una ética de la reducción de la agresividad, de la voluntad de sobrevivencia cueste lo que cueste” (pp. 22-23).

La violencia es asociada con la metafísica. En ese sentido habla Vattimo de una metafísica de la violencia. Pero ¿dónde reside la violencia de la metafísica? En el hecho de que todo intento de fundamentarla implica el sometimiento a una nueva forma de autoridad. Si piensa uno en la edad media se da un sometimiento a Dios. En una sociedad que descansa en la ciencia y la técnica se da un sometimiento hacia los expertos. De ahí que la arremeta contra toda forma de estructuras de dominio, contra toda forma de estructuras fuertes y contra toda forma de fundamentación. Los grandes crímenes no han sido co-

metidos por hermeneutas o nihilistas, sino por individuos que creían detentar una verdad. Frente a eso, hace valer la ética de la no-violencia. Pero este rasgo de no-violencia sólo aparece en una obra posterior que se intitula *Credere di credere*, en el marco de sus reflexiones sobre la religión. Los contenidos que confiere a esta ética de la no-violencia de modo del todo provisional son la solidaridad y el respeto a los demás. Lo que no aclara Vattimo es si la ética de la interpretación debe ser complementada con este rasgo de no-violencia, ya que no las pone en relación explícita una con la otra, pero es de suponer que así es. Con todo, lo mismo la ética de la interpretación como la ética de la no-violencia están enraizadas en la ontología débil: "(...) de la ontología débil, como mostraré, deriva una ética de la no-violencia" (1996, p. 37).

Pero lo más sorprendente de su interpretación de Heidegger es que sus desarrollos del ethos, que no son de poca importancia para la comprensión de la situación ética actual, y que además encaja con la tesis de su propuesta ética, los deje fuera de consideración. Me refiero de manera concreta a las reflexiones de Heidegger del ethos como habitar, que derivan en el hallazgo del habitar como un cuidar, y que están en sintonía con la concepción de Vattimo de una actitud menos agresiva en relación con la naturaleza. Pero la ética de la interpretación abreva sobre todo de la idea de *Geschick* (destino del ser) de Heidegger, esto es, no de su comprensión ética, sino de la manera de dispensarse del ser. Por lo que hace a la noción de "interpretación", contenida en la ética de la interpretación, Vattimo toma su significado también de Heidegger, para quien la interpretación es la consumación de la comprensión, tal y como consta en *Ser y tiempo*. Como se sabe, el filósofo alemán invierte el orden de los términos y hace aparecer a la interpretación como un momento ulterior de la comprensión. En cambio, en la tradición hermenéutica anterior a Heidegger, por ejemplo, en Schleiermacher, con quien Vattimo también está familiarizado, la comprensión constituía un momento posterior a la interpretación, se interpretaba para comprender.

Conclusiones

La ética de la interpretación propuesta por Vattimo se mueve en un plano estricto a lo ontológico, sin hacer concesión alguna a exigencias de tipo óntico; en eso también es deudora de Heidegger. No ofrece ninguna prescripción, y como única orientación indica la pertenencia del hombre al fin de la metafísica y al nihilismo. Pero quizás de eso se trata también para el pensamiento débil porque declara la disolución de las estructuras fuertes con la irrupción en un mundo en el que ya no hay hechos, sino sólo interpretaciones, el hombre queda remitido a sí mismo y como no hay verdades en sentido fuerte, sólo le queda interpretar, y de eso nadie lo puede descargar.

Si bien la filosofía de Vattimo está inspirada en el pensamiento de Nietzsche y de Heidegger, su ética de la interpretación tiene como preferencia a Heidegger como punto de referencia. La comprensión ética de Nietzsche no le ha merecido atención ni mención alguna para el desarrollo de su planteamiento ético, lo cual no impide que recurra a otros aspectos de su filosofía, en particular su hermenéutica.

A la luz de esta interpretación de la ética, que tiene la posibilidad de desprenderse del pensamiento débil, se constata, por lo exigüo de sus contenidos, lo cerca que se halla del silencio de Heidegger y de Wittgenstein respecto a ella. Pero es que, en virtud del hundimiento del esquema ético clásico, el discurso de la ética no puede seguir siendo el mismo. De ahí que la parquedad y la modestia de sus contenidos esté también en concordancia con el aligeramiento del ser que el filósofo italiano insiste en proclamar. Pero a lo magro de este fruto ético se suma, como se vio al principio de este trabajo, que las cuestiones metafísicas y hermenéuticas están entretreídas con la ética, como Vattimo ha puesto de relieve, y ahí reside también un filón ético de su pensamiento.

La ética de la interpretación se hace eco del nihilismo y se asume como una ética posmetafísica que despliega un sentido muy fino para todo lo que huele a metafísica, y de manera consecuente renuncia a toda forma de principios universales, idea de naturaleza humana, etc.

El filósofo de Turín admite que hay todavía quienes son víctimas de la nostalgia hacia las estructuras fuertes, pero eso es contrario al mensaje del nihilismo, que nos conmina a la despedida de esos asideros, detrás de los cuales se oculta la búsqueda de garantías y consuelos metafísicos. El hombre que hace justicia al estado de cosas del nihilismo no experimenta ningún malestar existencial ni ningún desvalimiento ante el hecho de estar en una trama signada por la falta de estructuras fuertes. Ahora bien, la falta de valores absolutos no inhibe de ninguna manera la moralidad y la ética.

Lo que mueve desde la ética a Vattimo en contra de la metafísica es con precisión la no-violencia, puesto que asimila la metafísica a la violencia. Con esto respondemos a la pregunta planteada al principio y se demuestra que su intento de superación de la metafísica lo lleva a cabo mediante argumentos éticos. En ese sentido, el ethos que Vattimo esgrime en nombre del pensamiento débil es un ethos de la no-violencia. Con ello se inscribe en la tradición de Nietzsche, Heidegger y Levinas, que él mismo ha reconocido, según la cual la crítica a la metafísica se lleva a cabo en nombre de la ética. Por la factura de este ethos, el filósofo italiano se halla más cerca de Heidegger que de Nietzsche. Vattimo aboga por el hombre débil, el excluido, el enfermo, que es objeto de desprecio por parte de Nietzsche. Las notas de su ethos son incompatibles con algunas tesis nietzscheanas.

La ética, junto con la religión, cuestiones sobre las que Vattimo guardó silencio durante mucho tiempo, y sobre las que se ha pronunciado tan sólo en sus textos más recientes, constituyen, sin duda, las partes más decisivas de su producción filosófica y, por tanto, son las que dan sustento a todo su discurso.

Referencias

- Gianni, V. (1986). *El fin de la modernidad*, tr. Alberto L. Bixio. México: Gedisa.
- (1991). *Ética de la interpretación*, tr. Teresa Oñate. Barcelona: Paidós
- (1990). *Éloge de la pensée faible*. Magazine littéraire, (279), 20-24.
- (1996). *Credere di Credere*. Italia: Garzanti.

MARX Y MAFFESOLI EN PERSPECTIVA POSMODERNA

Marx and Maffesoli in a postmorder perspective

*Marco Antonio Vélez Vélez**

Resumen

Se busca confrontar el modernismo de Marx y su visión prometeica de la realidad moderna, con la posición posmodernista del sociólogo francés Michel Maffesoli, quien parte de una alternativa dionisiaca y pone en cuestión los valores-centro del mundo moderno. La pregunta por la utopía social emerge como interrogante en el dionisismo del filósofo francés.

Palabras clave:

Modernidad; Perspectiva emancipatoria; Utopía concreta; Ratio marxista; Posmodernidad.

Abstract

There is an effort to confront Marx's modernism and his promethean vision of modern reality with a postmodern perspective of the French sociologist Michel Maffesoli, who based on a Dionysian alternative and questions the center values of the modern values. The question regarding social utopia rises as a question in the Dionysism of the French philosopher.

Keywords:

Modernity; Emancipatory perspective; Marxist ratio; Post modernity.

Forma de citar este artículo en APA:

Vélez Vélez, M. C. (2013). Marx y Maffesoli en perspectiva posmoderna. Revista Perseitas, 1 (1), pp. 28-39.

* Magister en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor de la Facultad de Sociología de la Universidad de Antioquia. Medellín - Colombia. Correo electrónico: marco_vvg@yahoo.es

Introducción

El tema de la actualidad del pensamiento de Karl Marx se replantea en cada época y se hace de una manera específica, según el momento político. El debate sobre el denominado posmodernismo y, en general, los balances sobre la modernidad, pusieron de nuevo en el ojo del huracán la referencia al pensamiento de autor de Tréveris. El siguiente artículo busca encontrar la actualidad y la extemporaneidad del mismo. Porque Marx es tanto actual como extemporáneo, dadas las condiciones del sistema mundo, movido y sacudido por tendencias imprevisibles. A su vez, el punto de confrontación es con el pensamiento de un reconocido posmodernista, el sociólogo francés Michel Maffesoli. Este último ha sido el defensor de la tesis de un nuevo momento epocal y una transición a una nueva condición: el ser posmoderno. Allí se dará el punto de comparación entre el modernista Marx y el posmodernista Maffesoli.

Marx: modernidad y prometeísmo

Marx en perspectiva posmoderna. Sonará extraño el título del presente texto, pues, en la reciente discusión entre modernos/posmodernos, se logró claridad en cuál bando era preciso situar al teórico alemán. Y la respuesta emergió sin dificultad: en el campo de los modernos. Incluso si seguimos a Marshall Berman en su texto *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, y es que *El manifiesto comunista* es uno de los grandes manifiestos de la modernidad, quizá al lado, en el campo estético, del *Manifiesto del surrealismo* de André Breton.

Marx es un teórico de la modernidad y un defensor de sus logros y de sus conquistas. Las loas al prometeísmo de la modernidad en *El manifiesto comunista* darían apoyo a esta consideración. El canto a la técnica y al desarrollo ingente de las fuerzas de producción, al milagroso emerger de nuevas ciudades y construcciones, al derrumbe de tradiciones inveteradas, a la desacralización del mundo social, todo ello, enunciado y defendido por Marx, lo mostraría como un acérrimo defensor de la modernidad.

Pero el prometeísmo de Marx es del trabajo como actividad racional y finalizada, que produce transformaciones en el entorno natural y social. Como sabemos, el estatuto del trabajo es ambiguo para Marx. El trabajo crea riqueza, pero propicia los supuestos de la enajenación en cuanto trabajo alienado. Trabajo-técnica-industria crean la simbiosis de la modernidad infraestructural sin la cual no es posible para Marx la modernidad misma. El desatar las fuerzas fáusticas del trabajo es lo que concibe Marx como lo específico de la producción capitalista.

Marx es un moderno, un ilustrado, en su defensa de la racionalidad teórica como soporte y fundamento de la emancipación del ser humano. Es la conjunción entre la racionalidad de la teoría marxista y el movimiento real de los obreros, el que produciría la gran transformación social. La ratio marxista es una ratio emancipadora. Es una ratio en perspectiva utópica, deudora de un principio de esperanza que latió en el desarrollo del mundo moderno. La emancipación de los obreros no resultaba espontáneamente de la mera evolución de su capacidad de lucha. Sólo si la clase se elevaba a los supuestos de la racionalidad podría colmar su expectativa de liberación. La de Marx es una utopía concreta, según una clásica formulación hecha por Marcuse, en la década de los setenta, que depende menos de las elucubraciones y fabricaciones de la imaginación productiva¹, que de las condiciones de ejercicio de la razón práctica en tanto razón moral.

La ratio marxista no daba cuenta de los efectos perversos de la voluntad de poder en el seno del movimiento obrero. Una voluntad de poder que cristalizó en las cabezas de los líderes de la revolución mundial. La libido dominandi cobró su cuota a expensas de la búsqueda de la racionalidad social. La administración de la revolución transformó a sus portavoces en representantes de una racionalidad instrumental en el poder que deformó la racionalidad de la emancipación, objetivo último de la razón marxista. Las revoluciones son producto de la modernidad, como reconoció Hannah Arendt en su texto *Sobre*

¹ No hay una fuerza de lo imaginario en Marx. Él combatió los excesos del utopismo abstracto, producto de la imaginación productiva del pensador solitario. La fuerza de lo imaginal no es una alternativa frente a Marx, pues, hoy, la banalización de la imagen hace de la sociedad tardo-moderna un espacio que integra la función mito-poética del sujeto humano. Por ello mismo, el desafío surrealista en el campo del arte ha sido integrado a los desfuegos tardo-modernos – o, posmodernos- de lo imaginario. La imagen publicitaria se nutre cada vez más de los delirios del inconsciente, de la esfera del sueño, del reverbero de las imágenes.

la revolución, pero como tales productos no están exentos de un desconocimiento de la esfera público-política como espacio de deliberación, de argumentación pública, aun en el momento posrevolucionario y es, precisamente, dicha esfera la que debe seguir subsistiendo y no asumir su extinción como se pensó en el marxismo clásico. La “administración de las cosas” que reemplaza a la “administración de los hombres” requiere de estrategias públicas para llevarse a cabo.

La libido dominandi en el poder ha hecho daño en términos de la concreción de las alternativas de emancipación. Hasta ahora, como diría Marcuse, las revoluciones no han significado más que un retorno de lo reprimido, un retorno de la ley del padre que anula la victoria de los hijos. Triunfo del orden simbólico sobre el orden de la ratio. Pero no como resultado de una voluntad de servidumbre inextinguible, pues, de pensarlo así, anularíamos las potencialidades de la libertad. Más bien, encontramos aquí la penetración insomne de una voluntad de poder que no claudica en sus propósitos. El desencanto posmoderno proviene de confundir una situación contingente con una necesidad de hierro o con el triunfo de un nuevo fatalismo histórico².

Pero ¿idolatraba Marx el progreso como uno de los conceptos centrales de la modernidad, como nos la hacen creer los posmodernistas? Quizá no era el progreso mismo y su devenir lo que Marx aplaudía. Sobre todo si retomamos los famosos pasajes de El manifiesto comunista que, para Berman, expresan el faustismo del pensador alemán. El canto al desarrollo de las fuerzas productivas no hace de Marx un defensor a ultranza de un progresismo que lo pondría a la cola del progresismo burgués. Ni es el materialismo de Marx el trasunto de aquel autómatas que imaginaba Benjamin en su “Concepto de historia”, autómatas, que, figurando al materialismo de la II y la III internacionales, “siempre gana la partida” (Löwy, 2001). Esa era la visión de la historia del marxismo vulgar denunciado por Benjamin.

Más que en el progreso material, Marx pensaba en el progreso de los individuos. En el desarrollo de su potencia y no de su poder. Bien lo ha resaltado

² Los posmodernistas hacen del hundimiento de la utopía una profesión de fe. Pero ella debe ser atestiguada desde fórmulas antropológicas. Por ejemplo, como desquite histórico del sentimiento trágico de la vida. (Ver, Maffesoli, *La transfiguración de lo político*), frente al prometeísmo de Marx.

Berman en otro de sus textos: “si en algo es fetichista Marx, no es en el trabajo y la producción, sino más bien en el ideal mucho más complejo y amplio del desarrollo: ‘El libre desarrollo de su energía física y espiritual’” (Berman, 2004, p. 40). El “desarrollo de la totalidad de las capacidades de sus individuos” (Marx, 1975). El libre desarrollo del individuo, de sus plenas potencialidades es lo que realmente preocupa a Marx, en el contexto, de la “comunidad de los productores asociados”. Más allá del liberalismo, el pensador alemán nos sitúa, no frente al sujeto de las libertades políticas, sino de cara al individuo en la plenitud de su potencia, en la plenitud de su desarrollo. El ideal de perfectibilidad del individuo de raigambre ilustrada atraviesa el pensamiento y la obra de Marx. Pero se trata de una perfectibilidad ligada con lo asociativo, con el poder de lo común. Según ello, su concepción de lo individual está cercana del concepto simmeliano (Simmel, 2001) del individuo cualitativo que reemplaza al individuo cuantitativo del siglo XVIII.

Pero la insistencia en el individuo no deshace la preocupación por la exigencia colectiva en Marx. Exigencia de la cual es portador el proletariado, quien es portador de una fuerza de lo común, que para decirlo con Negri y Hardt, no es una potencia tanto de la multitud como de los obreros mismos como fuerza central de la movilización por lo común: “La movilización de lo común confiere una nueva intensidad a lo común.” (Negri & Hardt, 2001, p. 250). Y lo común es la potencia del trabajador colectivo convertido en la capacidad de producir con nuevas condiciones asociativas. Sin embargo, es difícil asimilar la singularidad de la multitud en un enfoque posmoderno con la expectativa de universalidad de los obreros asociados, del siglo XIX, época de Marx. La universalidad concreta que persigue el marxismo es la de la sociedad emancipada. No cualquier forma de singularidad que haría de la revolución algo localizado y territorializado³.

³ Es muy propio de un modo de pensar posmoderno atacar las formas de la universalidad. Ven en ellas la expresión de un ánimo imperialista y totalizador. Contraaponen la abstracción y separación de la universalidad a la concreción, proximidad, ecologización y localización de la singularidad. En el plano de la subjetividad, Deleuze habla de singularidades, pre-individuales y pre-personales. Un régimen de singularidades enuncia constelaciones (como las constelaciones no personales que percibe el protagonista de *A la búsqueda del tiempo perdido*), pero un régimen de universalidad piensa en el movimiento.

Karl Marx y Michel Maffesoli: confrontarse con un posmodernista afirmativo

Es sabido que el pensamiento posmodernista en sus distintas variantes es crítico de las opciones de transformación social clásicas y, en particular, del tipo de opción emancipatoria que representa el marxismo. Para esta forma de pensamiento, en su consagración por la vía del filósofo Lyotard, la crisis de la modernidad, en tanto crisis de los llamados grandes relatos, no dejaría indemne al marxismo en sus esperanzas utópicas. El relato de la libertad sería moderno y daría curso a la esperanza de una sociedad emancipada. Libertad pensada como totalización de la liberación y no como simple reclamo de unas formas de libertad política o civil.

Para los autores posmodernos los signos de la crisis del proyecto emancipatorio son varios. En principio la caída del Muro de Berlín, como referente de la esperanza utópica y la subsecuente caída de la Unión Soviética, como concreción de un socialismo que se decía real. Sin embargo, el rostro del soviétismo no fue otro que el de una burocracia voraz y expropiadora de las potencialidades de los obreros y oprimidos en general. Socialismo burocrático en vez de democrático. Apuesta por una forma de dictadura cuya invocación quedaba obsoleta frente a la construcción de las democracias capitalistas, con sus sueños consumistas y de abundancia de bienes.

Nada hizo más por el desprestigio del socialismo que su confusión con las sombras de lo totalitario que le dieron cuerpo, en su forma estalinista. Presencia omnímoda y vigilante de un estado omnipresente y vindicable de culto a la personalidad. Un socialismo que había olvidado las exigencias luxemburguistas de construcción de una democracia socialista. Para Rosa Luxemburgo, el socialismo y la democracia no eran disociables, como sí lo fueron de hecho para los proyectos revolucionarios del siglo XX. La famosa conjunción leninista entre socialismo y soviets, quedó deformada por el terror de las revoluciones en el poder. El propio Marx logró vislumbrar en la Comuna de París el modelo del futuro Estado socialista, en nada parecido a sus desarrollos totalitarios. Un Estado controlado por los obreros, barato, revocable en sus funcionarios

y cuya tendencia era la de abolirse como tal. Así, se daba curso a la futura desaparición de lo político para dar cabida a la “administración de las cosas”⁴.

Pero el asunto no se reduce a una crisis en la realización del “socialismo real”, se trata, además, de una puesta en cuestión del ideario de la modernidad a la luz de las nuevas condiciones del mundo posmoderno. Las ideas de la racionalidad, la historicidad, el progreso, el productivismo, no son evidentes en el contexto- mundo que se abre. A este reconocimiento han llegado los autores que desde las diversas disciplinas de las ciencias sociales han teorizado lo posmoderno. Marx, como autor modernista fue tributario del ideario mencionado. Racionalista de derecho por su formación en la perspectiva de uno de los últimos filósofos racionalistas: J. G. F. Hegel. Se recuerda la famosa consigna hegeliana: todo lo racional es real. Consigna que daba pie a la coincidencia entre pensamiento y realidad. El optimismo racionalista de Marx, era, obviamente, menos acendrado. Su visión de la racionalidad asumía los escollos de la confrontación social y los límites que ella le trazaba. Pero, no por ello, Marx, dejaba de lado la invocación a la razón ilustrada. Según uno de los primeros teóricos de lo posmoderno, el ya fallecido Jean Baudrillard, en el pensador alemán se dio la feliz conjunción entre teoría racional y movimiento obrero (Baudrillard, 1980).

El tema del progreso es, como se enunciaba previamente, cercano a Marx. Ya hemos mencionado y destacado el prometeísmo que se anuncia de una manera evidente en El manifiesto comunista. Allí se da cabida a un canto a la tecnicidad como redención del hombre de la modernidad, sin que, por lo demás, se problematice la relación ambivalente y siempre abierta a cuestionamientos entre los obreros y la técnica o entre el hombre moderno en general y el aparato de la tecnicidad. Como se sabe, fue desde otra orilla ideológica que Martin Heidegger puso en suspenso la aparente transparencia en la relación entre modernidad y técnica, en nombre de lo que denominó el proyecto planetario de la modernidad o la estructura de emplazamiento (Ge-stell) de la tecnicidad (Heidegger, 2009). Si bien Heidegger lo inscribe en la Historia del

⁴ Debieron haber previsto Marx y Engels, que la “administración de las cosas” no era un asunto técnico, que allí se jugaban opciones políticas, en términos, de la mejor forma de administrar los bienes colectivos, esa mejor forma de gestión es una alternativa política. El capitalismo organizacional ha complejizado la administración de los bienes y es por ello que las decisiones en este campo no son meramente técnicas.

Ser y su develamiento en el decurso de la superación de la metafísica. Tecnologismo, prometeísmo: en general, el marxismo occidental no ha proyectado dudas sobre la capacidad de integración y enajenación de las redes y los sistemas tecnológicos. Habermas, por ejemplo, no ha hecho otra cosa que inventariar, en algunos de sus textos, las concepciones sobre la técnica, sin poner en duda la validez fundamental del dispositivo técnico, aunque sí posibilita una salida desde la praxis política al enfrentamiento con sus desafíos: “Este desafío planteado por la técnica no puede ser afrontado a su vez únicamente con la técnica” (Habermas, 1994, p. 345). Así, Habermas está más allá de Marx, quien pensaba en una reconciliación futura entre hombre-naturaleza con la hegemonía de la técnica⁵. La visión de Marx sobre la naturaleza está lastrada con el prometeísmo de la modernidad. El pensador de Tréveris no le fue dado escapar a su propia sombra. Sin embargo, atisbos de conciencia ecológica hay en él. La naturaleza es el “cuerpo inorgánico” del hombre, con la cual hay que intercambiar y realizar el metabolismo. Dicho intercambio depende de las condiciones de época. Es una relación atravesada por la historia; para decirlo con un término caro a la Escuela de Fráncfort, es un asunto de Historia Natural, de la dialectización de la interacción hombre-naturaleza. Marx anunciaba la reconciliación futura entre el hombre y la naturaleza, según el esquema de la dialéctica de la reconciliación hegeliana, por lo menos así lo planteaba el llamado “joven Marx”. En uno de sus últimos textos, La crítica del programa de Gotha, mostraba, por el contrario, un carácter excedentario de la naturaleza en relación con el trabajo humano. Es decir, allí la naturaleza se postula en su irreductibilidad al mero trabajo racional transformador. Es éste un punto de partida importante para un ecologismo heredado del propio fundador del Materialismo histórico. Queda un residuo de natura naturada, más allá de la natura naturante trabajada. La naturaleza es un más allá de aquello que el sujeto humano determina en ella desde el trabajo como actividad de transformación. Emerge de aquí un principio de economía generalizada, en el sentido que le daba a este concepto Bataille en su libro La parte maldita. La energía de lo natural desborda las energías del trabajo y de su dispositivo moderno, la tecnicidad.

⁵ En Marx, la tecnología permite superar la relación enajenada con la naturaleza que obliga a pensar mitológicamente. En la medida en que los dispositivos tecnológicos nos propician el control sobre lo otro-natural, dejamos de requerir de los dioses de la mitología. Como diría Marx, para qué Vulcano si ya controlamos la electricidad. Es el sueño de la supresión de lo imaginario en nombre de la tecnicidad.

¿Un mundo posutópico?

Los defensores del posmodernismo nos sitúan frente a una realidad social, en la que las expectativas de las transformaciones sociales globales, en la dirección de una sociedad socialista y comunista, han fenecido. Los cambios holísticos estarían fuera de lugar en un mundo que asistió al hundimiento de la ex Unión Soviética y asiste a la apertura y liberalización de la economía China. El movimiento obrero en Occidente se ha retirado del espacio político dadas las actuales condiciones de flexibilización laboral y las nuevas dinámicas del capitalismo global. Aunque no deja de impactar hoy, en el escenario de la crisis renovada del capitalismo financiero, el auge de los movimientos de indignados en Europa, de los ocupas de Wall Street en los Estados Unidos, o de los movimientos estudiantiles en América Latina. Y para el caso de los países del Norte de África, la gran movilización del pueblo egipcio, del pueblo tunecino y del pueblo libio que lograron destronar dinastías de larga duración. Un nuevo sacudimiento general parece estremecer a la economía y a la sociedad capitalistas, en el preciso momento en el que la ideología neoliberal ha mostrado sus límites históricos porque produce cada vez mayor desigualdad e inequidad sociales. Y el reclamo de los movimientos sociales citados es una demanda airada e indignada contra la exclusión social, la sobreexplotación laboral y la carencia de oportunidades, la ausencia de democracia real.

El posmodernismo afirmativo de autores como Maffesoli apostaba, por el contrario, por la expectativa de luchas parciales y la eventual conquista de las denominadas libertades intersticiales. Libertades arrancadas a los sistemas, pero, en un contexto de luchas fragmentadas y en la pretensión de producir “zonas de autonomía temporaria”, según las denominan algunas corrientes anarquistas contemporáneas. Espacios de conquistas móviles, difusas, no recuperables por el sistema capitalista. Espacios de libertad autoafirmativos. Más allá de ello, enuncia Maffesoli, no es viable aspirar a sociedades perfectas y reconciliadas. Si una utopía subsiste solo será una utopía ecologizada de nuevas relaciones con la naturaleza, en términos de compañía y no de explotación y señorío. Hasta allí llega el planteamiento posmoderno. Por lo demás, el carácter presentista, hedonista, inmediateista y relativista de las sociedades contemporáneas, haría nugatorio cualquier esfuerzo de convocatoria finalista

y con sentido histórico. Las sociedades de la Modernidad líquida (Bauman, 2004), poco conservan de las exigencias sólidas de lo utópico. La fluidez es el resultado de una movilidad, de un nomadismo, de una flexibilidad que hace que lo social devenga fungible, reemplazable. Esta forma de sociedad posmoderna nos precipita al campo de las identidades reconstruibles según las necesidades del individuo, son las identidades bricolaje, que emanan de las urgencias del entorno cambiante y ambivalente en las que nos movemos. Las identidades sociales, sexuales y profesionales se recomponen a la medida de las urgencias del tribalismo y el nomadismo posmodernos. No forman parte del ámbito de continuidad y solidez al que nos había acostumbrado la sociedad del trabajo y del esfuerzo de largo plazo. Este ámbito de la fungibilidad generalizada es la expresión misma de la tragedia de la sociedad posmoderna.

Pero el mundo posutópico de los posmodernistas es un mundo del desencanto, de la ausencia de proyecto y de finalidades. Una sociedad inmersa en su “eterno presente” poco da cuenta de sus alternativas de futuro: “En efecto, lo propio del “presentismo” es, justamente, vivir de una manera más global, es decir, no considerando que hay cosas importantes y otras que no lo son” (Maffesoli, 2001, p. 68). Pero, igualmente, el pasado, como dimensión temporal, pierde pertinencia. Existe así una tendencia a la deshistorización en las sociedades posmodernas. En ellas solo parece contar el aquí y el ahora. El presentismo de las tribus, diría Maffesoli. Y las llamadas libertades intersticiales no logran colmar el anhelo de transformación del principio de esperanza. Por ello, las categorías del territorio, del lugar, del *genius loci* han tomado el relevo de las categorías de la temporalidad, propias de la modernidad progresista.

Conclusión

Algunos interrogantes radicales pesan sobre las sociedades posmodernas. ¿Hasta dónde transforman a los trabajadores en categorías-zombis? ¿Es el capitalismo posmoderno un proceso de zombificación generalizada? (Díaz, 2010). Este capitalismo nos abocaría al cuidado de la muerte, nos conduce a una tanato política pensada como alianza entre un imperio depredador y unos individuos muertos-vivientes sin voluntad de poder o de resistencia. Ello, como producto de la medianía presentista posmoderna. Este interrogante queda abierto, pero el campo de lo espectral, de la zombificación pone en cuestión la nivelación, la medianía y el inmediatez posmodernista. ¿Hasta dónde las categorías de la modernidad se han transformado en categorías zombi para analizar el nuevo contexto social contemporáneo? Interrogantes que nos ponen frente a la idea de una superación radical de la modernidad. O ante la idea maffesoliana de la saturación de los ideales de la modernidad. Con lo cual la afirmación de los valores de lo posmoderno deviene ineluctable.

Referencias

- Baudrillard, J. (1980). El espejo de la producción. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2004). La sociedad sitiada. México: FCE.
- . (2008). Modernidad líquida. México: FCE.
- Berman, M. (2002). Aventuras marxistas. Madrid: Siglo XXI.
- Díaz, J (2010). Planet-terror, esbozo para una tanato política, Arribas, S, Cano, G., Ugarte J. (Comp). Hacer vivir, dejar morir. Madrid: CSIC.
- Habermas, J. (1994). Teoría y praxis. Barcelona: Altaya.
- Heidegger, M. (2009). La pregunta por la técnica. Recuperado de www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnica.html
- Löwy, M (2001). Walter Benjamin, Aviso de incendio. México: FCE.
- Maffesoli, M. (2001). El instante eterno. Barcelona: Paidós.
- . (2005). La transfiguración de lo político. Barcelona: Herder.
- . (2009). El reencantamiento del mundo. Buenos Aires: Dedalus.
- Marx, C & Engels, F. (1969). Obras escogidas. Moscú: Editorial Progreso.
- Marx, C. (1969). La guerra civil en Francia, En: Marx, K. & Engels, F. Obras escogidas. Moscú: Editorial Progreso.
- . (1975). La ideología alemana. Medellín: s.e.
- Negri, A. & Hardt, M. (2001). Multitud. Barcelona: Random House Mondadori.
- Simmel, G. (2001). El individuo y la libertad. Barcelona: Península.

ANÁLISIS HISTÓRICO, POLÍTICO Y SOCIAL EN TORNO A LA SENTENCIA DE FICHTE: “SÓLO LA EDUCACIÓN PUEDE SALVAR A LA NACIÓN”

Historical, political and social analysis of Fichte's sentence: “Only education can save the nation”

*Andrés Felipe Hurtado Blandón**

Solamente la educación, y ningún otro medio, puede salvar la independencia alemana.

J. G. Fichte

Resumen

La tesis fundamental de los Discursos a la nación alemana (1807-1808) de Fichte reza del modo siguiente: sola la educación puede salvar a la nación. Este texto se propone indagar sobre las razones históricas, políticas, sociales e ideológicas más importantes que pudieron llevar al reconocido filósofo alemán a formular tan inquietante afirmación. Abarca, grosso modo, desde la época de la Reforma protestante hasta la disolución del Sacro Imperio Romano Germánico (llegada de Napoleón). Tal análisis permitirá, además, comprender cuál fue el contexto social general que dio lugar al surgimiento de movimientos tan reconocidos como la Ilustración (Aufklärung), el Clasicismo, el Romanticismo y el Idealismo alemanes, para los cuales -caso de Fichte-, tuvo la educación y la formación de los individuos un papel fundamental que cumplir en y para la sociedad.

Palabras clave:

Desunión; Alemania; Patriotismo; Educación; Estado.

Forma de citar este artículo en APA:

Hurtado Blandón, A. F. (2013). Análisis histórico, político y social en torno a la sentencia de Fichte: “Sólo la educación puede salvar la Nación”. Revista Perseitas, 1 (1), pp. 40-66

* Licenciado en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Profesor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Medellín – Colombia.

Correo electrónico: felipe77a@hotmail.com

Abstract

The fundamental thesis of Fichte’s Addresses to the German Nation (1807-1808) reads as follows: only education can save the nation. This article investigates the most important historical, political, social and ideological reasons, which might bring this famous German philosopher to make such statement. The text covers, roughly, from the time of the Reformation until the Holy Roman Germanic Empire’s dissolution (arrival of Napoleon). The analysis also involves the general social context, which gave way to movements as recognized as the Enlightenment (Aufklärung), German Classicism, Romanticism and Idealism, for whom—such as Fichte’s case—education played a key role in and for society.

Keywords:

Disunity; Germany; Patriotism; Education; State.

Introducción

Discursos a la nación alemana (1807-1808) de Fichte han sido objeto de diferentes valoraciones: políticas, filosóficas, pedagógicas, culturales, etc. Sobre ellos, al igual que sobre la mayoría de las obras del autor, se han escuchado las interpretaciones más dispares. Y no sólo por la dificultad que ha representado la lectura y comprensión de sus obras, debido a su gran rigurosidad y sistematicidad, sino, también, porque el pensador alemán –para muchos sólo consecuencia de su maduración intelectual–, no conservó una misma posición respecto a los numerosos temas de los que se ocupó¹.

A Fichte se le reprocha haber pasado de ser un jacobino cosmopolita defensor del igualitarismo, a ser un nacionalista apologeta de un Estado con políticas organicistas y totalitarias; de ser un filósofo de la moral y teórico del derecho natural, a ser no más que un empecinado filósofo de lo absoluto. Y qué decir de su posterior conversión al catolicismo, hecho que, igual que a su contemporáneo Friedrich Schlegel, le suscitó las más numerosas críticas y burlas por parte de los círculos intelectuales de la época. La caracterización que hace de él Popper en *La sociedad abierta* y sus enemigos ni siquiera debiera ser mencionada, nada más alejado de la realidad.

Sus propios Discursos no han corrido con mejor suerte. Baste mencionar que tuvo que pasar por la más férrea censura por parte del gobierno invasor francés; por décadas de olvido; por texto oficial para la motivación de los soldados a la guerra durante el gobierno alemán de 1915²; y en relación con esto último, por ser considerado verdadera fuente ideológica e inspiradora del nacionalsocialismo alemán³.

¹ O pasa también, como en el caso de los demás idealistas y de los románticos alemanes, que redujeron su pensamiento a sólo algunas de sus obras. Caso particular, el de Hegel, quien pareciera desconocer las diferentes versiones que tuvo la *Doctrina de la Ciencia* (se cuenta entre 14 y 20) al considerar sólo –o al menos así hace pensar al lector luego de escuchar las críticas que le hace y escasas referencias o citas que extrae del autor— las primeras versiones de 1794 y 1796. Dichas reducciones han estigmatizado por muchísimo tiempo el pensamiento y nombre del autor.

² “En 1915, siguiendo la orden del gobierno imperial, el Alto Estado Mayor alemán hizo imprimir cientos de miles de ejemplares de los Discursos a la nación alemana para que cada soldado que partía al frente pudiera llevar uno en su macuto (cf. X. Leon, *Fichte et son temps*, Armand Colin, París, 1922-1927)”. Citado por Babilbar, E. (1990). Ver referencia completa al final.

³ Para las diversas interpretaciones que se le dieron a los *Discursos*, sobre todo en la segunda mitad del siglo XX, véase Lorente (2001).

Sin el interés de entrar directamente en estas discusiones, puesto que para tal asunto, de acuerdo con Llorente (2001), sería necesario un examen minucioso y objetivo sobre la coherencia interna entre los propósitos, contenidos, presupuestos y formas de los Discursos –asunto del que pecan muchas de las interpretaciones–, lo que aquí se busca, más bien, es indagar acerca de las razones políticas, sociales, históricas y demás existentes, que dieron lugar al surgimiento de dichos Discursos públicos en la época específica en la que fueron pronunciados. En particular, lo que interesa saber es, como lo sugiere el título de este artículo, por qué razón(es) el reconocido y polémico filósofo idealista alemán llegó a proponer la educación, en los momentos en los que la mayoría de las esperanzas de una verdadera transformación política y social de su país estaban casi disueltas, como el único medio a través del cual podría salvarse realmente la independencia de la nación alemana.

Así, a fin de dar estructura y coherencia a la reflexión e intento de explicación sobre los móviles o fundamentos de la tesis fichteana (Sólo la educación puede salvar a la nación), los puntos para tratar serán los siguientes: en primer lugar, se hará una breve exposición sobre los factores históricos o acontecimientos más relevantes que estuvieron en la base o determinaron el statu quo de la Alemania de aquella época. En segundo lugar, se expondrán los propósitos mismos de los Discursos a partir de las consideraciones que tenía Fichte sobre la situación política, social y cultural de su país. En tercer lugar, tratará de explicarse el concepto de germanidad (Deutschheit) matizado por Fichte para dar solución al problema de identidad del pueblo alemán. En cuarto lugar, se hará una sintética caracterización de "la nueva educación nacional alemana" propuesta por Fichte; pero, más que hacer alusión a la indudable (pero no acrítica) influencia pestalozziana, se tendrán en cuenta aquellos aspectos fundamentales que están relacionados de manera directa con la educación del individuo en una mentalidad patriótica, que constituye el fin. En quinto lugar, valdrá hacer mención de los medios que el filósofo alemán propone para la realización de su proyecto, con el propósito de poner de relieve su viabilidad y no dejarlo expuesto como una simple propuesta sumatoria que no tiene en cuenta las condiciones materiales y prácticas para su realización o, de otro modo, como un mero proyecto romántico como han llegado a interpretarlo y mostrarlo algunos (Véase, por ejemplo, López 2008). Y, por último, se presentarán algunas conclusiones.

Situación política y social de Alemania

Antecedentes históricos

La historia de Alemania es la historia de un pueblo y un territorio ultrajado. Ubicada en el centro de Europa, fue escenario de constantes guerras y de toda clase de vejaciones. Desde un principio, hizo parte del dominio del Sacro Imperio Romano Germánico (962 d.C.); la hostilidad que éste mantenía con las demás potencias europeas (Francia, Inglaterra, Rusia) y su preocupante desestabilidad política interna, lo llevó paulatinamente a su completo deceso en 1806 por manos del ejército de Napoleón.

El Sacro Imperio Romano Germánico no se caracterizó por una unidad política y territorial sólida. Al contrario, consistía en una “multitud de mezquinos despotismos que competían entre sí. El imperio ‘estaba constituido por Austria y Prusia, los príncipes electores, 94 príncipes eclesiásticos y seculares, 103 barones, 40 prelados y 51 ciudades imperiales; en suma, lo integraban casi 300 territorios” (Marcuse, 1980, p. 18). La falta de una unidad religiosa hizo también parte de sus grandes problemas si se tiene en cuenta el papel legitimador que cumplía la Iglesia (católica y protestante (luterana, calvinista, bautizante)) en aquella época respecto a las (desiguales) estructuras sociales y las (opresoras) formas de gobierno. La relación religión-política-territorio fue sin duda la más determinante en todo momento y la causante de las numerosas y sangrientas guerras que se desarrollaron en su territorio y el resto de Europa⁴.

Si bien la progresiva desunión imperial se experimentaba por doquier desde hacía ya mucho tiempo, ésta sólo llegó a tener su máxima expresión en lo que es llamado por los historiadores como el Dualismo alemán (1740). Se trata de una época en la que Austria (capital del Sacro Imperio) y Brandeburgo-Prusia (segundo Estado más grande y poderoso de Alemania), conscientes de la avanzada desunión imperial (que los ponía a ellos mismos en una posición de debilidad respecto de las fuerzas e intereses extranjeros) y al mismo tiempo decepcionados, como el resto de las potencias europeas, por la constante violación a los acuerdos firmados por todos en el Tratado de Westfalia (1648),

⁴ Piénsese para el caso particular de Alemania el gran número de guerras surgidas a partir de la Reforma protestante (siglo XVI).

decidieron tomar la iniciativa de convertirse, cada uno por su lado, en los precursores idóneos de una verdadera y definitiva unidad alemana.

Austria, que siempre había tenido mejores relaciones con el emperador y la Iglesia debido a su filiación católica, proponía la unificación alemana por vía de la reivindicación del poder y dominio del Sacro Imperio en todo el territorio alemán. Prusia, por su parte, que era de filiación protestante y normal opositora de aquéllas dos (Austria y la Iglesia), lo hacía por la vía del derrumbamiento de los antiguos poderes y la seguida conformación de un nuevo gobierno, en el que, claro está, ella misma aspiraba presidir. El reto frente a tales aspiraciones de poder radicaba para ambos estados en convencer (o añadirse por fuerza, en el peor pero más recurrido de los casos) el mayor número de fuerzas locales (reinos, principados, ducados, ciudades libres imperiales, etc.) y extranjeiras, que les permitiera cumplir con tal cometido y, antes que nada, prepararse para las inminentes guerras⁵ que estaban por venir, debido al choque mismo de los intereses entre las dos potencias germanas.

El ideal de unificación alemana fue promovido y acogido desde diversas formas⁶. Tuvo su esplendor en los reinados de Federico II (Federico "El Grande"), rey de Prusia, y María Teresa de Habsburgo, reina de Austria. En suma, se trataba de un ideal de unificación política y territorial; pero pronto permeó también los aspectos religioso, económico, cultural e intelectual. Con Federico II (de quien hablarían con admiración los intelectuales más grandes de Alemania; entre ellos, Kant, Goethe, Schiller, Fichte y Hegel), inspirado profundamente por la Ilustración francesa, y José II (heredero del trono de María Teresa de Habsburgo y gran admirador del Ilustrado rey prusiano), muchas reformas positivas se llevaron a cabo. Los ideales que defendieron y acciones que emprendieron ambos reyes vinieron a consolidar lo que después se conocería con el singular nombre de Era del absolutismo (1648-1815) (Fulbrook, 1995) o del Despotismo ilustrado (Tenbrock, 1968). Sin embargo, fue Federico II quien más éxito tuvo. Debido a sus ideas ilustradas⁷, ganó gran aceptación

⁵ La más importante fue *La guerra de los siete años* (1756-1763).

⁶ Entre los poetas, literatos y filósofos más reconocidos del Clasicismo, Romanticismo e Idealismo alemán, el ideal de unificación fue uno de sus problemas centrales. Respondía, sin duda, a las necesidades más fundamentales de su época, apoyadas en una progresiva conciencia histórica.

⁷ Debido a su inclinación espiritual y buena amistad con Voltaire y demás círculos intelectuales franceses, se llegó a convencer de que "la razón constituye el único canon del pensamiento y de la acción. De tal concep-

entre los alemanes: llegaron a considerarlo incluso como un “héroe nacional” y “precursor en la lucha por la unidad alemana” (Tenbrock, 1968, p. 148).

En la época del despotismo ilustrado grandes avances se lograron para el pueblo alemán en materia jurídica, política, económica y social. Parecía que por fin la razón entraría a gobernar en la vida. No obstante, a diferencia de R. Tenbrock (1968), M. Fulbrook (1995) considera que estos cambios se debieron más a “objetivos económicos, sociales o militares, y políticos más inmediatos” que a ideas propiamente filosóficas (p. 126). Estos dos reyes o emperadores –como también se hacían llamar– alcanzaron, no sin dificultades, instaurar cambios en el pensamiento y estructura misma de sus reinos y pudieron influir en varios de los principados y ciudades del Imperio. La violenta oposición entre nobleza, burguesía y campesinado se vio aplacada considerablemente gracias a las ideas y políticas derivadas de un intento de fundación de un Estado de Derecho (el cual vendría a ofrecer garantías para sus intereses privados). Dicha situación, según Tenbrock (1968), no sólo sirvió como condición previa para la impetuosa emergencia de la cultura intelectual alemana, sino que también proporcionó condiciones favorables para dar lugar, al menos en teoría, a una “unidad política” entre los alemanes (p. 154).

Contexto social e intelectual general

Con las condiciones favorables que trajo para la sociedad el número y tipo de reformas que se llevaron a cabo, máxime en Prusia (Estado protestante y con unas políticas exterior e interior más abierta al diálogo y al progreso económico, político, social y cultural) hubo oportunidades para que la vida académica e intelectual prosperara como nunca antes. Gracias a la apertura económica, cultural e intelectual, pudo llegar a conformarse una nueva “clase” o estamento social: La burguesía ilustrada. Se trataba de un nuevo estrato social ascendente (Herrmann, 1988, p. 122) conformado por profesionales y pequeños empresarios que, debido a los importantes servicios profesionales que ofrecían al gobierno y a la nobleza, lograron ganarse poco a poco un alto grado de reconocimiento público y una considerable capacidad de influencia

ción surge la exigencia teórica de que el soberano quede también vinculado en su modo de actuar a una norma jurídica objetiva” (Tenbrock, 1968, p. 144). Federico mismo llegó a considerarse un servidor más del Estado, hecho que le proporcionó una gran aceptación entre muchos de los pueblos que dominaba y demás que deseaban unírsele cuando vieron crecer su poderío.

en las decisiones del gobierno en materias jurídica, política, económica, social y, sobre todo, en materia educativa. Fue su particular mentalidad o actitud comprometida frente a la crítica situación de la época (hambruna, atraso económico y comercial, fragmentación política y social, productos de los centenarios y déspotas regímenes feudales) la que fue otorgándole tal reconocimiento y poder. Una mentalidad inspirada en las revolucionarias ideas de las Ilustraciones inglesa y francesa, que abogaban por el gobierno de la razón.

Se distinguían, empero, en esta nueva burguesía, dos grupos: la burguesía propietaria y la burguesía culta. Sus nuevas mentalidades consistían fundamentalmente, según Herrmann (1988), en lo siguiente: por el lado de la burguesía propietaria: una “tendencia a la innovación, capacidad organizativa, dominio sobre la mano de obra libre, utilización de la técnica mecanizada, expansión a los mercados extranjeros, cálculo del riesgo empresarial” (p. 122). Sus propuestas e intereses sociales estuvieron puestos en la educación: una “educación para la ‘industriosidad’, para la aplicación (lat. Industria) y la labo-riosidad” (p. 122).

Por el lado de la burguesía culta, surge un nuevo y extraño (entre y para los alemanes) sentimiento de “patriotismo”; esto es, una “conciencia de responsabilidad con la comunidad; utilidad pública y servicialidad; cosmopolitismo y tolerancia; independencia intelectual y crítica de la tradición; en suma, ilustración y formación” (p. 122). Según Herrmann (1988):

Esta burguesía culta constituye la “sociedad ilustrada” en el verdadero sentido del término, es decir, el grupo social de los “patriotas” que tiene presente el bien común, que desea promover la Ilustración y que crea con este fin una opinión y un discurso público sobre los asuntos generales (pp. 122-123).

Fue entonces en el marco de este nuevo estrato social en el que germinaron de manera impetuosa los ideales de la Ilustración (Aufklärung) alemana, los movimientos intelectuales y artísticos como el Sturm und Drang y las tendencias literarias y filosóficas como el Clasicismo, el Romanticismo y el Idealismo alemanes. Los aportes más relevantes de estos movimientos y tendencias tienen que ver con los diversos e intensos esfuerzos de, por un lado, reivindicar la libertad, la voluntad y la autonomía del individuo; y, por otro, reconciliar

opuestos como naturaleza y espíritu, razón y sensibilidad, hombre y divinidad, hombre y mundo, subjetividad y objetividad, teoría y praxis, etc. los cuales, se habían develado y erigido para ellos como los elementos constitutivos y más determinantes de la época y de cuya reconciliación dependía stricto sensu la obtención de un conocimiento objetivo del mundo, y la consolidación de un verdadero Estado o Nación, unido y auténticamente humano. Como herederos directos de las ideas de la Ilustración y animados por las consignas o divisas de la Revolución Francesa (liberté, égalité, fraternité), erigieron como principio y condición de todo progreso la educación (Erziehung) y formación (Bildung) de los individuos, y como ideal regulativo o fin final de toda acción conjunta la instauración del gobierno de la razón mediante la fundación de un verdadero Estado nacional y de derecho. Educación, formación, sociedad, cultura y política fueron los ámbitos y temas fundamentales en y desde los cuales se intentaron esclarecer las vías y condiciones de posibilidad de toda verdadera transformación social y humana. La propuesta educativa y social de Fichte se encuentra inscrita en estas consideraciones.

Recepción de los ideales de la Revolución Francesa

La Revolución Francesa (1789) tuvo un particular impacto en Alemania. Fue vista como un gran acontecimiento histórico entre los intelectuales de la época. Fue el tema de discusión y la fuente de inspiración de las más diversas posturas sociales y humanistas. Sin embargo, distinguieron con claridad entre lo que eran sus ideales o consignas (libertad, igualdad y fraternidad para todos) y los medios por los que pretendía alcanzarse los mismos.

Respecto a los ideales, no dudaron en señalar que se trataba de los verdaderos principios por medio de los cuales podría llegar a alcanzarse una humanidad ideal, una vida digna y un gobierno justo para todos. Se sabe que personajes como Goethe, Schiller y Hegel hacen muy buenas alusiones y hasta fundan las esperanzas de un progreso histórico universal a partir de la naturaleza y las consecuencias mismas de dicho acontecimiento. Pero, también se sabe y cuenta de la profunda decepción que sintieron cuando, por manos de Napoleón y en nombre de dichos principios, fueron cometidos los crímenes y los espectáculos más atroces en Alemania y el resto de Europa⁸. Los alemanes

⁸ Sin embargo, valga decir que Hegel siguió mostrando gran simpatía por Napoleón, puesto que veía en él no un hombre sino la expresión de una fuerza *espiritual* que venía a acabar con toda forma de egoísmo y parti-

se dieron cuenta de que, si bien la instauración de dichos principios resultaba urgente para la época, para acabar con el absolutismo feudal (Marcuse, 1980, p. 10), con la servidumbre, el orden estamental y los privilegios de la nobleza –como en efecto se dio en muchas de las ciudades y Estados conquistados por Napoleón mediante su Código napoleónico, que otorgaba igualdad jurídica para todos los ciudadanos ante la ley y los concebía como ciudadanos libres, algo nunca antes visto en Alemania (Tenbrock, 1968, p. 168) –, no por ello tenía que acudirse a medios tan violentos o adoptar medidas tan represivas contra los mismos alemanes. La influencia que tuvo la Revolución Francesa en los idealistas alemanes dio lugar también a que se denominaran sus filosofías como teorías de esta revolución; pero, como aclara Marcuse (1980):

Esto no significa que Kant, Fichte, Schelling y Hegel ofreciesen una interpretación teórica de la Revolución Francesa, sino que, en gran parte, escribieron su filosofía como respuesta al reto de Francia de reorganizar el Estado y la sociedad sobre una base racional, de modo que las instituciones sociales y políticas concordaran con la libertad y el interés del individuo [...] Las ideas de la Revolución francesa están presentes en el propio núcleo de los sistemas idealistas y determinan en gran medida su estructura conceptual (Marcuse, 1980, p. 9).

En el caso de Fichte, la presencia de estos ideales o principios en su filosofía es evidente; el impacto que tuvieron sobre la sociedad alemana lo motivó incluso a escribir un texto sobre el impacto, percepción y posición de los alemanes frente a la Revolución Francesa⁹. Alemania auguraba entonces un cambio sustancial en su estructura; un nuevo orden de cosas se había anunciado para Europa y para el país con el estallido de dicha revolución. Fichte se contagió de tal entusiasmo y aduló en principio a Francia por tal logro; pero pronto tendría que distinguir muy bien entre quién y de qué manera es que tales ideales humanos tendrían que ser llevados a cabo dadas las desafortunadas contradicciones que estaban por venir.

Disolución del Sacro Imperio Romano Germánico

Si bien la Dieta Imperial de Ratisbona había llevado ya a cabo una Diputación del Imperio en 1803 –consecuencia de la agudización del dualismo

cularidad en Europa y en cada uno de los gobiernos o Estados alemanes más apoderados del momento. Para Hegel la época misma de transformación no empezaba ni terminaba con Napoleón.

⁹ *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die Französische Revolution* (1793).

alemán–, fue sólo hasta 1806, con la victoria de Napoleón en la Batalla de Jena, con la creación de éste de la Confederación del Rin (compuesta por 16 estados alemanes y otras ciudades y reinos importantes) y la consecuente adopción de esta confederación del Código napoleónico, que llegó a declararse de manera oficial la supresión del Sacro Imperio Romano Germánico y, con ello, la rendición de Alemania a Napoleón –quien en el otoño de 1804 se había proclamado ya a sí mismo emperador de Francia y de cada una de las tierras conquistadas en Europa.

Así, el casi milenarismo Imperio no existiría más que en el recuerdo y el sentimiento de nostalgia de quienes (sobre todo nobles y burgueses) si bien reconocían que en términos jurídicos e igualitarios no había sido el mejor, preferían lo poco que tenían con éste, a tener que hacer depender en adelante su existencia y bienestar de un poder extranjero que no inspiraba confianza alguna, a pesar de las muchas promesas que hacía su nuevo Código jurídico. Entre otras cosas, el Código napoleónico prometía:

1. Abolición completa de la servidumbre, del orden estamental y de los privilegios de la nobleza y del clero.
2. Igualdad jurídica de todos los ciudadanos ante la ley.
3. Facilitación de las condiciones para la creación de libre empresa mediante la liberación de la economía y del comercio de las trabas procedentes del feudalismo medieval.
4. Abolición de toda forma de feudalismo
5. Libertad de conciencia
6. Libertad de trabajo (véase Tenbrock, 1968, pp. 167-168; Fulbrook, 1995, pp. 137-138).

Es claro que estos aspectos resultaban muy atractivos para las clases inferiores, incluida la burguesía. A ello se debió el gran apoyo, en principio, de muchos alemanes a las campañas napoleónicas. Sin embargo, ello, hasta el momento en el que las acciones de Napoleón empezaron a ir en contra con dichas promesas y sobre todo con los principios revolucionarios que él mismo proclamaba. La figura de Napoleón tomó un cambio drástico: empezó a verse

ya no como el libertador y verdugo de los regímenes medievales absolutistas, sino como enemigo común del pueblo alemán (v. Tenbrock, 1968, pp. 168-170), puesto que empezó a proceder de la misma manera como lo hacían aquéllos. Fichte, en un escrito de 1807¹⁰, llegó a denominar a Napoleón como el "usurpador" del pueblo alemán. En los Discursos no utilizará tales calificativos ni tampoco se referirá a él con nombre propio¹¹, pero no es difícil adivinar hacia quién está dirigido todo su odio.

Propósitos de los Discursos ante la cuestión alemana

Fue in concreto a partir de la decepción y disgusto generalizado del pueblo alemán ante los invasores franceses y de la necesidad resignada en sí misma de superar tal estado de cosas (servidumbre a los intereses napoleónicos), que Fichte elaboró sus valerosos¹² y persuasivos Discursos, dirigidos exclusivamente a quienes él llamaba alemanes por antonomasia¹³. En ellos, reconocía sin vacilación la desesperanza y el sentimiento de impotencia que envolvía a la nación alemana en su conjunto ante el "dominador extranjero", dado que eran conscientes de que las posibilidades de dar un giro positivo a las cosas resultaban casi nulas, por tres razones: 1- Casi todos sus ejércitos le habían sido arrebatados y debían ser dispuestos en adelante para el servicio del ejército francés. 2- Las altas sanciones económicas impuestas por Napoleón a quienes le resistieron dejaron a muchos gobiernos sin suficientes recursos para construir y emprender nuevas campañas. 3- La censura o persecución declarada a todo intento de rebelión o promoción de patriotismo llenaron a los teóricos y políticos activistas de un profundo temor. El egoísmo, la indigna resignación (o conformismo) y el temor de los príncipes y habitantes de

¹⁰ *En relación al hombre sin nombre (In Beziehung auf den Namenlosen)*, forma en la que también se refiere Fichte a Napoleón. De este texto hay una traducción que se incluye como apéndice en: Fichte, J. G. (1986) *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Traducción de Faustino Oncina Covas. Madrid: Taurus.

¹¹ Habla en términos de "poder extraño", "poder extranjero", "mano extranjera", "dominador extranjero", etc. Seguramente, para evitarse problemas con el ejército invasor francés, el cual se encontraba siempre vigilante por las calles berlinesas.

¹² El riesgo que corría Fichte con dichos pronunciamientos era someterse a las severas normas de censura e incluso la pena de muerte. Pero no fue Fichte el único intelectual reconocido en exponerse a tales riesgos. Se cuenta también de Schleiermacher, Heinrich von Kleist y Ernst Moritz Arndt. (véase Hans-Christian Lucas, en: Fichte, 1984, p. 35).

¹³ Uno de los primeros puntos que Fichte aclara al inicio de sus *Discursos* es el siguiente: "Que hablo a alemanes por antonomasia de alemanes por antonomasia, no reconociendo, sino desechando totalmente y desdeñando todas las diferencias disgregadoras que ha dado lugar desde hace siglos a acontecimientos nefastos para una nación" (Fichte, 1980, p. 50).

Alemania eran problemas que aquejaban al pueblo alemán; de ellos se ocupó in extenso Fichte en sus Discursos cuando los señala como causas históricas de la desunión y debilidad entre los alemanes. Estos aspectos dan muestra de la dificultad que había para planear y llevar a cabo de manera autónoma y conjunta algunas medidas de solución frente a la crisis. Una renovación total del sistema educativo sería para Fichte la única manera de cortar de raíz el problema, pues no a otras razones más que a las internas atribuye el filósofo las causas de la desgracia nacional.

Los alemanes se encontraban sin fuerzas y eran conscientes de que no debían esperanzarse completa ni ciegamente en las pocas ayudas ofrecidas por las otras potencias; sabían que los intereses de Inglaterra, de lo que aún quedaba del antiguo régimen francés, y de Rusia, no eran muy distintos a los del actual emperador. Sin embargo, algunos estados y ciudades lograron crear pequeñas alianzas con éstas y entre sí mismas con el fin de resistir al régimen tiránico; sin embargo, en vano, pues la situación empeoraba cada vez que Napoleón resultaba vencedor y arremetía en consecuencia contra quienes habían osado traicionarlo.

Era claro que no sería por la fuerza como los alemanes lograrían algo. El pueblo, en su mayoría, consideraba que no tenía más opción que sentarse a observar los acontecimientos y esperar a que fueran otros los que definieran su destino. Pero otros, como Fichte, quien sabía del alto riesgo que implicaba hablar en contra del nuevo emperador, de la alta censura que había contra toda manifestación de patriotismo (véase Heine, 2008, p. 192) y de la temeridad que los absorbía a todos y se atrevió a pronunciar unos Discursos en los que hablaba de la indigna y humillante situación en la que se encontraban los alemanes y de los grandes riesgos que implicaba permanecer pasivos, pero, al mismo tiempo, se esforzaba por demostrar y convencerlos sobre las condiciones internas en favor que poseían (idiosincrasia del alemán, razones históricas), sobre el único medio que les quedaba para transformar por ellos mismos el actual estado de cosas, sobre la forma en que debía desarrollarse tal acción, sobre los actores de la misma y, por último, se esforzaba por convencerlos acerca del compromiso y responsabilidad que cada uno debía asumir sin vacilación en la construcción y ejecución de dicho proyecto, si es

que realmente estaban interesados en liberar a la nación del poder extranjero que tenía amenazada su propia existencia como alemanes.

Fichte es reiterativo en señalar y denunciar el estado de sumisión del pueblo alemán y en advertir sobre las consecuencias que se derivarían de permanecer en tal estado. Hace fuertes afirmaciones como las siguientes: "es una mano extranjera la que dirige y gobierna" (1984, p. 55), "el presente ya no nos pertenece" (p. 209). Y en relación con las consecuencias: "[a]quello que ha perdido su autonomía ha perdido al mismo tiempo la capacidad de influir en el flujo del tiempo y de determinar libremente el contenido del mismo; si persiste en semejante estado, el poder extraño que domina hace que termine su época y él mismo [el país, la nación] con ella" (pp. 49-50).

Los numerosos y recién huérfanos territorios del Sacro Imperio¹⁴ se encontraban en completa vulnerabilidad. Habían perdido gran parte de su autonomía política, militar y económica; a excepción de Austria y Prusia, no estaban ya bajo el seguro amparo (aunque fuera formal) de alguna potencia; entre ellos no existían buenas relaciones, y tanto sus gobernantes (locales) como sus individuos habían pasado a ser servidores ya de intereses ajenos (los de Francia), estaban a punto de dejar de ser alemanes porque, a pesar de la sumisión física, el espíritu (Geist) seglar o incluso milenarista de los alemanes germanos pervivía aún en la mentalidad e idiosincrasia del pueblo: en su lengua, en su literatura, en su religión, en su cultura, en su filosofía y en cada uno de los individuos. Tal espíritu se encontraba en riesgo debido a las políticas represivas de Napoleón, quien, además de intentar establecer el servicio militar obligatorio (esto es, al servicio de Francia), quería unificar su imperio e impuso una sola lengua: el francés. Es por ello que Fichte añade: "No permitamos que junto con nuestro cuerpo al mismo tiempo se doblegue, se someta y se haga prisionero también nuestro espíritu" (1984, p. 222), puesto que sería justamente el espíritu alemán, a los ojos de Fichte, el que los emanciparía de la actual esclavitud. Era el espíritu el impulso (Trieb) y la fuerza (Kraft) espiritual (originaria e histórica) de transformación que se encarnaría y desarrollaría en y por medio de una nueva educación nacional, de una nueva actitud y mentalidad de los alemanes frente a su presente.

¹⁴ Si se recuerda la cita de Marcuse, eran alrededor de trescientos territorios.

Decía Fichte al final de su primer discurso: “Después de todo, el objetivo de estos discursos consiste en proporcionar valor y esperanza a los fracasados, anunciar alegría en la profunda tristeza y superar con facilidad y en paz la hora del aprieto” (1984, p. 61). Ningún propósito ni ningún mensaje resultaban más adecuados ante el estado y sentimiento de devastación del pueblo alemán.

Pero, como ya se dijo, la causa del problema era más profunda. La penosa situación a la que había llegado Alemania no dependía únicamente de la invasión de Napoleón a sus tierras; éste aprovechó (con la astucia que le caracterizó) la agravada desunión política, económica y social de la que ya adolecía hace algún tiempo el Sacro Imperio Romano Germánico que, con el surgimiento del dualismo alemán, vio anunciada su propia muerte.

Ahora bien, teniendo en cuenta tanto los problemas externos (en relación con Francia) como los internos (entre los estados y ciudades alemanas), es la razón por la que Fichte recalca una y otra vez lo siguiente: “tenemos que comprender que la salvación hay que encontrarla no en el [poder extranjero] sino en la unión de los alemanes entre sí” (1984, p. 239); “sólo nosotros mismos somos quienes tenemos que ayudarnos”: no algún “hombre”, ni “ningún Dios”, ni siquiera el azar harían por los alemanes lo que ellos deben hacer por sí mismos (p. 52). Se trata de una exhortación a la autoactividad y a la autodeterminación racional porque hace referencia a algunos de los conceptos fundamentales de sus doctrinas de la ciencia y del derecho natural, cuyos aspectos se encuentran en la base del contenido teórico y programático de sus Discursos.

Hasta aquí se tiene lo siguiente:

- Un panorama amplio que permite entrever algunos de los acontecimientos más importantes, para el caso, en la historia de Alemania y la época específica en la que Fichte pronunció sus discursos. Entre dichos hechos o acontecimientos están: 1. El surgimiento del dualismo alemán. 2. La aparición de la burguesía ilustrada (culto y propietaria). 3. La acogida de los ideales de la Revolución Francesa. 4. La disolución del Sacro Imperio Romano Germánico.

- Pérdida de la autonomía de la nación alemana por manos de Napoleón.
- Las razones por las cuales los alemanes se distanciaron de la imagen que tenían de Napoleón, por las contradicciones o inconsecuencia entre sus promesas y sus acciones y por instaurar un nuevo régimen despótico.
- Pérdida de la autonomía de la nación alemana por manos de Napoleón y riesgo de desaparición como nación.
- Sólo los alemanes podían ayudarse a sí mismos si querían evitar a toda costa perder también lo poco que les quedaba: su lengua, su cultura, su religión, su filosofía y su literatura.

Ahora bien, respecto de la "curiosa" propuesta o revolucionaria tesis de que sólo la educación podía salvar a la nación, se han expuesto hasta ahora los principales acontecimientos y aspectos que determinaron el statu quo de la época de Fichte. Del filósofo alemán se ha señalado su percepción y posición frente a ello. Tales descripciones se han hecho desde otras fuentes históricas. Ahora, se expondrán, de una parte, las causas o razones fundamentales alemanas a las que Fichte atribuye el lamentable desenlace de las cosas y, en segundo lugar, los aspectos, principios, medios y fundamentos a partir de los cuales propone una salida. Se trata de buscar un medio "seguro" y casi "imperceptible" que les permita a los alemanes unirse finalmente y oponerse al poder extranjero (Cf. Fichte, 1980: 49-50), a fin de evitar llegar a "perecer totalmente" (Id, 51), como nación y como alemanes que son. Tal medio no se halla en ninguna parte; no encuentra su fundamentación y esencia en lo exterior sino en lo interior. La posibilidad de mejorar dependerá de volver sobre la propia interioridad del pueblo alemán, para alzarse nuevamente como el Fénix y conquistar su realidad exterior. De tal acción dependerá la extinción o el resurgimiento de la nación.

Estamos vencidos; de nosotros seguirá siempre dependiendo el que, además, seamos también menospreciados y menospreciados con razón, y el que a todas las otras pérdidas añadamos también la del honor. La lucha con las armas se ha terminado; surge, si así lo queremos, la nueva lucha de los principios, de las costumbres y del carácter (Fichte, 1980, p. 243).

Debían encontrarse las causas, fuerzas y razones internas, es decir, aquellas condiciones propias a partir de las cuales, según las consideraciones del

autor, podían los alemanes elevarse por encima de la situación actual y esperar la solución a su crisis mediante una meditada y efectiva renovación y ampliación del sistema educativo nacional. Sólo a partir de la concientización sobre dichas razones o condiciones, que debe hacerse efectiva en la renovación del sistema educativo nacional, podrá esperarse realmente la salvación de la nación alemana. De acuerdo con Llorente (2001), la visión de Fichte sobre la instauración de un orden político sólido para el futuro de Alemania, sólo podría concretarse mediante el sistema de educación nacional (p. 169). Así, la intención está puesta en develar el trasfondo político y social de su propuesta y las seguidas consecuencias de proponer una reforma educativa en la que todos y cada uno de los individuos deben ser partícipes.

Para ello, se expondrán los siguientes aspectos: 1. Aspectos que llevaron a Alemania al estado actual. 2. Los elementos que históricamente han vinculado entre sí a los alemanes, y el nuevo elemento que debería sustituirlos. 3. Sobre la idiosincrasia de los alemanes a lo largo de la historia o el asunto de la Germanidad (Deutschheit). 4. Características de la nueva educación nacional alemana. 5. Los medios que propone Fichte para llevar a buen término su proyecto.

Aspectos fundamentales de los Discursos que llevan a esclarecer la razón de ser de la propuesta fichteana

Causas de desunión

Además de la numerosas y sangrientas batallas que se dieron en suelo alemán por motivos religiosos (luchas entre católicos y sectas protestantes), y las políticas, que siempre estuvieron mediadas por un modelo o criterio extranjero (Fichte, 1980, pp. 238-239) y no por principios e intereses patrióticos, los alemanes han estado la mayor parte del tiempo con un ojo puesto en el extranjero y otro sobre ellos mismos, esto es, anhelando y admirando lo exterior e interesándose sólo por los asuntos propios, particulares y no por los de carácter colectivo. Se trata de un egoísmo que ha primado a lo largo de la historia alemana y que ganó su “máximo desarrollo” (p. 54) en la época actual. “[E]l egoísmo es la raíz de todas las demás depravaciones” tan pronto como existe en los gobernados se extiende a los gobernantes y viceversa (pp. 55-56).

Consiste en una preocupación exclusiva sobre sí mismo sin importar el estado del prójimo ni manifestar ningún interés en fundar y realizar una verdadera común-unidad. El egoísmo ha desencadenado en un estado de aislamiento y dispersión entre los territorios alemanes, replegados sobre sí mismos, no dieron lugar a la consolidación de una fuerza y unidad común que les diera la fuerza para resistir hasta el final. Por ello fueron carnada fácil: "aquí la culpa o inocencia es de todos igual y el calcularla ya no es posible. Al precipitarse el resultado final se puso de manifiesto que los estados alemanes aislados ni siquiera se conocían a sí mismos, no conocían sus fuerzas ni su verdadera situación" (p. 246). El egoísmo fue un mal generalizado del que también se percataron y hablaron con desprecio Schiller y Hegel; no se trata, para ellos y para Fichte, de otra cosa que de un pensamiento particular imposibilitado del todo para algo universal: la filosofía, la ética (Sittlichkeit) y el Estado.

Elementos de vinculación

Ante tal exacerbación del egoísmo, los escasos elementos de vinculación no podrían ser menos interesados y particulares: el miedo y la esperanza (Fichte, 1980, pp. 56-57). El miedo, en el sentido de no querer perder lo poco o mucho que se tiene por manos del enemigo; se trata de unidades parciales en tiempos de crisis o amenazas con el fin de protegerse mutuamente. La esperanza, en el sentido de aspirar a y esperar tiempos mejores pero ante lo cual nadie se compromete. En ambos casos se trata de conservar o mejorar el bienestar individual; tal interés particular atraviesa territorios e individuos de Alemania. La desunión política y social es consecuencia y a la vez condición del arraigamiento de una tal mentalidad.

Por tratarse de una mentalidad es que Fichte propone la educación como un medio idóneo para transformarla. Por medio de ella se propone crear un nuevo vínculo: el amor a la patria¹⁵, que incluye el bienestar individual y colectivo en tanto y en cuanto los individuos sean miembros comprometidos y celosos de una misma común-unidad. "Hay que educar a la mayoría de los ciudadanos en esa mentalidad patriótica, y para estar seguros de ella, la educación tiene que ser intentada en la totalidad" (Fichte, 1980, p. 176). Totalidad quiere decir: a todos, sin excepción (p. 60), "perfecta e íntegramente" (p. 85).

¹⁵ Finalidad de la educación. A este tema dedica el Discurso octavo; pero lo trata también a lo largo de toda la obra.

Teniendo en cuenta lo limitado que resulta para una nación una unificación por medio del miedo y la (vana) esperanza, Fichte, luego de hacer exponer unas cuantas consideraciones positivas respecto al amor como nuevo vínculo, afirma:

Por esta razón nos vemos necesariamente obligados a formar hombres en su interior y desde la base, ya que sólo en el caso de que se den tales hombres podrá subsistir la nación alemana, pues en caso contrario se fundiría necesariamente con el extranjero. En consecuencia, tenemos que fijar en el ánimo de todos aquellos con quienes queramos contar dentro de nuestra nación un tipo de amor que nos lleve directamente y sin más al bien como tal y por sí mismo en lugar de ese egoísmo al que nada bueno puede unirnos por más tiempo. (p. 68)

El asunto de la identidad alemana o de la Germanidad (Deutschheit)

Para convencer a los alemanes sobre algunas de las razones por las que debían sentirse orgullosos, y de cómo, a partir de su idiosincrasia, podrían aspirar a alcanzar por ellos mismos un mejor estado de cosas, dedica Fichte cuatro amplios discursos. Con la intención de resaltar sólo lo importante para el asunto del que aquí se ha querido tratar, se permite anotar sólo los siguientes aspectos:

- Dado que los alemanes: “una estirpe de los germanos”, decidieron, a diferencia de los eslavos y escandinavos, permanecer en su territorio originario y no contaminarse con ninguna otra lengua ni costumbres, son un pueblo más puro y tal pureza está presente en todos y cada uno de sus individuos.
- La lengua originaria (Ursprache) que poseen, única y la misma para todos, guarda en sí toda la historia de su formación y le permite a quienes la hablan acceder directamente a sus contenidos más elevados y espirituales.
- La lengua es el factor común de unidad y entendimiento de un pueblo, quienes tienen una propia y además de eso es viva y originaria, están en la capacidad de aprehender la unidad esencial que existe entre cada palabra y la acción que ella misma describe, entre pensamiento y realidad, de modo tal que logran hacerse de manera directa de su sentido espiritual, de su fuerza vivificante, transfiguradora y liberadora y, en consecuencia, formarse según ella.

- Características singulares del espíritu alemán: “alta religiosidad”¹⁶; preocupación por lo colectivo; entrega y esfuerzo en sus tareas; seriedad en lo que se propone; profundidad; ímpetu; entusiasmo; pensamiento independiente (pp. 129-135); “serios, difíciles y concienzudos” (p. 244).
- “[T]odo lo que en la actualidad es aún honorable entre los alemanes surgió en su seno” (p. 136) Así, por ejemplo, “ha sido el alemán quien ha perfeccionado la formación [Bildung] en todos sus pasos”; quien ha podido desarrollar una “política distinta” (p. 146); quien ha podido basar, como los griegos, la ciudadanía en la educación (p. 147); quien ha desarrollado una “filosofía consciente de sí misma” (p. 153).
- Finalmente, dice Fichte: “Si hasta ahora, a lo largo de nuestro análisis hemos procedido de modo adecuado, de ello tiene que inferirse que sólo el alemán —el hombre originario y no muerto en un estatuto arbitrario— tiene verdaderamente un pueblo y tiene derecho a contar con un pueblo, y que sólo él es capaz del amor verdadero y racional a su nación” (p. 157).

Ahora bien, en lo que respecta al asunto de la *Deutschheit* (Germanidad) y su diferencia de la *Deutschtum* (Germanismo), última de la que Hegel se burló con gracia con la modificación *Deutschdumm* (“germanoestupidez”) (Pinkard, 2002, p. 401), consiste en lo siguiente: para el caso de la *Deutschtum*, se trata de aquellos quienes tenían un “deseo enfermizo de volver al Sacro Imperio y a un cultivo necio de particularismos ‘germanos’ que habían de suplantarse a los elementos más universalistas de la cultura moderna”, (p. 401) trata de quienes, sirviéndose de la necesidad de los alemanes de conservar, definir y destacar su identidad ante los invasores franceses, hacían demagogia de ello con el fin de fundar todo tipo de particularismos semejantes a los del viejo orden medieval alemán. Por ello, Fichte crea un neologismo con el que, en lugar de particularizar su acepción a la pertenencia a una nación determinada, lo que pretende es universalizar su significado trascendiendo toda frontera territorial y política, proponiéndolo como una “actitud espiritual (*Geisteshaltung*)” cuyo interés y sentido responde “[a]l progreso del género humano en la realización de la libertad” (Lucas, en Fichte, 1980, pp. 35-36) y con respecto a lo cual los alemanes, debido a su idiosincrasia, su lengua y su elevada cultura (literatura, religión y filosofía), tenían una responsabilidad ineludible con sus ancestros,

¹⁶ En la época de Fichte la religiosidad se entendía como una disposición especial y esencial del ánimo para elevarse a lo espiritual. No dependía para su realización de la afiliación a una confesión particular sino del ánimo, el esfuerzo y la disciplina de cada individuo de reflexionar acerca de los grandes misterios de la vida, que se creía, podían comprenderse o indagando en la propia interioridad o dedicándose al estudio de las grandes obras de la humanidad.

con la historia de la humanidad y con sus más grandes pensadores (Cf. Fichte, 1984: 266-269). Esta es una razón para contrarrestar a quienes, impulsados por un ánimo distinto al de la comprensión, juzgan ideas o conceptos como estos por fuera de su contexto histórico o del marco argumentativo de la obra, esto es, por fuera del todo mismo, y ven, en el particular, únicamente la expresión de un racismo o un nacionalismo extremo en Fichte¹⁷ y no el sentido esperanzador, emancipador e histórico-programático de sus ideas en relación con su nación y con todo el género humano.

La nueva educación nacional alemana

En los Discursos II, III y X Fichte explica en qué consiste la nueva educación nacional alemana. Como se advirtió en un principio, el interés no residía tanto en explicar en qué consiste dicha educación sino en las razones por las cuales se propone la misma como un medio salvífico para la nación. Se ha indicado ya cuál es el fin de esta educación: formar y consolidar un amor a la patria como nuevo elemento de unificación de los alemanes.

En primer lugar, Fichte critica, de la educación practicada hasta el momento, lo siguiente: es un modelo absolutamente escolástico: forma en el dogmatismo (la mera memorización y repetición) e impone unos criterios morales que en lugar de transformar la voluntad la deja intacta y de esta manera hacen al hombre incompetente para toda reflexión y capacidad de decisión con criterio. Por ello, exige de la nueva: 1. Formarlo en cuerpo, mente y espíritu (Geist). 2. Incentivar la espontaneidad y la libertad en el aprendizaje, a fin de que logre disfrutar del mismo y no haya necesidad de vigilarlo todo el tiempo ni de obligarse a éste. 3. “Formarlo en pura ética” (reine Sittlichkeit) (1980, p. 86), con el propósito de que sea capaz de comprender por sí mismo y en relación con los demás el sentido y valor de los principios morales de la sociedad. 4. Exhortar al individuo a la formación y compromiso en aquellas actividades para las que está capacitado (teóricas o prácticas). 5. “Formarle, es decir, proceder de tal manera que no pueda querer de forma distinta a la que se quiere que él quiera” (p. 67); lo que se quiere es una voluntad convencida que desee el bien por sí mismo y no por los beneficios que pueda traer. 6. “Aniquilar por completo la libertad de la voluntad ya desde la base que ella pretende cultivar y, a cam-

¹⁷ Más elementos para refutar esto se encuentran especialmente en su décimo cuarto discurso.

bio, hacer surgir en la voluntad una necesidad rigurosa de las decisiones y una imposibilidad de lo contrario; a partir de esto se podría contar y confiar en ella con plena seguridad" (p. 66). 7. "En consecuencia, el tipo de educación que yo he propuesto debe consistir en una habilidad segura y sensata a la hora de formar en el hombre una voluntad firme infaliblemente buena" (p. 67).

Así, lo que se propone esta educación, en la que el amor a la patria tiene que regir como "autoridad primerísima" (Fichte, 1980: 163), es formar hombres integrales, críticos, convencidos de sus propios deberes para los suyos y el Estado, que estén en la capacidad de superar el estado de sumisión actual y reivindicar con firmeza y orgullo su germanidad. Ello se logra, en términos causales, debido a los dos aspectos aparentemente contradictorios de la propuesta de Fichte: por un lado, la incentivación de la espontaneidad libre en el aprendizaje del individuo; por otro, la sistematización de la educación que debe lograr determinar la voluntad de cada uno de los individuos sólo para el bien, esto es, para el bien común, el de la patria. La clave está en la exhortación, principio y concepto fundamental de su Doctrina del derecho (1796/1797). Allí afirma: "La exhortación a la espontaneidad libre es lo que se llama educación. Todos los individuos tienen que ser educados para llegar a ser hombres, pues de otra manera no llegarían a serlo" (1994, p. 134). Así, lo que presupone Fichte es una capacidad del hombre para comprender el bien según principios racionales, y en consecuencia, una facultad para regirse según ellos. Por lo que al caso respecta, lo que urge para el individuo de esta sociedad es velar porque su nación no perezca a manos del extranjero; la reivindicación y fortalecimiento de la autonomía de la nación alemana es lo que debe aparecer para el individuo como el supremo bien en el que se reconoce y reconoce a los suyos. El individuo que resulta de esta educación es, como decía Fichte, un individuo incapacitado para cualquier dependencia y el único capaz del amor verdadero y racional a su nación.

Lo que esta educación nacional alemana necesita y busca es:

Que cada uno trabaje con todas sus fuerzas para conseguir esta independencia y autarquía del todo, sin ajustar cuentas con él ni pretender para sí ninguna propiedad. Que cada uno sepa que se debe por completo al todo y, si llegara el caso, que disfrute o padezca por el todo. De esta forma aparece en viva contemplación y se enraiza en su ánimo de manera indestructible la honorable autonomía del Estado

y de la familia en que un día tiene que entrar y la relación que tienen con ellos los miembros aislados (1980, p. 200; v. t. 207).

Medios para su realización

Llorente ha hecho bien en resaltar lo siguiente: “To be sure, whether viewed solely as a proposal for educational reform or as a model for social organization, the system of national education is not without its democratic moment” (2001, p. 170). Es cierto que Fichte ha dirigido en principio sus Discursos a la clase culta alemana, pero no porque estuviera excluyendo a las demás personas, el término alemán hace referencia a todo aquel que pueda comprender las razones de la situación denigrante de la nación y sea capaz de asumir un compromiso firme con su transformación. El que lo haya dirigido a ellos se debe sobre todo a cuestiones estratégicas, puesto que, según pudo verse, la gran influencia que la burguesía ilustrada tenía en materia política y administrativa, daba lugar a mayores posibilidades de hacer efectiva la propuesta.

No obstante, basta revisar el último Discurso de Fichte para darse una cuenta de quiénes son las personas a las que compete tal labor: todos. En este Discurso Fichte se da a la tarea de persuadir a cada uno de los sectores sociales y de los tipos de ciudadanos (según su edad o profesión) para motivarlos a la acción comprometida y conjunta. Entre ellos están: “jóvenes”, “ancianos y experimentados”, “hombres de negocios”, “pensadores, sabios y escritores”, “príncipes de Alemania” y “descendientes nuestros que todavía no habéis nacido”.

La tarea ha sido menos fácil en el undécimo discurso, puesto que allí ha debido exponer las razones por las cuales un Estado, e incluso particulares (p. 214) dueños de empresas, deberían contribuir con la financiación del proyecto de la nueva educación nacional alemana. Básicamente ha debido exponerlo en términos políticos y económicos, de la siguiente manera:

Respecto al servicio del individuo al Estado:

Cada individuo estará perfectamente entrenado para cualquier posible utilización de su fuerza corporal y soportar todo tipo de esfuerzo y fatiga; su espíritu formado en la intuición directa le asistirá siempre; en su ánimo vivirá el amor al todo del cual es

miembro, al Estado y a la patria, amor que anulará cualquier otro sentimiento egoísta. El Estado podrá llamarlos y ponerlos en pie de guerra siempre que quiera y puede estar seguro de que ningún enemigo los derrotará (1980, p. 208).

Respecto a la economía:

Mediante nuestra educación, el Estado recibe una población trabajadora acostumbrada a reflexionar desde su juventud sobre sus asuntos y que tiene capacidad e inclinación para valerse por sí misma y si, además, el Estado sabe ayudarles de forma conveniente, le entenderán a la más mínima insinuación y aceptarán agradecidos su enseñanza. Todos los sectores de la economía alcanzarán en corto espacio de tiempo y sin esfuerzo una prosperidad como jamás se ha visto antes, de tal manera que si el Estado se pusiera a calcular y procurase conocer el verdadero valor de las cosas, advertiría que ese desembolso inicial le habría proporcionado crecidos intereses.

Nos elaborarán nuestra Constitución, nos indicarán nuestras alianzas y el empleo de nuestros ejércitos, nos prestarán un código y unos tribunales, e incluso se nos llegará a privar del derecho de ejercer la Justicia; en un futuro próximo no tendremos que preocuparnos por estas cosas (1980, p. 209).

No es extraña la estratagema retórica de Fichte al poner de manifiesto asuntos que ya, de algún grado y en algunas ciudades, se venían dando en Alemania. Su intención más que de advertir, era de concientizar de todas las consecuencias que se derivan de la pérdida total de la autonomía del Estado. Seguramente, quería despertar a aquellos que se aferraban a la vana esperanza de que el destino actuara en su favor.

Por ello, advierte:

En lo que no se ha pensado ha sido en la educación nacional; si buscamos una tarea en qué ocuparnos, ¡emprendamos ésta! Es de esperar que nadie nos molestará.¹⁸ Tengo la esperanza –quizá me equivoque, pero, dado que sólo en esta esperanza puedo vivir, no puedo por eso dejar de esperar–. Tengo la esperanza, digo, de poder convencer a algunos alemanes y hacerles comprender que únicamente la educación puede salvarnos de los males que nos oprimen (p. 209).

¹⁸ Por la convicción que tenía Fichte de que tal acción sería imperceptible, de que no levantaría sospechas puesto que, supone él, se burlarían “*de que alguien espere tan grandes cosas de la educación*” (Fichte, 1984, p. 209).

Y añade: sólo la educación podrá hacer “surgir ante nosotros mismos aquello que borrará de nuestra memoria la vergüenza causada ante nuestros propios ojos al nombre alemán” (p. 210); de que “solamente la educación puede salvarnos de la barbarie y el salvajismo que de forma persistente nos amenazan” (p. 211).

Conclusión

La sentencia de Fichte: sólo la educación puede salvar a la Nación, obedece más a razones materiales e históricas que ideológicas. Más que una propuesta educativa, es una propuesta política; más que un esfuerzo e impulso teórico, tiene causas y fines prácticos. Aunque responde a una necesidad específica: evitar a toda costa la disolución de la nación alemana por causa de la casi absoluta subordinación por parte de un poder extranjero; tanto sus principios como sus fines trascienden lo circunstancial mediante el establecimiento de un deber superior a alcanzar: el mejoramiento o progreso del género humano. No obstante, se esfuerza el filósofo por mantener la vista en su presente: sólo quienes se sobreponen al temor -por medio de una conciencia sobre la indignidad que hay en el sometimiento y en la falta de autonomía, así como sobre las potencialidades y posibilidades internas que han de fundar y orientar cada uno de los esfuerzos y de las acciones individuales y conjuntas- y se apropien de la causa común, dispuestos a sacrificar cuanto sea necesario para ello, pueden otorgarse el título de ser verdaderos libertadores de la nación, de honrar realmente a su pueblo, a su sangre y a la humanidad que hay en ellos.

El potencial transformador de la educación, a pesar de su muy específica pero loable divisa: amor racional a la patria, forma en el pensamiento crítico y el actuar ético de los individuos en y para la sociedad. Su principio y fin no es el de la ciega obediencia y la erudición, sino el desarrollo pleno de las facultades mediante una formación integral (en lo cognitivo, lo físico, lo moral y lo estético) y para la autonomía. Su carácter ideal, que expresa aún la desiderata de las teorías pedagógicas modernas y contemporáneas, le otorga en el presente, tanto en su aspecto teórico como práctico, tanto en lo social como en lo político, la vigencia o el valor y la necesidad de los que no debiera prescindir: imperativo y tarea para toda una nación y época.

Referencias

- Artigas, J. (1995). El tema de la educación en Fichte: Revista de estudios políticos, (82), 97-130. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2128863>
- Fichte, J. G. (1986). Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos. Estudio preliminar y traducción de Faustino Oncina Coves. Madrid: Tecnos.
- (1984). Discursos a la nación alemana. Traducción A. Acosta y María Jesús Varela. Buenos Aires: Orbis
- .(1881). Reden an die deutsche nation. Langensalza: Verlag von Herrmann Verer und Söhne.
- (1994). Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia. Traducción de José Luis Villacañas, Manuel Ramos y Faustino Oncina. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Fulbrook, M. (1995). Historia de Alemania. Traducción de Beatriz García Ríos. Cambridge University Press.
- Heine, H. (2008). Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania. Versión de Juan Carlos Velasco. Madrid: Alianza.
- Llorente, R. (junho de 2001). Pedagogy and Paternalism in Fichte's Addresses to the German Nation. Veritas: revista de Filosofía, 46 (2), 165-185.
- López T., G. (Julio - Diciembre de 2008). La educación como labor mesiánica, según el filósofo alemán, Juan Teófilo Fichte. Revista Educación y Desarrollo Social, 2 (2), 143 – 155. Recuperado <http://www.umng.edu.co/www/resources/Vol2No2Art10.pdf>
- Lucas, H-Ch. (1984). Introducción a: Fichte, J. G. Discursos a la nación alemana. Traducción A. Acosta & María Jesús Varela. Buenos Aires: Orbis.

- Pinkard, T. (2002). Hegel, una biografía. Traducción de Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: Acento.
- Tenbrock, R. (1968). Historia de Alemania. Traducción de Francisco Eguiagaray Bohigas. München: Max Hueber.
- Ulrich, H. (1988). Educación y formación durante la Ilustración en Alemania. Revista de Educación, Extra 1, 119-132. Recuperado de <http://www.doredin.mec.es/documentos/00820073003459.pdf>.

LA METAFÍSICA DEL AMOR. RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA: UNA EXIGENCIA BLONDELIANA

The metaphysics of love. The relation between philosophy and theology a Blondelian demand

Jorge Iván Álvarez Gómez*

Resumen

La reflexión filosófica de Maurice Blondel (1861-1949) lleva a pensar el fundamento del ser, no sólo como digno de ser amado sino como amor. La inadecuación de la voluntad implica el reconocimiento de una “necesidad imposible”, el deseo de Infinito, que se realiza en la eventual aceptación del otro mediante la literal práctica de la gratuidad. Pero ¿el pensamiento blondeliano es respetuoso de los límites que distinguen la filosofía de la teología? Hacerse esta pregunta significa dar por supuesta una separación metodológica entre estos dos saberes. Si bien la distinción se mantiene, para Blondel y, según mi modo de ver, no puede ser de carácter epistemológico. Por tanto, conviene examinar aquí la legitimidad del uso de los recursos teológicos para hacer frente a la pregunta ontológica. Blondel, recorriendo fenomenológicamente las etapas de la acción y reformulando los modelos de razón y verdad, comprende de un modo nuevo la relación entre filosofía y teología y posibilita una inédita *filosofía cristiana*.

Palabras clave:

Filosofía; Teología; Relación; Amor.

Forma de citar este artículo en APA:

Álvarez Gómez, J. I. (2013). La metafísica del amor. Relación entre Filosofía y Teología: una experiencia blondeliana. *Revista Perseitas*, 1 (1), pp. 67-83.

* Magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Integrante del grupo de Investigación Epimelia. Medellín – Colombia. Correo electrónico: jorgei.alvarez@upb.edu.co

Abstract

Maurice Blondel's (1861-1949) philosophical reflection focuses on the fundamental of the person, not only as a subject worthy of love but as love itself. The unfitness of will requires acknowledging an "impossible need", a desire for infinite, which turns into accepting the other through the literal practice of gratuity. However, is the Blondelian thinking clear on the boundaries between philosophy and theology? To make this question is to establish a methodological separation between these two fields. If such separation holds for Blondel and under my perspective, it cannot be epistemological. Thus, it is convenient to analyze the legitimacy of the theological resources to face the ontological issue. Blondel, from a phenomenological approach to the action phases and a reformulation the models of reason and truth, establishes a different relation between philosophy and theology and gives way to the unheard of concept of Christian philosophy.

Keywords:

Philosophy; Theology; Relationship; Gift; Love.

Introducción

Han pasado más de 60 años y el pensamiento de Maurice Blondel, conocido como el “filósofo de la acción” (Henrici, 1993, p. 524), ha estado presente tanto en la historia de la filosofía como en la reflexión teológica contemporánea, a pesar de que desde sus inicios sus ideas no encajaban, según el parecer de sus críticos, en los ambientes académicos de su época (Izquierdo, 1999, p. 13).

Es preciso resaltar que fueron los teólogos los que desde el comienzo estuvieron más familiarizados con los principios de su filosofía y quienes le brindaron mayor acogida. Testimonio de ello son las obras de H. Bouillard y J. Roig Gironella¹. De este modo:

La referencia al filósofo de Aix se ha generalizado y hecho obligatoria cuando se abordan temas como el acceso a la fe, la cuestión del sentido, el planteamiento de lo sobrenatural, la teología del milagro, la situación del hombre en el conjunto de la realidad y ante Dios y, en general, en todas aquellas temáticas que tienen que ver con la relación entre investigación racional y acceso de la fe (Izquierdo, 1999, p. 14).

Pero, podríamos preguntarnos, con César Izquierdo: ¿por qué el poco interés por el pensamiento de Blondel por parte de los filósofos más que entre los teólogos? (p. 14). Las explicaciones, según este autor, son muy variadas y “no son posible exponerlas pormenorizadamente ya que tienen que ver con la concepción misma de la filosofía de La Acción” (p. 14). Uno de los argumentos expuestos por el ambiente filosófico de su tiempo era la concepción de la filosofía como reflexión académica ajena, de entrada, a cualquier planteamiento del problema religioso.

Sin embargo, el intento de Blondel es “establecer una conexión, no sólo entre lo filosófico y lo religioso, sino entre lo natural y lo sobrenatural” (Izquierdo, 1999, p. 14). La teología, de esta manera, ha descubierto en este filósofo francés fermentos de renovación y fuente de inspiración, hasta llegar a ser considerado, por un reconocido teólogo, como uno de “entre los ‘padres’ de la teología contemporánea” (González de Caderdedal, 1997, p. 782).²

¹ “Blondel y el Cristianismo” y “La filosofía blondeliana”, respectivamente.

² “La teología contemporánea tiene en Blondel y Newman, en Rahner y Balthasar, en Congar y Lubac, sus verdaderos padres”.

Afirmado lo anterior, es necesario subrayar que Blondel no era teólogo ni quería que se le reconociera o clasificara como tal. Siempre se le ha conocido como “filósofo cristiano” (Baracaldo, 2011, p. 302). En este sentido, su pensamiento, por no estar sujeto a un sistema o escuela, amplió el horizonte para las cuestiones teológicas que hoy se perciben como necesarias. Así se refería el Papa Juan Pablo II, con motivo del centenario de La Acción en el año 1993, en carta dirigida a Monseñor Bernard Panafieu, arzobispo de Aix, lugar de la conmemoración:

La acción nos permite captar, desde el punto de vista del creyente que utiliza el instrumento filosófico, que existe una armonía maravillosa entre la naturaleza y la gracia, entre la razón y la fe. (...) los filósofos y los teólogos actuales que estudian la obra de Blondel deben aprender de este gran maestro precisamente su valentía de pensador, unida a una fidelidad y a un amor indefectible a la Iglesia. La Iglesia, hoy como siempre, tiene necesidad de filósofos que no teman abordar las cuestiones decisivas de la vida humana, de la vida moral y espiritual, para preparar la adhesión y el testimonio de la fe, principio de la acción, para dar razón de la esperanza y abrirse al ejercicio de la caridad (Coutagne, 1994, pp. 6-7).

Para nuestra situación de hoy Blondel tiene una palabra que hace pensar, que plantea respuestas y que supone un servicio a la inteligencia de la fe. Para él, la filosofía no es un discurso racional sobre una idea o aspecto de la realidad o del hombre, sino que su objeto es el problema humano en su totalidad, incluida la dimensión religiosa y, por tanto, las relaciones entre filosofía y teología (Izquierdo, 1999, p. 16).

Razón y verdad en Blondel

Blondel teoriza una razón que se pone de frente a la verdad no como un producto suyo sino como el origen que la precede, la funda y la presenta como inagotable. A partir de este presupuesto se puede entender lo que dice: “el punto del pensamiento moderno que debe ser enderezado es la divinidad de la razón la cual, por sí sola, es capaz de reintegrarse al infinito” (En Giacchetta, 2003, pp. 101-102).

La razón blondeliana no es aquella de la angustia, planteada por el Iluminismo en cuanto a la falta de conciencia histórica: “ella es una razón receptiva hacia la verdad que se dona en la historia” (Giacchetta, 2003, p. 102). Como lo

afirma el mismo Blondel: “el misterio de lo incommunicable que se ha comunicado, lejos de temer las incursiones del pensamiento, le abre a éste un horizonte infinito” (Blondel, 1996, p. 459). La filosofía que se abre al evento de lo absoluto dilata los confines de la razón (Virgoulay, 1992, p. 62).

Se debe subrayar que Blondel lleva a cabo una regeneración de la razón en el sentido que la filosofía se abre a la religión, así como ésta, a su vez, se impregna de inteligencia filosófica; en definitiva, la tarea de la razón es reconocer que la verdad le es trascendente, el fin último es fecundar la razón mediante la profundidad de la Revelación (Giacchetta, 2003, p. 103). No deja de llamar la atención la manera en la que este autor enfrenta el pensamiento aristotélico tomista:

La filosofía escolástica es sobre todo un acuerdo del pensamiento antiguo y como una tradición del libre espíritu de la especulación helenista, ciertamente moderada, completada y corregida, pero no esencialmente renovada a la luz de una enseñanza nueva de origen diverso. Ahora, por su método, por su aspiración, esta filosofía precedente buscaba abrazar el orden total del pensamiento y de la realidad, para pronunciarse de modo absoluto sobre la verdad de los objetos de cada género, para anteponer o sustituir la teoría a la práctica y, para encontrar en sí, junto a la primera y última palabra de las cosas, una especie de absoluto divino. Sí, su tácito postulado es la divinidad de la Razón, no tanto en el sentido que Dios es Logos o el Verbo es Dios, sino en el sentido que nuestro conocimiento especulativo encierra la virtud suprema y por sí misma realiza en nosotros la obra divina (Blondel, 1961, p. 55).

En consecuencia, toda metafísica consecuente con tal forma de racionalidad viene desaprobada rotundamente:

Es el acto de la contemplación racional que constituye esta vida divina en el hombre, un acto que comienza y termina en nosotros; la metafísica es la plena ciencia del ser, que contiene el ser, que busca el ser y por así decir la misma salvación. Por eso, en vez de ver en aquello un punto de partida para el sobrenatural, necesita reconocer que, preliminarmente, es la exclusión implícita, y que en esta orgullosa y sublime doctrina está como la candidatura permanente de la filosofía pura a nivel supremo, que es lo más alto que alcanza (Blondel, 1961, pp. 56-57).

Así, la causa de los malos entendidos no es la filosofía en sí sino “la concepción antigua de la divinidad de nuestra razón y, al mismo tiempo, el realismo ontológico e intelectual de un pensamiento que domina todo y que es todo” (Blondel, 1961, p. 91).

La divinización de la razón nos empuja hacia una «falsa filosofía» que nos persuade a priori de que el orden racional contiene todo el resto y que, reconduciendo todo al pensamiento, nos sugiere que el pensamiento basta para todo» (Giacchetta, 2003, p. 106). Sin embargo, como lo sostiene el mismo filósofo francés: “la concepción antigua de la hegemonía o, más exactamente, de la autarquía (αὐτάρχεια), de la razón filosófica es destruida por el progreso de la razón misma” (Blondel, 1961, p. 66). Esto último conduce a repensar el concepto de razón filosófica por la presencia de un límite más allá del cual se abren otras perspectivas (Blondel, 1961, p. 65).

Tanto para Kant como para Blondel el reconocimiento del límite de la razón es la garantía de la legitimidad del pensamiento. Esta autoconfesión de los propios límites por parte de la razón se debe a su confrontación con la Revelación cristiana, la cual ha permitido a la razón y, a la vez a la filosofía, de autodefinirse a la luz de aquello que no es y no puede ser (Blondel, 1961, pp. 59-61). Tal límite aparece a la filosofía, sin frustrar su pretensión de investigación universal, como una estructura paradójica: “inmanencia trascendencia” (Blondel, 1961, p. 65). De este modo, el tema del envío al Otro, como lo indica Virgoulay, es un *cantus firmus* en la especulación blondeliana (Virgoulay, 1992, p. 62).

A su modo, Blondel critica la razón para dejar espacio a la fe o, mejor dicho, para instaurar o fundar una fecunda y efectiva relación entre filosofía y teología más allá de la irremediable separación (Giacchetta, 2003, p. 107).

El modelo de verdad emergente de la filosofía blondeliana

La reformulación del concepto de razón presupone ineludiblemente la revisión del de verdad. Blondel interpreta la verdad a través de la categoría de la vida. El pensamiento es provocado por la vida y a la vida retorna; la filosofía es, al mismo tiempo, pensamiento de la vida y vida del pensamiento (Troisfontaines, 1989, pp. 73-89). La vida envuelve el pensamiento y no viceversa; el pensamiento se incluye en el flujo de la vida porque “nosotros procedemos en el ser no con la simple vista sino a través de la vida” (Blondel, 1898 (1997), p. 213).

No se trata, pues, de una mera realidad racional, objetiva y conceptual sino de una verdad singular y concreta, del fluir de la vida experimentable exclusivamente en la acción:

Entonces la verdad real de los objetos, su ser, no reside en la inevitable representación que tenemos de ellos, sino en el hecho de que depende de nosotros el querer o no querer de ellos, respecto de ellos. Para que esos objetos sean en nosotros, tenemos que querer que sean para nosotros lo que son en sí mismos (Blondel, 1996, p. 490).

Para conocer la realidad es necesario tener presente tanto el pensamiento como la voluntad, pues “aunque son distintos, nunca son independientes el uso especulativo del pensamiento y el empleo práctico de la vida” (Blondel, 1996, p. 490).

Es famosa la formulación blondeliana que busca sustituir “la abstracta y quimérica *adaequatio speculativa rei et intellectus* por la investigación metódica de la *l’adaequatio realis mentis et vitae*” (Blondel (1906), 2005, p. 57)³. Pero vale la pena preguntar: ¿cuál es el concepto de vida que concibe Blondel y qué relación tiene con su concepto de verdad? (Baracaldo, 2011, p. 307).

Blondel tiene en cuenta la definición del Vocabulario de Lalande y la expresa así:

En el sentido más fuerte y profundo, la vida no se define en función de un conjunto de fenómenos; la vida es esencialmente unidad interna, principio simple e inmanente en sí, lo mismo que realidad espiritual y pensamiento concreto, como se ha dicho del Verbo de Dios: «En él era la vida y la vida era la luz» (Juan 1,4). (Lalande, 2006 Vocabulaire, “Vie” 1206).

De esta forma, la vida se refiere a una “unidad interna” que está en cada uno de nosotros o, mejor, que somos cada uno de nosotros, y que se encuadra no dentro de una formulación estática (*esse*) sino dinámica (*in fieri*), porque es la voluntad misma la que la anima. Dicho de otra manera, la vida se refiere al principio interior y constitutivo de la persona, que aún no está dado definitivamente en sí mismo sino que está llamado a construirse poco a poco en unidad,

³ El texto apareció publicado en dos artículos de la revista “*Annales de Philosophie Chrétienne*” en el año 1906, firmados por M. Blondel.

consigo mismo y con la realidad universal, no sólo a través del pensamiento sino de la voluntad, es decir, desde la acción (Baracaldo, 2011, p. 307).

Por otra parte, la relación del concepto de vida con el de verdad está en que esta unidad del hombre no se alcanza solamente desde el pensamiento, no puede darse solamente en lo “abstracto”, ella debe ser comprendida como la *adaequatio* (adecuación) o auténtica relación entre los dos aspectos que intervienen: la *vita* (vida) y la *mentis* (pensamiento), es decir, la unidad vital del hombre, su síntesis.

De este modo, al referirse a la adecuación Blondel subraya la solidaridad y la complementariedad que se da entre los dos conocimientos y pretende alcanzar una vida que se piensa y, a la vez, un pensamiento que se hace vida progresivamente (Baracaldo, 2011, pp. 307-308).

Como podemos apreciar, la concepción blondeliana enfatiza sobre lo sintético: (...) “ni dentro ni fuera de nosotros, a no ser por una ficción prácticamente indispensable pero filosóficamente ilegítima, no podemos desembocar por la vía especulativa a objetos estáticos, distintos e irreducibles, a átomos de conciencia o de sustancia” (Blondel (1906) 2005, pp. 53-54). Ocurre, más bien, mantener una constante atención al todo, porque sólo la totalidad es la verdad y esta última es la vida que poseemos (Giacchetta, 2003, p. 102).

El punto sintético se da por el conocimiento real y no por el conocimiento nocional⁴. El primero, llamado también por Blondel “conocimiento directo”, “*prospection*”, se concreta en la relación con la vida que caracteriza al hombre y es el camino adecuado para descubrir el sentido ya que revela aspectos existenciales de la realidad. El segundo, denominado también “conocimiento inverso”, “*reflexión*”, por lo general suspende el movimiento de la vida y mira a las cosas como si no pertenecieran más a una totalidad, sino que tuvieran en sí su pleno significado (Blondel (1906), 2005, pp. 63-65).

⁴ Según F. Giacchetta, “hay un conocimiento abstracto y “nocional”, *cognitio per notionem*, y hay un conocimiento “real”, para usar la palabra de Newman, *cognitio per connaturalitatem, per habitum, per unionem*” Op.cit., p108.

Sin embargo, el conocimiento nocional no viene descalificado por Blondel, al contrario, la filosofía no debe olvidar reenviar a este punto de vista sintético que, siendo el dato originario, no se presenta como la suma de una multiplicidad de elementos sino un todo en el cual conviven fluidez y fijeza: “la filosofía sólo comienza verdaderamente cuando, no contenta con referirse a la idea de la acción como a su propio objeto, se subordina a la acción efectiva y se hace así practicante (...) para el hombre, en efecto, la vida no sería la vida si no tuviera el pensamiento, como tampoco el pensar ajeno a la vida sería propiamente el pensar” (Blondel (1906) 2005, pp. 64-65).

La relación entre filosofía y teología. Exigencia blondeliana

Desde el inicio de su filosofar Blondel ha tenido la inquietud de reformular las relaciones entre filosofía y teología con el fin de enriquecer el mismo pensar filosófico. Esta investigación se ha visto recompensada a partir del revuelo causado en los ámbitos teológicos y filosóficos de su época. Su laboriosa reflexión sobre dicho tema es la evidente expresión intelectual por la búsqueda de la verdad:

Quizá haya parecido que varios capítulos de este libro, y especialmente los finales, sobrepasan el orden de la razón, o que no tienen el valor impersonal y universal ni la necesidad apremiante de la ciencia. Sin duda, en apariencia, uno puede sustraerse provisionalmente a las consecuencias de este determinismo de la práctica. Pero, en el fondo de las cosas, es imposible librarse de él. Y la fuerza de una verdadera Crítica de la vida debe encontrar de nuevo, bajo las desviaciones superficiales y temporales, esa lógica escondida de la acción, cuyas leyes no son menos rigurosas que las de las ciencias abstractas (Blondel, 1996, p. 525).

Los presupuestos para tal tarea Blondel los encontró en la reformulación de los conceptos de razón y de verdad. Él es consciente de la contradicción inherente que hay en cada tentativo que busca contribuir a la explicación del contenido de la Revelación:

No se trata en absoluto de determinar el contenido mismo de la Revelación divina. La Revelación, para ser, lo que tiene que ser si existe, debe superar a la razón en tanto en su principio como en su objeto y en su fin. Ningún esfuerzo del hombre puramente hombre logrará penetrar su esencia (Blondel, 1996, p. 458).

Pero, al mismo tiempo, él luchó enérgicamente contra aquellos que impedían perjudicialmente todo interés teológico de la filosofía:

Es preciso superar, por medio de la filosofía, los obstáculos que opone, sin duda equivocadamente, una filosofía hostil y parcial, no al contenido de tal o cual fórmula dogmática, sino a la noción misma de revelación y a la posibilidad y a la utilidad de cualquier dogma definido (Blondel, 1996, p. 458).

Así mismo, Blondel ni siquiera se resigna a una teología que aplaste la filosofía y que la relegue a una dimensión de “ancilla” (sierva).

¿Existe propiamente hablando, una apologética filosófica? Sí y no. No, si se quiere que la filosofía se ponga al servicio y se entregue, por así decir; si se creyera que sus conclusiones puedan ser homogéneas, o en continuidad, o subordinadas, respecto de aquellas de la teología; si se le pidiera de reanudar a su modo las afirmaciones que exceden su quehacer, o de sacrificar, incluso en un solo punto, su método y su autonomía científica (Blondel, 1961, pp. 47-48).

En otro texto dice:

No se haga jamás descender del cielo, con el pretexto de la analogía, soluciones que cambien el sentido en cuanto al alcance, podría ser solo decepcionante y tiránicas: nada más irritante de la opinión individual envuelta en el misterio universal y hablando desde lo alto de una nube, o de aquel ‘yo católico’ que, sin caridad por los solos enemigos que debemos tener, absorbe en su celo piadosamente egoísta la infalibilidad de todo el cuerpo y de su jefe, para extenderla a su ventaja en todo campo. No, la filosofía no puede ser un simple instrumento ni un medio: con ella y por ella, también la teología la necesita, sin cargarla de hechos injustos (Blondel, 1961, pp. 49-50).

Blondel resume, a modo de invitación, la tarea para afrontar en estos términos

Comprendamos ahora sobre ¿cuál terreno es necesario conducir el debate, y como el problema por resolver difiera toto genero et tota natura de los esfuerzos que se hacían para adornar el dogma o hacer el contenido atrayente y luminoso para la razón? (...) comprendamos sobre todo que, si no se va hasta el final a las exigencias más precisas y agudas del pleno catolicismo, ¿no hay modo tampoco de concebir racionalmente el encuentro, o la coexistencia de una religión que no sea una simple construcción humana, con una filosofía que no acabe o se pierda en lo inefable? Por tanto, se puede desafiar a quien sea no considerar hasta el final estas profundas exigencias, a poner el problema esencial de la filosofía religiosa sin destruir la noción misma de la religión o de la filosofía (Blondel, 1961, p. 38).

Filosofía y Teología: diferencia y relación

Blondel, cuando analiza las soluciones ambiguas y peligrosas, descubre una tensión fecunda más allá de cualquier conflicto entre la filosofía y la teología; esta tensión se juega en el binomio “distinción/cooperación” (Giacchetta, 2003, p. 119): la diferencia en la relación es el correcto módulo de establecer un diálogo entre las dos disciplinas:

Gracias por tanto al punto de vista desde el que hemos sido conducidos, no solo la filosofía pasa a ser capaz de afrontar, sin desnaturalizarse y sin desnaturalizarlos, todos los problemas más precisos de la conciencia cristiana, pero ella no puede no examinarlos con el mismo espíritu que aplica a todos los otros problemas, cuya estrecha conexión forma un solo e idéntico determinismo. Esto responde, por una parte, a la necesidad de la razón que, protestando contra la así llamada filosofía separada, reivindica el problema religioso con las mismas razones o más decididamente que alguna otra; el que, por otra parte, se acerque con la teología, que no permite ni de ocuparse a fondo, ni separarse o liberarse, porque, aquí si el sobrenatural es humanamente inaccesible, es también ‘el único necesario’, de modo que cualquier cosa que pensamos y hagamos y a pesar todas las ilusiones y las mutilaciones de la vida, no podemos, en principio, e incluso de hecho, desinteresarnos.

De este modo, separación o distinción más radical de aquella que se había podido realizar o también concebir entre el punto de vista filosófico y el punto de vista teológico, y reprobada como peligrosa asociación; al mismo tiempo, conectadas más estrechamente que jamás, o mejor todavía, unidad, necesidad del problema filosófico y religioso, y condenación absoluta de un falso separatismo, he aquí un primer par de tesis, en apariencia opuestas y hasta ahora inconciliables, en realidad conectadas como las dos fases lógicamente inseparables de un conjunto (Blondel, 1961, pp. 72-73).

Así, la distinción surge desde dos consideraciones: la primera se radica en el concepto de inmanencia; él es la noción del pensamiento moderno y la garantía de la cientificidad de la filosofía: el pensamiento puede ser autónomo solo si se centra sobre aquello que necesariamente es por siempre; la reminiscencia es su condición. La teología, al contrario, tiene que ver o hacer con la eventualidad del don; ella vive de memoria. La verdadera diferencia entre filosofía y teología está no tanto en el contenido del dato, sino en la forma del mismo: uno se coloca en el ámbito del necesario, el otro de la gratuidad (Giacchetta, 2003, p. 120).

La segunda consideración surge de la idea de que la filosofía, a diferencia de la teología, se ocupa sólo del puro posible, de la esencia y no de aquello que es, de la existencia (Blondel, 1996, pp. 439-440). Es por esto que “las doctrinas teológicas, en aquello que mira el orden natural, tienen un alcance y un significado completamente diverso de las tesis filosóficas a las cuales parece sobreponerse” (Blondel, 1961, pp. 72-73). Este modo de entender la filosofía deja, en primera instancia, insatisfechos a los filósofos, pero veremos dentro de poco que no es más que el inicio del proceder blondeliano: “siguiendo el mismo camino, o la misma senda de la reminiscencia, dirigirá la filosofía hacia la memoria” (Giacchetta, 2003, p. 120).

En definitiva, la relación entre las dos encuentra su razón en una necesidad imposible, o sea en un inevitable aplazamiento de la filosofía a cualquier cosa de imposible para ella. Este volver se concretiza en un movimiento, no dialéctico sino estático, del necesario al gratuito (Giacchetta, 2003, p. 120).

La teología no puede admitir ni que la filosofía alcance la realidad del orden sobrenatural, ni que ella niegue la verdad, ni que admita la posibilidad intrínseca, lo que sería todavía mucho y muy poco, ni que se declare indiferente o extraña, o se coloque junto a considerándose suficiente o satisfecha en su cerrada inviolabilidad, hay una sola relación por ella solicitada, y es aquella que determina el método de inmanencia considerando el sobrenatural no como real en su forma histórica, no como puramente posible en el sentido de una hipótesis arbitraria, no como gratuito o facultativo a la manera de un don propuesto sin ser impuesto, no como conveniente y apropiado a la naturaleza de que sería solamente un supremo desarrollo, no como inefable al punto de ser sin raíz de nuestro pensamiento y en nuestra vida, sino como indispensable y al mismo tiempo inaccesible para el hombre (Blondel, 1961, pp. 42-43).

Por tanto, la relación entre filosofía y teología refleja el dinamismo del In-fintio de la voluntad, del imposible necesario sobrenatural. En el tema de la relación antropológica el sobrenatural es necesario: él es un don gratuito, libre y facultativo en su origen, pero obligatorio para el hombre. La falta de simetría hace del sobrenatural cualquier cosa de irritante que esconde en el catolicismo “una repugnante dureza, contra la cual se indigna en nombre de un ideal nuevo de justicia y bondad” (Blondel, 1961, p. 36).

Sin embargo, es propia esta falta de simetría, esta dureza que permite el encuentro entre filosofía y teología, sin desnaturalizarlas. Si en el cristianismo

se tratase solamente de una creencia o de una práctica facultativa sobrepuesta a la naturaleza humana y a su razón, si sin el sobrenatural el hombre podría desarrollarse integralmente, se puede rechazar sin consecuencias, entonces sé que no habría exactamente comunicación comprensible entre los dos niveles. Propio porque es verdad que “no subir sería caer” (Blondel, 1961, p. 37), entonces el encuentro entre naturaleza y sobrenatural se pone y, con ello, aquel entre filosofía y teología: la consideración antropológica conlleva consecuencias de carácter epistemológico (Giacchetta, 2003, pp. 121-122).

Si es verdad que las exigencias de la Revelación son fundadas, no se puede decir que en casa nuestra somos completamente a casa nuestra, y de esta insuficiencia, o impotencia, o exigencia, debe ser rastrada en el hombre solamente hombre, y aquí en la filosofía más autónoma (Blondel, 1961, p. 37).

De esto descende que “la plenitud de la filosofía no consiste en una suficiencia presuntuosa, sino en el estudio de sus propias impotencias y de los medios que, por otra parte, le son ofrecidos para llevarla a cabo” (Blondel, 1996, p. 443). La pura reflexión filosófica conduce a evidenciar una impotencia de la voluntad y del pensamiento que representa un deseo de hospitalidad. Como para el proceder racional de la filosofía negativa de Schelling que, constata la propia insuficiencia, conducía a una inversión a través de la cual la filosofía pasaba a ser un examen a posteriori de aquello que precede el pensamiento, así Blondel busca argumentar la relación entre filosofía y teología.

No se diga más, por tanto, que el problema del sobrenatural, como resulta del secreto trabajo del pensamiento que he indicado en precedencia, no es concebible, no es admisible, no es filosófico: es, al contrario, la condición misma de la filosofía, así como hoy se plantea en su intransigente independencia. Y necesitaba precisamente que el movimiento del pensamiento libre y del racionalismo riguroso tomase plena conciencia de sí mismo, alcanzado por así decir su extremo, antes que surgiera como hipótesis filosófica la tesis religiosa de la que él depende lógicamente, y porque si viera netamente qué cosa implica su misma existencia. Es cambiando total que él aparece más claramente incompleto. Aquí estamos por tanto en regla con los defensores de los derechos de la razón y en estado de gracia filosófica. Y, al mismo tiempo, nos encontramos seguros del lado de la teología. (...) aquello que la primera (la fe) nos impone como real, la segunda (la razón) lo concibe como necesario hasta impracticable para nosotros. La una declara dado gratuitamente aquello que la otra puede solo solicita necesariamente (Blondel, 1961, pp. 41-42).

Erróneamente se cita con frecuencia la famosa frase “non adiutrix nisi libera, non libera nisi adiutrix philosophia” (Blondel, 1996, p. 443)⁵ para validar o confirmar la aprobación de Blondel de aquella separación entre filosofía y teología, querida, por diversos motivos, por teólogos y por filósofos. El contexto en el que la afirmación se inserta no muestra exactamente el intento de dividir las dos disciplinas, antes bien, de neutralizar las preocupaciones de los filósofos que, celosos de la autonomía de la razón, sospechaban de Blondel. Por otra parte, las palabras que inmediatamente preceden la proposición en objeto son elocuentes: “Siguen siendo distintas una de otra, pero distintas en aras de una relación efectiva” (Blondel, 1996, p. 443), los mismos sentidos reaparecen en la *Lettre* y significativamente aquí eso sirve para tranquilizar no más a los filósofos, sino a los teólogos, quienes, fundamentados (encaramados) sobre el modelo “ancillar”, buscaban encaminarse por nuevas vías. En síntesis: la distinción entre teología y filosofía mantenida por Blondel no es un homenaje a un hábito de pensamiento, antes bien, él busca preservar la radical discontinuidad entre esencia y existencia, necesidad y gratuidad. Además, tal distinción no ratifica una separación sino que revela un dinamismo, un movimiento que conduce el pensamiento de la necesidad hacia aquel de la gratuidad.

La relación entre filosofía y teología toma pues un doble e indivisible perfil de la diferencia entre la una y la otra y del reclamo retorno de la una de la otra. El primer aspecto evidencia la distinción: la filosofía se mueve sobre el plano de los conceptos y de lo posible alcanzando la idea del ‘único necesario’, mientras la teología toma el camino de la existencia misma y se mueve sobre el plano de la realidad. El segundo aspecto manifiesta el retorno, no necesario y no debido, pero estático, de la una y de la otra. La filosofía no está necesitada a traspasar la teología y ésta no tiene necesidad de ser introducida por la filosofía porque comienza por un término nuevo que es el existente: el término final de la filosofía no puede ser el término inicial de la teología porque en medio hay una verdadera discontinuidad, una conversión. Tal referencia implica un salto de lo posible a lo real, de lo crítico a lo hermenéutico; eso es una inversión de la razón, la cual, de su encerramiento en la propia conceptualización, se abre a lo existente y pasa a ser receptiva de la verdad que se dona en la historia (Giacchetta, 2003, p. 124).

⁵ La filosofía no es una ayuda si no es libre, y no es libre si no es una ayuda.

Es muy elocuente que el filósofo de Aix denuncie, en la relación entre filosofía y teología realizada por la escolástica, una mera yuxtaposición privada de movimiento:

El tomismo parece a muchos una descripción exacta, pero, se puede decir, estática; como una superposición de elementos, sin que el movimiento que eleva del uno al otro sea provocado desde el interior, como un inventario, no como una invención capaz de justificar, con el dinamismo que le produce, los progresos del pensamiento (Blondel, 1961, pp. 27-28).

La estructura del retorno de la filosofía está inherente en su misma tarea que es pensar, en la racionalidad, un contenido más grande e irreductible: la ciencia de la práctica no sustituye la práctica (Blondel, 1996, p. 530). La exclusión de todo presupuesto y de todo residuo no es y no puede ser la condición de la filosofía que, al contrario, muestra la propia fecundidad porque indica, más allá de sí, cuanto la excede (supera): la filosofía encuentra el otro en sí y, en su autonomía, experimenta una paradójica heteronomía propia como ya análogamente acontecía en el dinamismo de la voluntad. La universal pretensión de la filosofía está dada por esta instancia del auto-trascender; “ninguna otra ciencia es capaz de significar más allá de sí permaneciendo a sí misma” (Giacchetta, 2003, p. 125).

La tarea esencial de la filosofía es no dejarnos totalmente en ella, como si la filosofía tuviera el monopolio de aquello que está en nosotros, al contrario, es ponernos en condiciones de hacer el paso más allá, es iluminarnos sobre este paso e indicar aquello que debe ser buscado para ultrapasarlo: “la filosofía que establece la propia insuficiencia no coincide ni con una insuficiente filosofía ni con una filosofía de la insuficiencia” (Giacchetta, 2003, p. 125).

En este punto aparece una objeción: este modo de articular la relación entre filosofía y teología parece establecer, a desprecio de las intenciones, la división entre las dos: la filosofía se ocupa de la esencia, de lo posible, del fenómeno. La teología de la existencia, de la realidad, del ser. Es verdad que el movimiento que de la primera conduce a la segunda mitiga la separación y, sin embargo, si no se establece una simetría de dirección por la que de la teología se va a la filosofía, la distinción está destinada a una separación incurable.

Pero precisamente tal dirección es propuesta por Blondel cuando trata de la cuestión de la filosofía cristiana. Esta última, para Blondel, debería constituirse en el lugar de “acogida” del pensamiento hacia el otro: “experimentación metafísica” (Giacchetta, 2003, p. 126).

En la filosofía cristiana a una reflexión sobre la esencia, dirigida a esclarecer las estructuras del necesario, sigue una hermenéutica del darse gratuito de la verdad en la historia. Es en este modo que viene superada aquella limitación de la filosofía encontrada en la primera aproximación a Blondel. Para volver de la filosofía a la teología se añade el movimiento contrario que permite alargar las perspectivas de la primera y de poner como tema una cristología filosófica que marque un diverso progreso para diseñar las relaciones entre filosofía y teología, establezca un régimen de entendimiento construido sobre una bidireccionalidad entre ambas. Y este es el sentido y el alcance epistemológico de la filosofía cristiana en Blondel (Giacchetta, 2003 p. 126).

Referencias

- Blondel, M. (1996). *La Acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____. (2005). *El punto de partida de la investigación filosófica*. Madrid, Ediciones Encuentro.
- _____. (1961). *Lettres philosophiques de Maurice Blondel*. Paris, Aubier.
- _____. (1997). *L'illusion Idéaliste. Œuvres complètes t. II 1888-1913 la philosophie de l'action et la crise moderniste* Paris, Puf.
- Baracaldo, C. (2011). La verdad en Maurice Blondel y su aporte al quehacer teológico. *Cuestiones Teológicas*, vol. 38, (90), pp. 293-315.
- Coutagne, M.J. (1994). *L'Action, une dialectique du salut. Colloque du centenaire Aix-en-Provence*. París. Beauchesne.

- Giacchetta, F. (2003) *Ontologia e Gratuità, la metafisica dell'amore in Blondel*. Napoli. Edizioni Scientifiche Italiane.
- González de Cardedal, O. (1997). *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario.
- Henrici, P. (1993). Maurice Blondel (1861-1949) y la filosofía de la acción. En E. Coreth, W. Neidl & G. Pfligersdorffer (Ed.), *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, (pp. 524-563): Madrid, Ediciones Encuentro.
- Izquierdo, C. (1999). *De la razón a la fe, la aportación de M. Blondel a la teología*. Navarra, Eunsa.
- Lalande, A. (2006). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Puf.
- Troisfontaines, C. (1989). *La tâche de la philosophie selon Maurice Blondel*, En Université de Bourgogne Département de Philosophie (Ed.), *Journée-Maurice Blondel. Colloque Dijon-Mayence*, (pp. 73-89): Dijon, Editions Universitaires de Dijon.
- Virgoulay, R. (1992). *L'Action de Maurice Blondel – 1893 – Relecture pour un centenaire*. París, Beauchesn.

LA IDENTIDAD Y LA DIFERENCIA, PRESUPUESTOS BÁSICOS PARA PENSAR LA POSTMODERNIDAD

Identity and difference, basic concepts regarding post
modernity

*Orlando Arroyave Valencia **

Resumen

En la actualidad persisten varios problemas que deben ser conocidos de modo real y eficaz para acceder al mundo tardomoderno. Este es el caso de la relación que se puede establecer entre la modernidad y la postmodernidad. El primer periodo es el reflejo de la libertad, la sabiduría, la fraternidad, la justicia, la igualdad para todos los hombres, la democracia. Mientras que el segundo, es la continuación de los ideales inconclusos del primero. La postmodernidad es la época que evalúa, valora, cuestiona e interroga a la modernidad, respecto al hecho de si aquella cumplió o no los ideales que proclamaba.

Palabras clave:

Modernidad; Postmodernidad; Libertad; Sociedad; Cultura.

Abstract

There currently are several issues people should be familiar with, in a real and efficient manner, in order to access the late modern world. This is the case of the relationship that can be established between modernity and post modernity. The first period is the reflection of liberty, wisdom, fraternity, justice and equality for all men, democracy. While the second one is the continuity of the incomplete ideals of the first one. Post modernity is a time that values, assesses and questions modernity as to whether it fulfilled or not the ideals it proclaimed.

Keywords:

Modernity; Postmodernism; Freedom; Society; Culture.

Forma de citar este artículo en APA:

Arroyave Valencia, O. (2013). La identidad y la diferencia, presupuestos básicos para pensar la postmodernidad. *Revista Perseitas*, 1 (1), pp. 84-101.

* Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Profesor de la Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del grupo de investigación Epimeleia. Medellín - Colombia. Correo electrónico: orlave@hotmail.com.

Introducción

Desde el punto de vista de la filosofía contemporánea, más concretamente, lo que se ha llamado la filosofía tardomoderna, el problema de la postmodernidad es uno de los temas más discutidos, cuestionados e incluso de los más negados. El término postmodernidad, alude a tres posibles significaciones, que aquí se van a analizar de modo somero.

Primero: Postmodernidad es la actitud que toma distancia de la modernidad; se argumenta que lo postmoderno es la época que se aleja; la causa de este alejamiento radica en el hecho de que lo moderno ha llegado a su fin, es decir, se está en una época diferente; este primer significado alude al hecho de que la postmodernidad es el tiempo que se despide de la modernidad, sobre todo, porque la era moderna fue el período que llegó a su ocaso en fenómenos sociales que así lo constatan: las dos guerras mundiales, por ejemplo, la bomba atómica, el holocausto nazi. Ahora bien, ha sido la Escuela de Frankfurt, con Adorno, Horkheimer y Marcuse, quienes han advertido, desde la dialéctica negativa, el final de la modernidad.

Segundo: la postmodernidad, en esta segunda acepción, se puede entender como la época que continúa, sigue adelante y prosigue con los ideales no cumplidos en la modernidad, es decir, es el tiempo en el que se continúan los ideales que la modernidad no llegó a cristalizar ni a cumplir, como la libertad, la sabiduría, la democracia, la fraternidad, la justicia y la igualdad para todos los hombres.

Uno de los ideales que planteó la Ilustración, y que no se llegó a consumir, fue el de la libertad basada en el ejercicio de la razón; según éste, el hombre debía llegar a ser libre a partir del saber; sin embargo, jamás llegó a cristalizarse. De igual modo puede decirse que uno de los propósitos que planteó el Romanticismo, especialmente desde el Systemprogramm, era la idea de una gran fraternidad universal. Sin embargo, aún no se ha concretado en nuestro mundo. La racionalidad ha tomado otros rumbos que, en última instancia, no han permitido que se consumen dichos presupuestos. Racionalidad que ha desembocado en profundas desigualdades sociales, esclavitudes y dependencias.

El tercer sentido alude al hecho de que es una actitud que, por un lado, asume de manera crítica la época moderna. Sin embargo, la postmodernidad evalúa, valora, cuestiona e interroga a la historia pasada respecto al hecho de si ésta cumplió o no los ideales que proclamaba; por otro lado, lo postmoderno es el tiempo que continúa, prosigue, lleva a término los ideales no consumados en la modernidad. Algunos pensadores contemporáneos hablan de asumir, de forma distorsionada, la era moderna. De modo que la pregunta que hoy tendríamos que hacer, sería: si lo moderno no ha llegado a su fin, entonces ¿cómo plantear el problema de la racionalidad en nuestro mundo? Si la modernidad no ha llegado a su fin ¿cómo asumir los ideales de libertad que plantearon los modernos?

Tal vez se debería incluir la cuestión acerca de si estamos o no en una nueva época; todavía existen muchas personas dispuestas a discutir el hecho de si vivimos o no en un tiempo reciente; se cree que autores como Vattimo y Lyotard han dado una dura batalla y muestran las condiciones que albergan y cobijan a nuestro mundo, condiciones como: acceso al saber, formas de interrelacionarnos, cultura mass mediática, internética, el ciberespacio, la robótica, fenómenos no conocidos en el pasado; el simple hecho de que hoy nos interroguemos que el libro en papel o el periódico impreso en iguales condiciones tiendan o no a desaparecer, son fenómenos que revelan que nos reinventamos. Igualmente, habría que aludir al final de los metarrelatos, en términos de Lyotard o el inicio del mismo, que son una prueba contundente de que vivimos, por primera vez, en espacios recientes y que fenómenos como la estetización de la sociedad y de la existencia son pruebas de comienzos de períodos recientes.

Ideales no consumados en la modernidad

¿Cuáles son los ideales que la modernidad no llegó a cumplir, según los postmodernos? Sólo se verán algunos fenómenos.

Primero. La concepción de la historia

La lectura que hacían los modernos del acontecer histórico fue criticada por Nietzsche con el término de “enfermedad histórica”. Este es un fenómeno

que se presentó en la modernidad y que consistía en el hecho de que los pensadores modernos sabían mucho, intelectualmente, acerca de la historia. Se paseaban por ella, como si fuera el jardín de sus casas; sin embargo, dichos pensadores tenían miedo de hacer historia, por lo tanto, el filósofo de Röcken, les hacía la pregunta: ¿Qué sentido tiene conocer y saber tanto acerca de los acontecimientos si se tiene miedo de hacer y realizar hechos históricos? Lo que aquí está en el fondo es el gran abismo que existe entre el conocimiento de ella y la capacidad para hacer la misma. En este sentido, leerse la Fenomenología del Espíritu y, en general, la obra hegeliana como un gran monumento, en el que el conocimiento de la misma es sobresaliente. Sin embargo, ante los ojos del filólogo y filósofo de Röcken, no bastaba con conocerla, era necesario generar fenómenos de orden histórico. De igual manera, leerse las obras de Winkelmann o la obra de Dilthey, ya que quienes conocían, sabían e, incluso, entendían la historia, caminan y por ella, no obstante, no eran capaces de generar los hechos y los sucesos que acontecieron en la época.

Walter Benjamin es un pensador contemporáneo, de origen judío, que murió por la persecución nazi y muy cercano a Vattimo. Benjamin escribió un libro titulado *Angelus Novus*; en dicho texto, leyó esta crítica de Nietzsche a los modernos en el sentido de que “los” sucesos universales proclamados por los mismos no eran más que “una” concepción de la historia, ya que la narración de la misma está motivada por unos intereses determinados (recuérdense, por ejemplo, las dos narraciones sobre el descubrimiento de América); de modo que en el discurso de los acontecimientos globales quedaban excluidos los pobres y los marginados; de ahí que toda concepción histórica no sea más que la construcción de una visión contada con unos intereses; este es el fenómeno que, en la filosofía contemporánea, coincide con la llamada muerte de la historia. Fenómeno que, además, coincide en la obra nietzscheana con el perspectivismo o la fundación de los elementos hermenéuticos, en la propuesta de este pensador, quien solía decir: “No existen hechos, sólo interpretaciones”.

Segundo. La concepción del progreso

Si la historia es el ascenso progresivo que parte de un punto cero hacia un punto dado, mientras más cercano esté, más progreso se puede dar y, por

lo tanto, será mayor; por el contrario, mientras más lejos estará determinado históricamente y hacia el cual tienda o se encamine la historia menor progreso se da porque la lejanía del punto determinado al que se aspira se percibe muy lejano; el progreso se medía en la modernidad, y aún muy entrado el siglo XX, como el ascenso hacia un lugar que está ubicado en algún sitio de la historia. En nuestro medio, hacia los años sesenta, la Alianza para el progreso estaba estructurada con estos parámetros históricos y progresistas. Ahora, al quebrantarse el concepto unitario, al decir que no existe acontecimiento universal sino unas concepciones narradas de acuerdo con unos intereses, entonces se quebranta el concepto de progreso porque, si los sucesos no tienen un lugar determinado hacia el cual deben encaminarse, entonces no hay camino para hacer ni para andar.

Esta concepción de progreso quedó sepultada con la desilusión vivida durante las dos guerras mundiales, la bomba atómica de Hiroshima y Nagasaki y los campos de concentración de Auswichtz, entre otros. Vattimo hace una reflexión en su texto “La sociedad transparente” y en “Ética de la interpretación”, sobre Ernst Bloch y su texto “Geist der Utopie”, en el que cuestiona el hecho de si tiene sentido seguir hablando hoy de utopía o si es mejor hablar de contrautopías o de heterotopías, incluso, de ironías. Porque lo que esta crítica contra la concepción de progreso, propugnada por la modernidad, ha puesto de manifiesto, y en eso se está de acuerdo con Vattimo, es que nuestro mundo se encuentra en un gran dilema cuando habla de utopías, en el sentido modernista del término ya que se ha convertido, en contrautopías o en ironías, el progreso proclamado por ellas y, en beneficio de la humanidad, se han convertido en retrocesos nocivos para el mismo hombre y en contra de la humanidad. La pregunta de Vattimo es: ¿No será esto una ironía? ¿No será mejor seguir hablando de heterotopías, que son formas de utopías, más adecuadas con el mundo postmoderno en el que nos encontramos? ¿Utopías heterónomas que encierran dentro de sí los rasgos particularizantes y pluralizantes de la sociedad en la que vivimos?

Pensadores como Marcuse, Adorno y Horkheimer y la teoría crítica, sostienen que la actitud optimista asumida por la Ilustración y por los ilustrados termina por convertir la tierra en un desierto en el que las sombras de la muerte

aparecen por doquier; básicamente ellos son los que, a mi manera de ver, están en la base de esta crítica contra la noción de progreso.

En consecuencia, cabe mencionar que Vattimo ha tratado de mostrar este fenómeno de la caída de las utopías y de la noción de progreso, que les es inherente, desde el séptimo arte, con películas que muestran la aniquilación de la humanidad y que aluden a un nuevo comienzo después de que éste ha pasado por la experiencia de una gran destrucción.

Una cuestión quedaría planteada, la atinente a la temporalidad; San Agustín la definió en términos progresistas y ascensionistas; sin embargo, la cuestión que habría que plantearse es acerca de si la noción que plantea Heidegger en los primeros años de docencia en Friburgo y Marburgo, sea más coherente con este cuestionamiento acerca de lo temporal que se inaugura con la época postmoderna.

Tercero. El ideal del saber o de la racionalidad

Descartes autoproclamó el “cogito ergo sum” como el ideal del hombre moderno; desde esta autoproclamación cartesiana el hombre empieza a depender no tanto de Dios sino que empieza a depender de sí mismo, de su capacidad para pensar, de su razón, de su certeza. Después, Kant leyó esta consigna cartesiana en términos de racionalidad pura; además, intentó leerla para desentrañar los límites de la razón y, con ello, clarificar las categorías desde las cuales el hombre aprehende y se apropia de la realidad. Categorías que, necesariamente, debían ser apriorísticas; después fue el filósofo alemán Hegel quien pensó el lema cartesiano de: “pienso, luego existo” en los términos de conciencia pura, conciencia que es consciente en cuanto que se adueña de lo que le es externo y se apodera de lo externo y de sí misma. En este sentido, la conciencia se hace autoconsciente.

Cuando Kant estaba planteando la razón en los términos de razón pura, basada en categorías apriorísticas, al mismo tiempo otro filósofo alemán, Alexander Gottlieb Baumgarten, estaba pensando en una racionalidad alternativa a la razón pura de corte kantiano; lo que Baumgarten consideraba es

que la razón no solamente se basa en categorías apriorísticas sino en la facultad sensitiva, en la sensibilidad. El concepto de *aisthesis*, acuñado por este pensador alemán designa una racionalidad sensitiva, alterna a la racionalidad kantiana; este término, y el planteamiento propuesto por Baumgarten, habrían de dar inicio a una nueva disciplina llamada la estética.

Por otro lado, cuando Hegel desarrollaba los conceptos de conciencia, autoconciencia y razón, paralelamente, Schleiermacher, desarrollaba, desde el Romanticismo, el concepto de hermenéutica o arte de la interpretación. Schleiermacher sostenía que ésta se basaba más en la virtud de la adivinación, que además el conocimiento se fundamentaba en el recurso al círculo hermenéutico que se puede establecer entre un texto y su autor, entre un autor y su contexto, entre un texto y la manera como éste hace uso del lenguaje. Además, sostenía que el esfuerzo por interpretar un texto consistía en interpretarlo mejor a como su propio autor lo había interpretado. Con este pensador dicha disciplina pierde los rasgos de una técnica del interpretar, incluso de un método interpretativo y se convierte en el arte de la interpretación. Desde entonces, la hermenéutica tiene las mismas características que conserva hasta nuestros días.

Por otro lado Dilthey, siguiendo en parte a Schleiermacher y a Kant, se encuentra con una concepción de la historia que lo aleja del segundo y, en general, de todo el pensamiento de corte metafísico; asume el problema histórico en los términos de *Weltanschauung* y muestra que la relación entre la historia e instituciones culturales, por un lado, seguía dependiendo de una categoría metafísica y, a la vez, un rechazo a la misma porque el problema se proponía en términos dicotómicos: de seguir leyendo la cultura y los acontecimientos desde las generalidades universalizantes o empezar a leerlas desde los términos propiamente históricos y, por lo tanto, con los rasgos de la finitud y mortalidad. Este dilema ha seguido latente desde entonces, en todas las posibles interpretaciones que se hagan de la relación, tanto de ellas como de las instituciones culturales. Se infiere que Heidegger se debate con este problema, lo mismo que muchos de los pensadores contemporáneos; incluso “Ser y tiempo”, en algunos de sus apartes, es una larga discusión con esta problemática.

El mismo Vattimo, cuando trata el tema del ser para la muerte de Heidegger, en varios de sus escritos, lo que hace es asumir una relectura del carácter de mortalidad y esto contra las tendencias modernistas que autoproclamaban la universalización y la generalidad contra la individualidad; su texto “Más allá del sujeto” se convierte en una larga discusión con Heidegger sobre el tema de la finitud y de la mortalidad; discusión que también se deja entrever en algunos apartes de su libro “El final de la modernidad”. En sus obras nos prepara o nos capacita para ver nuestro mundo postmoderno con los rasgos de la mortalidad y del carácter finito o efímero, características inherentes.

En conclusión, paralelo al concepto de razón (tal cual lo acuña Kant, después Hegel), nacían otros movimientos que trataban de plantear racionalidades alternas a la razón cartesiana; estos movimientos son la estética, la hermenéutica y la relación entre la historia y la cultura. Con esto queda claro que el concepto de razón tal cual lo acuñara Descartes, lo prosiguiera Kant, y después Hegel, no es un concepto unívoco sino equívoco; con esto se infiere que el único ejercicio de la racionalidad no es solamente el que planteara Descartes, Kant o Hegel, sino que había, además, una racionalidad estética basada en la sensibilidad, una racionalidad hermenéutica pensada en el arte de la interpretación y una racionalidad histórica desde el concepto de epocalidad.

Por otro lado, y desde la lectura de la racionalidad kantiana, que hicieron los filósofos de habla inglesa, surge una nueva lectura de la racionalidad; ésta se hacía ya no desde la estética ni desde la hermenéutica sino desde la empírica, desde lo que se llamaba la objetividad. Ésta habría de desencadenar un nuevo tipo de racionalidad basada en la medida, la comprobación y el cálculo, teniendo su base en el lenguaje matemático y en el concepto de precisión y, sobre todo, de comprobación.

De aquí se desprende una nueva concepción del hombre, un nuevo tipo de humanismo que es crítico con el renacentista. Básicamente éstos autoproclaman al hombre como un ser racional en el sentido cartesiano, como un ser cuya esencia es igual para todas las culturas, razones que ya han sido cuestionadas. Vattimo hace entender que el mundo postmoderno tiene que afrontar una “crisis del humanismo”, tal como lo hace en su texto “El final de la moder-

nidad”, crisis que se inscribe dentro de lo que en el paradigma postmoderno se llama antihumanismos; en “Más allá del sujeto”, Vattimo recalca la crisis de la noción de subjetividad basada tanto en la propuesta heideggeriana como en la nietzscheana; lo mismo que en su texto “El sujeto y la máscara”, donde, de la mano de Nietzsche, muestra que esta noción de subjetividad es producto de las máscaras que circulan a lo largo de toda la historia de la cultura occidental.

Pero entonces surge la pregunta: ¿Cómo entender al hombre? ¿Cómo un superhombre, a la manera nietzscheana? ¿Como el Dasein heideggeriano? Sí, siempre y cuando el hombre nietzscheano sea entendido como lo entiende Nietzsche en “Así hablaba Zaratustra”, es decir, como una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre o como lo entiende Heidegger en “Ser y tiempo” desde la analítica existencial. En otros términos, la crítica al humanismo nos ha puesto de manifiesto que el hombre es proyecto, es dimensión, es pura dinamicidad. Desde esta perspectiva cabe destacar los múltiples esfuerzos de Vattimo por mostrar, desde la analítica existencial heideggeriana, la manera como hoy por hoy se concibe al hombre; valga la pena mencionar obras como: “Introducción a Heidegger”; *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*”, entre otras.

Lo que aquí se intenta mostrar es el resquebrajamiento del concepto de razón. La misma racionalidad que intentó mostrarse como una sola, se convierte en racionalidades, fenómeno que Vattimo desarrolla en su obra “El sujeto y la máscara”, con el nombre de nihilismo y que coincide con el quebrantamiento de las nociones de progreso e historia y con la crítica a los humanismos renacentistas; con esto se puede hablar de un salto que va del concepto de razón al concepto de racionalidades.

Todo este resquebrajamiento coincide con lo que se ha llamado la era postmoderna; este es el mundo donde, primero que todo, se dan las pluralidades y las diferencias; lo postmoderno es lo fragmentado de los ámbitos particulares; es donde cada uno de estos ámbitos y de estas fragmentaciones reivindica o busca reivindicar sus propios derechos. Se quiebran los viejos ideales presentados por la modernidad: la razón, el progreso, la historia, la sociedad, el derecho, el concepto de humanidad, incluso, el ámbito religioso.

Esta idea no es tan descabellada si se observa que nuestro mundo es el de los derechos humanos, pero se entiende por los derechos de las minorías: los ancianos, niños, enfermos, la mujer; cada uno de estos pequeños grupos o de estas minorías reclama que se les reconozca. Grupos como los transexuales, lesbianas, movimientos gay, y otros, piden que sean reconocidos, están buscando su propia legitimidad; son minorías sociales que exigen ser conocidos socialmente.

Ahora bien, si se pasó de un concepto unificado de razón a otro pluralizado de racionalidades, con diversas nociones e interpretaciones históricas, entonces, si se cambia de un concepto unificado de esencia humana a un concepto diferente de hombre, si hemos pasado de un concepto unificado de sociedad a un concepto pluralizado de sociedades, es porque la cultura, en el mundo histórico de lo humano continúa su proceso natural y se convierte en procesos nihilistas para lo postmoderno.

Cuarto. Alternativas postmodernistas

El pensamiento postmoderno se ha hecho consciente de que los viejos ideales, planteados por la modernidad desde la identidad y la unidad, se han venido al suelo, se han resquebrajado o han llegado a su final; surge entonces la pregunta: ¿Cuáles son las posiciones de los postmodernos frente al quebrantamiento de los ideales propugnados por la modernidad? Se pueden rastrear dos momentos: la de los neoconservadores, que propugnan por un retorno a los viejos ideales de la modernidad, sobre todo en una época como la nuestra en la que no se han cumplido los ideales de la modernidad; según esto, de las racionalidades individuales es posible hacer un solo concepto único de razón.

Ahora bien, las racionalidades particulares intentan volver a un solo concepto racional; de las historias locales o parciales hacer o elaborar una historia universal de los progresos particulares. Es susceptible construir o, a su vez, concebir lo mismo desde el progreso. En la filosofía contemporánea se plantean propuestas como las de Habermas y Apel, en la teoría de la Acción comunicativa; incluso el mismo Lyotard reproponer la noción de resistencia y en ella se alcanza a perfilar un sueño o ideal de reunificación del concepto de razón.

El teólogo Hans Küng, en su propuesta de una ética mundial, intenta rescatar un sueño de reunificación de los viejos ideales propuestos por la modernidad.

La otra posición filosófica surge de Gianni Vattimo, quien propone que esta fragmentación se debe vivir a plenitud sin necesidad de ir a buscar ideales de reunificación; que esta torre de Babel se viva sin buscar una oportunidad que intente reunificar estas aldeas locales. Para este filósofo italiano, el hecho de sobrevivir a profundidad este resquebrajamiento se convierte en nuestro único chance de supervivencia. Hay una constante invitación, de parte de Vattimo, en textos como “Las aventuras de la diferencia”, “La sociedad transparente” y “El pensamiento débil”, a vivir a plenitud los retos que plantea esta sociedad postmoderna.

Quinto. La identidad y la diferencia

Es evidente que, con este planteamiento, nos encontramos frente a un nuevo-viejo problema: la identidad y la diferencia.

En “Identidad y diferencia” Heidegger plantea el problema de la identidad, entendida como unidad aislada en su mismidad, es decir, nos conecta con la propuesta filosófica de Plotino, que, desde lo Uno, muestra la identidad aislada en su mismidad y con las oportunidades de salir de sí para darse a lo demás.

Heidegger plantea el tema de la identidad en términos de igualdad, quizás sea éste el sentido que ha primado en la cultura occidental y ha permitido igualar géneros, números, especies, no obstante, ha producido desigualdades que no podían acomodarse al género ni a la especie porque no cumplían los requisitos y, con esto, persecución, desdicha, muerte. Se hace necesario, entonces, recordar casos como el hermafrodita estudiado por Foucault, el caso del criminal, del parricida, fenómenos que no se acomodaron a los patrones planteados por la sociedad en los términos de género y número y tuvieron que ser exterminados. ¿Cuál es la noción de identidad que Heidegger propone en dicho texto y cómo esa noción ayuda a entender el mundo postmoderno?

Si no es la identidad que surge de un género, número o especie, si no es la misma que emerge de una unidad que se problematiza a sí misma para salir

de sí hacia los demás, entonces ¿de qué identidad se trata? La que Heidegger propone en dicho texto es la que hace referencia a una lectura del nosotros mismos desde diversos ámbitos. Porque está conformada por el hecho de compartir una misma cultura, una historia común, un mismo suelo, las mismas tradiciones, la misma lengua y las mismas costumbres, que marcan un mismo acento y un mismo talante en aquellos que comparten los mismos ámbitos.

¿Cómo entiende Heidegger la diferencia en dicho texto? Pensada en términos de lo otro, lo que queda por pensar, por decir y por hallar en lo dicho, pensado y hallado; la diferencia es el callar que se traslapa en lo dicho, es por el pensar que se esconde en lo pensado, es lo por encontrar que se esconde en lo hallado; de modo que si el ser es pensado en los términos de presencia, también es ausencia; si el ser es pensado en los términos de memoria desplegada en lo presente, también es pensado en los términos de olvido; de ahí que esta forma de pensar sea más coherente con la concepción que se quiere obtener de hombre y de humanidad. El hombre no es sólo presencia desplegada, también es ausencia, es proyecto que se proyecta en lo presente, da un margen a la ausencia y ésta, vista como posibilidad; de modo que también es pensar la diferencia desde la lejanía, lejanía del otro o de lo otro que, en cuanto otro, no soy yo, pero puedo llegar a ser yo. Frente a esta dicotomía surge una pregunta: ¿Cómo leer la identidad en un mundo como el nuestro, en el que tenemos que enfrentar permanentemente la diferencia, lo diferente, un mundo posmoderno? ¿Cómo leer la identidad y desde dónde leer la misma en un mundo lleno de diferencias?

Lo primero que habría que hacer es presentar un presupuesto básico: “no se puede valorar la diferencia si no se tiene conciencia de la identidad” o también que “el termómetro para valorar la misma es la conciencia que se posee desde la identidad”; desde allí surge una nueva pregunta: ¿Cuáles son los elementos que nos ayudan a valorar y a reconstruir nuestros propios rasgos? Desde aquí, se proponen varios:

Primero. La pregunta por la identidad es el interrogante por nosotros mismos, la formulación por la misma es la búsqueda por lo que somos actualmente o, si se quiere, es por lo que estamos siendo en nuestros

días. Este preguntar por nosotros desde Kant adquiere una relevancia filosófica en su texto *¿Qué es la Ilustración?* El filósofo reflexiona sobre la Ilustración como fenómeno que envuelve a la humanidad en el momento en el que se hace la duda identitaria; luego, el filósofo francés Foucault retoma la cuestión kantiana y dice que ésta es para nosotros mismos lo que es. Por tanto, inaugura lo que se llama una ontología de la actualidad o una ontología del nosotros.

Si queremos reflexionar sobre la identidad de la familia, de la sociedad, de la cultura o de la religión, necesariamente se tiene que retraer el problema a la categoría de una ontología de lo actual, donde la caracterización se haga evidente a partir de lo que somos nosotros mismos y de la manera como lo estamos siendo.

Segundo. La pregunta por la propia identidad es de dónde venimos, es la formulación por nuestro lugar en la historia, esa historia que no es algo ajeno sino algo que marca nuestro ser y quehacer; al preguntar por la identidad es por el lugar que ocupan nuestras tradiciones, el conocimiento de las tradiciones y de la tradición. La interrogación por lo identitario se refiere a la historia que nos acontece, que sigue estando presente en lo que somos; esta es la pregunta por la manera como la tradición nos afecta, nos marca y nos determina en el suelo natal, por el terruño que nos dio origen, en donde echamos raíces.

Al respecto conviene decir que estamos llamados a escuchar y a leer los ecos que nos vienen del pasado, que se convierten en las direcciones que orientan nuestra existencia; son el terreno y el camino en el que nos encontramos caminando y del cual hacemos parte.

Pensadores como Gadamer hacen una revaloración de la tradición humanista para encontrar en ella un pathos, una afección que llega hasta nosotros para determinarnos y marcarnos y nos da una propia identidad y un talante propio. No se trata de leer la historia, la tradición y las costumbres simplemente por leerlas, es descubrir en dicha lectura quiénes somos y cómo ese ser que nos marca nos afecta en nuestro propio ser o quehacer.

Por otro lado, el concepto vattimiano de Pietas referido a la manera como los monumentos erigidos en la historia nos determina y a la tradición, como busto, son lugares que están ahí para ser leídos y releídos. Desde éstos es encontrar respuestas a las preguntas que hoy se hacen y proponer soluciones a los problemas que, en nuestros días, se plantean respecto a nuestra propia identidad.

Tercero. La identidad sólo se revela en el lenguaje; la realidad se patentiza como experiencia lingüística ya que es la palabra la que devela el ser; esto quiere decir que la experiencia lingüística no sólo se agota en el habla o en el diálogo, también en el texto, en el pretexto, en el contexto, en el rostro, en el gesto, en el símbolo, incluso en la lectura que otros, en otras latitudes y en otras épocas, han hecho de nosotros, así como en las lecturas que hacemos de nosotros mismos; esto implica que debemos aprender en el lenguaje artístico, en las instituciones, en las expresiones callejeras y en los fenómenos sociales; lectura que surge del rostro del hambriento, del rostro del desplazado y del marginado.

La hermenéutica contemporánea nos ha hecho conscientes de que sólo lo que es lingüístico es susceptible de ser interpretado y comprendido, que el lenguaje es mucho más que lo que dice y, quizás, el sentido fundamental del mismo es el que no es perceptible a primera vista, aquel que hay que rastrear e interpretar. Porque el sentido de identidad, que se ha querido plantear como alternativa y vía de salida o solución a la época postmoderna, es el que se conforma como unidad frente a la diversidad y a la pluralidad porque desde la época postmoderna ayuda a comprender quiénes somos, de dónde venimos y para dónde vamos; este sentido de identidad que se ha querido perfilar como ayuda para tratar de comprender este mundo postmoderno es el que nos permite saber quiénes somos, valorarnos y valorar a los otros y lo que ellos son. Esos otros que podemos ser nosotros mismos.

Si hoy preguntamos sobre la identidad es porque el mundo postmoderno está traspasado por los resquebrajamientos y por las diferen-

cias de todo tipo; sin embargo, hemos visto que lo identitario se hace problemático cuando, en el quiebre, en el pliegue o en la torsión de la modernidad, nos encontramos en una nueva época que llamamos postmoderna y que reviste unos caracteres que hasta ahora no habían sido cuestionados; caracteres que se convierten en lugares de reflexión como la corporeidad, el género, el desplazamiento y la prostitución.

Hay que tener en mente un gran peligro: no caer en los absolutismos de carácter metafísico ni en fanatismos de carácter religioso, económico o político. Es menester creer que una acentuación desmedida en el concepto de identidad conlleva el peligro de creerse los únicos que poseen la verdad; no se debe creer, cuando se afirma el concepto, que conlleva como consecuencia de que quien vive la propia identidad posee la única gramática y que en nombre de esta posesión de la verdad o este apoderamiento desprecia las demás; la humanidad ha dado pruebas de que un fanatismo exagerado o un absolutismo excesivo puede sembrar guerra y destrucción. Vattimo nos ha hecho caer en la cuenta de que un fundamentalismo exagerado, producto de una errónea interpretación metafísica, tiende a convertirse en un mal muy grande, que conlleva muchos daños para la humanidad. Para ampliar esta argumentación léase el valioso texto de Vattimo en “La secularización de la filosofía titulado” “Metafísica, violencia y secularización”.

Cuarto. El diálogo es una categoría hermenéutica teorizada por Gadamer, maestro de Vattimo en Heidelberg, en su texto “Verdad y método”; en el que, para ésta, se deben cumplir algunos requisitos para que sea una experiencia que transforme a quienes participan de él; ¿Qué tanto estoy dispuesto a dejarme transformar por la palabra del otro? ¿A qué estoy dispuesto a renunciar con tal de alejarme de mis propios puntos de vista y de mis propios intereses? El verdadero diálogo transforma a quienes hacen parte de él; no es tanto la experiencia de permanecer empecinado y ciego en mi propio punto de vista, cuanto la experiencia de dejarme mover de mi propio ser, para ver la del otro y de mirar la posibilidad de que él, quizás, tenga o pueda tener la razón.

El verdadero diálogo crea sus propias leyes de juego y se trata no tanto de crearlas sino de dejarse transformar por ellas; todo diálogo es único e irrepetible, se construye en el momento en el que se producen las propias condiciones y, quizás, desaparece cuando las condiciones se esfuman; sólo permanece la afección o el pathos que él causó en quienes hicieron parte de él.

En el mundo postmoderno, en el que existen diferencias y grupos minoritarios que buscan su propia reivindicación y reconocimiento, quizás sea el diálogo y la escucha, además del carácter moldeable de los dialogantes, quienes logren sobrevivir; ha sido el mismo Vattimo en “Essere, storia e linguaggio” quien ha hecho recaer en la importancia que tiene para el último Heidegger, el tema de la escucha; no se trata tanto de ir en la búsqueda del ser cuanto de estar a la escucha del ser; no es el de buscar el final del camino sino de estar atentos a las señales del sendero porque, quizá, a lo largo del mismo, pueda acontecer la transformación y el cambio, se gestiona desde las Wegmarken, de las Segnavia, de las señales del camino, de los Hitos, recurriendo a la traducción castellana que se ha hecho de esta obra heideggeriana.

En la conversación, en el largo diálogo con el ser, no se trata tanto del afán de llegar a un final del camino, donde se encuentra una evidencia última y definitiva sino de escuchar, de ver y de sentir las señales del transitar porque en éstas se pueden encontrar la experiencia que nos transforme. Hay que cuidarse más de la ruta y de sus señales porque a lo largo y ancho se van encontrando experiencias transformantes, palabras que dejan huella, ecos que siguen resonando.

Conclusión

Lo primero que se tendría que preguntar es: ¿Somos postmodernos? Para responder habría que diferenciar dos planos: el teórico y el práctico. Desde el plano teórico se constata que en nuestra sociedad hay quienes siguen pensando en términos medievales, y otros en conceptos racionales, es decir, son modernistas. Pero hay quienes aún lo hacen de manera postmoderna; estos últimos, en nuestro medio, son relativamente pocos, la causa de ello radica en el hecho de que se han apropiado, mínimamente, del discurso postmoderno y todas las implicaciones que comporta; de modo que, en nuestro medio, existen individuos que están dispuestos a usar el término para desclasificarlo, para tildarlo de negativo, nihilista e, incluso, relativista, pero sin un conocimiento propio.

Desde el punto de vista práctico, estamos en una sociedad en vías de postmodernización; el problema es que hay quienes no se han dado cuenta de que el fenómeno ya está empezando; basta, como ejemplo, el hecho de que pararse a mirar un lugar determinado de la ciudad permite observar las más variadas tribus que conviven, simultáneamente, en un pequeño espacio, por ejemplo: rockeros, punckeros, barrocos, emos, artistas bohemios e, incluso, artistas integrados, como los llama Vattimo; a la par, lesbianas, homosexuales, transexuales y travestis. La pregunta es: ¿No es este un reflejo de la cultura postmoderna donde, simultáneamente, conviven varias formas de pensar, ser y de vivir?

Lo que se intenta decir es que ese vaivén de culturas medievales, modernas y postmodernas, es una clara prueba de que hay que prestarle más atención al problema acerca de cómo afrontar este mundo de postmodernización que se está empezando a vivir.

Lo segundo es acerca de la identidad, nuestra identidad. Es que existen elementos positivos para decir que estamos tratando de vivir y de esclarecer la identidad que poseemos, pero también existen elementos que muestran que estamos perdiendo lo identitario.

Referencias

- Vattimo G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós ibérica.
- _____. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós ibérica.
- _____. (1989). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós.
- _____. (1985). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- _____. (1989). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península.
- _____. (1986). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1986). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.
- _____. (1992). "Metafísica, violencia, secularización". En: *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (2006). *El pensamiento débil*. España: Cátedra.
- Heidegger, Martin. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- _____. (1988). *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Nietzsche, Friedrich: (1972). *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel. (2007). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: Alianza Editorial.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. España: Sígueme.

EMANCIPACIÓN DE LA METAFÍSICA HERMENÉUTICA POLÍTICA EN GIANNI VATTIMO

Emancipation of the metaphysical hermeneutical politics in
Gianni Vattimo

*Ricardo Milla**

Hasta ahora, después de una década de globalización y de liberalismo, las promesas de mayor bienestar no se han cumplido ni siquiera en la capital del imperio, Estados Unidos. Ya “no podemos” pensar que el capitalismo democrático de estilo occidental sea una vía lo bastante segura para alcanzar bienestar y mayor libertad. ¿Qué hacemos con los condenados de la tierra? ¿Ex Oriente salus?

Gianni Vattimo, Ecce Comu

Resumen

La intención de este artículo es señalar y definir la posición de la filosofía de Gianni Vattimo dentro de la corriente hermenéutica para comprender cómo desemboca su pensamiento en una hermenéutica política. Esta hermenéutica política estaría signada por un pensamiento nihilista y posmoderno como parte de una crítica radical a la metafísica de la cual debemos emanciparnos.

Palabras clave:

Política; Posmodernidad; Nihilismo; Hermenéutica política.

Abstract

This article tries to define and conceptualize Gianni Vattimo's philosophy stance within the hermeneutics tradition to understand how his thinking flows into a Political Hermeneutics. This Political Hermeneutics would be characterized by a nihilistic and postmodernist thinking as part of a radical critique of metaphysics we must, however, emancipate.

Keywords:

Politic; postmodernism; Nihilism; Political Hermeneutics.

Forma de citar este artículo en APA:

Milla, R. (2013). Emancipación de la metafísica hermenéutica política de Gianni Vattimo. Revista Perseitas, 1 (1), pp. 102-135.

* Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de Filosofía en la Universidad César Vallejo – Lima Norte. Lima - Perú. Correo electrónico: ricardo.milla@pucp.pe

Obertura

Vattimo estudió a Nietzsche y se especializó en su pensamiento. El acercamiento con el filósofo alemán data, muy probablemente, del segundo lustro de la década de 1960. Es un periodo en el que Vattimo se aleja de manera paulatina de sus estudios iniciales relacionados con el pensamiento de Aristóteles y los estudios de estética. En cambio, el turinés se fue acercando a la hermenéutica en el que tuvo un influjo decisivo en la obra Nietzsche, un conjunto de ensayos sobre este autor que Heidegger acababa de publicar (Heidegger, 2005a). En este sentido, el italiano ha tomado posición frente a la metafísica a partir de sus estudios sobre Heidegger y los relacionó con la crítica a la metafísica según lo entendió Nietzsche. Para Vattimo hay una relación entre el Übermensch de Nietzsche y su pensamiento sobre la metafísica, tal y como Heidegger lo había desplegado en la obra citada. El pensador italiano traduce el Übermensch por ultrahombre y no por superhombre, porque ultrahombre define la característica de que se ha sobrepasado el pensamiento estático del hombre según la tradición metafísica de Occidente, en la que el hombre es una sustancia única y fundamentadora, por lo que ultrahombre designa la condición postmetafísica del pensar no sólo del hombre sino de la metafísica misma (Vattimo, 1991, pp. 126-128). Así, entonces, sería más propio hablar de ultrametafísica en tanto es un pensar que se ubica en las postrimerías de la metafísica misma.

Para definir la posición del italiano en la filosofía continental, en general y en la hermenéutica en particular, es necesario tener un acercamiento previo al origen y al desarrollo histórico de la hermenéutica. Es preciso circunscribir la hermenéutica como un movimiento filosófico de la filosofía continental europea de acuerdo con la exposición que hace de éste Hans-Georg Gadamer. Se sigue esta pauta por el rol que juega la hermenéutica de Gadamer en la definición del estilo de discurso del filósofo italiano, en particular en una de sus obras más representativas: *Ética de la interpretación* (Vattimo, 1991). Cuando se esboza el vínculo de deuda de Gadamer y Vattimo es necesario desplegar los rasgos específicos que hacen de la hermenéutica del turinés un lenguaje característico y diferenciado. La hermenéutica del autor en mención se especifica por dos componentes que ha adquirido con su contacto con otros autores.

El primero es su relación con el movimiento posmoderno. El segundo es su lectura de la historia sobre la base de la lectura del Nietzsche de Heidegger, que caracteriza su versión de la hermenéutica como nihilista. Terminaremos este texto con la propuesta de un último momento y giro en el pensamiento del filósofo de Turín que designo como “hermenéutica política”.

Un primer giro: tras la interpretación

Los términos distintivos en la historia de la filosofía no tienen mejor suerte que otros conceptos relacionados con ideas generales. Están sujetos a la misma arbitrariedad y a la misma fragilidad e imprecisión que ellos. Aunque “hermenéutica” es un término vago y general no por ello es una palabra vacía o que carezca de un trasfondo filosófico genuino (Beuchot, Arenas-Dolz, 2006). Para la definición de hermenéutica hay que ceñirse a los referentes históricos de Vattimo tal como él los presenta en *Ética de la interpretación*¹. Se alude a “referentes históricos” en oposición a “sistemático”, porque se parte del supuesto de que es más importante quién hace hermenéutica que definir la hermenéutica sólo de forma teórica. Por lo tanto, los rasgos que estos referentes históricos van a dar a la hermenéutica se enmarcarán en un horizonte de sentido, valga la redundancia, histórico.

A ese tenor, se pregunta: ¿Qué es la hermenéutica? Para comenzar, no es un discurso filosófico que haya que defenderse por su consistencia lógica o su productividad conceptual, sino que es, sobre todo, una forma de lenguaje en continuidad con la tradición filosófica que se demuestra más apto para

¹ Cabe indicar que *Ética de la interpretación* no es un libro concebido de forma sistemática. No está organizado en un conjunto de premisas orientadas hacia una conclusión, sino que, más bien, es un conjunto difuso de imágenes y metáforas conceptuales. Se trata de diez ensayos que son la reproducción más o menos exacta de ciertas conferencias de tipo popular dictadas entre 1985 y 1988. Estas conferencias responden a un periodo de recepción del primer libro de Vattimo que se considera exitoso; me refiero a la compilación *Il pensiero debole* de 1983 (Vattimo, Rovatti, 1998). Esto sugiere que los textos fueron compuestos para dar cuenta del proyecto que representaba la compilación de 1983. Por esta razón el texto incluye digresiones terminológicas y es también rico en precisiones sobre el origen y las deudas del pensamiento de Vattimo. El tema central del libro es la hermenéutica como una concepción general de la racionalidad, aunque Vattimo no lo haya afirmado de forma explícita. De la hermenéutica se afirma que es un lenguaje *koiné* cultural, esto es, que es el centro de referencia cultural para los discursos conceptuales de la década de 1980. Aunque son varios los autores a los que se vincula con este lenguaje *koiné* es manifiesto que la referencia fundamental es a Hans-Georg Gadamer y, más en particular, a su obra *Verdad y método* de 1960. Cuando se afirma que la hermenéutica es el lenguaje *koiné* de la cultura, se quiere decir que el pensamiento débil no es el resultado de una teorización sino de la acogida de un lenguaje para articular y dar sentido a ciertos procesos sociales. Ante todo la hermenéutica, como Vattimo la retrata en la *Ética de la interpretación*, es un código para interpretar la realidad. Un propósito del libro es precisar la responsabilidad ética de ese proceso.

afrontar ciertas circunstancias históricas que otros lenguajes. No se está defendiendo el pensamiento débil como una filosofía coherente sino, antes bien, se está adaptando la hermenéutica al pensamiento débil.

Se define la hermenéutica más por su función social que por su solvencia teórica. Vattimo conocía la obra de Gadamer, incluso fue el primer traductor al italiano de *Verdad y método*. Por lo mismo, él se hizo famoso en el entorno académico italiano de los años setenta. El turinés no pretendía ser un mero reproductor de esta obra o un discípulo más de Gadamer, sino que recoge de ella algunos rasgos fundamentales, no necesariamente para integrarlos, sino, más bien, para hacer una *Verwindung* de ellos, es decir, una interpretación distorsionadora y pragmática de una teoría frente a la que se mantenía una cierta distancia. Sin orden de jerarquía toma de la hermenéutica el presupuesto principal de *Verdad y método*, que es la lingüisticidad universal en la comprensión del mundo.

La idea de la lingüisticidad es un referente polémico. Esto es evidente en el tercer ensayo de *Ética de la interpretación* (Vattimo, 1991, pp. 55-71). Con la noción general de lingüisticidad Vattimo asume la idea gadameriana de que la esencia del lenguaje es el diálogo; como en Gadamer, el diálogo tendría una dimensión constitutiva del mundo. Una vez más esta referencia a Gadamer sería polémica, Vattimo critica con insistencia, a la vez que la presenta, la idea de diálogo como una forma apropiada de acercarse al fenómeno último de la comprensión. La lingüisticidad y el diálogo son puntos de referencia para plantear problemas característicos de la hermenéutica, como la entiende él. Otro concepto tomado de Gadamer es la idea de lo clásico como un principio rector de la comprensión. La hermenéutica es siempre un pensamiento referencial. Tiene un eje de sentido en algo ya dado anteriormente. Lo antiguo y lo clásico son productos culturales que tienen un rol constituyente respecto del sentido de una tradición: “se muestra como irrepetible y único”, de tal manera que “pensar de manera histórica significa su propio derecho a existir y su propia perfección” (Gadamer, 2007, p. 256). Por último, Vattimo toma de Gadamer la idea de que el pensamiento hermenéutico no es posible ni debe estar separado de la praxis ética y social.

Vattimo ha interpretado la hermenéutica como un pensamiento que, de un lado, se instala como una idea “espiritual” en polémica con lenguajes sociales herederos del cientificismo y del positivismo. De otro lado, la hermenéutica es un lenguaje de la libertad, de la emancipación. Justamente de aquello de lo cual nos queremos o debemos emancipar es de la metafísica.

La hermenéutica, en *Ética de la interpretación*, es una especie de punto medio reconocible dentro de dos extremos de una misma tradición. Por un lado, estaría Gadamer, en quien la hermenéutica aparece solidaria con un concepto de tradición demasiado dependiente de la polémica de tradición y razón propia del Iluminismo con un énfasis exagerado en favor de la tradición. De otro lado, se halla Habermas, quien luego de tres lustros de polémica sobre los riesgos de la hermenéutica terminó por incorporar una versión de ésta en su propia filosofía de corte ilustrado. Habermas niega la importancia de la hermenéutica como pensamiento sobre la comprensión humana, sino que insiste y enfatiza en el carácter universal de la comprensión. En esta universalidad se quiere hacer descansar la vigencia de facto del proyecto ilustrado como modelo ético-político de las sociedades “liberales” contemporáneas. Ambas posiciones pretendían ser hermenéuticas. Con este presupuesto es que se articulan varios de los artículos que configuran *Ética de la interpretación*. La opción de Vattimo no es por Gadamer, aunque sea a Gadamer a quien le deba la posición más básica de su filosofía en tanto hermenéutica. Cuando el autor de *Ética de la interpretación* se refiere a la hermenéutica como nueva *koiné* plantea una solución consensuada de la naturaleza general de la hermenéutica que sería como una suerte de consenso presupuesto en los debates acerca de sí misma.

¿Cómo se articula el término medio, la posición consensuada de Vattimo delante de Gadamer y Habermas? Vattimo se ubicará en un término medio entre Gadamer y Habermas cuando hace uso de una propia interpretación de Heidegger. Por lo que el turinés reproduce el esquema antiiluminista de Verdad y método con los términos que hacen referencia a la recuperación del pasado como agenda social. El pensamiento de Vattimo moviliza hacia el pasado. Pero, por otro lado, el empleo de la noción heideggeriana de *Ereignis* –evento- permite al italiano volcar el pensamiento desde atrás hacia el futuro.

Esto constata que en libros anteriores a *Ética de la interpretación* se observa un profundo interés por una marca “de izquierdas”. Él entiende la izquierda como la búsqueda de emancipación y liberación. La idea de emancipación es un concepto general, que pertenece a distintas tradiciones del pensamiento político, sólo una de las cuales podría vincularse con la perspectiva que tenía Habermas de la hermenéutica. En cierto sentido, la idea de emancipación es fundamental en todo proyecto de pensamiento de izquierda. A esta idea regresaremos al final del ensayo.

En cierto sentido, una de las razones por las cuales Vattimo tiene un lugar dentro de la hermenéutica es por haber propuesto una tercera vía entre la tradición y la universalidad. Esta vía consiste en hacer que el *Ereignis* envuelva la idea más general de emancipación. En el concepto de *Ereignis* se halla la idea de la novedad, porque los eventos socio-políticos involucran novedad. Y con ella se aguarda la expectativa de algo distinto, de un cambio. Este cambio no es el resultado del esfuerzo de la acción humana sino que es un esfuerzo por participar del giro histórico en tanto pertenecen a la historia del hombre y lo involucran. Estos movimientos “*Ereignis*” son interpretados como una emancipación, sólo que es una emancipación sin historia y, por lo mismo, sin individualismo. Esta idea se halla de manera privilegiada en el primero de los ensayos de *Ética de la interpretación* que se titula “Posmodernidad y fin de la historia”. Así, Vattimo despliega la idea de “evento” y la filosofía de la emancipación en una constelación nueva que, de alguna manera, rebasa las fronteras de la hermenéutica. Entramos ahora en un elemento extra, la idea de la posmodernidad como pensamiento del fin de la historia.

Un giro crítico: fin de la historia y de la posmodernidad

Uno de los elementos característicos de la interpretación que da Vattimo de la hermenéutica es su vínculo con el mundo histórico social. Se trataría de una unión estrecha en el que habría una tendencia para que la reflexión filosófica, incluso la reflexión “ontológica”, sea análoga o del mismo rango que la sociología. Vattimo entiende esto como una suerte de disolución de la filosofía en la preocupación y el compromiso con la vida cotidiana. Pero esto sería la consecuencia de una forma particular de entender la historia y también de un

cierto estado social que le serviría de punto de partida. Este estado social es la posmodernidad.

El vínculo entre el mundo histórico social y el discurso filosófico sería una característica esencial de la hermenéutica, un rasgo distintivo que le daría su particularidad y lo haría diferente tanto de otros discursos filosóficos como y, más fundamentalmente, de la filosofía tradicional. En *Ética de la interpretación* la “posmodernidad” es el estado social sobre la base del cual es factible que la hermenéutica filosófica adquiera este carácter “koiné” (Vattimo, 1991, p. 43). La expresión “posmodernidad” no es un invento de Vattimo, es un término extraño a la tradición hermenéutica que procede de Gadamer y de Heidegger. El concepto, como Vattimo lo emplea en sus textos de la década de 1980, procede del autor francés Jean-François Lyotard, un filósofo que poco se relaciona con Gadamer pero que es indispensable para comprender la filosofía y, por ende, el diagnóstico que hace de nuestra condición actual.

Lyotard acuñó la expresión “posmodernidad” y el uso de otras afines como “posmoderno” con un artículo de 1969 en el que analiza la concepción del saber en una sociedad altamente tecnolozada. Lyotard trata con un lenguaje filosófico un tipo de inquietud que se encuentra plasmada en productos culturales diversos de la misma época que resulta más plástico y explicativo respecto de lo que Lyotard tenía en mente. Pensemos por ejemplo en películas tal como 2001. Odisea del espacio y *El planeta de los simios* o en libros como 1984 de George Orwell o *Un mundo feliz* de Aldous Huxley. Una cultura altamente tecnolozada configura preguntas filosóficas y discursos para responderlas.

Esto se comprendería mejor en uno de los ensayos de *Ética de la interpretación* (pp. 95-112). En él Vattimo cita estos filmes para expresar lo mismo que Lyotard cuando alude a la posmodernidad. Estas películas y novelas aparecen en calidad de antiutopías, es decir, de lecturas de la historia a partir de la evolución del desarrollo tecnológico. En todos los casos se trata de construcción de mundos posibles en los que una ciencia altamente desarrollada ha destruido o ha hecho inhabitable el mundo de los hombres. Si se trasladan estas afirmaciones a Lyotard, por realizar un examen del saber en lo contemporáneo, habría llegado a la conclusión de que, en cierto sentido, los cosmos

antiutópicos no difieren mucho del planeta de la experiencia actual. En este hábitat predomina el acceso virtualmente ilimitado a la información y los alcances de la tecnología permiten un grado antes impensable de bienestar. Lyotard pensó estas condiciones de manera pesimista, como la imposibilidad de tener ilusiones para el futuro. Otra manera de decirlo sería que todas las promesas para un mundo social posible ya se han cumplido y que en adelante sólo nos queda el camino a la desesperanza.

Así lo mostrará de forma más específica a fines de la década de 1970 Lyotard con una obra que sería uno de los títulos clásicos de la filosofía de las últimas décadas del siglo XX: *La condición posmoderna* (Lyotard, 1979)². Lyotard caracteriza la sociedad posmoderna con una distinción que se hizo común en la década de 1980, la distinción entre relato y metarrelato. Lyotard explica la posmodernidad como una condición social específica que es consecuencia del alto nivel de tecnologización de las prácticas sociales. Pensemos en la computadora de la película 2001. *Odisea del espacio*. Según Lyotard un metarrelato es un discurso cuya función consiste en legitimar relatos de un nivel más concreto. En realidad, tal vez sin proponérselo, Lyotard hizo un diagnóstico de la época moderna a partir de su afán por explicar la condición del saber en la era de la tecnología. Esto se debe a que insistió en los capítulos centrales de su libro que la categoría de metarrelato había caducado, es decir, que ya no eran viables los discursos filosóficos legitimantes del saber. Vattimo resume esta postura cuando critica la concepción general de la historia como la unidad de un proceso indefinido de mejoría, como un “progreso”: “el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso” (1991, p. 15). Hay dos consecuencias prácticas de esta posición. Una de ellas es una tesis relacionada con la historia de la modernidad; otra, es una tesis que hay que relacionar con la concepción de la racionalidad humana³.

² El texto provocó una inmensa polémica que involucró la tradición hermenéutica con el problema de la tecnología. Esta es la entrada principal que tiene Vattimo de la hermenéutica: la mediación entre una suerte de tradicionalismo de la comprensión y las pretensiones de universalidad del proyecto ilustrado.

³ Me parece importante subrayar que Lyotard, en primer lugar, interpreta la modernidad como un espacio histórico en el que los discursos legitimantes filosóficos habían otorgado unidad a la experiencia humana con la figura de un saber; este saber justificaba y confería sentido a las acciones humanas como si éstas estuvieran guiadas por una empresa única de carácter metafísico. Lyotard es explícito en situar la modernidad como un espacio dentro de un conjunto más grande en el que los discursos legitimantes han estado ausentes y que, por lo tanto, aquello que esta tesis define se significa solo y relativamente a la época moderna. Y, en segundo lugar, referente a la racionalidad humana, si los discursos llamados metarrelatos habían caducado, era razonable

Vattimo, al contrario que Lyotard o Habermas, desplegó las ideas más básicas en torno a la posmodernidad que había recogido de estos autores y las continuó en un volumen que se tituló *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* [1985]. Mientras el término posmodernidad iba en camino de ser abandonado por la mayor parte de los críticos, Vattimo le dio mayor forma y lo desligó de la idea de su creador.

Ante la problemática general de la posmodernidad, debatida en su momento por Lyotard y Habermas, hasta dónde se puede hablar de que los hechos de la modernidad, o las pretensiones de la metafísica moderna, ya se han consumado o, si continúan existiendo en la modernidad, de qué manera están aún en la actualidad, es asumida por Vattimo en la forma en que él había aprendido a hacer filosofía: se contrapone con sus estudios sobre Nietzsche y Heidegger. Para el turinés es a partir de ambos autores donde se interpreta nuestra condición actual como posmodernidad. En clara consonancia con esto y haciendo referencia indirecta a Habermas y Lyotard, Vattimo manifiesta:

Sólo la relación con la problemática nietzscheana del eterno retorno y con la problemática heideggeriana del rebasamiento de la metafísica adquieren, en verdad, rigor y dignidad filosófica las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del período moderno (2007, p. 9).

El concepto que tiene Vattimo de la posmodernidad, y que sirve de punto de partida en su interpretación de la hermenéutica, gira en torno a la idea de modernidad. Debemos hablar de fin de la modernidad y, por lo mismo, de fin de

pensar que también había caducado la modernidad, y esto no en un sentido particular sino como una totalidad histórica. El punto central es una suerte de evasión respecto de la idea de universalidad, cara a la concepción moderna del saber y la racionalidad. Si el saber no puede ser legitimado, esto quiere decir que ningún conocimiento es universal. Esta posición es paradójica si se piensa en relación con el mundo tecnológico, del que esta consideración es un reflejo. Sin embargo, se entiende bien a Lyotard si se interpreta la universalidad en términos de un proyecto normativo, como un proyecto social. Este es el origen de la idea de “posmodernidad”. No es una cuestión epistemológica. No se refiere a la universalidad del conocimiento, en el sentido en el que Kant se refiere a ella como una característica del saber científico en la *Crítica de la razón pura*, sino a la universalidad en sentido práctico, que debe remitirse más bien a las ideas de la razón pura, esto es, a las nociones que organizan la vida social y le dan unidad al discurso histórico. En Kant esto es función de las tres ideas trascendentales de la razón, de Dios, alma y mundo. Si no hay metarrelatos o si éstos son caducos, no hay un lugar hacia dónde ir; no hay Dios, alma o mundo y, literalmente, nos encaminamos hacia ninguna parte. Si no hay un Dios que nos conduzca, no hay un mundo dónde ir, ni hay un alma que pueda llegar, por lo tanto no hay más universalidad en sentido práctico. Por último, si juntamos ambas tesis y luego le damos una mirada a las películas antiutópicas que Vattimo cita, estaremos en camino de entender la forma en que el turinés incorpora la posmodernidad en su proyecto propio de hermenéutica. Este es el origen de la idea de “posmodernidad”.

la historia. Ambas salidas son, en suma, lo que engendra y hace la posmodernidad. Vinculado a este término de fin de la historia y al otro de posmodernidad es necesario atender a la noción de emancipación. Emancipación es el punto de partida de la discusión sobre la modernidad y el punto de llegada al que queremos alcanzar luego de pasada la época moderna. Tiene un carácter ambiguo este término emancipación, a juicio del filósofo argentino Carlos Pairetti (2009, pp. 32-33) en su introducción a la filosofía de Vattimo. La emancipación vendría a ser el punto de llegada de la secularización y del debilitamiento de las estructuras fuertes dadas en la modernidad y que parten de ella misma. Al respecto, Vattimo dice sobre la emancipación, en su vertiente moderna como tal, que es un intento teleológico de ir avanzando hacia un “final feliz” nutrida por una serie de promesas de progreso y “perfección de la humanidad” (p. 33):

La idea de que la historia tenga un sentido progresivo, esto es, que por caminos más o menos misteriosos y guiados por una racionalidad providencial, se acerque cada vez más a una perfección final, ha estado en la base de la modernidad, incluso se puede decir que constituye la esencia de la modernidad (Vattimo, 2004, p. 39).

De esta manera, la emancipación se muestra como un proyecto inacabado que busca siempre un paraíso soñado. Es, en definitiva, esencia de la modernidad en el sentido de que este ideal impulsó la Revolución Francesa, alentó a Marx a proponer la revolución del proletariado, dio origen a la Revolución Rusa, fue el desencadenante de la Gran Guerra de principios del siglo pasado, fue dispuesto por los positivistas como el fin de la historia en la ciencia: el talante que llevan todos los modernos y sus efectos históricos (Kant, Hegel, Marx). Para Vattimo este “historicismo”, basado en una secularización de la providencia cristiana y la búsqueda-espera del paraíso, es un proyecto alienante. Es “un modo alienado de existencia” porque pretender que la historia tiene un único sentido concatenado que se sigue ininterrumpidamente y que el hombre logre conocerla como quien se mira en un espejo es, en resumidas cuentas, la pretensión de captar clara y distintamente la presencia. La historia del ser que conocemos, si bien nace y se da en la historia, esa historia no es única ni continua. La historia de Occidente es lo que se ha aprendido por la tradición y su interpretación. En cambio, por ejemplo, la lectura de Marx pretendía ser científica, exacta y que de todas maneras se había cumplido y que se iba a cumplir. Para Vattimo una lectura así de la emancipación lo que

hace es esclavizarnos en la pretensión metafísica de la unidad que acalla todo lo que es diferente⁴.

La pretensión de totalidad, que parte del intento “soberbio” de la metafísica de fijar todo en una estructura primera y única, trae consigo una alienación y ayuda a postular un fin de la historia, o sea, un fin de la manera de ver esta historia pero también un acabamiento-cumplimiento de esta historia. Así lo explica Vattimo: “Probablemente una de las caracterizaciones más ampliamente aceptadas de la posmodernidad sea aquella que la presenta como el fin de la historia” (Vattimo, 1991, p. 15). Esto es constatable en el debate al que hacía referencia arriba. Habermas refuta esta presentación de lo posmoderno por verla cargada de pesimismo y ser apocalíptica; por otro, está Lyotard que ve en lo posmoderno una chance emancipativa sin los caracteres humanistas de la modernidad. Vattimo se sitúa en consonancia con ambos y trata de dar su propia postura.

En este panorama Vattimo se pregunta ante la tesis de Lyotard: ¿Es que acaso es posible decir que los “metarrelatos” han sido invalidados sin llegar a proponer otro “metarrelato” más con esta afirmación? Con Habermas el turinés se interroga si a pesar de existir algún metarrelato, aún creíble y practicable, es pensable afirmar un discurso legitimante capaz de “señalar objetivos, criterios de elección y de valoración y, por lo tanto, algún curso de acción todavía dotado de sentido” (p. 35 y Vattimo, 1991, pp. 17-18). Por lo que la posmodernidad es la época en la que se pone en cuestión este modo de legitimación que pretende Habermas. ¿Qué propone Vattimo entonces? Para responder a este interrogante es necesario volver al planteamiento genérico que ofrece Vattimo de la posmodernidad a partir de Lyotard. Al fin y al cabo, la tesis que se propone trata de explicitar la crítica radical de Vattimo a la metafísica como una manera más de emanciparnos de los caracteres fuertes (violentos) que ella nos ha impuesto al paso de los tiempos modernos.

⁴ Como lo explica Pairetti: “En suma, Vattimo sostiene que el fin de la historia ha de explicarse desde la concepción de la existencia arrojada en horizontes histórico-culturales determinados, ello posibilita hablar de una diferencia hermenéutica que permite al hombre apropiarse del sentido de la historia, liberada de los caracteres metafísicos de la reapropiación y de la totalidad” (2009, p. 33).

Tanto Lyotard como Vattimo coinciden en que “modernidad” hace referencia a un periodo de la historia occidental que está signado por la idea del conocimiento científico. Lo posmoderno es “posterior” a lo moderno y eso significa un acontecimiento que tiene lugar después de la experiencia histórica de la ciencia como un lenguaje o un discurso hegemónico. En la modernidad la metafísica es una ciencia de la ciencia. Es claro que Lyotard sugiere que la metafísica en la época moderna justifica un conjunto de prácticas relacionadas con el conocimiento. De manera extendida entiende las prácticas en la modernidad como formas de ciencia. Esta concepción de la metafísica, como una ciencia de las ciencias, se corresponde con un concepto de la historia. La historia es metarrelato, es decir, es la ciencia de todas las prácticas humanas llevada a la acción. Si se entiende la posmodernidad como el fin de los metarrelatos, no hay más ciencia de las ciencias, no hay metafísica y, por lo mismo, tampoco hay historia. Vattimo tomó esta consecuencia y la asimiló rápidamente a posiciones de filosofía de la historia de dos autores en particular: Walter Benjamin y Arnold Gehlen⁵.

El filósofo italiano centra la idea de modernidad en su dimensión política. Esto es inevitable, se piensa lo moderno y lo posmoderno en relación con la historia, y ésta como un principio metafísico que confiere unidad y legitimidad a

⁵ Ambos autores aparecen citados en la *Ética de la interpretación*, uno de los textos clave para integrar la posmodernidad con la idea más general de la hermenéutica, pero también aparecen en las referencias posteriores de Vattimo al problema de la historia. Su presencia reaparece en *El fin de la modernidad*, pero también en el conjunto de toda la obra del autor. En el caso de Benjamin, vuelve a ser citado en particular en sus textos políticos como *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho* [2003] (Vattimo, 2004). De Walter Benjamin Vattimo tomó la idea genérica de la historia como discurso de los vencedores. Al margen de lo que Benjamin haya querido decir realmente, Vattimo toma esta expresión como un eslogan que expresa una suerte de sospecha sobre el sentido de toda historia cumplida. Una historia es vigente no porque sea verdadera, la verdadera historia, sino porque es vigente en un sentido social. Esta vigencia social depende, en gran medida, del ocultamiento del silencio de otras versiones alternativas que, en Benjamin, se denomina la historia de los vencidos. Vattimo entiende la posmodernidad como un lugar en el cual, gracias al fin de los metarrelatos legitimantes, las historias alternativas de los vencidos adquieren una vigencia renovada. Y esto no solamente como narraciones, sino como realidades con las que se convierte. Todos los perdedores de la historia, de la gran historia como metarrelato del mundo moderno, se encuentran sorpresivamente ante la oportunidad, no sólo teórica sino también política social, de adquirir una voz y constituir una posibilidad “legítima” en la coexistencia humana. Los vencedores, que habían constituido un derecho a través de un metarrelato, son de pronto equipotentes con los vencidos, cuya historia deja de estar suprimida. Hasta aquí la referencia de Benjamin hecha por Vattimo. Por otro lado, Arnold Gehlen desarrolló a comienzos de la década de 1950 el concepto de “posthistoria”. De nuevo, al margen de lo que Gehlen quiso significar con esta expresión Vattimo la recupera en *Ética de la interpretación* para incorporarla como la descripción del estado social luego de lo que Lyotard había llamado el fin de los metarrelatos. De un modo esquemático Vattimo redujo a posthistoria todos los acontecimientos políticos y sociales que ya no pueden ser incorporados en un metarrelato. No es en las conferencias de la década de 1980 sino en los textos más tardíos en los que Vattimo relaciona estos acontecimientos como rupturas o quiebres respecto del pensamiento social dominante. Pienso en los ensayos de *Nihilismo y emancipación* (Vattimo, 2004) o de la colección de documentos que se titula *Ecce Comu* (Vattimo, 2009). Sin embargo, esta idea de la posthistoria tomada de Gehlen está relacionada con el concepto del *novum* o lo nuevo en la historia.

unos saberes cuyo sentido es realizarse en ciertas formas sociales. La posmodernidad es una época en la que la hermenéutica, como “nueva koiné”, piensa desde el fracaso, desde la incapacidad efectiva de la Ilustración en tanto forma de pensamiento de la historia cuyo saber ha dejado de ser vigente (es decir: fin de los metarrelatos, historia de los vencidos, posthistoria). Así mismo, la idea de posmodernidad se articula como una herramienta para entender el sentido particular que adquiere la hermenéutica en Vattimo como hermenéutica nihilista y es el diagnóstico de nuestra condición actual como hombres de la tardoindustria. Se entiende como una condición histórica relacionada con la naturaleza del saber y la imposibilidad de justificarlo: el “fin de los metarrelatos”. Así, Vattimo afirma que: lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como experiencia del “fin de la historia”, en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más retrasado; no importa) de la historia misma. (2009, p. 12).

Posmodernidad y fin de la historia responden a una reflexión de Vattimo acerca del “ocaso de Occidente”. Así lo manifiesta en Nihilismo y emancipación:

“La caída de la centralidad y de la hegemonía política de Occidente ha liberado culturas y visiones del mundo múltiples, que ya no aceptan que se las considere momentos o partes de una civilización humana total de la que Occidente sería el depositario” (2004, p. 47).

El Occidente se admira en la metáfora de un ocaso, de una declinación, en suma, de un debilitamiento. Esta condición general de Occidente que se vuelve condición general del mundo es parte del diagnóstico que efectúa el turinés acerca del mundo tardoindustrial y al cual él nombra como posmodernidad⁶.

⁶ Asistir a la fiesta de la memoria, al final de la historia, no es como ir a un funeral en el que se lloran los restos de la modernidad. Muerte y luto no es la actitud ante la posmodernidad. Esa era la creencia ingenua de Lyotard (Pairetti, 2009, p. 42). Vattimo ve con reverencia el pasado aunque haya sido catastrófico y ve con esperanza el futuro. Vale decir que no se trata de ver al presente que se hace pasado sino al pasado que se hace presente. Quizá esta sea la herencia cristiana más evidente en el turinés junto a su denuncia a la violencia y su propuesta por la escucha caritativa al otro. El *Dasein* procede de un mundo histórico-social y vive en él como su casa y prisión, como diría Heidegger. En palabras de Foucault (1992), la procedencia está en nuestro sistema digestivo: “La procedencia se enraza en el cuerpo. Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo” (p. 14).

Así las cosas, posmodernidad no es ruptura con el pasado, no es desecher la modernidad ni la metafísica como errores, sino que es la aceptación de sus efectos como parte de una totalidad histórica que no se sigue con continuaciones totales sino con interpretaciones de eventos y, en ese sentido, es una radicalización debilitadora de la modernidad y de la metafísica. La visión nihilista de la hermenéutica sobre la posmodernidad es la constatación de que la manera de emanciparnos de la violencia de la metafísica, de esa violencia del pensamiento único que acalla la diferencia y a los disidentes, se daría atendiendo con pietas al pasado y haciendo un acto de distorsión-aceptación de lo que ya pasó⁷.

La posmodernidad trae consigo el fin de la metafísica o, más bien, el cumplimiento de la metafísica trae consigo la posmodernidad. Como fuere el caso del círculo, este acabamiento deviene en que el ser como tal ya no es ser como tal, es decir, adviene el nihilismo. Para la posmodernidad debe haber un lenguaje que responda a ella. Ese es la hermenéutica nihilista.

Un giro hacia el abismo: la hermenéutica nihilista

Dentro de la obra de Vattimo, y como la he venido caracterizando hasta ahora, una de las propiedades que más resalta de ella es la interpretación que se tiene de la hermenéutica en relación-vínculo con el nihilismo. Esta posición fue desarrollada en primer lugar en su libro *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, que es un texto anterior a *Ética de la interpretación y posterior a Las aventuras de la diferencia*.

Las anotaciones que hace Vattimo respecto al tema del nihilismo en *El fin de la modernidad* lo hace en un ensayo titulado *Apología del nihilismo* (2007, pp. 23-32). En dicho texto, recoge una serie de notas y referencias que se puede considerar heteróclitas. En escasas páginas cita en un solo coro de coincidencia *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno, el *Tractatus Logicus-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, la filosofía analítica contemporánea, fuentes postmarxistas no precisadas, *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre, *El crepúsculo de los ídolos* de Friedrich Nietzsche, *Verdad y método* de Hans-

⁷ En palabras de Pairetti: “Por lo tanto, procedencia es una noción que lleva adelante un diálogo; *Verwindung*: recuperación-revisión-convalecencia-distorsión con la historia de Occidente, profundamente enclavada en el cristianismo. Sólo de este modo se podrá consolidar la anhelada empresa de la emancipación de los presupuestos metafísicos” (2009, p. 42).

Georg Gadamer y textos varios del Heidegger de la Kehre. Con estas referencias generales y de disímil origen parece ser bastante difícil precisar qué es lo que Vattimo quiere significar con la palabra “nihilismo”⁸. Hay, sin embargo, algunas pistas tanto al principio como al final del pequeño ensayo que estamos citando: Apología del nihilismo.

En este ensayo citado, Vattimo emplea palabras enfáticas en torno a la idea de nihilismo. En varias ocasiones sostiene que “el nihilismo se manifiesta como nuestra chance” (2007, p. 31). En dicha frase se subraya el carácter dramático de la expresión nihilismo que asocia con la idea de la muerte y del rol que este concepto juega en la analítica existencial de Sein und Zeit. Así como la muerte es la ocasión más propia del Dasein, del mismo modo el nihilismo se interpreta como “nuestra” oportunidad, esto es, nuestra oportunidad más propia⁹.

⁸ Resulta aquí conveniente señalar el estudio de Franco Volpi en torno al nihilismo: *El nihilismo*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005. Volpi ha subrayado el carácter histórico de la noción de nihilismo y su contexto en la historia social y literaria del siglo XIX, al que perteneció Nietzsche, y que está vinculado con fenómenos sociales característicos como la democratización de los lenguajes sociales y el desarrollo tecnológico acelerado. Al parecer, siguiendo las sugerencias de Volpi, el nihilismo tendría un origen en lenguajes relacionados con el cosmopolitismo y la democracia como un fenómeno general de homogenización de las conductas y las valoraciones humanas; estaría relacionado por ello también con una pérdida con el sentido de la distinción. Volpi da partida de nacimiento en Nietzsche al tema del nihilismo en la obra del novelista y crítico francés Paul Bourget (1852-1935). En Bourget se relacionaría con una temática más general que la democratización como una decadencia, una decadencia que desemboca en una disolución de las distinciones sociales. Bourget, como lo expone Volpi, interpreta que esta disolución es un desafío para la conciencia de los artistas y el ideal social de originalidad que representan. Estas ideas generales pasan a Nietzsche y, por esta vía, llegan a Heidegger. Franco Volpi ha desarrollado estas últimas ideas en un ensayo histórico sobre Heidegger como lector de Nietzsche (Volpi, 2005, pp.85-106). En gran medida, el análisis de Volpi se centra en el ensayo de Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. De aquí se desprendería una consecuencia importante para nuestra reflexión y es que Vattimo habría heredado estos rasgos más generales acerca del nihilismo. Se los habría atribuido a la hermenéutica hasta en cierto sentido convertirlo en la interpretación de la hermenéutica. La hermenéutica no sería una forma de lenguaje sino la forma más propia del lenguaje del *Gestell* por lo tanto también del lenguaje propio de un mundo tecnológico democratizado. Este mundo estaría signado por el problema de la distintividad y la originalidad. Según la interpretación de Vattimo del *Gestell*, es el mundo donde lo nuevo, lo diverso, el cambio, se ha hecho ininterpretable, donde, por lo tanto, no hay lugar para que nada ocurra. El nihilismo, como la negación de los valores, tiene un enganche con el concepto heideggeriano de *Gestell*. En la metáfora del “envío del ser” el nihilismo se convierte en el contenido de un mensaje que nos ha sido remitido por el destino (*Geschick*) a lo cual Vattimo dice: “El *Geschick* conserva algo así del *Grund* (fundamento) metafísico y de su capacidad de legitimación. Pero sólo en su forma paradójica, nihilista de la vocación de la desaparición; vocación que no puede [...] presentarse con una necesidad de tipo metafísico, pero que presenta, sin embargo, una posible racionalidad para el pensamiento, una posible verdad de la apertura” (Vattimo, 1994, pp. 102-105. La traducción es de Modesto Berciano: Berciano, 1995, pp. 92-93). A este respecto, en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger expresa la idea de que el nihilismo tiene su destino (*Geschick*) en la época tecnológica (*Gestell*) (Heidegger, 2006, pp. 89-91.) Según cree Vattimo, la razón de ser del nihilismo, o como, decir, su objetivo, es darse a conocer en el mundo de la tecnología (esta idea es profusamente expuesta por Vattimo en *Ética de la interpretación, La sociedad transparente, Más allá de la interpretación, El fin de la modernidad, Nihilismo y emancipación*, y en sus últimos libros: *Adiós a la verdad y Della realtà*). Como Volpi señala, podríamos dar por un hecho “indiscutido” un vínculo esencial entre nihilismo y mundo tecnológico.

⁹ Es cierto que también en *El fin de la modernidad* hay dos textos que hacen referencia al nihilismo y a la her-

En este sentido, resulta útil leer en la compilación de ensayos en honor a Gianni Vattimo Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil” un párrafo del ensayo “Superación y remisión” de Méndez Sanz en el que se explica a grandes rasgos lo que se entiende por nihilismo cuando hacemos referencia a la hermenéutica nihilista del italiano:

Es cierto que la consideración hermenéutica del ser desemboca (o supone o realiza) el nihilismo. Pero también es verdad que el nihilismo aquí entrañado no es metafísico: no supone una ruptura en sentido fuerte de aquello que suma también de acontecimientos de interpretación al tener que ser interpretado es, de algún modo, unificado, reunido. Supone, hoy, para nosotros, una distensión de la presencia de lo realizado, un distanciarse. Y sólo en esta distensión (que puede leerse también como una exasperación de las imposiciones [...] del Gestell heideggeriano) apunta a o puede plantearse la pregunta por el acaecer de la superación (1995, p. 242)

Resumiendo. Se hará una doble aproximación a esta identidad entre nihilismo y hermenéutica. Por un lado, voy a interpretar y exponer “Apología del nihilismo” del libro *El fin de la modernidad* teniendo como referencia el estado de la sociedad global altamente tecnologizada, con lo cual seguimos la línea de interpretar la hermenéutica articulada con acontecimientos sociales, que es un aspecto que Vattimo parece haber tomado de *La condición posmoderna* de Lyotard¹⁰. Por el otro, está el ensayo “La vocación nihilista de la hermenéutica” recogido en el libro *Más allá de la interpretación*, en el que se presenta la hermenéutica como una filosofía de la modernidad, un modo de pensar que recogería tanto la ontología como la lingüisticidad. Aquí recoge a Gadamer y a Heidegger y los fusiona con su idea del nihilismo de Nietzsche¹¹.

menéutica. Ellos son *Hermenéutica y nihilismo* y *El nihilismo y los posmoderno en la filosofía*. En el primero de ellos, Vattimo argumenta que el nihilismo es la condición por la cual ya no hay más fundamento, que nos hallamos en una condición de defundamentación. Además de una referencia al nihilismo de Nietzsche y al *Andenken* heideggeriano, la propuesta de Vattimo en dicho ensayo linda más con explicaciones acerca de la vivencia y la experiencia respecto a la obra de arte. El segundo de los ensayos tiene por objeto hablar de las características de la condición posmoderna, a saber: la *Verwindung*, el *Andenken* y la *pietas*. Estos términos guardan relación con la posmodernidad, el fin de la metafísica y la defundamentación en tanto son características del pensar que acaece en la posmodernidad. No hay, pues, una especificación explícita de la relación hermenéutica y nihilismo, esto es, de hermenéutica nihilista en dichos ensayos del libro *El fin de la modernidad*. Por lo que este texto terminaría siendo insuficiente para explicar la relación entre hermenéutica y nihilismo.

¹⁰ Esto se evidencia no solo en relación con el subtítulo del libro *El fin de la modernidad*: “Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna” sino también porque en la “Introducción” de dicho libro Lyotard es mencionado por Vattimo en más de una ocasión.

¹¹ Quisiésemos dejar aquí la referencia de un texto breve de De Zubiría titulado “El nihilismo en Vattimo: el más hospitalario de los huéspedes” en el que se expone el nihilismo de Vattimo, no como un nihilismo reactivo que desembocaría en un “todo vale” relativista, sino en uno que está abierto al otro en la hospitalidad (De Zubiría, 2009 pp. 217-240).

Para empezar, recogemos las tematizaciones sobre la expresión “nihilismo” usada en *El fin de la modernidad*, en el ensayo “Apología al nihilismo”. Así, “nihilismo” es un término utilizado para referirse a una realidad histórico-social que Vattimo expresa con el término heideggeriano *Gestell*¹². Para fines de claridad, si consideramos el nihilismo como una experiencia histórica que se define por su carácter universal (“global”), entonces es prescindir de la variopinta referencia bibliográfica que Vattimo ofrece al principio del ensayo “Apología al nihilismo” -que líneas arriba habíamos caracterizado como citas heteróclitas- en la medida en que esos conceptos referenciales son menos claros que esta expresión *Gestell*.

En este contexto el *Gestell* es una experiencia del mundo que es la misma o en la que tiene lugar la hermenéutica. Según Vattimo, la hermenéutica adquiere predominio como discurso filosófico precisamente porque es el lenguaje del *Gestell*. Dado que el *Gestell* es la “imposición” y expansión global de la técnica y el mundo técnico disuelve los caracteres fuertes y estables de la comprensión del ser, como lo hemos expuesto en el acápite anterior de este capítulo al hacer referencia a la posmodernidad y el fin de la historia, entonces entender de qué manera *Gestell* se comprende como expresión del nihilismo según Vattimo. De esto deducir que la hermenéutica es nihilista porque no tendría otra opción, porque está encerrada en el nihilismo, porque es el lenguaje en el que el nihilismo se expresaría, porque es un tipo de pensamiento filosófico acaecido en la época de la expansión del mundo tecnológico.

La posmodernidad abre una condición una vez culminada la época moderna y, por ello, cabría preguntar: ¿por qué el nihilismo sería “nuestra única chance?” (Vattimo, 2007, p. 26). En esta versión sobre la hermenéutica y el nihilismo que ofrece el ensayo “Apología del nihilismo”, la argumentación central estriba en atribuir esa situación a “fracasos prácticos”; éstos se caracterizan por ser hechos factuales o como Vattimo los llamaría en *Ética de la interpretación* “transformaciones profundas” y que relaciona con el desarrollo de la ciencia y la técnica:

[La] ontología nihilista [...] tiene lugar [...] en relación con transformaciones profundas de la existencia, que tienen que ver con la técnica moderna y con su racional-

¹² Define nuestro autor el *Gestell* como “la universal imposición y provocación del mundo técnico”. (Vattimo, 2007, p. 29).

zación del mundo [...] la racionalización y organización del trabajo social, así como el desarrollo de la ciencia-técnica (1991, pp. 135-136).

Se trata de problemas prácticos y cuestiones factuales propias de un contexto global de cultura altamente tecnologizada. Vattimo sostiene que las agendas políticas significadas por las heteróclitas fuentes citadas por él¹³ han caducado porque en este contexto particular toda “norma ideal” ha perdido su “significación” (Vattimo, 2007, pp. 27-28).¹⁴

El pensador italiano, sin embargo, prefiere aludir a Nietzsche y sostiene que estos fracasos factuales deben ser denominados “nihilismo consumado” (pp. 27-28), esto es, la realización completa e ineludible de la pérdida del valor o de los valores, la pérdida del drama, de la “tragedia” en la vida humana. Esto sería consecuencia de las ventajas que el mundo altamente tecnologizado reportaría al hombre de la calle o al hombre medio, por utilizar una expresión del Heidegger de *Ser y tiempo*. Hay que entender que el nihilismo consumado encierra la misma idea que el fin de los metarrelatos de Lyotard, puesto que la consumación de los efectos de la técnica y su repercusión en la vida ordinaria traerían, a su vez, una deslegitimación de su propio proyecto al hacerse cotidiano (Lyotard) y daría como resultado una desfundamentación del ser como devenir unitario (Nietzsche).

Pasemos ahora al segundo texto. Vattimo procura en su ensayo “La vocación nihilista de la hermenéutica”, que abre el libro *Más allá de la interpretación*, definir y delimitar lo que sería una hermenéutica de vocación nihilista.

Para comenzar, define a la hermenéutica como “la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer” (Vattimo, 1995c, p. 39). Además, reconoce que también hay otros autores en el siglo XX para la hermenéutica: su maestro Pareyson y el francés Ricoeur. Sin embargo, la opción por Heidegger y Gadamer es la elección de “los polos de una tensión”. De ambos autores recoge lo que él ve como “dos aspectos constitutivos: el de la ontología y el de la *Sprachlichkeit*, la lingüisticidad” (p. 39).

¹³ Neopositivismo, existencialismo y humanismo, marxismo y teoría crítica, aun, también, la hermenéutica.

¹⁴ Si regresamos a ideas expuestas anteriormente en nuestro trabajo, resulta sencillo reconocer en esto la caracterización de la posmodernidad en Lyotard como el fin de los metarrelatos.

Vattimo recoge de Gadamer, como ya he dicho al inicio de este ensayo, el hecho central de Verdad y método, la hermenéutica filosófica es una “teoría general de la interpretación que hace coincidir con cualquier posible experiencia humana del mundo” (p. 40). Según el turinés, Gadamer habría conceptualizado la verdad como fuera del método científico-positivo, y que, además, “no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo” (p. 40). Esto ha calado tanto en la cultura occidental del siglo XX gracias al “triumfo” del existencialismo sobre el neokantismo o el neopositivismo que ha hecho que la noción de la verdad como experiencia interpretativa se haya banalizado (p. 41).

Por lo mismo, la hermenéutica se ha hecho o ha devenido en la explicación descriptiva verdadera de la “estructura interpretativa” (p. 43) del ser humano y su existencia. Pero si la hermenéutica, desde Heidegger-Gadamer, propone la historicidad del pensamiento, no podría formularse a sí misma como la descripción verdadera de una estructura del hombre, como lo han sido las formulaciones de las categorías trascendentales de la razón en los neokantianos de principios del siglo XX, por poner un ejemplo. Al respecto dice Vattimo: “La hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica” (p. 43).

De esta manera, cree el italiano que la hermenéutica no entraría en contradicción con ella misma, su tradición y con la filosofía de quienes la formularon a través de los años del siglo pasado. Invita no a pensar la hermenéutica como una “descripción de una determinada estructura objetiva del existir” (p. 43) sino como un envío, como el Ge-Schick, del que ya hemos hecho referencia.

Regresemos a Nietzsche. La sentencia “Dios ha muerto” es para Vattimo la constatación de que no hay constataciones objetivas. La pretensión de Nietzsche no es describir objetivamente que hay razones fuertes para ya no creer en Dios. Es la interpretación de que el mundo verdadero se ha convertido en fábula, como reza el famoso capítulo del Crepúsculo de los ídolos. O es también la frase que en otra parte –Más allá del bien y el mal, aforismo 22- Nietzsche resalta: no hay hecho, sino interpretaciones. Pero Vattimo argumenta: incluso esto es una interpretación, “y bien, tanto mejor” (p. 44).

Estas referencias a la obra de Nietzsche muestran la temática esbozada por dicho autor alemán: el nihilismo. Vattimo se cuestiona si la hermenéutica, como experiencia interpretativa de la verdad, no se verá también envuelta por la lógica del nihilismo que caracterizaba a la hermenéutica de Nietzsche. A lo cual él mismo se responde:

Esta “lógica” podría resumirse diciendo que no hay reconocimiento de la interpretatividad esencial de la experiencia de la verdad sin la muerte de Dios y sin fabulación del mundo, o, lo que es lo mismo para nosotros, del ser. En otros términos: no parece posible “probar” la verdad de la hermenéutica si no es presentándola como respuesta a una historia del ser interpretada como acontecer del nihilismo (p. 45).

Es de esta forma, piensa él, que el hermeneuta tiene experiencia de la verdad. No se trata de buscar datos objetivos o una descripción neutral de hechos, sino que lo que «el pensador hermenéutico ofrece como “prueba” de la propia teoría es una historia [...], una “fábula”» (p. 46). Esta historia que narra el que hace hermenéutica es aquella de la cual Nietzsche llamaba “historia del nihilismo” y que Vattimo equipara con la historia de la modernidad (p. 47). Según el turinés, los inicios del siglo XX muestran una “sociedad de masas” (p. 47) en la que hay una profunda “crisis de los fundamentos de la ciencia” (p. 48) que develarían el culmen de esta historia del nihilismo.

A este respecto es que para Vattimo la hermenéutica no es sino la interpretación filosófica sobre una determinada época y que está en referencia a una “procedencia” (p. 48). Es así que:

[L]a hermenéutica se presenta como filosofía de la modernidad (en el sentido subjetivo y objetivo del genitivo) y reivindica también la filosofía de la modernidad: su verdad se resume en la pretensión de ser la interpretación filosófica más persuasiva del curso de eventos del que se siente resultado (p. 48).

Es así, y sólo así, que se afirma, siguiendo las argumentaciones de Vattimo, que la hermenéutica es una hermenéutica nihilista, en tanto filosofía que interpreta su procedencia, su Schickung, su proveniencia, su propio ser enviado y destinado históricamente.

Lo neurálgico de la exposición vattimiana de la hermenéutica va llegando a su cima cuando también nos indica que el nihilismo no es la historia de la

descripción cabal de hechos sobre el ser, una historia en la que el nihilismo sería el estadio en el que ya no hay ser, en el que hay sólo nada. Esa sería una metafísica más. A lo cual, Vattimo sentencia que: “el nihilismo es interpretación, no descripción de un estado de hecho” (p. 51).

La hermenéutica, según hemos argumentado hasta aquí junto a Vattimo, propone que la experiencia de la verdad es una comprensión interpretativa de ella que nace a partir de nuestra condición de arrojados en el mundo y pertenecientes a una lingüisticidad que hemos heredado. Verificar y falsear una interpretación no se da a través de la constatación de hechos positivos, sino que responde a una apertura previa de horizontes de comprensión heredados, enviados desde el pasado develado y revelado en la lengua, en la lingüisticidad.

Terminemos esta sección acerca de la hermenéutica nihilista con la conclusión que el mismo Vattimo da a su ensayo “La vocación nihilista de la hermenéutica”:

Principalmente, éste es el sentido “nihilista” de la hermenéutica: si no pensamos que la transición de la metafísica de la presencia a la ontología de la proveniencia es la corrección de un error, sino el acaecer del ser mismo, indicación de su “destino”, entonces la tendencia al debilitamiento –ciertamente, sólo en relación con la categoría metafísica de la presencia, de la plenitud- que este curso manifiesta es la verdad del nihilismo de Nietzsche, el sentido mismo de la muerte de Dios, es decir, de la disolución de la verdad como evidencia perentoria y “objetiva” (pp. 51-52).

Y parafraseando a Marx concluye: “[H]asta el momento los filósofos han creído describir el mundo, ahora es el momento de interpretarlo” (p. 52).

El último giro: la hermenéutica política

Quisiera ofrecer, de manera resumida, la hermenéutica política que se derivaría de la crítica a la metafísica de Vattimo y que está en consonancia con su hermenéutica nihilista y pensamiento débil en el marco de la posmodernidad.

Por ello, sea por el lado de la hermenéutica nihilista o del lado del pensamiento débil, teniendo en cuenta que la primera supone al segundo y éste se ve desplegado en aquélla, ambos intentan efectuar una crítica a la metafísica,

si bien no postulando una verdad mejor o más fuerte, esto es, una teoría que tenga “mejores” razones, en ese estricto sentido, pero dados de todos modos desde una teoría¹⁵. Como es sabido, el pensamiento débil no renuncia a la racionalidad ni a la argumentación lógica; lo que ha cambiado es la noción que tenemos de verdad y, en última instancia, de “ser”.

Sin embargo, resultaría inconclusa hasta aquí la crítica a la metafísica de Vattimo si es que ésta no termina desembocando en aquello que la ha impulsado, a saber: la condición de la realidad. Sin el ánimo de describir con exactitud qué es esa condición de la realidad, nos basamos en una definición por demás bastante general que da Vattimo cuando se refiere a su aproximación a temas políticos y no tanto en el terreno de la ontología:

Puedo confesar sin dificultad que he devenido sensible a este problema [...] por razones que no tienen qué ver sobre todo con cuestiones internas a la teoría, sino que son, en cambio, hasta demasiado evidentemente ligadas a aquella frase que, con una expresión del Hegel de la Estética, llamaría algo pomposamente: la condición general del mundo (2012, p. 220).

Transcritas estas palabras del turinés resulta más evidente porqué él mismo decidió estar en contra de la metafísica: por razones nacidas de la existencia en cuanto tal y por razones nacidas de la teoría. De hecho, así se designaba también el nacimiento del pensamiento débil y su forma de realizarse en la teoría¹⁶.

¹⁵ Entendemos teoría en tanto un conjunto de interpretaciones argumentativas dadas en un corpus coherente. En el caso de la hermenéutica nihilista, se trataría de una teoría débil o debilitada.

¹⁶ Hay un texto en español del sacerdote italiano Giovanni Giorgio publicado en 2009. Este texto presenta, en líneas generales, una filosofía política desde la hermenéutica nihilista. Es más o menos el intento que nos hemos propuesto en nuestra investigación, a diferencia que el camino de reconstrucción del pensamiento de Vattimo ha sido largo antes de llegar aquí. Por lo mismo, vale la pena hacer referencia a este corto texto de Giorgio en el que se muestra la política del turinés (Giorgio, 2009, pp. 241-254). Así mismo, existe un texto de Paolo Flores d’Arcais en el que caracteriza la hermenéutica de Vattimo como una filosofía política, en la que se ha hecho virar a Heidegger hacia la izquierda y se ha insistido en la emancipación y liberación (Flores d’Arcais, 2009, pp. 290-311). Además, en menor medida al anterior, está el texto del filósofo español Miguel Ángel Quintana Paz acerca de la hermenéutica nihilista de Vattimo en tanto nihilismo político y su relación con la democracia (Quintana Paz, 2007, pp. 73-96). Como se ha visto, la confrontación con la metafísica ha nacido de instancias un poco ajenas a la teoría, sin embargo –y ello debe quedar sentado– no excluye la realización teórica. Ello resulta evidente, por un lado, porque Vattimo ha desarrollado su crítica a la metafísica en una teoría específica: la hermenéutica nihilista, y por otro, porque esta teoría, para nuestro autor, no está desligada del desarrollo de la condición general del mundo. Con estas afirmaciones no pretendemos una superación de la dicotomía teoría/praxis. Para una breve presentación de la hermenéutica de Vattimo y su relación con la sociedad: Beuchot, 2009, pp. 79-89.

Se expondrá, de manera resumida, la obra de Vattimo *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*. Habría que justificar el uso de la palabra política en el subtítulo del mismo. Justificar que no es gratuito el uso y que no se refiere meramente a una presentación temática, sino constitutiva del texto. Un libro que fue concebido como un intento de articulación de las ideas que Vattimo había estado desarrollando durante su periodo como europarlamentario y luego de dicha experiencia política. Cabe indicar, además, que algunos textos son, incluso, anteriores a su elección como diputado de la Unión Europea. En lo que respecta a la sección de “política” los textos van de 1994 a 2002, esto es, casi una década de (re)elaboración de temas políticos ligados e impulsados desde su propia filosofía. Él mismo confiesa que a pesar de haber sido compuestos en diversas ocasiones “no [están] demasiado desligados entre sí” (2004, p. 14).

Nihilismo y emancipación fue una compilación en la que Santiago Zabala, el encargado de recopilar los textos de Vattimo en un solo volumen, trató de unir escritos aparentemente disímiles con una cierta característica compartida: la emancipación por vía del nihilismo. Hay ciertos interrogantes preliminares al plantear esta consigna: ¿Emanciparnos de qué? ¿Cuál o qué nihilismo? ¿Emanciparnos para qué? El proceso de emancipación implica liberarnos de vínculos fuertes, esto es, de vínculos que atenten contra la autonomía; ésta entendida en el sentido más básico del término: no que otro nos imponga una línea de acción (ley, nomos) sino uno mismo en tanto individuo racional y libre. Ello conlleva ciertamente una “posibilidad de elección” (p. 9) a partir de la cual es posible la configuración de la propia identidad. Dicha identidad, haciendo referencia a lo ya expuesto en los capítulos anteriores, no es “pura”, esto es, no es incondicionada, sino que está profundamente condicionada por la situación del hombre mismo: arrojado en el mundo y posicionado en ciertas estructuras sociales¹⁷. Por lo que, es en este sentido que aparece configurado el término emancipación: una liberación de todo aquello o aquel que no nos permita hacer la oportunidad de nuestra elección, esto es, se trata de un proceso —el de emancipación— de hacer realidad las posibilidades de elecciones antes que ser una línea programática fija de realización de la autonomía¹⁸.

¹⁷ La idea de arrojamiento es recogida por Vattimo de Heidegger (2009, §12-13). La otra idea acerca del posicionamiento en la estructura social la recojo yo desde Bourdieu (1985, pp. 723-744).

¹⁸ Que portaría consigo una mirada única de la verdad o de una verdad única que hemos “descubierto”. Justamente una visión así, que hemos designado “metafísica”, no permite el proceso de emancipación; es más —y esa tesis manejamos aquí— va contra la emancipación misma. Por lo tanto, de lo que debemos liberarnos es de esta visión unilateral del ser, la verdad, la vida, lo bueno, en suma: metafísica.

El quid de la emancipación apunta al desarrollo de un alcance básica para la vida buena, es decir, plantear o creer como “vida buena” a partir del posicionamiento en el campo social en el que el hombre es arrojado- y aquella oportunidad comporta una negación de negación en términos positivos: que nada ni nadie logre negarnos tal momento de decisión y elección en, con y sobre nuestro posicionamiento en la estructuración de los mundos en los que el actor social mismo está sometido como proyecto. Planteada de esta forma la emancipación¹⁹, en cierta medida se entiende por qué ella está en continuación con el proyecto básico de la Ilustración, a saber: emanciparnos del autoritarismo. Es en este plano, el de la continuación radicalizadora, en el que la emancipación se muestra posmoderna e, incluso, debilitada. Es decir, ya no se trataría de emanciparnos de un autoritarismo epistémico o político porque hemos “descubierto” teóricamente una verdad más verdadera, más adecuada con la estructura estable, dada de una vez para siempre, de la realidad, sino que de lo que ahora se debería ocupar este proceso de emancipación es de aceptar que la liberación de todo autoritarismo que pretende sujetarnos en determinaciones va por una vía nihilista.

El proceso emancipatorio de cualquier determinación fuerte externa que no permite o haga realizable la elección libre se hace sobre todo de la metafísica. En otros términos, se trata de emanciparnos de la metafísica. ¿Por qué debería caer por su propia cuenta luego de haber comprendido lo que son la posmodernidad y el pensamiento débil? La hermenéutica nihilista nos ha mostrado que el pensamiento fuerte de la metafísica no da cabida a pensar de modo distinto a la que aquélla impondría. Esto es, que el peligro de subsumir todo en una única verdad comporta y produce un “atentado” contra la libertad, no sólo de pensamiento, sino en la praxis. Esta parece ser la intención de Vattimo: criticar a la metafísica no para alcanzar una verdad mejor, sino para hacer viable la vida o el alcance de elección. De esta forma, regresamos a lo planteado al final del párrafo anterior, es necesario apuntar al nihilismo.

¹⁹ El tema de la emancipación en Vattimo puede ser descrito desde diversas perspectivas. Aquí, en nuestra tesis, tratamos de relacionar emancipación con nihilismo y hermenéutica para desembocar en una cierta hermenéutica política. Sin embargo, no es la única forma de presentarlo. Entre las interpretaciones del tema de la emancipación en Vattimo hacemos referencia a un texto de La Vega (2009, pp. 293-310).

En continuidad con lo ya señalado sobre la posición de Vattimo en torno al nihilismo, en el texto que venimos analizando, lo comprende resumido en dos frases de Nietzsche: “Dios ha muerto” y “El mundo verdadero se ha convertido en fábula”. La primera frase aparece en la *Gaya ciencia* (Nietzsche, 1988, §125) y la segunda en el *Crepúsculo de los ídolos* (Nietzsche, 1993, §§1-6). Ambas traen consigo la disolución de la idea de un fundamento último. Una disolución acaecida en el devenir de la historia occidental. Vattimo asume esta idea nietzscheana que se comprende como nihilismo. La metafísica se ve debilitada antes que eliminada o negada a totalidad en el nihilismo. La filosofía occidental se descubre nihilista cuando “se percata de que su propia argumentación está siempre situada histórico-culturalmente, de que el ideal de universalidad queda “comprendido” desde un punto de vista determinado” (Vattimo, 2004, p. 10). Esta toma de conciencia desde la filosofía misma – pensamos junto a Vattimo no sólo en Nietzsche, sino en Heidegger, Marx e, incluso, Hegel- develaría que el nihilismo es emancipación.

La emancipación, comprendida como nihilismo o el nihilismo como emancipación, significaría una liberación de los fundamentos o, en palabras de Vattimo, “la disolución de los fundamentos [...] es lo que libera” (p. 10). El turinés mismo recurre en la introducción a *Nihilismo y emancipación* a la cita evangélica “La verdad os hará libres” y explica que no significa que nos liberará saber cómo son las cosas “realmente” sino “es verdad sólo lo que os libera” (p. 10) y ésta comporta una inversión nihilista porque con la disolución de los fundamentos últimos la libertad ya no tiene a qué atenerse, se ha desfundamentado toda verdad última. Esto mostraría que la metafísica, develada en la imposición del fundamento último, se revela en una decisión política. Así lo confiesa el filósofo italiano: “siempre han pretendido hacernos creer las autoridades de todo tipo” que es lícito “imponerse en nombre de estas estructuras últimas” (p. 10).

La propuesta que daría el autor, desde el pensamiento debilitado, es no renunciar al proceso de emancipación ni tampoco al diálogo o la racionalidad, vías para lograr la emancipación misma. Como hemos visto antes, la hermenéutica es aquel pensamiento que no renuncia a la racionalidad en la época del fin de los metarrelatos o después de la muerte de Dios, sino que busca reconstruir la racionalidad pasada esta muerte divina. En palabras de Vattimo:

La hermenéutica es el pensamiento del nihilismo realizado, el pensamiento que busca la reconstrucción de la racionalidad después de la muerte de Dios, contra toda deriva de nihilismo negativo, esto es, de la desesperación de quien sigue cultivando el luto porque “ya no hay religión” (p. 11).

Así las cosas, la hermenéutica asumiría una impronta ética-política, puesto que realiza el proceso de emancipación en y con el nihilismo, y que además ella misma es y ha devenido nihilista. Este tipo de hermenéutica, que se mide con la metafísica en el plano teórico, con los problemas epistémicos que ella comporta y que han sido denunciados por el rótulo “posmodernidad”, también se enfrenta con la metafísica develada en procesos políticos-sociales, esto es, a toda idea y/o práctica política que detenga el proceso de emancipación y determine lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer a partir de una verdad única. Es en este sentido que sostenemos que existe una hermenéutica política. Una hermenéutica que asume la emancipación como desarrollo de sí misma, en los términos que hasta ahora hemos planteado.

Este nihilismo que trae la hermenéutica no sólo modela en la práctica un rechazo a todo autoritarismo ético-político sino también retrocede el tipo de retraso “neurótico” (p. 12) ante todo autoritarismo. Esto es, una “rigidez metafísica del antifundamentalismo” (p. 12) que no admite el fundamentalismo con otro fundamentalismo. Como ya he insistido, no se está contra la metafísica o el fundamento último porque conocemos o sabemos la mejor forma de vida, sino porque aquello que se presenta como metafísica ha demostrado en la práctica ser peligroso para el desarrollo de las capacidades en libertad.

Vattimo ve este peligro, de un antifundamentalismo rígido, en la ocupación de parte de Estados Unidos a Afganistán y posteriormente a Irak. El ejemplo de Bush de imponer la libertad y la democracia por medio de las armas a los así llamados “Estados canallas” es una muestra de autoritarismo-fundamentalismo metafísico, porque parte de la idea de que la administración Bush conoce la verdadera libertad y la verdadera democracia. Esta concepción fuerte (metafísica) de conceptos políticos trae consigo, cree el turinés, un autoritarismo que el mismo antifundamentalismo trata de contrarrestar (p. 12). En suma, una contradicción en los términos.

La hermenéutica nihilista trataría de mostrar que “modelar leyes, constituciones, disposiciones políticas ordinarias sobre la idea de una progresiva liberación de normas y reglas respecto a cualquier presunto límite “natural” (esto es obvio sólo para quien detenta el poder)” (p. 13) daría un impulso a comprender de manera más libre la política misma, sin fundamentalismo. Es de este modo que la crítica a la metafísica desemboca en una hermenéutica política.

En el intento de justificar el término “política” en el subtítulo del libro *Nihilismo y emancipación* he efectuado hasta aquí un recorrido explicativo acerca de qué es emancipación y cuál es su relación con el nihilismo, como lo ha planteado la hermenéutica propuesta por Vattimo. Dicho esto, cabría interrogarse acerca de lo que se está entendiendo por política.

Por política no se comprende aquí solamente a las instituciones objetivas dadas en el devenir histórico y que se ven concretizadas en el Estado, sino política en el sentido más amplio del término, esto es, lo relativo al orden de la vida social de los ciudadanos. Esta concepción de la política no está expresada explícitamente así por el turinés, pero se desliga de lo que hasta aquí hemos expresado. En efecto, lo que es relativo a la vida práctica de las personas – comprendiendo incluso el término persona en su origen griego: *πρόσωπον*, máscara que hace al actor ser actor en la tragedia. Los actores sociales no deben vivir una vida impuesta por otro sino que deberían elegir por ellos mismos: deberían tener la oportunidad de elección. Una visión única de lo que es lo bueno, la vida buena en la estructura social, parte de una apreciación metafísica del ser, la verdad, el bien, lo social, etc. Justamente de esto es lo que hay que emanciparnos. Y así es como se comprende la política (o lo político²⁰) en Vattimo.

Evidentemente se trata de una relación entre política y ética, comprendiendo ésta como el desarrollo de la vida buena de las personas. Como hemos expresado antes, se trata de que cada uno tenga la capacidad de decidir

²⁰ No deseo ingresar en la distinción entre la política o lo político a fondo aquí porque rebasa las intenciones de esta investigación. Aunque cabe mencionar que ha sido desde la izquierda heideggeriana que se han diferenciado estos términos, siendo la política las instituciones y los actores políticos, la normatividad objetiva en el Estado, y lo político como la relación entre los actores sociales que hacen posible la existencia de la política, siendo su motor de existencia, pero además es la sociedad el objeto de la política. Lo político da nacimiento a la política y ella culmina en la emancipación de quienes conforman lo político. La política es lo óntico y lo político lo ontológico. Para una información más detallada ver el texto de Rancière: *Aux Bords du politique* (1998).

sobre su propia vida y lo que sería su vida buena. Ahora bien, esto comporta ciertos problemas como por ejemplo: ¿es válido que se elija como vida buena eliminar a las personas que piensen distinto a mí? Esta pregunta es un clásico para rebatir al relativismo. Si proponemos un “todo vale” sin límites, entonces caeríamos en absurdos como el que plantea la pregunta. Vattimo no ignora esta problemática. Por lo mismo, en la sección que corresponde a la ética en Nihilismo y emancipación hay dos textos relevantes: “Ética de la procedencia” y “¿Ética sin trascendencia?”. Ambos textos comparten una misma tesis: nos atenemos a escoger lo que es bueno atendiendo al otro a partir de una construcción histórica del bien. Ello quiere decir que no atendemos al bien, sea propio, sea ajeno, a la base de principios nacidos de la intelección de lo que es bueno en sí, sino que se construyen históricamente (Vattimo, 2004, pp. 58-67, 85-87). Esto no comporta una ética perfecta sino siempre por venir, en perfeccionamiento constante, siempre atendiendo al otro, que es finito, contingente, humano. Se trata de discutir lo que es mejor entre los actores sociales y de poner aquello en práctica y decidir si fue la elección más sabia. Este tipo de ética del otro es un ethos sin trascendencia o postmetafísica.

Comprendido así el actuar ético, de la elección de la vida buena siempre situada en una comprensión histórica-social que se atiende al otro, el otro que es diferente a mí pero igual al mismo tiempo, entonces ver con mayor claridad que renunciar a la idea de una verdad única, esto es, decirle adiós a la metafísica trae consecuencias políticas referidas a la interacción de los actores sociales. La crítica al autoritarismo no es otra cosa que una crítica a la metafísica o es el desarrollo de una crítica a la metafísica. Por ello mismo, el ejemplo de Bush e Irak, evidencia la carencia de un programa político en la filosofía de Vattimo, por el contrario, hace de esto una virtud antes que un vicio, puesto que no se critica al autoritarismo por cierto programa político dado sino por una comprensión ética postmetafísica. De este modo, política no es ni un programa político dado a través y en una ideología, ni tampoco es una moralidad que debe ser impuesta al resto. Política es teorizar la mejor manera de llevar a cabo la vida de los actores sociales, atendiendo al otro y a una comprensión histórica situada de lo que es bueno y de lo que es el otro.

La política institucional que mejor se ajusta a esta visión de la política y de la ética sería, necesariamente, la democracia. Para decidir lo que es mejor para la vida del ciudadano se vuelve menester atender a una discusión argumentativa desde la cual decidir cuál es lo mejor y cuál no lo es, en vez de plantear lo mejor a partir de “principios inmutables”. La forma política, que se develaría de forma realizada en la práctica de los actores sociales sobre todo y no exclusivamente de las instituciones estatales, es la democracia. Según Vattimo, la negociación y la búsqueda de consenso es un “ideal regulativo, [y] éste parece ser el único que verdaderamente se puede adoptar en la condición de multiculturalismo en la que nos encontramos” (p. 88).

Sin embargo, la búsqueda de la mejor forma de vida por medio del diálogo, la discusión democrática y el consenso, no implicaría asumir, por ejemplo, una teoría de acción comunicativa como la de Karl Otto Apel. En efecto, Vattimo en la introducción a Nihilismo y emancipación hace referencia a Apel (1985). Es una referencia muy breve que no pretende ser una explicación de la propuesta comunicativa de Apel sino, mostrar el contraste entre ésta y la de la hermenéutica nihilista. Por lo cual el filósofo italiano resume así a Apel:

Si hablo solo conmigo mismo, debo respetar también reglas, de cuyo respeto soy responsable ante cualquier interlocutor, lo que significa que reconozco a cualquier interlocutor los mismos derechos que a mí; pero, entonces, debo también asegurarle positivamente las condiciones para el ejercicio de esos derechos, y, por tanto, condiciones humanas de supervivencia (2004, p. 13).

A lo cual añade inmediatamente:

Ahora bien, el ideal hermenéutico (y “nihilista”) de fundamentar toda ley y comportamiento social en el respeto a la libertad de cada uno y no sobre normas pretendidamente objetivas o “naturales” implica consecuencias positivas mucho más amplias de las que, sin dar de ellas un desarrollo explícitamente programático, indicaba Apel en su escrito de los años sesenta (p. 13).

Si ese es el ideal de la hermenéutica nihilista, de proponer el respeto de la libertad no según una serie de fundamentos últimos sino en la discusión continua y en la comprensión de las consecuencias de lo que se discute a posteriori, entonces estamos ante una filosofía “política” que se reclamaría nihilista y a su vez hermenéutica.

Este ideal normativo de la hermenéutica política se desarrollaría como una crítica a la metafísica en un modelo específico que lograría este respeto a las libertades y su desarrollo. Nos referimos a la democracia. Pero dicho examen supondría una investigación posterior. Basta hasta aquí lo dicho.

Conclusiones

De acuerdo con el esbozo sobre el pensamiento de Vattimo en la hermenéutica se establece lo siguiente:

En primer lugar, la filosofía de Vattimo se piensa en continuidad con las tesis básicas de Verdad y método de Gadamer. Como pensamiento hermenéutico se diferencia de Gadamer en tanto se ubica como un pensamiento histórico que se considera históricamente posicionado. El contexto de la hermenéutica considerada de esta manera sería un cierto desarrollo de la civilización tecnológica y frente a ella constituiría su forma propia de lenguaje.

En segundo lugar, la hermenéutica es ante todo una forma de lenguaje social que traduce un conjunto de circunstancias históricas y sociales que son paralelas con el proceso de mundialización generado por la expansión de la tecnología moderna. En este mismo sentido la hermenéutica de Vattimo aparece deudora de la concepción de posmodernidad de Lyotard. A partir de una impronta antiilustrada de Gadamer, el filósofo italiano habría incorporado la hermenéutica en el horizonte de la condición posmoderna. Este último concepto tomado de Lyotard habría sido identificado por el turinés con el concepto de Gestell, extraído de Heidegger.

El mundo tecnológico, en tercer lugar, marcaría también el fin del mundo moderno y el programa normativo de la Ilustración. Junto con estos rasgos, habría caracterizado su concepción de la hermenéutica a partir de la noción de nihilismo e identifica nihilismo como una característica más del mundo del Gestell y la posmodernidad. De este modo la filosofía de Vattimo se resume en una hermenéutica nihilista.

Por último, y sin embargo, se ha alzado ahora entre los especialistas y discípulos del italiano un término –un final giro se diría, un “último Vattimo”- del cual se desprendería el seguir biográfico y filosófico de él mismo que respondería a su afán de hacer hermenéutica nihilista y ontología de la actualidad. Nos referimos a la hermenéutica política, como alguna vez se lo llamó en una publicación en España haciendo referencia a *Ecce Comu* (Milla, 2011, pp. 339-343). Esta hermenéutica debe ser discutida, mejor formulada y ampliada. Pero ello es un trabajo de largo aliento y no es sólo uno teórico. Un primer intento ha sido el de Santiago Zabala en *Comunismo hermenéutico* (Vattimo y Zabala, 2011). “Por sus frutos los conocerán” y esperemos que sea para el bien del movimiento del Ser que acaece en nuestro propio evento original del ser que estamos si(guie)endo.

Referencias

- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Berciano, M. (1995). Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger. En Vattimo, G. (Coord.). *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”* (109-110), Oviedo: Nobel
- Beuchot, M. & Arenas-Dolz, F. (Eds.). (2006). *10 palabras clave en hermenéutica filosófica*. Navarra: Verbo Divino.
- Beuchot, M. (2009). *Hermenéutica y sociedad en Vattimo*. En Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (Coord.). *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* (79-89), Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Bourdieu, P. (1985, noviembre). *The Social Space and the Genesis of Groups*. En *Theory and Society*. Vol. 14. (6), 723-744.
- De La Vega, M. (2009). *El horizonte emancipador de la política desde la hermenéutica nihilista*. En Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (Coord.). *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* (293-310), Buenos Aires: Editorial Biblos.

- De Zubiría, S. (2009). El nihilismo en Vattimo: El más hospitalario de los huéspedes. En Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (Coord.). *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* (217-240), Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Flores d'Arcais, P. (2009). Gianni Vattimo; o más bien, la hermenéutica como primacía de la política. En Zabala, S. (ed.). *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo* (290-311), Madrid: Anthropos.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.
- Gadamer, H-G. (2007). *Verdad y método*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Giorgio, G. (2009). Nihilismo hermenéutico y política. En Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (Coord.). *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* (241-254), Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa.
- Heidegger, M. (2005a). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- (2005b). La frase de Nietzsche "Dios ha muerto". En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. Trad. de Jorge Eduardo Rivera.
- Lyotard, J-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Édition de Minuit.
- Méndez Sanz, J. A. (1995). *Superación y remisión*, en: Vattimo, G. (Coord.). (1995). *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel.
- Milla, R. (2011, enero-junio). Vattimo y la hermenéutica política. *Isegoría*. (44), 339-343.
- Nietzsche, F. (1988). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.

- (1993). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pairetti, C. (2009). *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Quintana Paz, M. A. (2007). Nihilismo político: acerca de ciertas derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias posmodernas. En AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*. (217), 73-96.
- Rancière, J. (1998). *Aux Bords du politique. La Fabrique*.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- (1994). *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Laterza: Laterza.
- (1995a). *Filosofía, política, religión. Más allá del "pensamiento débil"*. Oviedo: Nobel.
- (1995b). Heidegger y la superación (Verwindung) de la modernidad. En Vattimo, G. (Coord.). *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel.
- (1995c). *Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Santiago Zabala (Comp.). Barcelona: Paidós.
- (2007). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. México: Gedisa.
- (2009). *Ecce comu*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009). *Addio alla Verità*. Roma: Meltemi.
- (2012). *Della realtà. Fini della filosofia*. Milano: Garzanti Libri.

Vattimo, G. & Rovatti, P. A. (1998). El Pensamiento débil. Madrid: Cátedra.

Vattimo, G. & Zabala, S. (2011). Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx. Columbia: Columbia University.

Volpi, F. (2005). El nihilismo. Buenos Aires: Editorial Biblos.

KAROL WOJTYLA: EL SURGIMIENTO DE UNA VOCACIÓN A INDAGAR POR LA VERDAD DEL HOMBRE¹

Karol Wojtyla: the beginning of a calling to search for the truth of man

*Andrés Felipe López López **

Resumen

El incesante retorno de Karol Wojtyla al estudio del hombre y la defensa de la dignidad de la persona no son hechos producto del azar o del mero interés del pensador, sino que son resultado de la experiencia del fenómeno del totalitarismo durante el transcurso de la Segunda Guerra Mundial; además, sufrió todo el desprecio de la barbarie nazi y la posterior llegada del comunismo a su nación; estas “ideologías del mal” como él las llamó, dan cuenta de la naturaleza verdadera y radical del mal, del olvido del otro y de la desestimación sistemática por la vida humana. Este artículo es una descripción del ejercicio de poder y dominación ejecutados concretamente por Adolf Hitler a Polonia durante el paso de la guerra por ese país, tierra natal del Papa. El objeto de estudio es la comprensión, en términos de causalidad, del pensamiento de Wojtyla: personalismo y humanismo cristiano; los términos “totalitarismo”, “geopolítica”, “personalismo” y la figura de Hitler son esenciales. Los pensadores no se hacen solos, su temperamento es fruto del contexto en el que vivieron. En este análisis, para hacer más fina esa comprensión pretendida, son citados otros autores que han ampliado el horizonte de comprensión sobre el fenómeno citado, por ejemplo Hannah Arendt y Joan Carles Mélich.

Palabras clave:

Fenómeno; Totalitarismo; Geopolítica; Personalismo; Hitler

Forma de citar este artículo en APA:

López López, A. F. (2013). Karol Wojtyla: el surgimiento de una vocación a indagar por la verdad del hombre. *Revista Perseitas*, 1 (1), pp. 136-156.

¹ Resultado de investigación de tesis de Maestría con énfasis en Investigación.

* Filósofo de la Universidad Pontificia Bolivariana. Profesor de la Universidad de San Buenaventura. Integrante del grupo de investigación filosófica “Epimeleia”. Medellín - Colombia. Correo electrónico: pipelopezlopez@hotmail.com.

Abstract

The constant return of Karol Wojtyła to the study of man and the defense of human dignity are not made by chance or mere interest of the thinker; but are the result of the experience of the phenomenon of totalitarianism during the course of World War II. Karol Wojtyła suffered all the contempt of Nazi barbarism and the subsequent arrival of communism to his country. These “evil ideologies” as he called them, evidence the true radical nature of evil, forgetting the other and a systematic rejection for human life. This article is a description of the exercise of power and domination executed by Adolf Hitler, specifically in Poland, during the transition of the war in that country, birthplace of Pope Wojtyła. The object of study is the understanding, in terms of causality, of the thought of Karol Wojtyła: personalism and Christian humanism; The words “totalitarianism”, “geopolitics”, “personalism” and the figure of Hitler are essential in that order of ideas. Thinkers do not grow alone; their temperament is the result of the context in which they lived. In this analysis, for a better understanding, there are references to authors as Hannah Arendt and Joan Carles Mélich, who have expanded the horizon of understanding about this phenomenon.

Keywords:

Phenomenon; Totalitarianism; Geopolitics; Personalism; Hitler.

Introducción

El empeño sistemático del pensamiento filosófico del Papa polaco Karol Wojtyła tuvo como fin el conocimiento antropológico y como motor la defensa de la dignidad humana. Toda la antropología y la filosofía expuestas por el pensador están en orden de reivindicarle a la persona humana su valor en el universo que ocupa; en el universo físico y en el universo simbólico. El encuentro de Karol Wojtyła con la filosofía fue difícil y en principio fue circunstancial. Hasta el momento en el que decide ser sacerdote e ingresa al seminario el pensador caminaba por las sendas de lo simbólico. La filosofía con la que se encuentra en el seminario fue la versión pura de la metafísica tomista, de corte escolástica. La tradición filosófica tomista lo guió en el campo de la Ética durante un considerable número de años. Un ejemplo de ello son los denominados Ensayos sobre ética personalista, publicados por Ediciones Palabra como *Mi visión del hombre* (1998). Terminada la tesis doctoral en Teología sobre *La fe en S. Juan de la Cruz*, en el Angelicum en Roma y dirigida por Garrigou Lagrange en 1948 ya empezaban a avizorarse otros intereses: la experiencia y la vivencia subjetiva. En 1954 esos nuevos intereses se hicieron ver de manera pública en la *Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler*, su tesis doctoral en Filosofía. Esta tesis, y su investigación intrínseca, insertaron, sobre el precedente aristotélico-tomista, la *Fenomenología de Edmund Husserl*; Karol Wojtyła integra Aristóteles, Tomás de Aquino, Max Scheler y Edmund Husserl en una unidad de pensamiento con la que se introduce en la corriente contemporánea del Personalismo filosófico. El interés en Edmund Husserl y en Max Scheler se explica también en la idea según la cual ambos autores son configurables con el pensamiento cristiano. Karol Wojtyła es un fenomenólogo personalista. Él mismo señaló que su concepto de persona es más producto de su experiencia personal de la “persona” del otro, que de la mera revisión bibliográfica; la persona es única en su realidad; el hombre ocupa un puesto central en el universo. Los actos son a lo humano lo fenomenizado de la esencia. Como personalista, por otro lado, no cesa de afirmar la dignidad y el valor de la persona humana. Si bien el acercamiento a Scheler en la tesis doctoral lo embulló en el mundo fenomenológico, hasta aquí, el método pensado por Husserl todavía no constituía para el Papa polaco lo que sí constituiría después, cuando ya su

pensamiento no está compuesto por un neto tomismo clásico (tomismo que en la perspectiva ética es el enfoque más validado por el pensador polaco); en la experiencia del otro no hay sólo exploración externa. Ya en 1978, Wojtyła piensa que la Fenomenología de Edmund Husserl no es sólo una descripción formal de fenómenos: los fenómenos mismos llevan a lo transfenoménico. El fenómeno, en este caso los actos humanos, son el acceso a la realidad interior del hombre. Este soporte teórico explica su pensamiento, pero su preocupación nace de otro hecho: el totalitarismo. En este escrito reflexivo se explica que la experiencia del fenómeno del totalitarismo, la guerra, la muerte, la angustia y el sufrimiento humanos, fueron elementos biográficos que llevaron al pensador en cuestión a volver a la persona.

Nace la vocación

El hombre vive una vida verdaderamente humana gracias a la cultura (...) la cultura es aquello a través de lo cual el hombre, en cuanto hombre, se hace más hombre, es más (...) La nación es, en efecto, la gran comunidad de los hombres que están unidos por diversos vínculos, pero, sobre todo, precisamente por la cultura (...) Soy hijo de una nación que ha vivido las mayores experiencias de la historia, que ha sido condenada a muerte por sus vecinos en varias ocasiones, pero que ha sobrevivido y que ha seguido siendo ella misma. Ha conservado su identidad y, a pesar de haber sido dividida y ocupada por extranjeros, ha conservado su identidad nacional, no porque se apoyara en los recursos de la fuerza física, sino apoyándose en su cultura (...) esta cultura resultó tener un poder mayor que todas las otras fuerzas (2005b, pp. 109).

Estas fueron algunas de las palabras del discurso de Karol Wojtyła como Papa de la Iglesia Católica a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, el 2 de junio de 1980, en las que argüía al universo semántico, de significado y significante en el que los hombres estamos inmersos y mediante el cual entablamos relaciones y vivimos experiencias de las que resultan los patrones, los modos y las formas de pensar, de saber, de hacer y obrar: la cultura.

George Weigel (2000) en su biografía e investigaciones sobre Karol Wojtyła y el mismo Wojtyła en Memoria e Identidad (2005b) nos cuentan que durante el siglo XVI, Polonia, país natal del Papa, vivió su tiempo de mayor esplendor, sus territorios se extendían desde el mar Báltico hasta el mar Ne-

gro. Eran alrededor de 940.000 Km cuadrados, con una población de más o menos 35 millones de habitantes. La alianza con Lituania, la demarcación de los bordes en Oriente contra el poder de los zares rusos y la caída del Imperio Bizantino, favorecieron la difusión de la Ilustración, el florecimiento de las artes y el crecimiento económico en ese país, ubicado justo en la ruta de comercio entre Europa occidental y Asia. En medio de aquella tranquila prosperidad, las luchas internas por el poder, junto a la zozobra de una inminente invasión por parte de sus vecinos, se convirtieron en la causa de su decrecimiento. En el siglo XVIII su nombre no aparecía en los mapas, su territorio estaba dividido entre Alemania, Rusia y Austria, naciones que reclamaron el total de la Polonia gloriosa, a la que los polacos conjuraban con la formación de un complejo espíritu patriótico, que no dejó fallecer el nombre de “Polonia” en el corazón y las mentes de los hijos de la tierra polaca. Fue hasta 1918 que se hizo pública la proclamación de la República independiente de Polonia tras la derrota de Alemania durante la Primera Guerra Mundial y la cesación de la ocupación en ese entonces de la Rusia comunista. Con el final de la guerra, se redefinieron las fronteras de toda Europa, y mediante plebiscitos los límites geográficos de la nueva Polonia se restablecieron, a la par de una serie de actos bélicos con Rusia que no abandonaba sus intereses de invasión sobre el renacido país. En las ventiscas de este escenario hostil, transcurrió la niñez y la adolescencia de Karol Wojtyła, hijo de una generación esclava que hacía memoria constante de las crueldades de la esclavitud y la ocupación, y a la vez hijo de una nación que casi estrenaba su libertad y pensaba las palabras, las odas y las metáforas de poetas románticos polacos del siglo XIX como Mickiewicz, Juliusz Slowacki, Zygmunt Krasinski o Cyprian Norwid, quienes suponen a la revolución una vuelta a los orígenes en los que atisba inseparable al carácter polaco, la fe católica y la belleza de su nación.

Fue en el teatro y en las licencias expresivas de la poesía donde Karol Wojtyła encontró un lugar para expresar sus sentimientos y experiencias referidas a su nación, que el primero de septiembre de 1939 fue invadida una vez más, ahora por el régimen Nazi, en el contexto de los inicios de la Segunda Guerra Mundial. Hitler organizó el territorio en un territorio general, como si fuera Polonia extensión de la Alemania Nazi, mientras en Francia, refugiados

con el amparo del general Sikorski, la administración polaca, víctima de la invasión y obligada a escapar de la muerte, luchaba desde la distancia por la libertad polaca; lucha a la que el Partido Nacional Socialista de Hitler respondió con más sangre sobre suelo polaco, deportaciones y con campos de concentración como Auschwitz y Maidanek, los guetos de Varsovia (a los que trasladaron a algunos de sus amigos judíos de la infancia), entre otros núcleos de acción nazi de no tan renombrada fama; a la par del cierre de las universidades, la clausura de las librerías y bibliotecas, los centros culturales y los focos musicales y artísticos, además de masivas redadas del ejército ocupante a las que Karol Wojtyła escapó mientras trabajaba como obrero y cortaba piedra en una cantera que evitó su deportación a Berlín, mientras, de manera clandestina, hacía parte de un grupo de teatro en el que los jóvenes declaraban la indignación y la cólera en contra de la guerra.

Para ilustrar y entender mejor la experiencia del totalitarismo vivida por Karol Wojtyła, se hace una breve referencia a las descripciones de éste, hechas por la pensadora alemana Hannah Arendt y al término “geopolítica”.

La noche de la humanidad

En toda la extensión del pensamiento político de la pensadora alemana Hannah Arendt, la referencia al término “geopolítica” es nula, empero la referencia al término “totalitarismo” es más que constante. La avidez de su pensamiento gira en torno al análisis del fenómeno del totalitarismo, no de forma exclusiva pero sí en especial alrededor del totalitarismo nazi. El fin de este trabajo, como se enunció antes, es comprender del modo más consciente el sufrimiento padecido por una generación concreta de hombres, entre ellos Karol Wojtyła, durante la Segunda Guerra Mundial, traduciendo en términos de geopolítica¹ el análisis que Hannah Arendt (1996, 1997, 2004, 2005) hace en el texto *Los orígenes del totalitarismo a los excesos ejercidos por el Partido Nacional Socialista alemán*, cuya figura más reconocida es Adolf Hitler. Para ese fin haré también referencia a Joan Carles Mélich.

¹ Entendida ésta como teoría que explica, de una nación o un conjunto de ellas, la capacidad para ejercer poder y dominación sobre un territorio específico y sus habitantes, más la búsqueda de invasión de territorios ubicados en el mapa político del mundo de modo estratégico para intereses particulares nacionales.

“Sin el totalitarismo podíamos no haber conocido nunca la naturaleza verdaderamente radical del mal”. Con esta cita de Arendt, Mélich inicia el capítulo de uno de sus textos “Totalitarismo y fecundidad. La Filosofía frente a Auschwitz” (1998, pp. 23) cuyo título de capítulo es: “El olvido del otro”; en términos de Edmund Husserl la crisis de la humanidad europea se halla en el olvido del mundo de la vida (Mélich, 1998). Arendt en su minucioso análisis al fenómeno del totalitarismo ofrece el panorama completo del ejercicio del poder nazi, en el que por ejemplo “la propaganda totalitaria” es un término esencial, porque es el instrumento mediante el cual son ganadas las masas; propaganda que, obtenido el poder, es sustituida por el adoctrinamiento y la violencia; el terror sin propaganda no tendría su efecto psicológico particular de miedo y horror; en términos de totalitarismo y geopolítica, propaganda y violencia son mal entendidas como ejercicios políticos (Arendt, 2004).

Esa propaganda totalitaria es, además de violenta, en extremo mentirosa. Los discursos de Hitler a sus generales durante la guerra son ejemplos clásicos de propaganda y mentira. En el verano de 1942 todavía discurría en torno a echar a patadas a todos los judíos de Europa exiliándolos a Siberia, África o Madagascar, cuando en realidad la denominada “solución final” ya se había puesto en práctica antes de la invasión a Rusia en 1940, y se habían instalado ya las cámaras de gases en el otoño de 1941. Arendt (2004) cuenta que en la primavera del mismo año ya Himmler conocía “el deseo inequívoco y orden del Führer” de exterminar hasta el último judío para cuando acabara la guerra. “La propaganda es, desde luego, parte inevitable de la “guerra psicológica”, pero el terror lo es más” (Arendt, 2004, p. 428). Cuando los regímenes totalitarios ya han obtenido imprimir en el imaginario colectivo o en la conciencia colectiva un alto grado de terror, éste sigue siendo usado con el objeto de mantener el sometimiento sobre una población que antes había sido ya dominada mediante la guerra o el discurso totalitarista, que es, en esencia, amenaza y condena. La propaganda desaparece para darle paso al terror, como es el caso de los campos de concentración en los que la propaganda era nula, porque el terror la ha sustituido. La propaganda es el instrumento del totalitarismo, pero el terror es su personalidad misma, su naturaleza, dice Arendt (2004). La práctica propagandista, además de mentirosa y terrorífica, fue tan eficaz durante la Segunda Guerra Mundial gracias a la insistencia del régimen de practicarla con proposiciones aparentes de naturaleza

científica y tomó forma, incluso, de técnica publicitaria, como es el caso del comunismo, al que también Hannah Arendt (2004) hace referencia; éste amenazaba al pueblo con perder el rumbo de la historia y permanecer retrasado con respecto al mundo de su tiempo y con invertir el tiempo de la vida de manera inútil si los hombres no configuraban sus vidas a los postulados comunistas; o como el caso nazi, que afirmaba que estar fuera del sistema significaba vivir contra las leyes de la naturaleza y de la vida misma, puesto que se iba degradando la sangre alemana. Esas afirmaciones de tipo científicas se callan cuando se ha llegado ya al poder puesto que ya no son necesarias. Esta propaganda también, que se supone científica, es suplantada por el terror personificado, infalible e intérprete inequívoco de las fuerzas previsibles, profeta del partido; las supuestas profecías del Führer fueron la excusa sobre la cual se cargaron todos los errores; según la interpretación nazi: sólo ocurre lo que ya había sido predicho (Arendt, 2004). Detrás de esa afirmación lo que se encuentra no es una predicción, sino el hecho de que se ha ejercido ya sobre una población tal grado de dominación que, incluso, la opinión, el pensamiento y la libertad han sido oprimidas a tal punto que la verdad es suplantada por una mentira; y cito a Mélich: “El totalitarismo niega toda diferencia, toda pluralidad y toda alteridad. Por esto el totalitarismo es la negación de la libertad, porque no hay verdadera libertad al margen de la pluralidad, de la diferencia y de la exterioridad” (1998, p. 25). Antes de que se establezca el sistema de su poder, el totalitarismo instaura un mundo ficticio, de ahí lo mentiroso de su adoctrinamiento, que no es cierto más que por el número de personas que son víctimas de su desprecio por la vida humana; ese mundo ficticio aparece más adecuado que el mundo real; mundo en el que las masas dominadas experimentan una suerte de seguridad psicológica frente al caos del otro mundo real, que para el totalitarismo es inválido. La eficacia del totalitarismo está fundamentada en la capacidad para aislar las masas dominadas (la Alemania nazi en primera instancia) del mundo real; la ficción del totalitarismo nazi consistió en la tesis de que existía una conspiración mundial judía, que rápido el partido de Hitler la convirtió de un postulado antisemítico, a un principio de autodefinition alemana, que dio lugar a lo que Hitler denominó “un imperio mundial sobre una base nacional”; esa base nacional era la suya, fundamentada en la mentira de una dominación mundial judía, primera enemiga de una sociedad radical aria, que al final dice Arendt (2004) habría condenado no sólo a los judíos, sino a todos los pueblos a la barbarie nazi.

A Hitler, aunque se le reconocen sus capacidades oratorias, no es sólo a ellas a las que hay que atribuirle su éxito, sino a su capacidad para crear confusión sin que las masas sepan que se encuentran en el corazón del caos; se trata aquí de una “geopolítica de la conciencia” entendida como la invasión y dominación del territorio mental o espiritual de las personas mediante la fantasía. Esa fantasía, explica Arendt, (2004) proviene de la necesidad de sostener la voluntad del Führer como ley suprema de un Estado totalitario, que se encuentra bien descrita en todas las formulaciones oficiales referidas a la dirección del partido y de las Schutzstaffel, o las denominadas SS. Esa fantasía está encubierta de verdad porque está propuesta como dogma, es decir, el mundo está dividido en dos grandes campos hostiles, uno de los cuales fue el partido que debe luchar contra ese otro bando del mundo. En esa lucha la organización bélica es esencial, las Sturm Abteilung o SA por ejemplo fueron destinadas a la protección de las concentraciones nazis, y las Schutzstaffel, o SS a la protección de los dirigentes nazis; estas últimas fueron las que ejecutaron una especie de autogeopolítica en el pueblo y territorio alemán: de la noche a la mañana una vez el partido obtiene el poder, cambia toda la estructura de la sociedad alemana y obliga al pueblo alemán al cambio radical, en el que no había espacio para pensar u objetar; el totalitarismo antes de emprender sus ejercicios de invasión en el mundo, debe invadir, dominar y destruir su propia nación, su propia sociedad.

Arendt (2004) identifica en Hitler a un jefe, más que a un ideólogo, un demagogo o un dictador. Lo demuestran su capacidad para constituir su voluntad en ley para el partido y su capacidad de poder ejercido a través de la violencia, de la intriga y la mentira; cada uno de sus subjes fueron extensión suya porque su voluntad es la ley general de todos sus súbditos, aquellos que en torno suyo conformaron una especie de sociedad secreta; en un movimiento totalitario, el ritual no asume el papel de causar terror, sino el de mostrar organización, como lo es el asunto simbólico de la esvástica o bandera de la sangre en el Partido nazi o el cadáver momificado de Lenin en el ritual bolchevique. El miedo, el ritual y la exposición pública del secreto son instrumentos de dominación por parte del jefe, que es el totalitarismo encarnado y según su ejercicio de dominación, también la verdad encarnada porque monopoliza el conocimiento y la razón; Hitler formuló promesas de estabilidad al pueblo alemán,

ocultó su intención de crear un estado de inestabilidad permanente, más el caos producido por la guerra; inestabilidad y caos que resultaron ser la causa de atentados perpetrados por los mismos alemanes, miembros de su segundo anillo más cercano, como es el caso del atentado operación Valquiria, que era un escrito estratégico para mantener el poder en caso de golpe de estado.

En los términos en los que Arendt (1996) propone la política, es falso llamar a la organización de Hitler un partido político, no por la acepción “partido” sino por la referencia a lo político. El concepto más general de política que uno encuentra en el común de las personas denota las nociones de medios y fines y es común también encontrarse con ciudadanos que atribuyen a la política la noción de violencia, junto a la de dominación; el poder es entendido (mal entendido) como una relación neta de mando y obediencia. Por el contrario, Hannah Arendt comprende que en la política es esencial el consentimiento común, que es muy ajeno al ejercicio de la violencia; de hecho, mientras más violencia menos poder. Esas concepciones peyorativas de la política son prejuiciosas, pero corresponden a que el ejercicio de poder ha estado desvirtuado en el mundo o su sentido ha sido mal interpretado. Estos prejuicios o malas interpretaciones llevan a pensar que la política será la causa del fin de la humanidad, y se tiene además la idea de que a la humanidad le es necesario ser razonable y eliminar la política antes que a sí misma. Después de la Segunda Guerra Mundial, preguntarse por el sentido de la política es una cuestión perentoria: el sentido verdadero de la política debe ser la libertad. Es común que se asocie la libertad como fin mismo de la política, o que la libertad finaliza donde empieza la política. Arendt, (1996) refiriéndose a los griegos, argumenta que la polis es un ejemplo de que libertad y política no son categorías irreconciliables, puesto que es la libertad la que hizo de la polis una forma de comunidad distinta a cualquier otra. La política es un fin, no un medio y la libertad su sentido; sin el otro no hay libertad, sin el espacio público los ciudadanos no tendrían un espacio para aparecer ante el otro y existir. La libertad le permite al hombre iniciar, llevar a cabo la acción. Para ser libre hay que arriesgarse, abandonar el hogar, salir del espacio privado y arrojarse al espacio público donde todo es impredecible. El espacio público es la plataforma donde la libertad aparece. El hombre es libre en la medida en la que actúa. Vivir sin ser libre es igual a decir que se vive en un estadio prepolítico, en el que la conciencia del “nosotros” es

nula. La libertad es ponerse en escena, y el sentido de la política consiste en garantizar ese hecho. Una paradoja evidente es que el totalitarismo apareció en el mismo ámbito en el que el hombre se pone en escena, en el ámbito de lo político; apareció como una apuesta política, pero como ya se ha señalado, destruyó durante su dominación la libertad junto con la comprensión que es el modo espiritual, específico y humano de vivir; el hombre sin la razón, o con ésta esclavizada no se reconcilia con el mundo que aparece. El totalitarismo nazi intentó destruir la creación de sentido. Todo cuanto se sabe o comprende del totalitarismo da testimonio histórico de que, en cuanto a su horror implícito, no se le encuentra un par, un análogo, puesto que su tiranía está en orden no sólo a la imposición de la novedad de una idea, sino a la ruptura que representa con la tradición, con nuestras categorías políticas y nuestros criterios morales. La tarea de comprensión que recae sobre este fenómeno, implica de forma inexcusable, también la comprensión de nosotros mismos. En la vida política la opinión y el diálogo con el otro es donde se ve reflejado el espíritu de la pluralidad; espíritu que el totalitarismo nazi entró a reducir; como lo advierte la pensadora alemana de la que hago breves referencias: “Por supuesto puedo negarme a obrar así y hacerme una opinión que considere sólo mis propios intereses, o los intereses del grupo al que pertenezco” (Arendt, 1996, p. 254), ésta fue la práctica nazi, que en sí misma comporta violencia y dominación porque implica (uno) la creencia de la tenencia exclusiva de la verdad, y (dos) el hecho del conflicto.

George Weigel (2000) cuenta que la Iglesia Católica en Polonia no escapó a los excesos del régimen; pese a los precarios permisos de efectuar liturgias, es contradictorio que varios templos católicos fueron cerrados y las personas no tenían autorización para asistir a ningún acto religioso. Aun así, en 1942 Karol Wojtyła ingresa al seminario clandestino de Cracovia mientras trabajó hasta 1944 en una planta química de Solvay durante su residencia en la casa del Arzobispo de Cracovia, Adam Stefan Sapieha, hasta el término de la guerra en 1945, año en el que las Fuerzas armadas rusas liberan Cracovia de la ocupación Nazi, pero dan paso a una seudolibertad nacional, oscurecida por el Partido obrero unificado favorable al marxismo ruso² que promulgó una

² A estos sistemas citados, nazismo y marxismo, Karol Wojtyła en *Memoria e Identidad* (2005b) los denominó como “ideologías del mal” por negar la libertad individual, restar al hombre condiciones naturales a su persona como el derecho a la vida, la expresión y vivencia de sus creencias, el olvido obligado de sus tradiciones e

constitución de orientación marxista contradictoria a la tradición y al espíritu polaco. La industria y la propiedad privada fueron intervenidas con el objetivo de ser finiquitadas, se restablecieron las instituciones educativas pero acomodadas a los lineamientos marxistas, se colectivizó la propiedad agrícola y la Iglesia Católica fue aceptada sólo porque los hijos de Polonia la reclamaban. Desde entonces hasta 1987, Karol Wojtyła fue la figura rectora más destacada de la oposición al comunismo en su país; en 1987 la suma de 105 protestas constituyó el corazón del movimiento sindical solidario que pujó por la caída del Partido comunista polaco. El 11 de octubre de 1988, Karol Wojtyła visita al Parlamento Europeo en Estrasburgo, y con los tenores propios de su discurso reclama el derecho de los países del Este a la libertad y a ser integrados a la Comunidad Europea; idea que sería entendida como tarea imposible en ese año. El primero de diciembre de 1989, el mismo año de la caída del muro de Berlín, el presidente de la Unión Soviética y secretario general del PCUS (Partido Comunista de la Unión Soviética), era el protagonista de la primera visita de un actor de la Perestroika a la sede del Vaticano en Roma. Posteriormente, en 1992, Mijaíl Gorbachov comentaría que todo lo que ha sucedido en Europa oriental en estos últimos años no hubiera sido posible sin la presencia de este Papa, sin el gran papel, también político, que ha sabido jugar en la escena mundial. Tiempos en los que el secretario general de Naciones Unidas, Javier Pérez de Cuéllar, argumentaba la misma tesis con más carga categórica considerando a Juan Pablo II como el autor del declive final del comunismo. Esas afirmaciones Karol Wojtyła nunca las confirmó, sino que, con un antiguo adagio, señalaba que el comunismo cayó por su propio peso, por sus errores y abusos, a la par con el marxismo por su lánguida antropología, que reducía el ser del hombre a su mera función económica sin considerar elementos constitutivos de la persona como el espíritu, los anhelos y los sueños de libertad y trascendencia inherentes a la persona.

La inquietud y la agitación de estos avatares históricos en los que reinó la sustracción y el desprecio por el hombre, por la dignidad humana, fueron los fenómenos y los factores que constituyeron el incansable retorno de Karol Wojtyła a la antropología y a la filosofía que lucharan por defender en la persona su valor superior. Estas circunstancias modelaron el temperamento de las

historias, la aniquilación de los constructos de identidad nacional, la aparición de los campos de concentración, las ejecuciones y asesinatos avalados por el ideal partidista, etc.

ideas personalistas y el humanismo cristiano de Karol Wojtyła. Esos avatares no diezmaron el espíritu de ser hijo de una nación: Polonia, que incluye un estilo determinado de fe; el sufrimiento provocado por ideas totalitaristas, afirmó Wojtyła (2005b) hizo más fuerte y madura la experiencia católica de la nación, cuya inteligencia acerca de Dios aborda matices que explican la experiencia de estar al amparo y a la sombra del Señor de la Historia.

Elie Wiesel (1958) Premio nobel de la paz escribe “La noche”. El escritor argumenta que la pérdida del sentido absoluto de lo humano es la noche de la humanidad. Lo que ocurrió durante la guerra mundial, la pérdida del horizonte antropológico no debe volver a ocurrir. En los campos de concentración se negó el valor personal del otro; el otro es “uno” por debajo del hombre. Durante la Segunda Guerra Mundial la ametralladora y los gases fueron el modo industrializado de matar; ciencia y tecnología estuvieron al servicio de la muerte; la ciencia y la tecnología se convirtieron en proveedoras de instrumentos de muerte. La pérdida del sentido antropológico tiene la forma de un ensimismamiento del hombre en la técnica. Sófocles en *El coro de Antígona* dice: “muchas cosas grandiosas viven, pero nada aventaja al hombre en majestad” (Kupareo, 1966, p. 61). Karol Wojtyła al respecto en *Evangelium vitae* (1995) dice que existe en el mundo contemporáneo una conjura contra la vida humana; muchas cosas están orientadas a la muerte del hombre. La relativización del valor de la vida humana y de la dignidad del hombre durante la guerra, han devenido en su extensión en los años siguientes; este hecho demanda la necesidad de apelar a una reflexión que permee e inspire la cultura, al hombre cuya conciencia le cuesta cada vez más percibir el valor fundamental y objetivo de la vida; esa percepción es el fundamento de la convivencia humana y de la misma comunidad política³; esa reflexión demanda el constructo de la paz no como el mero resultado del poder de los directores de Estado, sino también como la erección de una economía global analizada a la luz de los principios de la justicia social que salga al encuentro del pobre⁴ y el vulnerado, víctima de las tendencias actuales de la sociedad, distantes del sentido de responsabilidad del hombre con sus semejantes, cuyos sínto-

³ Dice Wojtyła que “La violación sistemática del respeto a la vida humana y su dignidad, produce una especie de progresiva ofuscación de la facultad de percibir en el hombre mismo la capacidad del bien y del amor y secunda más bien la muerte del espíritu humano” (1995, no. 4, 21).

⁴ Juan Pablo II. Mensaje para la jornada mundial de la paz de 1993.

mas son: la falta de solidaridad con los miembros más débiles de la sociedad (ancianos, enfermos, inmigrantes y niños) y la indiferencia que con frecuencia se observa en la relación entre los pueblos, incluso cuando están en juego valores fundamentales como la supervivencia, la libertad y la paz (Wojtyła, 1995, no. 8). La idea no es cambiar las estructuras porque éstas son malas, como pretendía el marxismo, sino humanizar la conciencia que no acepta la primacía de los valores morales de la persona humana, inteligencia del sentido último de la experiencia de existir; la conciencia de los valores morales hace a todo hombre capaz de juzgar y discernir los modos en los que busca ser feliz y realizarse; viabiliza el uso de los medios de la ciencia puestos al servicio del hombre y no a costa de él, como uso verdadero y auténtico orientado a un fin bueno, que es la promoción de la persona como realidad radical libre. Una de las enfermedades que padece el mundo contemporáneo consiste en el cambio radical en la percepción de los valores morales; en ese fenómeno los medios de comunicación han sido objeto e instrumento para introducir en las generaciones estilos de vida nuevos porque ofrecen, en no pocos casos, mecanismos de vida ilusorios. La ciencia y la tecnología son la matriz de un número considerable de vías al conocimiento teórico y práctico sobre el hombre y sobre el mundo, pero al servicio de algunas opciones políticas y apartada de la moral dirigen (ciencia y tecnología) sus investigaciones y aplicaciones favoreciendo “la cultura de la muerte” y pierden el sentido de lo humano (Wojtyła, 1995, no. 21) y se convierten en meras disciplinas formales y materiales. El deber no es una especificidad del hombre de hoy, pero es paradójico que se afirma, a su vez, una moral liberada de cualquier divinidad tutelar (Lipovetsky, 1994). La postmodernidad consagra el ideal de felicidad epicúrea, que ha mutado a una especie de búsqueda de bienestar material a través de la práctica desmesurada de los principios de una economía de libre mercado; ha producido la pretensión de imponer nuevos imperativos pseudo-morales que exaltan las conductas egoístas y los vicios como prosperidad colectiva; los modelos contemporáneos de consumo muestran un caos generalizado que se desarrolla en torno a la afirmación de la individualidad. Occidente, lejos de exaltar un orden moral que tenga como referente a Dios o el paradigma de Jesús de Nazareth, lo ridiculiza y lo escupe, estimula sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista, producto de una actitud profundamente apática en relación con el otro, irresponsable del impacto de sus actos en los

demás; el individualismo y la anarquía resultan en una incapacidad por asumir y reconocer en el otro un ser humano, en iguales condiciones a las propias. El Personalismo de Karol Wojtyła reprobaba el relativismo ético formulado como autonomía moral, principio de todo totalitarismo. La verdad ética no está sujeta a las opiniones ni la moral a la sola tolerancia.

El relativismo ha sido debatido tanto en la filosofía moral como desde la propia moral vivida. Actualmente es, a partir de esta última, uno de los principales temas de discusión ética, en pie de igualdad con el cinismo y sin dejar demasiado atrás los problemas del nihilismo y de la indiferencia moral (Bilbeny, 1992, p. 289).

En las sociedades contemporáneas la convivencia de los seres humanos presenta dos fenómenos generales: el relativismo moral y el permisivismo ético, que vulneran los cimientos originales de los valores fundamentales de la vida personal y de la convivencia social. La aprobación del aborto, las uniones matrimoniales homosexuales y la adopción de hijos en éstos, la pérdida del significado de “familia”, el divorcio exprés, la eutanasia, la pena de muerte, los métodos anticonceptivos, la discriminación, las economías no sociales, la carrera armamentista, entre otros tantos fenómenos, dan muestra de que los valores están siendo captados como independientes a la vida humana como valor de referencia. A estos fenómenos Karol Wojtyła los consideró como la causa de un dramático enfrentamiento entre la “cultura de la vida” y la “cultura de la muerte”. El relativismo ético acaeció en una cultura de la muerte (Wojtyła, 1995). La libertad se ha confundido con autonomía moral; sin libertad no existe la responsabilidad; no existen hoy en la práctica en muchos estados los deberes ni los derechos, y la sociedad se transforma en simple colectividad de individuos impersonales; en general no se propone un caos, pero sí una reorientación de la preocupación ética a través de responsabilidades y compromisos muy débiles y lánguidos, efímeros, fundados en una especie de valores inventados que no interfieran con la libertad individual que ha llevado al hombre a una profunda soledad. La familia es, para Karol Wojtyła, “la verdadera sede de la justicia y del amor” (así lo dijo en una homilía ante más de un millón de peregrinos en la meseta de la Baja Silesia y Silesia de Opole, en el santuario de Jasna Góra en Polonia). Algunas prácticas de Estado han deprimido el carácter ético de la política y han puesto en riesgo la salud mental y moral de la sociedad porque desatienden los derechos y las necesidades de la familia.

Porque la familia es el primer hogar natural del hombre, es ella la célula de la vida social, es la comunidad humana, la célula primera; sin ella no existen los ciudadanos; la familia es la primera escuela de las virtudes sociales, que son el corazón de la vida y el desarrollo de la sociedad; la familia descubre y revela al hombre, de manera que la persona escapa del anonimato haciéndose consciente de su propia dignidad personal y ubica al hombre en su singularidad; como es la familia es la nación porque tal es el hombre. Si no se asegura el derecho del hombre a la vida ya desde la concepción dentro del vientre materno, se menoscaba la totalidad del orden moral; el aborto es el asesinato de un niño inocente, dijo Wojtyła en su visita a Nigeria en febrero de 1982; la vida es el primer bien: por la majestad otorgada del creador como primer dador de vida y porque es la matriz de todo lo posible. En el encuentro de Karol Wojtyła con las familias, el lunes 1 de octubre de 1979 en el Hipódromo de Greenpark en Limerick, Irlanda, dijo que debemos tener un absoluto y sagrado respeto por la sacralidad de la vida humana ya desde el primer momento de su concepción. El aborto, como declara ya el Concilio Vaticano II, es un “crimen abominable”. Atacar una vida que todavía no ha visto la luz en cualquier momento de su concepción, es minar la totalidad del orden moral; el orden moral del que habla Wojtyła es auténtico guardián del bienestar humano. La defensa de la absoluta inviolabilidad de la vida todavía no nacida, forma parte de la defensa de los derechos y de la dignidad humanos (Wojtyła, 1995, no. 53, 57, 59, 62, 72, 73). La familia es la medida de la grandeza de una nación; el respeto a la dignidad del hombre es la medida de la civilización y civilidad de una generación.

Durante el mes de junio de 1980, el Papa Wojtyła, en su visita a Brasil en Rio de Janeiro, enumeró otros peligros que amenazan la dignidad humana, que son: condiciones infrahumanas y míseras de vivienda, higiene, salubridad y educación, el desempleo y los salarios injustos; hechos que imprimen al espíritu humano la desesperación que deriva en la disgregación de los matrimonios y la familia. En la familia reside, y de la familia depende, más que de cualquier otra institución, el futuro del hombre. El futuro del hombre se decide en la familia, de la que el matrimonio es la base.

“Tras la dorada libertad vino la condena al cautiverio”

El fenómeno del totalitarismo es, ante todo, un insulto a la libertad. En la carta encíclica *Redemptor Hominis* número 21, Karol Wojtyła afirma que la libertad es un don, ordenado para todo lo que es verdadero bien: he aquí el concepto de responsabilidad del pensador. La libertad se encuentra alentada por la ley moral que Dios ha impreso en el corazón del hombre; ley que en sí misma es siempre liberadora, porque está dirigida al bien. Los valores no son creación de la libertad del hombre. La vida humana, por ejemplo, si en el caso nazi, no está sujeta a la libre interpretación. La verdad del hombre no la retiene una creación partidista.

La relación que hay entre la libertad del hombre y la ley de Dios tiene su base en el corazón de la persona, o sea en su conciencia moral (...) Por eso el modo como se conciba la relación entre libertad y ley está íntimamente vinculado con la interpretación que se da a la conciencia moral (Wojtyła, 1979, no. 54).

La libertad debe estar fundada en la verdad de la dignidad de la persona humana, esto último es un dato, no una opinión. Solo estando atada la libertad a esa verdad el hombre se conduce a su verdadero bien: estar y realizar la verdad; esto es una vocación que, como en el caso del totalitarismo, muchas veces está mal ordenada; esto dijo el Papa polaco al respecto en 1981 en el mensaje para jornada mundial de la paz:

El hombre descubre que su libertad está inclinada misteriosamente a traicionar esta apertura a la Verdad y al Bien, y que demasiado frecuentemente, prefiere, de hecho, escoger bienes contingentes, limitados y efímeros. Más aún, dentro de los errores y opciones negativas, el hombre descubre el origen de una rebelión radical que lo lleva a rechazar la Verdad y el Bien para erigirse en principio absoluto de sí mismo: “Seréis como dioses” (Gn 3,5). La libertad, pues, necesita ser liberada. (...) Sabemos, por tanto, que el mundo, muchas veces, nos atrae en exceso y que vendemos nuestra libertad (...) La sociedad de consumo, ese exceso de bienes no necesarios al hombre, puede constituir, en cierto sentido, un abuso de la libertad, cuando la búsqueda cada vez más insaciable de bienes no está sometida a la ley de la justicia y del amor social (2001, no. 86).

Siguiendo estas ideas dice Wojtyła en su carta *Redemptor Hominis* (1979) en la que describe su visión particular del ser humano y que nos sirve a su vez para enunciar de modo general la antropología filosófica construida por él:

Se trata del hombre en toda su verdad, en su plena dimensión. No se trata del hombre “abstracto” sino real, del hombre “concreto”, “histórico”. Se trata de “cada” hombre, porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención y con cada uno se ha unido Cristo para siempre. El hombre en su única e irreplicable realidad humana, en la que permanece intacta la imagen y semejanza de Dios mismo. El hombre tal como ha sido “querido” por Dios, tal como lo ha “elegido” eternamente, llamado, destinado a la gracia y a la gloria, tal es precisamente “cada” hombre, el hombre “más concreto”, el “más real”; éste es el hombre en toda la plenitud del misterio que se ha hecho partícipe en Jesucristo. (...) Se trata de todo hombre, en toda su irreplicable realidad del ser y del obrar, del entendimiento y de la voluntad, de la conciencia y del corazón. El hombre en su realidad singular (porque es “persona”) tiene una historia propia de su vida y sobre todo una historia propia de su alma. El hombre que conforme a la apertura interior de su espíritu y al mismo tiempo a tantas y tan diversas necesidades de su cuerpo, de su existencia temporal escribe esta historia suya personal por medio de numerosos lazos, contactos, situaciones, estructuras sociales que lo unen a otros hombres. El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social. (...) El hombre en toda la verdad de su vida, en su conciencia, en su continua inclinación al pecado y a la vez en su continua aspiración a la verdad, al bien, a la belleza, a la justicia, al amor (1979, pp. 13-14).

Y escribe en Memoria e Identidad (2005b):

Dediqué varios años de trabajo en la Universidad Católica de Lublin a estas cuestiones (de la antropología, la ética y la moral). He expuesto mis reflexiones a este respecto en el libro Amor y responsabilidad y después en el estudio Persona y acción, así como, en una etapa posterior, en las catequesis de los miércoles publicadas con el título Varón y mujer. Lecturas posteriores e investigaciones llevadas a cabo durante el seminario de Ética en Lublin me han llevado a ver más claro aún lo mucho que representa esta problemática en pensadores contemporáneos: en Max Scheler y en otros fenomenólogos, en Jean-Paul Sartre, en Emmanuel Levinas, y por Paul Ricoeur, pero también en Vladimir Solovëv, por no hablar de Fëdor Dostoievski. A través de esos análisis de la realidad antropológica, se trasparenta de diversos modos la aspiración humana a la Redención y se confirma la necesidad del Redentor para la salvación del hombre (2005b, pp. 54-55).

La luz natural de la razón encendida con la llama de la ley eterna de Dios: el amor al otro, es capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación (Wojtyła, 2001, no. 35). Después de la Segunda Guerra Mundial las sociedades modernas han confesado la dignidad de la persona humana y su unicidad, así como el respeto a la conciencia; por otro lado, afirma Karol Wojtyła en el segundo capítulo de la carta Veritatis splendor, las sociedades contemporáneas han sobrestimado las libertades individuales, esta tendencia

devino en la consideración de que los valores morales son resultado de esa libertad individual: esto es una concepción subjetivista del juicio moral. Después de la guerra, que es cuando más se ha defendido la libertad, paradójicamente, es cuando han aparecido más determinismos. El totalitarismo nazi y la posterior llegada del comunismo a Polonia fueron determinismos, fueron condenas a muerte. El siguiente poema de Karol Wojtyła expresa esa situación, y con él concluyo este análisis:

¡Patria! Desafío de esta tierra nuestra,
 lanzado contra nosotros y contra nuestros antepasados,
 para decidir sobre el bien común
 y envolver la Historia en la bandera de nuestro propio idioma.

El canto de la historia surge de las gestas fundadas en la roca de la voluntad.
 Desde la madurez de nuestra autoconciencia,
 juzgamos nuestra juventud, los tiempos de la desmembración
 y el siglo de oro.

Tras la dorada libertad vino la condena al cautiverio.
 Los héroes llevaban sobre ellos la sentencia:
 al desafío de la tierra entraban como en una noche oscura exclamando:
 ¡la libertad vale más que la vida! (2005c, pp. 126-127).

Conclusiones

Los avatares históricos, el caos político y social y la desvaloración del valor radical de la vida humana de las que Karol Wojtyła fue testigo de primera mano y víctima, durante el transcurso de la Segunda Guerra Mundial y la división subsecuente del mundo entre el capitalismo a ultranza y el absolutismo comunista formaron en su espíritu una estructura personal centrada en la necesidad de ubicarse frente a la realidad de una manera analítica y, sobre todo, defensiva de la dignidad personal de cada ser humano. La vocación a indagar por la verdad del hombre como persona y como posición objetiva de valor en Karol Wojtyła, responde a un sí a la vida, un sí al respeto por la persona humana, un sí a creer en el amor humano. Esa posición tiene la forma del Personalismo filosófico, y éste a su vez, una estructura antropológica en la forma de una Fenomenología de la persona en acción.

Referencias

- Arendt, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.
- _____. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.
- _____. (2004). *Los orígenes del Totalitarismo*. México: Taurus.
- _____. (2005). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bilbeny, N. (1992). *Aproximación a la Ética*. Barcelona: Ariel.
- Kupareo, R. (1966). *Creaciones Humanas*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.
- Lipovetsky, G. (1994). *El crepúsculo del deber, la ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.
- Mélich, J. C. (1998). *Totalitarismo y fecundidad. La Filosofía frente a Auschwitz*. Barcelona: Anthropos.
- Weigel, G. (2000). *Biografía de Juan Pablo II, testigo de esperanza*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Wiesel, E. (1958). *La noche*. París: Aleph.
- Wojtyła, K. J. (1978). *Amor y Responsabilidad*. Madrid: Razón y fe.
- _____. (1979). *Carta Encíclica Redemptor Hominis*. Madrid: P.P.C.
- _____. (1980). *Max Scheler y la ética cristiana*. Madrid: BAC.
- _____. (1981). *Exhortación apostólica postsinodal Familiaris Consortio sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual*. 3.ed. Madrid: Paulinas.
- _____. (1982). *Persona y acción*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, de la Editorial Católica S. A.

- _____. (1995). Carta Encíclica *Evangelium Vitae* sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- _____. (1998). *Mi visión del hombre. Hacia una nueva ética*. Madrid: Palabra.
- _____. (2001). Carta encíclica *Veritatis Splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia. Santiago de los Caballeros: Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra (Pucmm).
- _____. (2003). *El don del amor. Escritos sobre la familia*. Madrid: Palabra.
- _____. (2005a). *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*. Madrid: Palabra.
- _____. (2005b). *Memoria e identidad*. Santiago de Chile: Planeta.
- _____. (2005c). *Karol Wojtyla. Poesías*. Madrid: BAC.
- Woznicki, Andrew N. (1988). *Un humanismo cristiano: El personalismo existencialista de Karol Wojtyla*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad.

PRESCINDIR DE CREER EN LA POSMODERNIDAD

Rescind believing in postmodernity

*Marta Cecilia Castaño Sánchez**

Cree es, “una forma de vida,
una forma de evaluar la vida”
(Wittgenstein 1995, 64),
el creyente es la persona que se deja
mirar y perturbar
por aquello que cree, el riesgo,
la creencia inmovible,
el apasionado compromiso,
no dan razones,
(Wittgenstein 1996, 130)
La creencia, podría considerarse
en categoría de Marion
un fenómeno saturado
puesto que la razón ha sido incapaz
de agotar la experiencia dicha humana.

Resumen

El presente ensayo trata de reflexionar sobre la experiencia religiosa, o de lo sagrado, que se vive en la posmodernidad y parte de las creencias que se manifiestan en lo individual y colectivo de las vivencias y discursos comunes en la cotidianidad. Se habla desde lo individual puesto que en la posmodernidad es frecuente que cada quien afirme su propia fe en Dios, frente a lo cual hay que guardar la tolerancia necesaria en una sociedad multicultural, que pide el respeto y la aceptación por quienes ven las cosas de modo diverso al propio y de las mayorías.

Palabras clave:

Posmodernidad; Creencia; Secularización; Interpretación; Posmoderno.

Forma de citar este artículo en APA:

Castaño Sánchez, M. C. (2013). Prescindir de creer en la posmodernidad. *Revista Perseitas*, 1 (1), pp. 157-177.

* Magister en Educación y Desarrollo Humano Comunitario de la Universidad Surcolombia. Profesora de la Institución Educativa Concejo Municipal El Porvenir. Rionegro - Colombia. Correo electrónico: chachy442@hotmail.com.

Abstract

This work tries to reflect on the religious experience, or of the sacred, in the current post modernity based of the individual and collective beliefs of the experiences and common discourses in everyday life. It is approached under an individual perspective since in post modernity is common for each person to affirm their faith in god, which requires the necessary tolerance in a multicultural society that demands respect and acceptance of those who see things from their own perspective and different from most.

Keywords:

Postmodernism; Belief; Secularization; Interpretation; Postmodern.

Introducción

La posmodernidad plantea nuevas exigencias que emergen de la necesidad de creer en lo trascendente hoy en día, en el seno de la muerte de los metarrelatos y el advenimiento de un progresivo dominio del pensamiento débil, concebido como una forma de pensar “que no solo abre direcciones alternativas, sino que también recupera la tradición” (Rorty y Vattimo, 2006, p. 18), lo que, en el caso de la religión, replantea la relación entre Dios y los hombres, lo que implica una revisión de los modos de comprensión del mensaje religioso en cualquiera de sus manifestaciones.

Rorty propone, siguiendo a Wittgenstein y a Habermas, la desactivación política de la religión mediante su privatización, de modo que la creencia en Dios y la adhesión a una determinada religión no suponga ninguna injerencia, de estas mismas, en la esfera de la discusión pública sobre temas de interés común. Es decir, donde no haya ningún género de verdad oficial ni religiosa tampoco moral, que se deba universalizar, a fin de que cada cual desarrolle libremente sus propios modos de entender los contenidos mínimos de una vida buena, incluidas sus propias ideas acerca de Dios y de lo que él querría de los hombres (2006). Mientras Vattimo, siguiendo a Nietzsche y a Heidegger, propone una desactivación política de la esfera pública que privatiza toda verdad, una vida pública despolitizada, es decir, desprovista de todo conflicto que no sea simple discusión verbal o competencia económica (2006).

Creer en la posmodernidad

La muerte de Dios fue proclamada por Nietzsche hace ya más de un siglo con la pretensión de constituir una humanidad libre y autorealizada. Pero esa muerte de Dios trajo consigo diversos ídolos que buscaban hacer dioses que remplazaran a aquel que había muerto, lo que exige la necesidad de replantearse la significación de Dios en la vida de hombres y comunidades, en especial en las sociedades multiculturales que conforman la época posmoderna.

La posmodernidad es quizá el momento histórico en el que parece verse consumada la muerte de Dios planteada por Nietzsche. El surgimiento de una nueva época ha supuesto cambios profundos en la visión religiosa del mundo

y en la consecuente reubicación del hombre en los nuevos mundos. (Daros, 2004). Zabala señala que: “después de la Modernidad no quedan ya fuertes razones filosóficas ni para ser un ateo que rechace la religión ni para ser un teísta que rechace la ciencia, [debido a que] la deconstrucción de la metafísica ha despejado el campo para una cultura libre de los dualismos que han caracterizado a la tradición occidental” (p. 16).

Lo sagrado parece haberse replegado a una distancia tan vasta que ni siquiera el creer más abnegado lo alcanza. Lo único que nos es dado es que creemos. O, de modo más dramático y vertiginoso, “creer a pesar de la creencia de que no se cree” (Marion, 1993, p. 80). La sensibilidad religiosa ya no debe concebirse como inherentemente vinculada a una visión privilegiada del universo desde la “totalidad”, sino como un modo más de abrirse hacia la expansión de los horizontes de significado en una continua y nunca acabada configuración de uno mismo en el contexto del “nosotros” (Rorty y Vattimo, 2006).

Si bien, en este momento histórico contemporáneo, la religión y para el interés de esta reflexión, la creencia, no han llegado a desaparecer, sí han sido desplazadas hacia los márgenes de la sociedad, manifestándose de formas muy variadas de acuerdo con la diversidad de culturas y sus representaciones. Gracias a la secularización: “el hombre se libera de las jerarquías de la creación y de todos los límites, tanto los de la cosmología como los de la teología, [para] aprender a convivir consigo mismo y con su propia finitud, lejos de cualquier nostalgia residual por el absoluto y por la metafísica” (pp. 29-30).

En la modernidad se privilegió la confianza en la razón, su luz se constituyó en prioritaria ante la oscuridad de las creencias, se profundizó la necesidad de esclarecer las mismas con la razón. El rechazo del pensamiento mítico y las búsquedas de leyes o constantes en la obra de la naturaleza (Cassirer, 1986) hizo predominante una concepción secular y científica de la vida. En la posmodernidad la religión, como metarrelato, ya no se presenta como centro legitimador fundamental del creer, es decir, que ha perdido importancia en los ámbitos social y político, dado el gran número de deidades que hoy saturan la sociedad posmoderna. Las instituciones, personajes y símbolos de las gran-

des religiones están siendo sustituidos por ídolos como la moda, la pantalla, la tecnología, entre otros, que conforman las historias que suceden en la cotidianidad de los grupos humanos (Maffesoli, 2002).

En libros como *El ídolo y la distancia*, de 1977, o *Dios sin el ser*, de 1982 Marion presenta una fenomenología del ídolo y del ícono, que le abre a la filosofía un camino para volverse a ocupar de Dios, con mayor lucidez sobre el peligro, muy real, de hacer del concepto mismo de Dios una admiración, un “Dios de los filósofos y de los científicos”. La evolución de la fenomenología ha invertido sus objetivos: la búsqueda obsesiva del “en sí” (an sich) del fenómeno en Husserl se ha transformado, en Marion, en un intento por abrir el fenómeno a su manifestación propia, es decir, a partir “de sí” (de soi).

El problema de Dios ha estado en el centro de la fenomenología desde un comienzo. Henry Duméry considera que, respecto de la religión, la fenomenología es un instrumento “precioso” e incluso “irremplazable” porque cumple un “cuádruple servicio” a través de sus componentes fundamentales: la epojé sustrae la cuestión del valor de la religión a cualquier supuesto interpretativo; la intencionalidad respeta lo sagrado porque nos lanza fuera de la propia subjetividad; la intuición de esencias permite una manifestación de las significaciones del fenómeno religioso; y el análisis constitutivo permite develar estratos de sentido. Este autor la describe como el descubrimiento de una excedencia y de un acrecentamiento de exigencia:

La religión es el descubrimiento de una demasía (surplus) que se debe añadir a todo pensamiento, a toda acción, para que sigan siendo válidos, el descubrimiento de un acrecentamiento (surcroît) de exigencia que ningún objeto, ningún bien finito, puede apaciguar (Walton, 2010).

Dentro de este mundo posmoderno las personas hemos abandonado la oportunidad de creer en la medida en que ya no podemos buscar a Dios (Heidegger, 2000, p. 198). Entonces pasa a ser una elección personal en un proceso al que se le llama privatización de la religión, es decir, de la fe y el culto y de todas las creencias, en las que se manifiesta la diversidad que compone la cultura. También se habla de un proceso de secularización, que al decir de Vattimo, es una “relación de procedencia desde un núcleo de lo sagrado del

que uno se ha alejado y, sin embargo, permanece activo, incluso en su versión 'decaída', a términos puramente mundanos" (Vattimo, 1996, p. 11). Dios sigue siendo un enigma que requiere interpretación en sus manifestaciones.

Desde esta perspectiva secularización no significa abolición de lo sagrado sino su particular modo de pervivencia en el mundo posmoderno. En algún lugar, entre el vacío que queda tras la retirada de los dioses y la plenitud que trae la sobreabundancia de ídolos, se halla la única experiencia religiosa auténtica que brinda un mundo que se piensa secular (Cagüañas, 2012). La posmodernidad acentúa el valor de las interpretaciones, de los sentimientos, de las grandes concentraciones motivadas no por ideas sino por la búsqueda de imágenes y sensaciones colectivas; aunque la paradoja es que esas soluciones no se hallan fuera de las personas, sino en el sentirse bien de cada una de ellas. Las personas van al culto o a la iglesia como a un solariego encuentro mediático. En las grandes concentraciones, la espiritualidad se acerca a la emotividad y, a veces, a la evasión de la realidad circundante. La Biblia es entregada en claves que se subordinan a las experiencias emotivas, y es difícil que alcancen a indicar un mensaje trascendente.

Con respecto a la liturgia en un mundo secular, Certeau afirma que "La liturgia se estetiza. Deja de ser cierta (pensable) y eficaz (operatoria), pero puede ser bella, como una fiesta, como un canto, como un silencio, como un efímero éxtasis de comunicación colectiva" (Certeau, 2006, p. 309). El servicio público deja de serlo para convertirse en estímulo de "experiencias privadas". Como la forma de vida posmoderna es light, esquiva a las complicaciones lógicas, el culto corre el peligro de ser vaciado de temas fundamentales para que sea aceptado de forma más fácil. La religión se ornamenta con un estilo atractivo, llamativo, evita lo que implique esfuerzo, sacrificio, entrega, compromiso. Es notable el riesgo de vivir y de convertir al cristianismo al formato de este mundo, donde las contradicciones forman un coctel (Daros, 2004).

En la interpretación de Vattimo, la secularización es hoy un rasgo constitutivo de la experiencia religiosa. La exigencia posmoderna es la rememoración del olvido de lo sagrado que expresa la necesidad de relacionar la vida con el significado de la misma en las circunstancias actuales (Vattimo, 1989). El tema

aparece ante la amenazante muerte individual “para la cual no hay a la vista ninguna esperanza razonable de rescate”. Filosóficamente no parece haber solución teórica para este problema (Vattimo, 1996).

Busca a Dios, ésta es permanente en las diferentes etapas de la vida aunque sea más evidente cuando envejecemos. Esta búsqueda tiene que ver con el encuentro de un límite y con una derrota: “Creíamos poder realizar la justicia en la tierra; vemos que no es posible y recurrimos a la esperanza en Dios” (Vattimo, 1996, p. 17). En toda tradición se recurre a Dios en momentos límite, sea de catástrofes naturales o derrotas personales, es difícil que se le honre para agradecerle momentos festivos, de éxito o derroche. La posmodernidad ha reconocido la impotencia de la razón predominante en la modernidad, por lo cual se evidencia un natural retorno a Dios. Habitados al desencanto del mundo físico y social, es necesario aceptar que no hay una sola interpretación de la historia; no se puede pensar la realidad como una estructura sólida, anclada en un único fundamento (Vattimo, 1990).

En la posmodernidad las cosas, las personas y la sociedad ya no son cosas en sí, sino objetos manipulables que requieren interpretación y organización. En el mismo ámbito de estricto carácter religioso, el mundo es pluralista. La unidad deberá darse en la pluralidad, mediante el diálogo que intenta advertir, por consenso, algún valor que tener en común y que, por ello, es universal. “El valor universal de una afirmación se construye por construir el consentimiento en el diálogo, no por pretender tener derecho al consenso porque tenemos la verdad absoluta” (Vattimo, 2004).

Cualquier Dios impuesto ha muerto; un Dios así es una mentira superflua. En la posmodernidad, Vattimo advierte que Dios es de nuevo un elemento central de nuestra cultura. La disolución de todos los lazos fuertes de nuestra cultura ha relativizado los motivos del ateísmo:

Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión. El racionalismo ateo, en efecto, había tomado en la modernidad dos formas: la creencia en la verdad exclusiva de la ciencia experimental de la naturaleza y la fe en el desarrollo de la historia hacia una situación de plena emancipación del hombre respecto de toda autoridad trascendente (Vattimo, 1996, p. 22).

La posmodernidad es un momento para ir “más allá de la violencia de la metafísica” (p. 44) y superarla con una propuesta humanitaria. Las personas ya no tienen que comportarse según los rasgos objetivos del ser, o según los mandatos de la historia. La filosofía posmoderna propuesta por Vattimo continúa la herencia cristiana de la caridad y del “rechazo de la violencia”, pretende defender la subjetividad y la libertad del ser humano contra los intentos de organización totalitarios promovidos por la ciencia y la técnica que, al igual que la metafísica, creen conseguir hacer valer sus derechos en nombre de la objetividad.

El turinés cree que el punto de unión se halla en que el amor como sentido “último” (no violento) de la revelación debe primar: un amor que siempre requiere de nuevas interpretaciones y aplicaciones, porque el amor no manda algo determinado y requiere aplicaciones que se deben inventar. Violento es todo aquello que acalla una nueva pregunta (Vattimo, 1996, p. 77); por ello ni la filosofía ni la religión han de ser agresivas: en sus senos mismos se halla la cuestión de las grandes preguntas acerca del hombre y de la sociedad, de la vida y de la muerte.

¿Por qué creer en el otro?

Para Chrétien toda creencia modifica la palabra y los actos. La persona obra según el sistema credencial que la sostiene. De igual manera, José Ortega y Gasset se ha ocupado de la vinculación entre creencias y pensamiento. Las ideas que fueron pensadas por otros y heredadas como continente cultural de nuestras vidas son las doctrinas, no las tenemos como contenidos particulares sino que en ellas, dice Ortega, vivimos, nos movemos y somos (Ortega, 2005, p. 27). Nada hacemos con ellas, simplemente estamos en ellas porque nos tienen y sostienen en nuestro ser, operan en el trasfondo íntimo antes de que nos pongamos a pensar. Nuestros pensamientos ocupan un lugar secundario respecto de lo que tenemos como verdad.

Lo propio de las creencias es que contamos con ellas y se da de un modo constante y sin pausa, no admiten separación porque sostienen nuestra existencia, constituyen el terreno donde lo vital acontece. Éstas son la tierra firme

sobre la que nos afanamos (2005). Se puede criticar lo que otro cree porque se lo objetiva pero no al propio creer. La palabra creencia se refiere a la opinión, a la confianza y a la fe. (Ortega, 2005, p. 17)

El entramado credencial de cada hombre ordena el vivir para que la existencia no sea un insoportable y continuo preguntar cosas elementales. Lo que se asiente, en la parte y en el todo, afecta la vida y constituye una tierra firme, un suelo que sirve de apoyo al hombre, a su obra y a su pensamiento. (Díez, 2010). La creencia reside en lo secreto, en el lugar donde Dios nos ve y nos engendra como viviente en su Vida. Esa intimidad está cerrada a la visión humana que sólo ve lo que se manifiesta en el mundo. La vida no es una cosa, no debe ser objetivada como lo que aparece en el mundo. La vida habla de sí misma sin ninguna distancia con lo que aparece: el viviente.

En lugar de Dios, el discurso sobre Él sería adecuado y se mostraría por sí mismo fecundo, si tan sólo nos ayudara a vivir mejor nuestras vidas, pero no hablamos de él como lo hacemos de las otras cosas porque no es una cosa. Hacer una cosa sería hacer de Dios un ídolo, aun cuando fuera sólo un ídolo de la mente. Si fuera simplemente una cosa, oculta o superior, una proyección de nuestro pensamiento, no sería necesario usar tal nombre. Sería más preciso hablar de un superhombre, una supercausa, una meta energía (Panikkar, 2000).

Para hablar de Dios es necesario haber logrado antes silencio interior, sin este silencio de proceso mental, ningún discurso del ser supremo que es reducible a simples extrapolaciones mentales. Porque no es el monopolio de ninguna tradición humana, aun de aquellas que se llaman a sí mismas teístas o que se consideran a sí mismas religiosas. Cada discurso que tratara de poner a éste en alguna ideología, cualquiera que sea, sería sectarismo, limitar el campo de lo divino a la idea que un grupo humano dado tiene de Dios, termina defendiendo una concepción sectaria de Dios (2000).

Es imposible hablar sin lenguaje y no hay lenguaje que no transporte una u otra creencia. Sin embargo, no deberíamos confundir el ser supremo del que hablamos con la expresión de la creencia que da la especificación a Dios. Ahí

existe una relación trascendental entre el lenguaje que simboliza y lo que en realidad decimos de Dios. Las tradiciones occidentales han hablado con frecuencia de un *mysterion* –que no significa un enigma o lo desconocido. Cada expresión está relacionada y se enlaza a una cultura. Además, depende del contexto concreto que nos provee su significado y sus límites al mismo tiempo. (2000). Dios no es el objeto de ningún conocimiento o creencia. Es un símbolo que es tanto revelado como oculto en la representación del que estamos hablando. El símbolo es un símbolo porque simboliza, no porque es interpretado como tal (2000).

Cada intento por absolutizar el símbolo “Dios” destruye no sólo relaciones con el divino misterio, sino también con hombres y mujeres de otras culturas que no sienten la necesidad de este símbolo (2000). Un ser supremo por completo trascendente negaría la divina inmanencia al mismo tiempo que destruiría la trascendencia humana. El misterio divino es inefable y ningún discurso alcanza a describirlo, ese misterio que muchos llaman Dios y otros prefieren no nombrar. Quizás el misterio divino es lo que da un sentido a todas estas palabras. La más simple experiencia de lo divino consiste en devenir consciente de lo que quebranta nuestro aislamiento y respeta nuestra soledad (identidad) (2000).

Crear en el otro tiene sentido cuando la religión deja de ser la legitimadora de la verdad teológica, se descubre entonces una “alteridad perturbadora e inaccesible” (Certeau, 2006, p. 309) que nos interpela y nos pide asenso como ejercicio de fe. Con lo que es el otro quien se presenta como única ocasión para lo verosímil, desde la perspectiva de Levinas, en la cual todo acercamiento al otro pone en evidencia tanto nuestra necesidad como nuestra incapacidad de creer (Cagüenas, 2012). Se descubre una “alteridad perturbadora e inaccesible” (Certeau, 2006, p. 309) que demanda de nosotros un ejercicio de fe, que nos pide certificar en ella. Consumada la consabida muerte de Dios, el otro parece ser lo único en que nos es válido tener como cierto.

La necesidad de un acto de fe en todo acercamiento al otro pone en evidencia tanto nuestro obrar como nuestra incapacidad de creer. Así lo entendió Heidegger: no somos no creyentes porque Dios en cuanto Dios haya perdido

su credibilidad ante nosotros, sino porque nosotros mismos hemos abandonado la oportunidad de creer en la medida en que ya no podemos buscar a Dios (Heidegger, 2000, p. 198).

El Dios de cierta filosofía actual, “el totalmente Otro”, hace que el ser humano, por no compartir las experiencias del otro del que pretende hablar, lo estético, es decir, hace de él objeto de un cierto tipo de conocimiento. El problema del creer ha determinado la historia de un saber que necesita del otro, desde la mirada antropológica, una vez el mundo se ha secularizado y el otro se ha convertido en realidad estética, que permite medir con mayor precisión la distancia que nos separa de lo divino (Cagüañas, 2012).

El problema del creer ha determinado la historia de un saber que necesita del otro. En la contemporaneidad secularizada la persona se ha convertido en realidad estética, no necesitamos una teoría de la creencia para reconocer al individuo en cuanto creyente. En circunstancias ordinarias, cuando ni la duda ni la justificación tienen cabida, nuestra relación con las cosas que nos ocupan no es una relación de conocer, de “saber” o “no saber”. Antes de conocer al otro (si es que esto es posible), debo reconocerlo (Cavell, 1979, p. 433). De acuerdo con Durkheim, las creencias no deben sino derivar de la experiencia ritual, por lo que creer no es tanto un “estado interior” como un hecho social. Antes que tratarse de contenidos psicológicos o intelectuales, las creencias son uno de los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma para sus miembros (Durkheim, 2003).

La capacidad de creer es un rasgo universal de la humanidad, se presenta de forma variada en las diferentes culturas y momentos históricos, lo cual no quiere decir que haya grupos humanos sin religión o religiones sin creencias. La posmodernidad, como temporalidad, no es excepción, como seres humanos no prescindimos de dar firme asenso, siempre sucumbimos a la necesidad de creerle al otro, de creer en el otro (Cagüañas, 2012). Y es preciso en medio de esta posmodernidad donde otro horizonte puede y debe desplegarse en la fenomenología, la filosofía y la teología (Marion, 2010).

Con la secularización, la necesidad de creer sólo se ha acentuado y queda una gran proliferación de proyectos, creemos aunque carezcamos de certeza,

porque confiamos. Y esto, a pesar de que, en un mundo secular, en principio, es cada vez más difícil confiar porque la fuente de autoridad por excelencia, lo divino, reside a distancias inabarcables. No todo se moviliza, suscita o exige veneración, o el modo de esta veneración varía, aunque admita características comunes y mínimas, varían en modo de visibilidad de aprehensión de lo divino (2010).

No se debe relativizar la experiencia religiosa, lo es en apariencia extraordinario de la creencia religiosa, que parece “extraña” en un primer momento termina naturalizándose una vez nos familiarizamos con ella tras repetidos encuentros; lo raro no sería sino el efecto de la distancia que percibimos cuando se encuentra una creencia que no compartimos, ya que ésta se halla inscrita en una red de creencias que nos es ajena (Pascal, 1994). Es un error acercarse a una creencia como si ésta no se sustentara en una verdad previa, incluida en una red de ellas en constante reconfiguración. Es decir, la autoridad del creer depende del creer mismo (Maurice Bloch, 2002).

Cree es, “una forma de vida, una forma de evaluar la vida” (Wittgenstein 1995, p. 64), el creyente es la persona que se deja mirar y perturbar por aquello que da fe, el riesgo, la creencia incommovible, el apasionado compromiso, no dan razones. En categoría de Marion, es considerable como un fenómeno saturado puesto que la razón ha sido incapaz de agotar la experiencia dicha humana. (Wittgenstein 1996, p. 130). El fenómeno saturado reside en la experiencia de la distancia vivida como extrañeza ante un mundo que insiste en creer, es el reconocimiento de nuestra relación deyecta con lo divino y, por lo tanto, con el otro. Existen dilemas éticos cuando se trata de dar cuenta de las creencias del otro (Hahn, 1973; Ward, 2006). Pero siempre será posible que las creencias del otro nos enseñen algo (Ewing, 1994; Harding, 1987). Existe la oportunidad de que la distancia se borre hasta el punto de la identificación.

No se puede prescindir de creer

La cuestión de la justificación del creer o la argumentación sobre las condiciones que garantizan una creencia, es uno de los temas más vivos de la epistemología (Castro, 2010). Este es un elemento presente en toda la teología natural desde que se empieza a reflexionar filosóficamente sobre Dios, los

dioses, la realidad última, cualquiera que ésta sea, lo que conduce, casi sin solución de continuidad, a la comprensión de Dios como una pieza más del sistema del mundo: el dios garante que certifica la verdad de mis ideas claras y distintas, el dios ordenador, el dios sustentador, etc., siempre un dios calificado, un elemento o pieza más del sistema del mundo que cumple una función.

La destrucción de la religión como forma de vida y su reducción a una serie de proposiciones “hace de Dios una verdad puramente teórica alcanzable por el intelecto racional y científico, sin ritual, oración ni compromiso ético, hombres y mujeres lo habían matado para sí mismos” (Armstrong, 2009). Como afirma Robert Spaemann, “a la función de Dios le es propio su no ser definible por función alguna, esto es, el no poder ser sustituido por ningún equivalente funcional” (Spaeman, 2010). El concepto “Dios” no es sustituible por ningún otro, ni el bien absoluto, ni el amor incondicional, ni el universo mismo (el panteísmo, como afirma Schopenhauer, es un ateísmo cortés). Es eso y al mismo tiempo difiere de eso.

Jean-Luc Marion afirma que “la intimidad del hombre con lo divino crece con la separación” (1993, p. 88). La distancia permite la proximidad, la intimidad. En la distancia, y gracias a ella, se preserva la diferencia, resiste cualquier intento de reducirla a concepto: “La distancia sólo se define al sustraerse a toda definición que pretenda asegurar una inteligibilidad neutra de la misma, y representarla como un objeto alcanzable” (p. 198).

Secularización no significa, entonces, abolición de lo sagrado sino su particular modo de pervivencia en el mundo moderno. En algún lugar, entre el vacío que queda tras la retirada de los dioses y la plenitud que trae la sobreabundancia de ídolos, se halla la única experiencia religiosa auténtica que puede brindar un mundo que se piensa secular (Vattimo, 1996, p. 11).

Una vida “verdaderamente cristiana” consiste en la constante manifestación explícita de las creencias personales (Foucault, 1997, p. 208). Pero debe preceder a la práctica, ya que primero debemos tener asenso en la existencia de un ser sobrenatural antes de intentar complacerlo (Frazer, 1995). Porque no derivan de la experiencia ritual. Por ello, no es tanto un “estado interior”

como un hecho social, antes que tratarse de contenidos psicológicos o intelectuales, las creencias son los más importantes medios por los que la sociedad se representa a sí misma para sus miembros (Durkheim, 2003).

Según Geertz se debe distinguir entre el creer “en medio del ritual” y el creer como producto de “la reflexión acerca de tal experiencia” (Geertz, 1973, p. 79), lo que permite demostrar que las creencias religiosas no son meras “inducciones desde la experiencia” o manifestaciones exteriores de una interioridad inalcanzable, sino expresiones de la previa aceptación de una autoridad externa al individuo (p. 74). De ahí la importancia del ritual, donde adquieren intensidad, puesto que es dentro del universo simbólico que les da forma y razón de ser donde encuentran pleno sentido.

Para Durkheim las creencias no agotan la dimensión de lo sagrado y, por tanto, no es necesario compartirlas para entenderlas, para lo cual es suficiente con reducirlas y describirlas como fenómenos simbólicos y sociales, lo que permite una resignificación.

Decir que se cree en Dios es muy distinto de decir que se sabe que Dios existe, dar firme asenso no es lo mismo que asegurar que se sabe. Pouillon sostiene que al afirmar que “creemos” introducimos una sombra de duda en la declaración (Pouillon, 1982, p. 5). “Creemos que” porque “creemos en”, de tal modo sin importar qué tipo de razones se esgriman, la verificación de la creencia no pasa por los raseros de la razón: “no sólo no es racional, sino que no pretende serlo” (Wittgenstein, 1996, p. 135).

Wittgenstein alude al terror. Tal sería la “sustancia de la creencia” (p. 133): la inmovible certeza de que de no vivir la vida de cierto modo las consecuencias se sufrirán en ese último de los días. Aquí yacería la práctica de verificación de esta creencia: sólo es un creyente aquel que siente este terror y organiza su vida en consecuencia. No se cree por razones, no se deja de acertar por razones. Pero no por esto es sinónimo de irracionalidad. Creer es otra cosa. Es el “apasionado compromiso hacia un sistema de referencia”. Es, por sobre todo, “una forma de vida, una forma de evaluar la vida” (Wittgenstein, 1995, p. 64).

El creyente es la persona que arriesga, (Wittgenstein, 1996, p. 130). El riesgo, dar asentimiento es inmovible, apasionado compromiso, no dan razones. De ahí la perplejidad y el desconcierto, la razón ha sido incapaz de agotar la experiencia humana. Cada sujeto asiente a su modo creer vivido, no es objeto de conocimiento sino de reconocimiento. Por lo que no necesitamos una teoría de la creencia para reconocer al otro en cuanto creyente (Cagüeñas, 2012).

Lo que se ha vuelto irreal no ha sido lo divino sino su ídolo, el retorno de lo religioso es en realidad el volver de una política que hace de determinadas formas del creer condición indispensable del reconocimiento, “el golpe más duro contra Dios no es que Dios sea considerado incognoscible, ni que la existencia de Dios aparezca como indemostrable, sino que el Dios considerado efectivamente real haya sido elevado a la calidad de valor supremo” (Heidegger, 2000, p. 193). La secularización conlleva el debilitamiento de las instituciones que mediaban entre el hombre común y lo divino, y que tal debilitamiento libera a lo divino para retirarse de la cercanía idolátrica en la que lo mantenían atado diferentes ortodoxias, es entonces cuando se toma la expresión de Marion “la intimidad del hombre con lo divino crece con la separación” (Marion, 1993, p. 88).

La distancia permite la proximidad, la intimidad. En la distancia, y gracias a ella, se preserva la diferencia, resiste cualquier intento de reducirla a concepto: “La distancia sólo se define al sustraerse a toda definición que pretenda asegurar una inteligibilidad neutra de la misma, y representarla como un objeto alcanzable” (Marion, 1993, p. 198). Por ende, si la distancia es irreductible a razones, también lo han de ser los polos entre los que ella se extiende: el otro y el mismo no pueden ser pensados fuera de la distancia que los une y los separa, y es en virtud de ella que adquieren sus formas históricas (Cagüeñas, 2012).

Con esta separación crece la intimidad con el otro, hace necesario que nos encontremos en “la debilidad de creer” el problema del creer es compartido, ningún hombre cree solo, por sí mismo, sino en referencia y enlazado con el otro (Certeau, 2000, p. 311). Una política que le haga frente a la idolatría

dogmática tendría que comenzar por aceptar que la distancia -y, por tanto, la diferencia que en ella vive- “no reside tanto en el antagonismo, cuanto en el equilibrio de los empujes” (Marion, 1999, p. 197). Parece que el elemento de duda no proviene de quien afirma la creencia sino de quien la escucha y no comparte las reglas de uso de tal afirmación (Wittgenstein, 1988, p. 439).

En Marion, el icono menciona una presencia de lo divino que permanece a distancia. A diferencia del ídolo que, aunque imagen de lo supremo, está supeditado a una figuración o reproducción artesanal humana que lo reduce a una excesiva familiaridad, el signo presenta la distancia misma en cuanto su aparecer proviene de lo divino y no de una acción intencional de la mirada que lo reconoce. La visibilidad del icono, al igual que el rostro, remite lo visible a algo otro que sí mismo. Si convoca a la mirada a atender su visibilidad es –dice Marion– saturando poco a poco lo visible de lo invisible. Lo propio es que, precisamente, lo invisible que, a su través aparece, permanece siempre invisible, a diferencia del ídolo que, no siendo más que una figuración humana, lo que hace es abolir la distancia peculiar de lo divino para reducirla a su llana visibilidad (Marion, 2010).

Marion presenta la teoría sobre los fenómenos saturados con el propósito de dar cuenta de aquellos casos que exceden los límites que les han sido delineados en las intenciones significativas vacías porque muestran una demasía de intuición. Las tres tendencias conducen a una fenomenalidad originaria, a un estallido del fenómeno y a una saturación del mismo. Se refiere al tercer nivel de la fenomenología con una reflexión en torno de la dualidad entre lo que aparece y su dejarse ver, y que, al hacerlo, ponen de manifiesto una excedencia respecto de tres aspectos distintos de la dualidad, esto es, el aparecer en cuanto tal, la condición general de lo que aparece o la aparición de algunos fenómenos preeminentes (Walton, 2010).

La fenomenología de la donación de Marion describe el fenómeno saturado que sobrepasa toda determinación conceptual gracias a la sobreabundancia de la intuición en relación con el mundo anticipable. Marion retoma la idea de Levinas de que el rostro se fenomenaliza porque se da en el modo de la interpelación, además, generaliza la cuestión de modo que una fenomenaliza-

ción ajena a la objetividad y la entidad no se limita al rostro ni al horizonte de la ética, sino que es inherente a múltiples fenómenos que requieren una respuesta a lo que se da, es decir, una responsabilidad. El adonado que responde pierde el rango trascendental junto con la espontaneidad y la actividad que es inherente a esta condición, pero no cae en una pasividad, sino que asume una receptividad a la vez activa y pasiva que implica la capacidad de acrecentarse a la medida de lo dado a fin de sostener su arribo (Marion, 2010).

Referencias

- Armstrong, K. (2009). En defensa de Dios. El sentido de la religión. Barcelona: Paidós.
- Bloch, M. (2002). Are Religious Beliefs Counter-Intuitive? En *Radical Interpretation in Religion*, ed. Nancy Frankenberry 129-145. Cambridge: Cambridge University Press
- Boyer, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Cagüañas R.D. (2012)- Las distancias del creer: secularización. *Revista de Estudios Sociales* No 34. Universidad de los Andes. 123- 134
- Cassirer, E. (1986). *Filosofía de la Ilustración*. México: F.C.E.
- Castro, S. J. (2010). Probablemente Dios existe. Universidad de Valladolid. *Bajo palabra. Revista de Filosofía II Época*, (5), 507-520.
- Cavell, S. (1979). *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. Oxford: Oxford University Press.
- Certeau, M. (2000). *Believing and Making People Believe*. En *The Certeau Reader*, (ed). Graham Ward (119-128). Malden: Blackwell Publishing.
- (2006). *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Daros, W. (2004). La religiosidad cristiana posmoderna en la interpretación de Gianni Vattimo. (Venezuela), 1998, II, p. 7-27

- (1994). Fundamentos antropológico-sociales de la educación. Villa General San Martín: UAP, 1994, p. 190-199.
- (1997). La defensa del nihilismo posmoderno realizada por G. Vattimo. Observaciones desde el pensamiento de M. F. Sciacca. *Revista de Filosofía*. Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana. (89), 151-187.
- Daros, W. R. (1999). La racionalidad hermenéutica y el mito en la filosofía de la posmodernidad. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, (92), 229- 238.
- Díez, R. O. (2010, diciembre). Volver al “suelo de creencias”. *Pensamiento y Cultura*, 13(2), 141-155
- Durkheim, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ewing, K. (1994). *Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe*. *American Anthropologist*, 96, (3), 571-583.
- Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas*. París: Gallimard,
- Frazer, J. G. (1995). *La rama dorada: magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (1973). *Religion as a Cultural System*. En *The Interpretation of Cultures*, (87-125). Nueva York: Basic Books.
- (1976). *From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*. En Keith Basso y Henry Selby (eds.). *Meaning in Anthropology*, (231-237). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Hahn, R. (1973). *Understanding Beliefs: An Essay on the Methodology of the Statement and Analysis of Belief Systems*. *Current Anthropology*, 14., (3), 207-229.

- Harding, S. (1987). *Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion*. *American Ethnologist*, 14, (1), 167-181.
- Hazard, P. (1987). *La crisis de la conciencia europea 1680-1715*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2000). La frase de Nietzsche "Dios ha muerto". En *Caminos de bosque*, 157-198. Madrid: Alianza Editorial.
- Levinas, E. *Ética e Infinito*. Traducción de Jesús María Ayuso. Madrid: La Balsa de la Medusa, 2000.
- Levinas, E. 1997. *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Maffesoli, M. (2002). *Tribalismo posmoderno. De la identidad a las identificaciones*. En Chichu, Aquiles (Coord.). *Sociología de la identidad*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Marion, Jean-Luc. (1993). *Prolegómenos a la caridad*. Madrid: Caparrós Editores.
- (1999). *El ídolo y la distancia: Cinco estudios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2008). *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*. Madrid: Editorial Síntesis, col. Perspectivas.
- (2010). *Dios sin el ser*. Trad. Daniel Barreto, Javier Bassas y Carlos Restrepo. España. Ellago Ensayo. Ediciones.
- Ortega y Gasset. (1959). *Ideas y creencias*. Madrid: Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, J. (1971). *Historia como sistema*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Panikkar, R. (2008). *De la mística. Experiencia plena de la vida*. Barcelona: Herder.

- (1996) "Nueve modos de no hablar de Dios. Polylog, 1, Munich. publicat a: Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones 1, Traducción: Daniel López Salort.
- Pouillon, J. (1982). Remarks on the Verb "To Believe". En Michael Izard y Pierre Smith (eds.). *Between Belief and Transgression: Structuralist Essays in Religion, History, and Myth*, (1-8). Chicago: The University of Chicago Press.
- Robert, S. (2010). *El rumor inmortal*. Madrid: Rialp.
- Rorty, R. & Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Santiago Zabala (Comp). Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.
- (1992). *Ética de la interpretación*. Bs. As., Paidós.
- (2004). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Bs. As., Barcelona: Paidós.
- (1996). *La huella de la huella en Derrida, J. -Vattimo, G. (Eds.) Trías, E. (Eds.). La religión, 127-128*. Madrid: PPC.
- (1990). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.
- (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- (1994). *Metafísica, violencia y secularización*. Vattimo, G. (Comp.). *La secularización de la filosofía, 63-88*. Barcelona: Gedisa.
- (1967). *Poesía y ontología*. Milano: Mursia.
- (1996). *Crear que se cree*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Vattimo, G. y otros. (1991). *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Antròpos, 1991.

- Walton, R. (2010, diciembre). El giro teológico como retorno a los orígenes: La fenomenología de la excedencia. Universidad de Buenos Aires, Argentina. *Pensamiento y Cultura*, 13 (2), 127-140.
- Ward, G. (2006). *Narrative and Ethics: The Structures of Believing and the Practices of Hope*. *Literature & Theology*, 20 (4), 438-461.
- Wittgenstein, L. (1995) *Aforismos: cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.
- (1996). *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona. Paidós.
- (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Editorial Crítica - Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM.



Guía para Autores

Guidelines for Authors

PRESENTACIÓN

La revista *Perseitas* es una publicación de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó (Medellín-Colombia). Es una revista de carácter académico que tiene como propósito la divulgación de conocimiento en ámbitos filosóficos y teológicos. Tiene una periodicidad semestral, se presenta en formato digital y recibe contribuciones, de acuerdo al Documento Guía: Servicio Permanente de Indexación de Revistas de Ciencia, Tecnología e Innovación Colombianas (Departamento Administrativo de Ciencia, 2010), del siguiente tipo:

- **Artículos de investigación científica y tecnológica:** documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos terminados de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
- **Artículos de reflexión:** documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
- **Artículo de revisión:** documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las técnicas de desarrollo. Se caracteriza por presentar una revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.
- **Artículo corto:** documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requiere de una pronta difusión.

PÚBLICO OBJETIVO

La convocatoria de la revista está dirigida a docentes investigadores, nacionales o internacionales, que desarrollen su trabajo investigativo en los campos de la filosofía y la teología.

ORGANIZACIÓN DEL TEXTO

Estructura

- Título en español e inglés.
- Resumen analítico en español e inglés con extensión máxima de 300 palabras en el que se describa la idea central, los objetivos, conclusiones, y en caso de ser un artículo de investigación científica, la metodología.
- Cinco palabras clave en español e inglés, provenientes de un tesauro de la disciplina.
- Reseña del autor en la que se indique: el nombre y los dos apellidos, último nivel de formación, institución (sin abreviaturas) a la que pertenece, ciudad, país, correo electrónico y grupo de investigación, en caso de que pertenezca a uno.

Requisitos formales

El texto debe enviarse en Microsoft Word, tamaño carta, con márgenes de 3 cm en cada uno de los lados de la hoja, con espacio 1.5, letra Arial, con un tamaño de 12.

ESTRUCTURA DE LAS CITAS

- Para las normas de citación se utilizará el sistema APA, 6ta edición.
- Las citas textuales de tres líneas o menos deben ser incorporadas en el texto usando comillas. Las citas textuales extensas deben ser separadas del texto por un espacio a cada extremo y se tabulan desde el margen

izquierdo sin necesidad de usar comillas. En los dos casos la fuente debe ser citada del siguiente modo: autor, año y número de página del texto, así como su referencia completa.

- Citas en el texto: el apellido del autor y la fecha de la obra se incluye en paréntesis dentro de la oración.
- Si el apellido del autor está incluido en la oración, se escribe únicamente la fecha entre paréntesis, por ejemplo:

Según Saldarriaga (2011), estar con el “otro” virtualmente, es la clara demostración de la más profunda soledad.

- Si no se incluye el autor en la oración, se escribe entre paréntesis el apellido y la fecha:

Estar con el “otro” virtualmente, es la clara demostración de la más profunda soledad (Saldarriaga, 2011).

- Si la obra tiene más de dos autores, se cita la primera vez con el apellido de todos los autores, en las menciones subsiguientes, sólo se escribe el apellido del primer autor, seguido de la abreviatura et al:

El estudio de la teoría política es importante para el devenir de las naciones (Villa, Díaz, Ortega & Perdomo, 2001)

Villa et al. (2001) establece que para el análisis histórico de las ideas políticas es prioritario una lectura interdisciplinar.

- Si la obra tiene más de seis autores, se utiliza et al. desde la primera mención.
- Las notas al pie de página se emplean sólo para hacer aclaraciones o aportar datos adicionales. No para referencias bibliográficas.

LISTA DE REFERENCIAS

Libros

- Libros con autor: Apellido, A, A. (Año). Título. Ciudad: editorial.
- Libros electrónicos: Apellido, A, A. (Año). Título. Recuperado de <http://www.xxx.xx>
- Libro con editor: Apellido, A, A, (Ed.). (Año). Título. Ciudad: Editorial.

Capítulos de libro u obra de referencia

- Apellido, A, A. & Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellido, C. C. (Ed.), título del libro (pp. XX -XX). Ciudad: Editorial.
- Apellido, A, A. & Apellido, B. B. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellido, C. C. (Ed.), título del libro (pp. XX -XX). Ciudad: Editorial. Recuperado de <http://www.xxx.xx>

Publicación periódica

- Artículo de revista impresa: Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. Título de la publicación, volumen (número), pp. XX-XX.
- Artículo de la Web: Apellido, A. A. (Año). Título del artículo. Título de la publicación, volumen (número), pp. XX-XX. Recuperado de <http://www.xxx.xx>

POLÍTICA DE PUBLICACIONES

- El autor debe enviar diligenciado la manifestación de cesión de derechos patrimoniales y declaración de conflictos de intereses, que será suministrado por la dirección de la revista. Dicho documento indica la originalidad del artículo, que no está publicado en otro medio y que no se encuentra simultáneamente postulado en otra revista.
- El autor hará cesión de todos los derechos sobre el artículo a la revista Perseitas.

- Una vez iniciada la evaluación del artículo, los autores se comprometen a no retirarlo hasta la finalización del proceso.
- La revista Perseitas someterá los artículos recibidos a evaluación inicial por parte del Comité Editorial, en caso de que el Comité encuentre pertinente el material, se someterá a evaluación por dos árbitros anónimos quienes determinarán si es publicable. Si un árbitro lo aprueba y el otro lo rechaza, se nombrará un tercero.
- La dirección de Perseitas dará respuesta en un máximo de tres (3) acerca de la recepción de la contribución recibida al autor.
- No se recibirán artículos impresos. Todos los proponentes deberán remitir sus escritos mediante el correo electrónico de la revista.
- No se recibirán versiones parciales del texto, es decir, aquellas que no estén estructuralmente ajustadas al tipo de artículo.
- Una vez enviado el artículo se entiende que el autor autoriza la publicación de estos datos.
- La recepción de artículos no implica obligación de publicarlos.
- Los autores son los responsables directos de las ideas, juicios y opiniones expuestos en los artículos; de tal manera que el contenido no compromete el pensamiento del Comité Editorial ni de la Institución.
- Una vez remitido el artículo, se entiende que el autor autoriza la publicación de los datos correspondientes a la nota de autor.

ÉTICA DE LA PUBLICACIÓN

- El Comité Editorial en virtud de la transparencia en los procesos, velará por la calidad académica de la revista.
- Se consideran causales de rechazo: el plagio, adulteración, invento o falsificación de datos del contenido y del autor, que no sean inéditos y originales.

- En ningún caso, la dirección de la revista exigirá al autor la citación de la misma ni publicará artículos con conflicto de intereses.
- Si una vez publicado el artículo: 1) el autor descubre errores de fondo que atenten contra la calidad o científicidad, podrá solicitar su retiro o corrección. 2) Si un tercero detecta el error, es obligación del autor retractarse de inmediato y se procederá al retiro o corrección pública.

INFORMACIÓN PARA EL ENVÍO

La contribución debe enviarse únicamente a través de los siguientes correos electrónicos:

perseitas@funlam.edu.co

david.zuluagame@amigo.edu.co

Fundación Universitaria Luis Amigó
Facultad de Filosofía y Teología
Transversal 51A No. 67 B - 90. Medellín, Antioquia, Colombia
Tel: (574) 448 76 66
www.funlam.edu.co