



Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Anáhuac México Sur  
Núm. 6, Julio -Diciembre de 2015

#### DIRECTORIO

Act. Abraham Cárdenas González / Rector  
Mtro. Jorge Miguel Fabre Mendoza / Vicerrector Académico

#### CONSEJO EDITORIAL

Dr. Mauricio Beuchot Puente / Universidad Nacional Autónoma de México  
Dr. Carlos Díaz Hernández / Universidad Complutense de Madrid  
Dr. Harald Schöndorf / Hochschule für Philosophie, München  
Dr. Sixto Castro Hernández / Universidad de Valladolid, España  
Dr. Jesús Villagrasa / Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma  
Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado / Colegio de León, México  
Dr. Juan R. Coca / Universidad de Valladolid, España  
Dra. Sofía Reding Blase / CIALC-UNAM

#### EDITORES

Mtra. María Eugenia Guzmán Gómez  
Dr. Arturo Mota Rodríguez

#### DISEÑO EDITORIAL

D.G. Karen Polanco Antuñano

**R. REFLECTIO** es una publicación semestral editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Anáhuac del Sur, S. C. Avenida de las Torres # 131, col. Olivar de los Padres, Del. Álvaro Obregón, c.p. 01780, Distrito Federal, México. Página web [www.uas.mx](http://www.uas.mx) Editores responsables Arturo Mota Rodríguez y María Eugenia Guzmán Gómez. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo: 04-2014-080112275900-102, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 16396, expediente CCPRI/3/TC/14/20331, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres de "Técnica en impresión", Moctezuma 38, Col. Estación C.P. 13319 Del. Tláhuac, México, D. F., se terminó de imprimir en julio de 2015, con un tiraje de 200 ejemplares.

Se distribuye a nivel nacional e internacional por medio de intercambio, donación o suscripción. Los autores de los artículos son los responsables de las ideas expresadas en su contenido.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Anáhuac del Sur S.C.

#### CORRESPONDENCIA

Universidad Anáhuac México Sur. Avenida de las Torres # 131, col. Olivar de los Padres, Del. Álvaro Obregón, c.p. 01780, Distrito Federal, México  
e-mail: [filosofia.uams@anahuac.mx](mailto:filosofia.uams@anahuac.mx)  
tel.: 5628 8800, ext. 470 / fax: 5628 8837

## ÍNDICE

### ESTUDIOS PRINCIPALES

“Tras la naturaleza del hombre, la ley natural y los derechos humanos” <i>Mauricio Beuchot Puente</i>	4
“Religión e Ilustración en la actualidad” <i>Erasmo Bautista Lucas</i>	16
“Reflexiones filosóficas a partir de Evangelii Gaudium” <i>Juan Carlos Mansur</i>	30
“Existe una persona inteligente en el salón, ¿alguien debería ofenderse? Entre el semantismo y la pragmática” <i>Jesús Jasso Méndez</i>	52
“Educación para la emancipación: memoria, autocrítica y esperanza, en la Teoría Crítica” <i>Ricardo Marcelino Rivas García</i>	71
“Repercusiones teológicas del concepto de infinito en la <i>Ciencia de la Lógica</i> de Hegel” <i>Ma. Elizabeth de los Rios Uriarte</i>	91

## TRAS LA NATURALEZA DEL HOMBRE, LA LEY NATURAL Y LOS DERECHOS HUMANOS

*Mauricio Beuchot Puente*  
UNAM, México, D.F.

### INTRODUCCIÓN

Aquí me interesará profundizar en la fundamentación filosófica de los derechos humanos en el derecho natural, el cual supone una naturaleza humana. Por eso comenzaré explorando la viabilidad de hablar hoy en día de una naturaleza humana. Para ello me basaré en el debate llevado a cabo entre Noam Chomsky y Michel Foucault; aunque el primero es conocido por cierta naturalización de la filosofía del lenguaje, el segundo no es nada sospechoso de naturalismo y, sin embargo, acepta en cierta medida la naturaleza humana, al menos en algún sentido. Después de ello, abordaré la viabilidad del derecho natural, que ha sido reivindicado por algunos pensadores en la actualidad, pero lo trataré en Leo Strauss, que ha llegado a ser un clásico de la filosofía política y jurídica. Finalmente, conectaré con el derecho natural los derechos humanos, siguiendo a pensadores recientes que se han distinguido por hacerlo, entre los cuales se encuentra Ronald Dworkin.

### En pos de la naturaleza humana

Hubo un célebre debate entre Michel Foucault y Noam Chomsky acerca de la naturaleza humana. Se llevó a cabo entre estos dos filósofos en la Universidad de Amsterdam, en 1971, y fue coordinado por el filósofo holandés Fons Elders. El evento ha tenido una gran repercusión, y es una pieza obligada para quienes desean conocer el pensamiento de esos dos filósofos, el estadounidense y el francés.

Ambos, Chomsky y Foucault, aceptan la naturaleza humana, aunque de diferente manera y en diversa medida. Uno esperaría que no hubiera problema con Chomsky, pues recupera el racionalismo cartesiano, y que el problema se diera con Foucault, quien manifestaba siempre una especie de nominalismo, pero ambos la aceptan a su modo.

En efecto, Chomsky, el cual postula estructuras lingüísticas innatas, a semejanza de las ideas innatas que proponía Descartes para explicar el conocimiento, tiene mayor facilidad para aceptar algo natural e innato en el hombre, una naturaleza humana. Chomsky cree que es tan difícil asimilar la gramática de un idioma, incluso el materno, que debe haber un aparato innato, unas estructuras, aunque sea pocas, que son congénitas al ser humano. Se ve en que con un número muy limitado de palabras, que es el léxico que tenemos, hacemos un número muy grande de oraciones o enunciados, con una creatividad notable. Por eso habla de gramática generativa transformacional, que tiene estructuras sintácticas que desarrolla, y que incluso a nivel semántico son extraordinarias. Tanto, que sólo se explica si son connaturales al hablante. Éste posee una competencia lingüística que ejerce como actuación lingüística en la comunicación.

Apoyándose en ese carácter congénito de las estructuras del lenguaje, ciertamente con algunos pocos elementos, como el léxico, con el que hacemos enunciados numerosos, y que captamos con un conocimiento de alguna manera instintivo, Chomsky dice: “Afirmaría entonces que este conocimiento instintivo o, si prefieren, este esquema que permite obtener un conocimiento complejo e intrincado a partir de información muy fragmentaria, es un constituyente fundamental de la naturaleza humana. En este caso, creo que se trata de un constituyente esencial a causa del papel que el lenguaje desempeña no sólo en la comunicación, sino también en la expresión del pensamiento y en la interacción entre las personas; y supongo que debe ocurrir algo similar en otras esferas de la inteligencia humana, de la cognición y la conducta humanas. Es a ese conjunto de esquemas o principios de organización innatos que guían nuestro comportamiento social,

intelectual e individual al que me refiero cuando utilizo el concepto de naturaleza humana”.<sup>1</sup> La naturaleza humana es entendida aquí como algo innato o congénito al hombre, que lo hace comportarse de una manera determinada en sociedad. Un aspecto de ese comportamiento es la comunicación mediante el lenguaje, que requiere un *a priori*, algo dado e independiente de la cultura, aunque se realiza y moldea mediante la cultura y en ella.

Foucault empieza poniendo sus reparos a la noción de naturaleza humana. Expresa: “Es cierto que desconfío un poco de la noción de naturaleza humana, y es por el siguiente motivo: creo que entre los conceptos o nociones que una ciencia puede utilizar no todos tienen el mismo grado de elaboración, y que en general no poseen la misma función ni el mismo tipo de uso posible en el discurso científico”.<sup>2</sup>

Pone un ejemplo de la biología. El concepto de vida no es para él un concepto científico, sino un indicador epistemológico, algo que sólo sirve para orientar las discusiones científicas. Y agrega: “En mi opinión, el concepto de naturaleza humana es similar. No fue mediante el estudio de la naturaleza humana que los lingüistas descubrieron las leyes de la mutación consonántica, ni Freud los principios de interpretación de los sueños; ni los antropólogos culturales la estructura de los mitos. Creo que en la historia del conocimiento el concepto de naturaleza humana cumplió, ante todo, el rol de un indicador epistemológico para designar ciertos tipos de discursos vinculados o contrapuestos a la teología, la biología o la historia. Me resultaría difícil ver allí un concepto científico”.<sup>3</sup>

Por supuesto que no todos los conceptos tienen el mismo grado de cientificidad, sobre todo los conceptos filosóficos; pero hay ocasiones en que esto resulta de la misma condición de los conceptos. Por algo los empiristas siempre han visto los conceptos metafísicos como deleznable.

En cambio, Chomsky defiende ese concepto diciendo que ni siquiera en física (y menos en biología) se alcanza esa cientificidad que se exige. Pero no por eso dejan de funcionar como conceptos organizadores, y con eso es suficiente. Lo cual acepta Foucault. Chomsky añade la capacidad del ser humano de usar de su libertad y creatividad, aun dentro de reglas. Es lo que señalaba Wilhelm von Humboldt en el lenguaje. Pero Chomsky vuelve a Descartes para explicar la creatividad lingüística. Y Foucault dice estar de acuerdo, pero con una salvedad. Explica que él iría más bien a Pascal o a Leibniz, para encontrar esa base común. Dice: “[T]anto en Pascal como en la corriente agustiniana del pensamiento cristiano se encuentra la idea de una mente en profundidad, de una mente replegada en la intimidad de sí misma rozada por una suerte de inconsciente, y que puede desarrollar sus potencialidades a través de la profundidad del ser. Y ésa es la razón por la cual la gramática de Port Royal, a la que usted hace referencia, es según mi visión mucho más agustiniana que cartesiana. Es más, encontrará en Leibniz algo que sin duda va a gustarle: la idea de que en la profundidad de la mente hallamos incorporada una red entera de relaciones lógicas que constituye, en cierta medida, el inconsciente racional de la conciencia, la forma aún no clarificada ni visible de la razón misma que la mónada o el individuo desarrolla poco a poco, y con la que entiende el mundo en su totalidad”.<sup>4</sup>

Por lo tanto, Foucault acepta algo innato en el hombre, que incluso explica la creatividad que muestra en su conducta, y si hay algo innato, hay algo que no depende del desarrollo cultural, que es de alguna manera, como señalaba Chomsky, la naturaleza humana. En eso ambos pensadores están de acuerdo.

Como se ve, no se trata de negar la naturaleza humana sin más, ni de defenderla gratuitamente. Una postura naturalista, univocista, la toman algunos filósofos analíticos, demasiado biologicistas, que naturalizan la filosofía. Una postura culturalista, equivocista, la adoptan algunos filósofos posmodernos, que todo lo reducen a la cultura y la historia. Una postura analógica ayuda a entreverar ambas cosas. Tan

<sup>1</sup> N. Chomsky – M. Foucault, La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate, Buenos Aires: Katz Editores, 2006 (reimpr.), p. 11.

<sup>2</sup> Ibid., p. 12.

<sup>3</sup> Ibid., p. 14.

<sup>4</sup> Ibid., pp. 23-24.

insostenible es que todo sea natural como que todo sea cultural en el hombre. Hay una naturaleza humana, que se da encarnada en la historia y en la cultura. Pero hay naturaleza humana además de la historia y la cultura. Y decir que el hombre es producto de la historia es olvidar que la historia también es producto del hombre. Las dos cosas tienen que decirse, como en un quiasmo: La historia hace al hombre, pero también el hombre hace la historia. Natura y cultura se encuentran en él.

### Sosteniendo el derecho natural

Uno de los que ha defendido más el derecho natural ha sido Leo Strauss. Fue un filósofo alemán de familia judía, nacido en 1899 en Hessen. Estudió en Marburgo y Hamburgo, en la última universidad se doctoró con un trabajo sobre Jacobi, dirigido por Cassirer. En 1922 estuvo en Friburgo, en cursos de Husserl y Heidegger. Con este último se inició en los griegos, sobre todo Aristóteles. En 1932 pasó a Inglaterra, a Londres y Oxford, allí escribió un libro sobre Hobbes. Después se centró en el pensamiento clásico, especialmente de Platón y Aristóteles. En 1937 pasó a Estados Unidos, y trabajó en Columbia, así como en la New School for Social Research; luego fue a Chicago, en cuya universidad enseñó filosofía política hasta que se jubiló en 1967. También enseñó en el Claremont Men's College, en California, y en Saint John's College, en Annapolis, donde murió en 1973.<sup>5</sup>

Entre sus obras sobresalen: *Sobre la tiranía* (1948), *Derecho natural e historia* (1953), *Qué es la filosofía política* (1959), *La ciudad y el hombre* (1964), *Liberalismo antiguo y moderno* (1968), *El Sócrates de Jenofonte* (1972) y *Estudios sobre la filosofía política platónica* (publicado póstumamente, en 1983).

Ha sido célebre Strauss por sus estudios sobre el derecho natural, en un tiempo en que no era nada popular. Lo ha analizado sobre todo en los griegos: en Platón y, especialmente, en Aristóteles, además de los estoicos; pero también en otros clásicos de la filosofía política.

<sup>5</sup>N. Tarcov – Rh. L. Pangle, "Epilogo: Leo Strauss y la historia de la filosofía política", en L. Strauss – J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México: FCE, 1996 (reimpr.), p. 851.

Uno de ellos es Santo Tomás.<sup>6</sup> Igualmente, estudió el derecho natural moderno, como el de Hobbes y el de Locke.

Strauss defiende el derecho natural en contra del relativismo que había en su momento, relativismo que es muy parecido al que tenemos en el nuestro. Entiende el relativismo como la tesis que sostiene la imposibilidad de que haya un conocimiento verdadero, objetivo y universal, no solamente especulativo, sino también práctico, ya sea de normas o de valores. Además, divide el relativismo en cuatro tipos: 1) liberal, como el de Isaiah Berlin, 2) historicista, como el del historicismo alemán del siglo XIX, 3) positivista, como el de Max Weber y 4) nihilista, como el de Nietzsche y Heidegger.<sup>7</sup>

El relativismo liberal sacrifica la objetividad de valores y normas en aras de la libertad individual. Berlin distinguía la libertad negativa, que es la de sustraerse al control social, y la libertad positiva, que es la de participar en el control social. Además, señalaba la superioridad de la libertad negativa, arguyendo que no hay una jerarquía objetiva entre los fines del hombre y que, además, no todos son compatibles entre sí. De esta manera, la elección entre ellos será subjetiva y, por ende, relativa al que elige. Con ello piensa dar a la libertad un valor supremo, como fin en sí misma. Sólo intervendrá el control social cuando se lesione la libertad de otro hombre. Cualquier otra intervención será paternalismo.

Berlin señala que la diferencia entre un civilizado y un bárbaro estriba en que el primero pone límites al control social. La libertad tiene carácter sagrado, es el fin supremo. Pero Strauss le objeta que, entonces, también esa finalidad última de la libertad es definitiva, y no se deja sujetar a revisión crítica. Para ser consistente, el relativismo de Berlin exigiría no tener ninguna convicción, lo cual es imposible.<sup>8</sup>

El relativismo historicista, del s. XIX alemán, sostenía que no hay derecho natural, pues la historia nos demuestra que ha habido muchas nociones de derecho y de justicia.<sup>9</sup> Todos los principios de la justicia han sido mudables. Pero eso mismo hace que el

<sup>6</sup>M. Beuchot, "La ley natural en Santo Tomás de Aquino y Leo Strauss", en *Convivium* (Barcelona), n. 8 (1995), pp. 12-23.

<sup>7</sup>C. I. Massini, "Ley natural y relativismo. Consideraciones a partir de las ideas de Leo Strauss", en *VV. AA., Estudios sobre Leo Strauss*, Mendoza (Argentina): Centro de Estudios de Filosofía Clásica, Universidad de Mendoza, 2010, pp. 179-197.

<sup>8</sup>Ibid., p. 186.

<sup>9</sup>Strauss dedica todo un capítulo a tratar el historicismo, que es al que ve como principal enemigo del iusnaturalismo. Ver L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, Ill.: The University of Chicago Press, 1959 (3a. reimpr.), pp. 9-34.

historicismo no pueda ofrecer un criterio empírico para la validez del derecho, como parece prometer. En efecto, nunca ha bastado para fundamentar la obligación de normas jurídicas ni regímenes políticos. Por lo tanto, tiene que haber un principio trans-histórico, pues los principios historicistas no alcanzan para fundar la propia tradición a la que pertenecen. Más aún, Strauss sostiene que la misma variedad de nociones de lo correcto y lo incorrecto nos impulsa a buscar algo estable y objetivo. Buscar entre las costumbres el derecho natural.

En cuanto al relativismo positivista, el de Max Weber, se basa en la separación de hechos y valores, realidades y normas.<sup>10</sup> Así se separan el conocimiento de los hechos, que pertenece a la ciencia, y el de los valores, que pertenece a la filosofía. La ciencia tiene que ser libre de valores. Strauss dice que Weber sostiene esto porque no cree en un conocimiento válido del deber. Depende de una elección irracional, arbitraria. Pero Strauss le objeta que esa misma elección tiene para Weber un valor moral. Weber pide que la elección sea hecha con toda la fuerza del hombre, pero esto se reduce al nihilismo. Asimismo, lleva a inconsecuencias, pues implica que si un asesino comete sus crímenes con determinación, pasión y compromiso, está actuando bien. Además, cancela la científicidad que el propio Weber quería, pues actuar con pasión sería correcto, mientras que buscar la objetividad no, siendo que es lo propio de la ciencia, que tanto le interesa. Pero lo más grave es la contradicción en la que incurre Weber, pues éste admite juicios de valor para seleccionar los temas, problemas y soluciones en la ciencia. La misma ciencia se hace con valoraciones, y no pueden ser todas irracionales, so pena de que se destruya la ciencia que tanto defiende Weber.

Por lo que hace al relativismo nihilista, el de Nietzsche y de Heidegger, es la postura más radical, pues rechaza cualquier sentido. La transvaluación de todos los valores implica que todos los anteriores carecían de fundamento. Pero hacer lo que dice Nietzsche también carece de fundamento, es fabricar un mito. Se puede elegir arbitrariamente, tal vez movidos por el destino. Pero esto es perder no sólo la ética, sino también la filosofía, en su sentido tradicional.<sup>11</sup>

Al llegar a este callejón sin salida, Strauss propone hacer lo que cualquiera hace cuando se pierde: retomar el punto en el que se dio el extravío. Esto significa recuperar la filosofía clásica, sobre todo la del derecho natural. Es que la ciencia, como lo señaló Husserl, nos ha hecho perder el sentido del mundo de la vida, de lo natural. Por eso hay que regresar al punto en que surge la ciencia, en algo pre-científico, pero filosófico, que es la filosofía clásica. “Estas reconsideraciones de los pensadores clásicos, que conocieron y pensaron a partir de la realidad natural, sin mediaciones metódicas ni reduccionismos científicistas, significa, en el orden de la praxis humana y sus instituciones, la reconsideración de la idea de derecho natural, i.e., de la existencia y normatividad de ciertos principios prácticos de valor universal, aprehendidos a partir del reconocimiento de la realidad natural y de la experiencia humana de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, de la justicia y la injusticia y del mejor —o del peor— modo de gobernar a los hombres”.<sup>12</sup>

Strauss señala tres modalidades del derecho natural: 1) la socrático-platónico-estoica, 2) la aristotélica y 3) la tomista. De la tomista, Strauss anota que es la más firme y segura, pues no tiene las vacilaciones de las anteriores, y en su sencillez supera a las otras con su idea de la ley natural. Refuta el relativismo mejor que la versión aristotélica, porque ésta tiene titubeos en cuanto a la universalidad de sus principios.<sup>13</sup>

Lo principal es que Leo Strauss nos ha brindado una herramienta conceptual para superar el relativismo de nuestro tiempo, con la revisión del derecho natural. No rechaza el relativismo solamente por las incoherencias teóricas que hemos visto, sino por sus fatales consecuencias prácticas, sobre todo en la vida social. Cuando no elegimos con la razón, no podemos ser responsables, y la sinrazón nos lleva al oscurantismo fanático, que es lo peor para vivir en sociedad. Los totalitarismos que se dieron en el siglo XX han llevado a revitalizar el interés en el derecho natural.

<sup>10</sup> Strauss dedica otro capítulo entero a esta discusión sobre la separación entre hechos y valores. Ver *ibid.*, pp. 35-80.

<sup>11</sup> C. I. Massini, *art. cit.*, p. 192.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>13</sup> L. Strauss, *op. cit.*, p. 163.

Ya no se tiene ante el derecho natural el temor que fomentaron los científicismos, que trataron de hacer pensar que, si se sostenía el iusnaturalismo, se estaba condenado a concebir al ser humano de una determinada manera y a no poder cambiarla. Pero se ha visto que el cambio se da por añadidura, no por sustracción de atributos del hombre. Mientras mejor se lo va conociendo, más se enriquece la noción de hombre que tenemos, nuestra comprensión de la naturaleza humana. Por eso se ha vuelto importante el iusnaturalismo, sobre todo frente a la cultura de los derechos humanos, que todos deseamos fomentar.

### **Los derechos humanos y su espíritu iusnaturalista**

Hay una base de los derechos humanos en el derecho natural, por su vocación a la universalidad. Tienen la intencionalidad de señalar derechos que son objetivos y universales, propios de la persona humana por el solo hecho de serlo, por haber nacido tal, por tener la naturaleza o esencia correspondiente.

Ciertamente la fundamentación filosófica de los derechos humanos dependerá de lo que se entienda por filosofía. Algunos prefieren una fundamentación pragmatista, breve y certera; pero yo prefiero una fundamentación ontológica, o de antropología filosófica; por eso necesito poner la naturaleza humana. Y todo depende de lo que se conciba como naturaleza humana, de la cual surge la dignidad que la caracteriza (y que es la fundamentación kantiana, la cual ahora es la más aceptada), así como las necesidades humanas (que son otra fuente de justificación).

Lo que ha fungido como principal objeción contra esta postura es la famosa falacia naturalista, según la cual no es válido pasar del ser al deber ser, del hecho al valor, etc. Se supone que no hay vínculo entre el hecho y el valor. Pero esto se ha desacreditado mucho últimamente.<sup>14</sup>

La hermenéutica ha servido para hacer ver que la falacia naturalista es más natural que falacia, pues es lo que hacemos siempre, y más bien

---

se tendría que hablar de una falacia anti-naturalista. Continuamente presuponemos en moral o en derecho un conocimiento del ser humano, para poder darle normas morales o preceptos jurídicos, para ver qué derechos tiene y qué leyes le resultan convenientes o benéficas.

La hermenéutica misma no sólo nos permite, sino que nos obliga, a interpretar al hombre, tratar de ver la esencia o naturaleza del ser humano, para saber qué se le puede exigir que cumpla y qué derechos tiene. Mientras mejor comprendamos al hombre, es decir, mientras mejor antropología filosófica hagamos, mejor ética tendremos, mejor derecho y mejor política. Casi parece una verdad de Perogrullo, pero es necesario recalcarla.

Una hermenéutica unívoca, aplicada al ser humano, nos dará una antropología filosófica demasiado rígida, como la que se vio en el racionalismo, por ejemplo en Spinoza, que dejaba sin libertad al hombre, y que, sin embargo, hablaba de un derecho natural. Y es a este derecho natural racionalista al que le han tenido miedo los iuspositivistas, y tienen razón en temer a ese derecho natural unívoco, absolutista, completamente rígido, que va a dejar sin derechos a los que no se ajusten a ese concepto de ser humano que se profesa.

Una hermenéutica equívoca, aplicada al ser humano, nos deja una antropología filosófica demasiado vaporosa, vaga, sin criterios claros, con demasiado libertinaje. Aquí no puede haber derecho natural, nos deja sin él, como supo verlo Strauss, que tanto atacó al relativismo extremo.

Una hermenéutica analógica, aplicada al ser humano, nos da una antropología filosófica moderada, con una idea de hombre que tiene esencia, pero dada en la existencia; que tiene naturaleza, pero encarnada en la historia y en la cultura. Nos da un derecho natural analógico, no cerrado y obtuso, pero tampoco vago y volatilizado, que es como no tenerlo.

---

De esta manera, los derechos humanos, en una hermenéutica unívoca, se rigidizan y tienen que entenderse sólo al modo liberal y occidental. Mientras que, en una hermenéutica equívoca, tales derechos tienen que entenderse según cada cultura, sin nada que los una en algo trans-cultural, trans-histórico o universal, con lo cual desaparecen. En cambio, en una hermenéutica analógica, los derechos humanos pueden aplicarse con cierta atención a la cultura en la que se dan, pero siempre con esa vocación de universalidad que rebasa el ámbito cultural dado y alcanza algo de universal y objetivo que es lo que precisamente los hace derechos humanos.<sup>15</sup>

La *phrónesis* o prudencia, esta jurisprudencia de los derechos humanos, nos hará encontrar hasta qué punto puede fomentarse la realización particular o cultural sin que se pierda el carácter universal y necesario de tales derechos. Es parecido a lo que sostiene Boaventura de Souza Santos, quien habla de una hermenéutica *diatópica*, en la que se trata de privilegiar el *topos* o lugar de la cultura concreta, pero sin perder esa posición de ir más allá de las culturas, o a través de ellas (*dia-*), y alcanzar a no perder la universalidad que debe de contener.<sup>16</sup>

Esta vinculación de los derechos humanos con los derechos naturales la ha sabido captar Ronald Dworkin. Llega a decir que, si queremos tomar los derechos en serio, sobre todo estos derechos tan fundamentales, como son los derechos humanos, tenemos que darles la fundamentación que se merecen, es decir, darles el apoyo y la fortaleza ontológica que los haga subsistir como tales derechos y no diluirse en la bruma de los buenos deseos. Al hablar de los derechos fundamentales que surgen de la tesis de John Rawls llamada “posición original” —porque supone que todos los que se congregan en el pacto social están en las mismas condiciones de igualdad—, dice: “Parece adecuado suponer, que la teoría profunda que respalda la posición original debe ser algún tipo de teoría basada en derechos. Hay otra manera de expresarlo, que hasta ahora he venido evitando. Debe ser una teoría que se base en los conceptos de derechos que son *naturales*, en el sentido de que no son producto de ninguna legislación, convención o contrato hipotético. Si he evitado esta formulación es

porque, para muchas personas, tiene asociaciones metafísicas que la descalifican. Tales personas piensan que los derechos naturales son atributos espectrales que los primitivos usaban a manera de amuletos y que se incorporan a la civilización para mantener a raya las tiranías”.<sup>17</sup>

Pero no se trata de estos espectros, es una hipótesis tan válida como la de que habla de conceptos fundamentales para una teoría jurídica y/o política. Es simplemente pensar que los derechos no surgen de una mera convención, sino que tienen un fundamento que los valida, que pueden juzgar a la legislación y a las costumbres.

### Conclusión

Podemos decir que nos acercamos a explorar la posibilidad de una naturaleza humana, y vimos que era posible, aceptada no sólo por teóricos que han postulado estructuras innatas en el hombre, como Chomsky, sino también por filósofos que la han cuestionado, como Foucault, quien acaba aceptándola al menos en un sentido no demasiado exuberante.

Por eso pudimos conectar la naturaleza humana con el derecho y explorar la validez de un derecho natural, del iusnaturalismo, de derechos naturales del hombre, o que éste tiene por el solo hecho de ser hombre, de haber nacido perteneciendo al género humano, a la especie humana. Y hemos visto que no son rechazables, ya que algunos teóricos, como Leo Strauss, han renovado el derecho natural clásico, en contra de los relativismos que nos corroen.

Y, finalmente, hemos podido poner los derechos humanos como derechos naturales subjetivos, o individuales. Lo cual encuentra como base subyacente de la teoría política de Rawls el que lleva esto a la filosofía del derecho, Ronald Dworkin. Lo que hemos alcanzado me parece suficiente, y debe dejarnos satisfechos. En efecto, ya está pasando el tiempo en que se tenía pavor a una teoría así de los derechos humanos como naturales, y se la va aceptando cada vez más.

<sup>15</sup> M. Beuchot, Interculturalidad y derechos humanos, México: Siglo XXI, 2005, pp.

<sup>16</sup> B. de Souza Santos, La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política, Bogotá: ILSA/UNC, 2003, p. 38.

<sup>17</sup> R. Dworkin, Los derechos en serio, Barcelona: Planeta-Agostini, 1993, p. 267.

## RELIGIÓN E ILUSTRACIÓN EN LA ACTUALIDAD

*Erasmus Bautista Lucas*

*Universidad Pontificia de México*

### INTRODUCCIÓN

El memorable once de septiembre de 2001 puso repentinamente ante los ojos de la humanidad esto: mediante su proceso de secularización la modernidad no disolvió la religión; la transformó. De aquí surge, entre otros fenómenos, el fundamentalismo. Se afirma un fundamento religioso donde, según la ilustración, ya no hay ninguno, porque la razón lo de-construyó. Luego el fundamentalismo no es entonces la forma pre-moderna de religión; es reacción a la modernidad. La mezcla de motivación religiosa y de actuar modernamente autónomo salta a la vista precisamente en el terrorismo musulmán/islámico. El fundamentalismo pertenece a los problemas de religión que dejó la modernidad.

Además de esta forma dura del retorno de lo religioso en el escenario público, hay actualmente también una variante suave: la onda-esotérica; lo inunda a uno en internet y llena las librerías. Anti-iluminista afecta lo esotérico en cuanto somnífero que ayuda al hombre a sobrevivir en una sociedad del bienestar tecnocrática, funcional y frecuentemente vacía de sentido. Es un síntoma de la regresión, puesto que le faltan los criterios del discernimiento propios de una fe, que respeta los logros de la razón —una caricatura de lo religioso también ella. Fundamentalismo y esoterismo, dos extremos, ¿son lo único que queda de religión posterior a la Ilustración?

La crítica a la religión, típica del siglo XVII, que priva básicamente a la religión del derecho a la existencia, es en todo caso insostenible. Religión no es solamente superestructura inútil que resulta innecesaria en la prosperidad, como decía Karl Marx. No es neurosis obsesiva de

la que debe ser curado el hombre, como creía Sigmund Freud. Religión tampoco es sólo superstición que según Ludwig Feuerbach deba superarse mediante el conocimiento científico. La crítica a la religión hecha por la modernidad puede conservar su valor permanente en ciertos aspectos, sin embargo también se equivocó.

### Secularización como diferenciación

Hay que contar con la religión, porque el hombre apunta más allá de sí mismo. En muchas partes del mundo, también en las sociedades más desarrolladas, se vive intensamente la fe, más allá del fundamentalismo y del esoterismo. La pregunta es esta: ¿qué es una religión sostenible en un mundo globalizado y secular después de la edad moderna?

Partamos ante todo de la palabra “secularización”. Este término deriva del derecho de propiedad y significa ante todo la transferencia forzada de los bienes eclesiásticos a la autoridad del estado. Latifundios, conventos, escuelas, etc., fueron confiscados, expropiados. También el fuero/ judicatura/jurisdicción o el monopolio soberano de la interpretación del mundo le fue arrebatado a la iglesia a la fuerza. Secularización es entonces expropiación o desposeimiento. Desde aquí la palabra secularización se aplicó al proceso de desarrollo de la modernidad cultural. Siempre más ámbitos de la sociedad se desligaron de la autoridad eclesiástica, o surgieron al margen de ella. La secularización es entonces un proceso de liberación política, o de independización de la ciencia, del arte, de la filosofía, de la economía, del deporte, de la técnica, los medios digitales se desarrollaron solo fuera de la iglesia. Secularización tiene que ver, sobre todo con la iglesia y con la autoridad religiosa y política. Puede entenderse como proceso social de diferenciación. Los ámbitos sociales se independizaron y funcionan ahora como subsistemas según sus propias normas.



En Europa la iglesia se opuso a este proceso durante mucho tiempo. De este modo se desarrolló el ambiente eclesiástico como reacción afianzándose exitosamente desde la mitad del siglo XIX hasta la mitad del siglo XX. La iglesia era algo así como un “estado en el estado”. De otro modo corrió el proceso de diferenciación en los Estados Unidos de Norteamérica. La sociedad mayoritariamente protestante dejó atrás a los católicos, ciertamente, aunque la iglesia católica nunca fue fuerza política directiva y por ello tampoco debía quitársele poder alguno. Con apasionamiento religioso de parte de los ciudadanos la sociedad fue empujada a la modernidad. Así pudieron ir de la mano fácilmente el progreso y la fe. La iglesia católica representa solo un sector entre muchos otros. Está al lado del arte, de la política, de la economía, de la ciencia, de los medios y es en diálogo con todos ellos al mismo nivel. Esta situación fue de ventajas para la iglesia, pues con el ejercicio de la fuerza política organizadora va unida siempre también la violencia. Mediante la secularización el monopolio del poder pasó a manos de las naciones. Pero cuál difícil es el manejo del poder también para dichas naciones, lo mostraron las guerras nacionales de los últimos doscientos años. Como en otras épocas las iglesias fueron culpables, ahora llegaban a serlo los estados seculares.

Fe ilustrada significa entonces no la religión de la razón de los ilustrados de un tiempo, sino el reconocimiento y el elogio de la diferenciación. Dicha fe quiere atar los sectores solo a valores últimos y mantenerlos abiertos a la trascendencia, sin negar su valor propio. Es esta la alternativa al fundamentalismo y al esoterismo, no lo secular. No se combate ni se impugna la razón, pero tampoco se entiende reducida a las ciencias naturales. Esto sería cientificismo, es decir, una ingenua credulidad en las ciencias, que representa igualmente una forma desfigurada de lo secular, así como el fundamentalismo y el esoterismo son desfiguraciones de la religión. Cada sector funciona según su lógica racional y no le está permitido asentarse absolutamente. El bien común depende de un equilibrio y balance de las partes. En una sociedad globalizada el sector religión no está confiado ciertamente sólo a la iglesia. Debe compartirlo con otras tradiciones religiosas. El estado en todo caso tendrá que decidirse por las religiones, que le parezcan más apropiadas, pertinentes.

La visión de un equilibrio entre las distintas funciones en una sociedad fue descrita en su momento por el viejo Cicerón (106-43 a. C) mediante la metáfora de un solo cuerpo y de muchos miembros. San Pablo se sirvió de esta metáfora para ejemplarizar la comunidad de la iglesia (1 Cor 12). Hace algunos años trabajaron algunos intelectuales de talla para coordinar nuevamente fe y sociedad: El cardenal Jean-Marie-Lustiger (1926-2007), René Girard (1923), asumido en la elite de la academia francesa. En Inglaterra el Rabino Jonathan Sacks (1948) con su libro “la dignidad de la diferencia” una aportación a la conjugación de modernidad y tradiciones religiosas. En el campo de la cultura germanoparlante hay que mencionar el diálogo entre Joseph Ratzinger (1927), posteriormente Benedicto XVI y el filósofo Jürgen Habermas. La cuestión determinante es esta: ¿cómo tienen que colaborar y cooperar las tradiciones religiosas con la cultura secular? A este respecto debe considerarse que las mismas grandes religiones del mundo son empujes y estímulos de ilustración contra el mito y la superstición. Produjeron escritura y formación, educación, desarrollaron teología y filosofía. El mundo de los dioses de un tiempo se desmoronó, se superaron su culto sacrificial y su organización social y sus mitos como proyecciones de la mente fueron adecuadamente situados en el campo de la psicología.

Pero con todo esto no se toca todavía la pregunta por el Dios de la Biblia. No queda éste como el último de los dioses, sino que desde el comienzo es el totalmente Otro. Es misterio personal al que en cuanto ser personal se orienta el hombre. ¿Cómo habrá que hablar de este Dios en el futuro? ¿De qué otro modo podría incorporarse entonces el hombre? De esto tienen que ocuparse la fe y la ilustración también hoy. Ambas tienen que examinarse críticamente en mutua reciprocidad para evitar patologías. Así como la religión con frecuencia puede ser explotada, malversada, mal utilizada, puede abusarse de ella, así también la razón puede ser seducida con suma facilidad por el éxito. Forma parte del ser hombre ser culpable de un nuevo conocimiento. En esto radica la tragedia del progreso, del desarrollo, y la dialéctica de la ilustración. Ya las Santas Escrituras lo saben, cuando en el libro del Génesis capítulo 3 fija la pregunta, la cuestión, por la culpa

ante todo no en términos de asesinato o de sexo, sino en el árbol del conocimiento. El conocimiento en cuanto conocimiento parcial lleva consigo siempre culpa, deuda, y no obstante el camino de la ilustración no puede andarse de otro modo. Genesis 3 relata cómo Dios cubre al hombre con pieles y lo protege con señales, cuando tiene que andar el camino peligroso del conocimiento.

### Religión en un mundo globalizado

La palabra “religión” proviene del discurso de la ilustración del siglo XVII<sup>1</sup>. Entonces no se buscaba un concepto supremo para el judaísmo, el cristianismo y el Islam. Se denominaban las tres fes distintas (fides), leyes (lex) o los tres partidos (secta). Religión designaba Actitud y manera de vivir de los hombres, que no pertenecían a ninguna de las tres corrientes de fe. Para esto se recurría al concepto romano antiguo de “religio”: religación a Dios, avalado por el verbo “religari”. Se trataba Religión es por ende aquello que tiene que ver con Dios de alguna manera. Religión natural viene a ser, de hecho, Deísmo. El hombre ve solamente la obra de Dios, aunque la creación rápidamente se convierte en la naturaleza con sus leyes eternas. En el siglo XIX la mirada se dirigió hacia fuera de Europa, y la religión se convirtió en concepto supremo para todas las tradiciones religiosas. Se clasificaron así: monoteísmo, politeísmo, panteísmo, pan-enteísmo, etc. Pero en Asia no sirve una definición que se sujeta al concepto de Dios. Como bien se sabe, el budismo zen, por ejemplo, no cuenta con ningún concepto de Dios.

La ciencia explica por consiguiente que religión es lo que tiene que ver con el fenómeno de lo santo, o con la distinción sacro/profano. Otros investigadores, estudiosos, como Nathan Söderblom (1866-1931) o Gerardus Van der Leeuw (1890-1950) consideraron la religión como trato con el fenómeno de la potencia/impotencia. El sentimiento de dependencia del hombre en la religión se supera, se vence mediante la magia, el orden de las fuerzas cósmicas o a través de la fe en un Dios omnipotente. Religión es el sentimiento de absoluta dependencia, sentenciaba Friedrich Schleiermacher (1768-1950).

Cuando en la actualidad los contemporáneos dicen que creen en un poder superior, cuando hablan de lugares magnéticos o de campos de energía, su lenguaje permite entrever que religión para ellos efectivamente sobre todo es una cuestión, un asunto de potencia/impotencia. La naturaleza con sus fuerzas invencibles, que se experimentan en la corriente, en el curso de la vida, en el devenir y en el desaparecer, o en la teoría del y en la doctrina de la evolución, se convierte en el lugar de la religión. Los acontecimientos históricos, tal como son relatados por la Biblia, carecen de importancia y no tienen función alguna. Religión en el ocaso de la modernidad es para muchos, junto a las expresiones deformadas de la religión tales como el fundamentalismo y el esoterismo, solo y únicamente “religio naturalis”.

Una serie de intelectuales tampoco ve futuro alguno en las religiones fundadas históricamente, como el judaísmo y el cristianismo. La tradición bíblica es, por su historia, demasiado particular para un mundo globalizado. Aquí se pasa por alto deliberadamente, adrede, que el judaísmo y el cristianismo respectivamente testimonian lo universalmente válido para el hombre en cuanto hombre. Sin embargo, distinguiendo al hombre de todo lo creado, aunque no solamente esto, fundamentan la historia como lugar propio de la religión. De este modo surge la fe en sentido cualitativo. La convicción de que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26), y que la historia deviene el lugar de la fe, tiene entonces enormes consecuencias. Obras de misericordia, obras de caridad, ética y justicia en cuanto realización personal del ser humano pasan a ocupar el lugar central en esta tradición. Con este trasfondo nace en la edad moderna el humanismo y se postula finalmente la singularidad/originalidad de la dignidad humana.

A la luz de estas consideraciones, explicaciones, exposiciones, se comprende que en la perspectiva cristiana, religión es un concepto ambivalente. Desde el Concilio Vaticano Segundo la iglesia católica-romana mantiene con las religiones un relación positiva, aunque ciertamente no acrítica. Reconoce todo lo que en ellas es verdadero

<sup>1</sup> Cf. Peter Fischer, *Philosophie der Religionen*. Göttingen 2007; Peter Henrici, *The Concept of Religion from Cicero to Schleiermacher. Origins, History, and Problems with the Term*, in: Karl J. Becker / Ilaria Morali (eds.), *Catholic Engagement with World religions. A comparative Study*, New York, 2010, 1-22.

y santo, pero acentúa igualmente que debe anunciar, proclamar a Jesucristo (NA 2). En la integral y total interpretación de la realidad no puede seguir a las religiones. La libertad religiosa es defendida sin embargo con base en su imagen o concepción del ser humano. Las dos declaraciones conciliares “Nostra Aetate” y “Dignitatis humanae”, son para la iglesia un “point of no return”, un firme sí al diálogo y al encuentro positivo y crítico con las religiones.

En la ciencia de la cultura se impone entre tanto una comprensión funcional de religión. Concepto funcional de religión, apropiado, conveniente para el diálogo. Según esto, religión es un sistema de ritos, interpretación del mundo y ética, para obviar el miedo del hombre a causa de las adversidades que le amenazan, dotar de sentido y motivar la acción. Media ahí donde la racionalidad secular no satisface en el encuentro con el dolor y la tragedia, la admiración y el maravillarse. Por encima de sus instituciones y ritos, una religión ancla su valoración, interpretación y sabiduría mística espiritual en la sociedad y en los individuos. Rito, ética y cosmovisión, mística y constitución institucional son elementos de cualquier tradición religiosa, de los que se puede hablar dialogando diferenciadamente.

La visión de la religión como sistema simbólico, sistema de signos, tiene además esta otra ventaja: posibilita describir lo que llamamos religión civil. También los ciudadanos y ciudadanas del ámbito secularizado, secular habitan un determinado mundo; deben habérselas con el mundo. También ellos necesitan ritos, ética, cosmovisión, institución y espiritualidad y “mística”. Sus ritos son las ceremonias políticas y académicas, en los días de fiesta nacional, conmemoraciones de la ONU (día de, día,) Los rituales deportivos, los campeonatos, las olimpiadas deben mencionarse en este contexto. Tampoco lo secular prescinde del todo de la escenificación. La ética descansa sobre los derechos humanos y en el imperativo categórico del sujeto autónomo. La cosmovisión de la religión civil viene formulada por las ciencias naturales. El estado de derecho y la democracia son las instituciones para la transmisión. Finalmente la espiritualidad es transmitida psicológicamente. Experiencias “outdoor” y vivencias en

la naturaleza se asumen místicamente. Los museos se convierten en templos donadores de sentido. El hombre necesita algo así como una religión civil. Por eso el diálogo interreligioso debe incluir también el diálogo con la visión secularizada del universo.

Una religión civil es sin embargo más inestable que las religiones tradicionales. Los miembros no están obligados a un punto de referencia absoluto, sino solamente a la cohesión de la comunidad misma. Por ello la sociedad secular se alegra por los templos y las construcciones sacras, aunque estén vacías. Se invierte dinero para conservarlas como monumentos donadores de identidad. ¿Qué sería París sin la catedral de Notre Dame, Colonia sin su catedral, la ciudad de México sin el zócalo? Son importantes para la identidad cultural. También los días festivos propios del año litúrgico eclesiástico, sobre todo semana santa y navidad, no quiere desaparecerlos la sociedad secularizada. Las fiestas de la fe estabilizan y configuran el tiempo.

Respecto de la religión civil echemos una mirada fuera del ámbito cultural cristiano: el estado de Israel fue creado en los últimos sesenta años. Se comprende a sí mismo como un estado secular, pero necesita una fuerte religión civil. Una nación fruto de la voluntad, y además tan controvertido, cuenta de lo contrario con muy pocas fuerzas de cohesión. El sionismo es la religión civil clásica de Israel. Pidió muchas cosas prestadas al judaísmo rabínico, no obstante que quería fundarse y establecerse en abierta oposición a él; no solamente se asumieron los días de fiesta del año marcado por la Sinagoga. También los días de fiesta propios del ámbito secularizado: la fecha de la conmemoración del holocausto, el día de las víctimas de la guerra y el día de la independencia – guardan una secuencia temporal, sucesión temporal y la determinación de su contenido con la salida bíblica de Egipto. Para celebrar ritualmente estas conmemoraciones de la religión civil en Jerusalén se construyeron Yad Vashem, Herzlberg, el muro de las lamentaciones, etc. La religión civil sionista tiene su núcleo en un relato de la liberación de los judíos del poder de otros pueblos. Lo que fuera en otro tiempo el Egipto bíblico lo es ahora en la modernidad la Alemania del socialismo nazi.

La modernidad fue religada de este modo a la Biblia. El sionismo está al servicio del revestimiento del estado secular de Israel así como también el humanismo cristiano sirve para revestir a los estados secularizados de la Europa actual. Y lo mismo pasa en la república de Turquía...

Poco se reflexiona sobre el modo como la diferenciación secular que sucede en la cultura cristiana, repercute en las sociedades judías e islámicas. El modelo occidental se exporta acríticamente, sin reflexión alguna. Israel y Turquía son ejemplos especiales, porque ambos estados tuvieron un nuevo comienzo histórico y trataron de realizar el modelo europeo de la modernidad secularizada especialmente ideal. El judaísmo y el islam como religiones fuertemente marcadas por lo jurídico y lo colectivo responderán a los desafíos de la secularización de modo diferente al del cristianismo. Y hay que reconocerles este derecho, y las iglesias pueden aprender también de esto. Con frecuencia se dice que el cristianismo llegó a una buena síntesis con la secularización, mientras que para el islam es todavía tarea pendiente, cosa que debería hacer. Esto es una visión miope. Esto vale solamente para la cuestión de la transmisión del poder, distribución de poderes y diferenciaciones sociales. En ninguna parte está escrito cómo emergerá de la secularización de la modernidad el cristianismo. Hay ciertamente un cristianismo ilustrado, pero también hay el fundamentalismo y el desmoronamiento / decadencia / desintegración / disgregación / descomposición / fragmentación / esotérico de la religión. La transmisión/propagación de la fe cristiana, Evangelización/misión, a la siguiente generación es realmente un problema, una cuestión candente. Causa escozor. ¿Serán cristianos los hijos de hoy y los hijos de éstos, o se irán a la religión natural y cósmica? ¿Cómo serán en el futuro las formas sociales, las expresiones sociales, de la fe?

El choque de cristianismo, judaísmo e islamismo con el proceso de secularización se caracteriza por todas partes por convulsiones y trastornos dramáticas (rapto de niñas en nigería, por ejemplo). Lo secular/profano y lo religioso se apalean e intersectan mutuamente

---

para luego compenetrarse constructivamente y quedar referidos el uno al otro. Este proceso de encuentro / aproximación / y desencuentro/ distanciamiento de fe y cosmovisión secularizada será en el futuro para las tres tradiciones un reto, un desafío.

### **Participación de la religión en la sociedad post-secular**

Fe y religión tendrán que participar, colaborar y cooperar inteligentemente en una sociedad post-secular, sin dejarse instrumentalizar. Frecuentemente preguntan los políticos acerca de las ventajas de la religión a corto plazo y esperan ayudas rápidas para sus problemas de migración, integración, educación, cuidado del medio ambiente, atención a los desastres, etc. Sin embargo la fe no se agota en esto, no se pierde en esto. Las religiones actúan a largo plazo y se ocupan no solamente de lo cotidiano. Así como el arte y la música, la literatura y la filosofía, la religión necesita también su propio espacio libre, para que pueda participar en la formación de la cultura, para que sea configuradora de cultura.

Paradójicamente actualmente la espiritualidad y la mística cobran mucha importancia. Al desmoronarse los relatos de las tradiciones, los macrorrelatos de las tradiciones, disolverse el horizonte de sentido de la fe, y al extenderse el individualismo gracias al bienestar, afectan, agradan, gustan, tocan particularmente. Agotamiento, depresión, presión laboral y sobrecargo permanente de los sentidos disecan interiormente. Descanso meramente intramundano y satisfacción de las necesidades no llegan suficientemente a lo profundo del ser humano. Ejercitarse en una vía, método místico, ofrece en cambio arraigo interior, interno, dotación espiritual de sentido y formación religiosa y filosófica. Desde hace ya más de veinte años tienen buena resonancia y favorable acogida el budismo-zen, la meditación vipassana y el yoga y otros muchos caminos de ejercitación espiritual provenientes del oriente. Atención, introspección, cuidado, abandono, confianza, no-dualismo, not-knowing etc., se convirtieron en lemas espirituales. Estos conceptos de la escuela del zen y del yoga son dócilmente asimilados en la sociedad secularizada. Desembocan en

---

el vacío que deja la líquida fe cristiana, combinándose con la religión civil. Puesto que contra un mundo secularizado no se exigen ni la profesión de fe ni la decisión/determinación, la conjunción funciona sin aspereza alguna. Las figuras de Buda se colocan en los restaurantes, en las peluquerías, en los gimnasios. A diferencia del velo musulmán o del crucifijo cristiano dichas figuras no provocan ninguno encono.

Pero también la mística del cristianismo está nuevamente de moda. Cristianos y cristianas van en busca de raigambre espiritual y de una experiencia existencial propia. Lo que la modernidad clásica reprimía como irracionalidad y superstición, se torna nuevamente accesible. Oraciones del corazón, oración mental y meditación bíblica, ejercitación y adiestramiento de los sentidos espirituales, las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, comienzan a deletrearse con nuevo fervor y se practican en la contemplación y en los ejercicios.

El encuentro con la espiritualidad y la filosofía de la India y de Asia reclama diálogo. Sobre todo la teología de la Iglesia antigua, desde la de los padres del desierto hasta la de Dionisio areopagita (500 d.C), el clásico de la teología mística, empapada de espiritualidad, goza de excelente salud actualmente. El cristianismo antiguo asimiló, integró y transformó numerosos elementos derivados del platonismo, del estoicismo y de otras escuelas filosóficas. Hoy, en el siglo XXI encontramos, hallamos un mundo espiritual e intelectual similar al del de los primeros tiempos del cristianismo. Las escuelas espirituales de la India se asemejan, tienen parecido, con el neoplatonismo. Los encuentros globales convierten al diálogo interreligioso y a la espiritualidad en invernaderos del desarrollo contemporáneo de la religión y amplían, ensanchan la razón o racionalidad cotidiana de la modernidad.

La segunda preocupación central de las religiones, además de la mística, es la ética. Desafortunadamente los expertos en ética de las religiones son consultados solamente en cuestiones candentes, extremas, por ejemplo, en el campo de tecnología genética, de la neurología, de la eutanasia, del aborto, etc. Ahí se establecen los

cauces para la sociedad entera. La ética sin embargo se necesita en lo cotidiano, y la religión por ningún motivo debe reducirse a la ética. La apresurada, aventurada y peregrina conclusión de que ser cristiano es conducta, actuación, acción éticamente responsable, atormentó a gran cantidad de personas desde los tiempos del idealismo y de la educación pública de los pequeños estados burgueses. Fueron golpeados por los ideales y se fosilizaron. Aparecieron los sentimientos de culpabilidad. No solamente en el cristianismo protestante, sino igualmente en los ambientes católicos la moralidad repercutió desastrosamente. Se pensó legalistamente. Los ideales en cambio debían ser en la perspectiva cristiana magnitudes del futuro para que el hombre pudiera orientarse y hacia las cuales pudiera caminar lleno de esperanza. Los ideales son móviles que atraen y jalan desde un determinado horizonte. De cara a ellos se juega la vida en lo real, con todo lo inexorablemente imperfecto, accidental, efímero y deudor, culpable. Sin embargo siempre debe ser posible un nuevo comienzo, volver a empezar. Conversión es la palabra clave del mensaje neotestamentario, no perfección.

Quizá la función de la ética religiosa no estriba tanto en exponer o representar ideales y normas. Más bien debe capacitar a las personas para que se orienten por los valores. La capacitación para el actuar ético se supone con mucha facilidad. Sin embargo no se da sin más. Por eso las exhortaciones y las disposiciones son ineficaces. La religión ayuda al hombre a vivir éticamente, motivándolo, alentándolo, animándolo, pero sobre todo acompañándolo en todas las épocas y estaciones, y temporales de la vida. Enseña a mirar, a ver, por encima y más allá del momento, al arco de la vida, de la existencia en su totalidad e integridad. Abre la mirada al bien común, a las generaciones venideras, a la vida de todas las creaturas. Este ensanchamiento del horizonte, esta ampliación del horizonte, no logra transmitirla mejor otra instancia diferente a la tradición religiosa. Ante todo la fe quiere ser confianza en Dios, una relación firme, sólida. Solo ella posibilita también actuar éticamente en tiempos de sufrimiento y dolor, de sinsentido y de enajenación. La amistad con Dios es el caldo de cultivo, el suelo fértil, nutricio que da fuerza, brinda energía. Sin fuerza

espiritual no pueden superarse fructuosamente, productivamente, muchas crisis, sean del campo de las relaciones, sean del ámbito del propio desarrollo y crecimiento o en la enfermedad y en el impedimento.

El ejercitarse en el perdón, en la reconciliación y en la misericordia tiene entonces suma prioridad. Solo en su horizonte el hombre tendrá la valentía y la audacia, el arrojo, para asumir la responsabilidad de su comportamiento, de su conducta, de sus acciones; sin embargo, siempre quedará atrás de la pretensión ética de su obrar. Sin la experiencia del perdón es imposible un nuevo arranque. A esto se suma sobre todo la obligación de pensar en la atención en el trato con el extranjero, el extraño, el desconocido, con el otro, con todos sus matices y penumbras, clarooscuros: el varón debe aprender el trato con la hembra, el académico con el albañil, el millonario con el vagabundo, el recaudador hacendario con el destinatario de la beneficencia social proveniente del Dif., el... con el extranjero, el cristiano con el musulmán, el vivo y sano con la enfermedad y la muerte, el espíritu con el cuerpo, el hombre con Dios...

## Conclusión

El trato con el otro, con el extraño es la obra maestra de la ética. Ante y con los de nuestra misma condición, obramos, actuamos, nos comportamos fácilmente, porque con ello siempre nos hacemos algo bueno también a nosotros. Finalmente, hay que tener presentes a las víctimas, a los adoloridos, y a los que tienen que vivir enajenadamente. Todos ellos buscan y necesitan refrigerio, alivio, redención y salvación. No por nada el antiguo testamento comienza con la existencia de los esclavos en Egipto y con el exilio del pueblo en Babilonia. No en vano el nuevo testamento coloca el martirio de Jesús de Nazaret, el crucificado, en el centro (1 Cor 1, 17-33; Rom 3, 25; Hb 9). La ética cristiana conoce los fenómenos de la vergüenza y de la rigidez (congelación, entumecimiento, envaramiento), de resistencia / defensa / rechazo / protección / represión y de desalojamiento/ desplazamiento / suplantación / represión / expulsión, desalojo, que acompañan a la acción culpable. Sabe que toda comunidad edifica sobre víctimas. Alguien debe pagar el precio de la identidad social. Sigmund Freud acuñó en lenguaje secularizado este malestar de la cultura en términos muy precisos.<sup>2</sup>

El francés René Girard, etnólogo y psicólogo social, ahondó en el conocimiento de todo ello mediante su teoría mimética; cualquier sociedad se crea un chivo expiatorio, una víctima, para estabilizar su propia unidad. La agresión y el dolor de la propia renuncia necesaria son proyectadas, echadas sobre los hombros de los de fuera. La ética tiene como tarea explicitar, sacar a la luz, desenmascarar estos mecanismos con la finalidad de que se pueda obrar actuar conveniente/adecuadamente ante las víctimas. Con relación a esto el cristianismo despierta constantemente. A final de cuentas también la Biblia cristiana concluye con una imagen esperanzadora del cordero en la Jerusalén celestial, de la víctima reconciliada, sacrificio reconciliado, en una comunidad redimida ( Ap. 21 s).

<sup>2</sup> Cf. Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretischen Schriften*, Frankfurt, 1994.

## REFLEXIONES FILOSÓFICAS A PARTIR DE EVANGELII GAUDIUM

Por Juan Carlos Mansur (ITAM)

Conferencia Internacional: ¿Tiene razón el Papa?

Implicaciones económicas y sociales de *Evangelii Gaudium*,  
5 de marzo de 2014, Hotel Melia.

Organizó la Konrad Adenauer Stiftung, IMDOSOC y CISAV.

### INTRODUCCIÓN

La exhortación que hace el Papa Francisco invita a reflexionar en uno de los temas perennes en la historia de la humanidad, que es la historia de cada uno de nosotros, pues quién de nosotros no busca la felicidad. Las personas vivimos sedientas de sentido, de tener amor, de que nos vaya bien en la vida, en última instancia, deseamos ser felices. Todo ser humano desea la felicidad, de aquí que todo sistema filosófico se ha propuesto intentar resolver qué es la felicidad y cuál es el camino que deberíamos seguir los hombres para alcanzar este deseo. En ese sentido la exhortación está plenamente inserta en un planteamiento filosófico y humano.

La exhortación *Evangelii Gaudium* invita a hacer una reflexión desde el punto de vista filosófico de la felicidad, aunque hay que advertir que el punto de partida y llegada de esta exhortación rebasan el campo de la Filosofía, pues nos dice que todo “auténtico” cristiano es feliz, y su felicidad radica en ser un Enamorado de Dios, que se sabe tocado por un amor infinito que lo rebasa. Por esto es feliz, pues se sabe amado por Dios y contempla el mundo y las personas que lo rodean como un regalo para crecer en el amor y contemplación de la belleza, y sobre todo porque se sabe guiado y acompañado por el amor de Dios en cada momento de su vida. De aquí que todo Cristiano quiera compartir y comunicar (que no imponer), ese amor y esa felicidad a los demás.<sup>1</sup> La exhortación es entonces una invitación

a ser un auténtico enamorado del amor de Dios y por lo mismo a ser auténticamente feliz viviendo cristianamente, pues el cristianismo cuando se vive plenamente “llena el corazón”, trae “libertad”, libera de “tristezas”, nos saca del “vacío interior” y del “aislamiento” brindándonos un “sentido de vida”, en un “nivel superior”, lo cual nos recuerda a Sócrates cuando afirmaba en su *Apología* que no basta vivir, sino vivir bien.

Escribir sobre la felicidad cristiana después de la sacudida que recibió la metafísica en el siglo XIX y XX resulta un reto por demás interesante, pues hoy día se tiene más en mira la visión ética y de felicidad que nos ha heredado el pensamiento de Nietzsche, quien buscó romper con la visión metafísica y teológica y vislumbra la llegada del *übermensch*, el hombre que va más allá de sí mismo, ese ser creador que abandona los valores supra terrenos y las morales del deber que se le imponen de fuera, lo mismo que las morales de las castas sacerdotales, que sin haber probado de las delicias del mundo, se lanzan a criticarlo por un mero resentimiento. Nietzsche anuncia al *superhombre* que se consagre a la tierra y que viva de forma creativa los valores. Así, el reto de Francisco no es menor, pues quien quiera hablar de felicidad desde el cristianismo, debe hacerlo tomando en cuenta las duras críticas que se han hecho a los seguidores de esta doctrina. Aun cuando, habría que decirlo, quizás el propio Nietzsche escribirá hoy día una “exhortación a la felicidad” en la que hiciera críticas similares a las que hace Francisco, ante el estado de masificación y embrutecimiento que se tiene reducida a la sociedad a lo largo y ancho del planeta.

El Papa nos muestra, con esta exhortación, su convicción de que el cristianismo nos ofrece una felicidad plena y nos invita a probarla. Lejos de hacer caso omiso a la crítica que ha hecho el siglo XX a la religión, la metafísica y el cristianismo, muestra una visión de felicidad que subsana por mucho, las críticas que se le podrían hacer al cristianismo. Así, el escrito resulta atractivo desde el aspecto filosófico porque muestra vías para mantener una discusión desde la filosofía actual. La estructura que se mantiene a lo largo del texto

<sup>1</sup> Para esto es importante partir del inicio: se es cristiano por un acontecimiento con una Persona, un enamoramiento. (5). Esto implica algo que desarrollará en todo el texto: certeza personal de ser infinitamente amado, más allá de todo. Esta es la idea de “encuentro”, no es una felicidad encerrada e individual, es una felicidad de “encuentro”, “feliz amistad”. Es una felicidad que nos comunica un Dios que nos saca de una pasividad y nos lleva a una actividad, a un ser “más allá de nosotros mismos”, nos lleva a “alcanzar nuestro yo más verdadero”. Estamos así en la idea de Encuentro que nos saca de una “conciencia aislada”, “auto referencialidad”.

consiste en mostrar que todo cristiano es feliz porque es misionero y evangelizador, y que en este sentido la felicidad que nos pueden proporcionar los beneficios “del mundo” son limitados y terminan por entristecer y vaciar de sentido al hombre, de aquí las críticas que hará a los sistemas que privilegian por encima de los valores espirituales y humanos el éxito económico, las estructuras consumistas, la aniquilación de culturas, el progreso material, etc. que prometen una felicidad que no pueden cumplir y que contrario a esta ilusión de felicidad, hay un revés de tristeza que encarnan, no sólo por lo limitado del mundo, sino por subordinar la felicidad y la dignidad del hombre frente a ídolos del progreso material, técnico y económico: centrar la felicidad en un sistema económico y en el consumismo, dará a corto o largo plazo una tristeza y debilitamiento de la persona, que se refleja en la “tristeza individualista” que genera “corazones cómodos”, “avaros”, hombres que van a la “búsqueda enfermiza de placeres superficiales”, “conciencias aisladas”, a la búsqueda interior que se enclaustra en sus “propios intereses”, lo cual trae una pérdida del “goce de la dulce alegría del amor” y una pérdida de entusiasmo por hacer el bien, algo que no es exclusivo de la época actual, sino que son pérdidas y vacíos de sentido en los que ha caído la historia de la humanidad desde sus orígenes. Así, la exhortación es salir de la situación de “engaño” que ofrece una falsa felicidad que “multiplica las ocasiones de placer, pero encuentra muy difícil engendrar la alegría”. (5)<sup>2</sup>

Contrario a lo que se esperaba, Francisco invita a los cristianos a salir al mundo, comprenderlo, interpretarlo y llenarlo de la alegría del cristianismo en un deseo por reencontrarnos con lo que es verdaderamente valioso y de ir más allá de sí mismos y asumir de manera creativa la vivencia cristiana del mundo, de ir más allá de lo propiamente humano y lanzarse a una forma de vida más plena, pues la actitud que han tenido algunos cristianos de encerrarse para preservar su pureza y su poder muestra que la ideología de la modernidad ha entrado en la Iglesia, amén que refleja una actitud soberbia y poco amorosa que engendra cristianos tristes y envueltos en falsas alegrías. Así, el drama aumenta para los que queriendo

huir del mundo materialista que no le satisface y quererse refugiar en la espiritualidad de la Iglesia, son recibidos por una comunidad cristiana que tampoco vive feliz, que es limitada en el conocimiento del verdadero cristianismo, que no vive la felicidad del evangelio y que acaba por condenar a sus prójimos.

Así, esta exhortación es también una llamada de atención para el Cristiano, quien parece que en su deseo de no “perderse” en el mundo, se ha recluso de él y no considera que del mundo pueda venir felicidad alguna, lo cual trae como resultado un cristiano triste, desconfiado y temeroso. Un cristiano “que vive una cuaresma sin Pascua”, que vive con cara de “funeral”, y el cristianismo no es de evangelizadores tristes, desalentados, impacientes o ansiosos. Hay que liberarse de “resentimientos”, de dejar de ser “seres quejosos”, “sin vida” para entrar en una “vida digna”, “plena”, una “vida en el Espíritu”.

Así, propone al cristiano liberarse de la quietud y entrar en dinamismo, vivir con la actitud de “arriesgarse”, pues a ese, el Señor no lo defrauda. Es la visión del hombre que va más allá de sí mismo. Este es un símil al “übermensch” del que habla Nietzsche, quien a través del símbolo y de la creación, pueda revivir los valores, exhortar a comunicar una felicidad saliendo más allá de uno mismo, por lo cual es interesante leer de la pluma del Papa expresiones como “creatividad divina” y actitudes que nos inviten a “brotar nuevos caminos”, pues el ser humano es en esencia creador y ser cristiano implica vivir de cara a la creatividad también, pero con una creatividad no “nihilista”, que remata en el auto endiosamiento y que genera depresión, melancolía y desolación, sino una creatividad inspirada, provocada y orientada por Dios. La felicidad cristiana disfruta de la Gracia y de aquí la invitación a descubrir ese amor y valor que encarna el amor de Dios y que se traduce en vida, de aquí que haya una revitalización de los valores, recordando que “la Iglesia no crece por proselitismo sino “por atracción”. (14)

<sup>2</sup> Las referencias que aparezcan entre paréntesis corresponden a la numeración de la Exhortación y para comodidad se han dejado en el mismo texto y no se dejan a pié de página.



Así, partimos en primer lugar del hecho inicial del cristiano. Todo cristiano es resultado de una conversión espiritual y de amor, que lo inunda de felicidad, por lo cual encuentra una felicidad en ser misionero, pues es feliz al comunicar la buena nueva. Si el cristiano busca comunicar esta felicidad, es porque descubre en ella un valor, para lo cual hay que comprender el valor en su doble sentido, el aspecto subjetivo que es lo que nos resulta de agradable un valor, sea o no objetivamente valioso, y su aspecto objetivo, que se refiere a lo que nos perfecciona como seres humanos. Así, los valores que vive un cristiano son tales, no porque los “sienta” como valiosos, sino porque son los valores que lo perfeccionan en cuanto persona en su totalidad.

Ante la seducción del mercado que nos vende la felicidad con toda clase de técnicas e imágenes, resulta difícil hablar del cristianismo como un valor y como una forma de ser feliz, y parecería necesario competir contra la propaganda que ofrece el consumismo y el mercado a costa de banalizar los contenidos del propio evangelio y volverlo “light”: el problema lo tienen todas las realidades espirituales en la era actual, sean las estéticas, las filosóficas, las morales o las religiosas, que experimentan la diáspora de todos los que buscan una felicidad al alcance de la mano y sin esfuerzos. El problema del consumismo en el mundo está en que hacer del mundo material y tecnológico una fuente de felicidad encarna algo de verdad, pero mucho de soberbia, pues la felicidad que procede de la acumulación, o del poder que buscamos muchas veces a través de las instituciones (sean económicas, políticas o sociales), son limitadas, y finitas, y a la larga generan una desilusión que lleva una tristeza, una pérdida del hombre y su soledad, tal como lo deja ver Víctor Frankl entre otros muchos autores.<sup>3</sup>

Lo lamentable es que cuando las personas salen de este mundo de consumo en la búsqueda de realidades más espirituales que le sacien su sed de sentido y acuden a la Iglesia, encuentran una institución que comunica sus valores con espadas y no con amor, sin comprender que la violencia no muestra más que la inseguridad.

Cristianos tristes y furiosos, seres que quieren hacer el bien, pero son temerosos, dogmáticos, rígidos y estériles; aislados, porque en su temor buscan una auto preservación, un deseo de no abrirse al otro, mantenerse en el bien, cuando lo que han hecho es seguir y construir una moral como catálogo de pecados y errores, seres reprimidos y que no tienen más que la misma enfermedad del mundo: un delirio del yo. Se vuelven torturadores de conciencias, edifican castillos de pureza y para colmo, no dan ejemplo de su acción. Aquí tampoco hay felicidad, hay tristeza, hay vacío, hay miedos, hay odios: esto no es ninguna “buena nueva”. El cristiano auténtico es quien da luz al misterio del amor de Dios, quien resalta el símbolo, el hacer entrar en el amor y la felicidad profunda, en meditar en la vida y ejemplo de Cristo para los seres humanos, lo cual implica saber conocer bien el evangelio y comunicarlo bien, no quitarle su frescura y su “olor a Evangelio”. (39)

La invitación que nos hace el Papa Francisco es *formarla* conciencia *Cristiana*, y para ello es necesario “discernir” y reconocer cuál es nuestra idea de amor cristiano, saber por qué es un valor el ser cristiano y por qué encierra una felicidad.<sup>4</sup> Es un ejercicio de salir con oración (conocimiento de Dios), y con trabajo. El discernir implica ser libre, autónomo, creador y arriesgado. La invitación de Francisco es que los cristianos deben ir más allá de sí mismos, buscar comprender qué de las acciones de cada uno ayudan al reino del amor y la paz. Pues si en el fondo uno se sabe amado por Dios y se ama a sí mismo, habrá una conversión a una ética del amor, no de la obligación, lo cual está en sintonía con la génesis de la moral de la que hablan San Agustín en las dimensiones del alma,<sup>5</sup> lo mismo que con Kant con sus distinciones entre máximas e imperativos hipotéticos y categóricos.<sup>6</sup> y Hegel con su explicación del progreso de la conciencia ética que va del Derecho, pasando a la Moralidad hasta llegar a la Eticidad,<sup>7</sup> incluso con el *Also sprach Zarathustra* de Nietzsche.<sup>8</sup> La conciencia ética no consiste en querer desordenado y la voluntad poco reflexiva, pues esto implica una pérdida del hombre, lo mismo que una ética del deber que sigue la reglamentación moral por miedo, aun cuando no se le reconozca ningún valor, la raíz de la ética está en el respeto a sí

<sup>3</sup> Cfr. Frankl, Víctor: Ante el vacío existencial, Biblioteca de Psicología 54, 1986, Herder, especialmente el apartado “La frustración existencial”, pp. 87-92.

<sup>4</sup> Al respecto puede consultarse la obra de Castillo, José M.: El discernimiento cristiano, ed. Sígueme, Salamanca, 1994.

<sup>5</sup> Cfr. San Agustín: Obras, BAC, Madrid, 1982, cap. XXXIII, pp. 554-562.

<sup>6</sup> Cfr. Kant, Emmanuel: Crítica de la razón práctica, libro primero, capítulo I, apartados 7 y 8.

<sup>7</sup> Hegel, G.W.F.: Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Alianza Editorial, Madrid, 1997, especialmente los apartados 488-495; 503; 513-517.

<sup>8</sup> Cfr. Nietzsche, Friedrich: Así hablaba Zarathustra, Obras completas, Aguilar, Buenos Aires, 1965, la parte correspondiente a “los discursos de Zarathustra las tres transformaciones”.

mismo como persona, a seguir aquello que lo perfecciona y plenifica su ser. En el cristiano es, además, la vida de la conciencia que no sólo *aprecia* de manera subjetiva algo como bueno, sino que sabe que es bueno y está dispuesto a entregar todo en su vida por ese valor, salir al mundo y enfrentar los dolores que puedan haber en él, pues su mirada está puesta en una realidad superior: el amor de Dios, motivo por el cual, el primer capítulo versa sobre *la transformación misionera*.<sup>9</sup>

A partir de lo anterior podemos abordar el problema de frente: el cristiano es feliz al comprometerse con una comunidad. La pregunta es si puede contribuir en algo a la felicidad del mundo moderno que ha buscado de muchas maneras hacer la vida más amable y feliz para todos sus habitantes, o al menos para la mayoría. En primer lugar habría que decir algo que me parece, omite la exhortación, y es que muchos de los logros de la humanidad y de los beneficios materiales y sociales que hay hoy día, se deben en gran medida a la cultura cristiana y los ideales de caridad que encarna; quizás no se enfoca tanto en este punto, porque quiere abordar un problema medular, cuestionar si invertir los valores esenciales del ser humano es legítimo y si poner los beneficios materiales como punto de realización de la persona sea válido, es decir, si la propuesta de la Modernidad, que ha transformado esta jerarquía de valores, ha traído la felicidad a la humanidad.

A primera vista, la Modernidad ha traído más felicidad al mundo. Esto parece una verdad innegable, pues los logros de la racionalidad moderna han traído progresos incuestionables a la humanidad a nivel político, científico y social, y que hay una mayor conciencia y dignidad de los seres humanos, de sus derechos ciudadanos y laborales, así como los progresos en los campos de salud, progreso técnico, lo cual redundan en una mayor calidad de vida en diversos aspectos. Sin embargo en esta exhortación, se nos advierte que la Modernidad no ha proporcionado toda la felicidad esperada y que existe un riesgo al querer hacer de la Modernidad y el triunfo de la Razón la fuente última de la felicidad de las personas. Así, si bien es cierto que la felicidad se

<sup>9</sup> Vale la pena notar que Francisco insiste que esta felicidad surge de que alguien tomó una "iniciativa" que fue Dios hacia nosotros, haber vivido su misericordia, y es continuar esta iniciativa, "sin miedo", "salir al encuentro", "desear brindar misericordia": esta misericordia implica vivir y estar en el dolor y sufrimiento del otro, en su bajeza, y no es algo así como "mandato", es un acompañar en proceso duros, prolongados, y esto nos hará felices. Aquí es donde no necesariamente corresponde con la idea de felicidad que normalmente tenemos. Es asociarlo a la idea de "festejo", "celebración".

da cuando logramos suplir y remediar las limitantes que tenemos los seres humanos, el error está en creer que estas limitantes se reducen a condiciones materiales, así como creer que las limitantes serán saciadas en su totalidad por medios única y estrictamente materiales. Abonado a esto, Francisco va más allá y ubica el problema de la felicidad con el problema del amor y la estima, lo cual no se resuelve con los satisfactores materiales que garantiza la Modernidad.

El tema que se aborda no es menor, pues detrás del rostro de felicidad y logros que ha aportado el proyecto ilustrado, hay una serie de transformaciones de valores que no han hecho más feliz al hombre, pensemos que la Modernidad ha desvinculado los saberes y los ha vuelto autónomos y sin jerarquías, además de hablar de la razón cuantificable como el único valor de verdad. Esto afecta en un sin número de aspectos, hace de la economía y la ciencia entidades autónomas, desligadas de la ética, identifica el progreso material y la acumulación de satisfacción como los más altos valores y metas en la trascendencia del ser humano.

El problema radica en que la Modernidad se aventuró a querer saciar las dolencias del ser humano y pretendió hacerlo a través de la razón y el progreso material, sin darse cuenta que en su intento de hacer una torre de Babel y traer a esta tierra "el mundo feliz", cayó en el problema de la inmanencia y el egoísmo, así, la legítima búsqueda de la felicidad se transformó en la búsqueda enfermiza del engrandecimiento del yo que lleva dentro de sí la Modernidad, de la que dan cuenta autores como Heidegger al hablar en *Ser y Tiempo* del estado de caída en que cae el ser humano.<sup>10</sup> Así en la época contemporánea no tenemos nada para nadie, cada quien vive obsesivo del yo: "mi tiempo", "mi espacio", "mi vida", producto de una exaltación del yo y una libertad mal entendida, que engendra una búsqueda insaciable de la autonomía y auto referencialidad enfermiza de la que da cuenta Francisco en su exhortación. En este sentido el mundo moderno cae en una carrera loca y desenfrenada por lograr satisfacer las demandas de los consumidores y busca por todos los medios controlar la felicidad, a través de discernimientos

<sup>10</sup> Cfr. Heidegger, Martín: *Ser y Tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968, pp.147-199. El capítulo V, El "ser en" en cuanto tal, sobre todo cuando habla de los estados de caída del Dasein, que son "las hablurías", "la avidez de novedades" y "la ambigüedad".

sociológicos, psicológicos, índices de popularidad y busca en su mayoría el progreso material y el cumplimiento de los deseos, pero termina por generar muchas veces tristezas y locuras; termina siendo el imperio de lo efímero que nunca logrará mostrarnos lo Absoluto, que es a lo que toda persona tendemos.

Aquí resulta pertinente observar que esta búsqueda de la felicidad Moderna que busca la perfección y la felicidad en este mundo material engendra una lógica, que más allá de ser de exclusión, es de *autoexclusión*, pues tarde o temprano no cumpliremos con las demandas del mercado, pues la enfermedad y la vejez se apoderan día a día de nosotros. Además del hecho de que el mundo no termina por satisfacer las demandas del ser humano y pronto seremos excluidos del mercado y de la sociedad. Autores como Fromm,<sup>11</sup> han insistido en el problema de la idolatría, abstractificación y enajenación del ser humano, y cómo la lógica del bienestar termina por ser una anestesia que aplasta al ser humano y lo embrutece, lo excluye, lo deprime y concluye por generarle ansiedad. La promesa de felicidad de la Modernidad sigue a la espera y hoy día existen comunidades que, a consecuencia del sistema de una economía de mercado sin ética, viven con miedo, desesperación, patología, sufren de injusticia, y se da una vida con poca dignidad, y esto porque tenemos una economía de exclusión e inequidad.

Otro de los problemas que ha generado la modernidad es la pérdida de los valores espirituales. Los valores que promueve el mundo racional occidental han generado una indiferencia a la religión, el pensamiento, la moral, la diversidad cultural, y todo lo que atente contra el “pasarla bien en la vida”. Junto con esto, hay una tendencia por “desentenderse” del dolor del otro, así, paradójicamente “La cultura del bienestar nos anestesia y perdemos la calma si el mercado ofrece algo que todavía no hemos comprado, mientras todas esas vidas truncadas por falta de posibilidades nos parecen un mero espectáculo que de ninguna manera nos altera”.(54) La llamada de atención que se hace es a abrir los ojos y observar que hay de fondo una crisis antropológica,(55) que engendran algunos sistemas

filosóficos de la modernidad, que equiparan el placer al bien y la felicidad. Vivimos en una cultura del bienestar y la asociamos a la felicidad, y por este motivo se enaltece lo material, lo cuantificable, lo sensible, el dinero, la eficiencia y se desarticulan los valores más espirituales, se banaliza la cultura por afán del poder y el tener. Ven la esencia del ser humano como una esencia de deseo y egoísmo, y si bien hay un interés por liberar al hombre y volverlo autónomo y responsable de sus actos, estos sistemas filosóficos terminan por desmembrar los valores del ser humano y dejan en primer lugar el valor material y económico, con lo cual termina por desaparecer el valor ético en las decisiones profesionales y todo es terreno del campo de la especulación: salud, alimentación, educación, vivienda, dejando de lado el sentido esencial de las cosas, para reducirlo al valor que tienen en el mercado. En la economía donde todo es racional se termina por hacer abstracción de la persona, y esto genera una pérdida de afectos, mentes enajenadas, que hacen del otro una cosa, todo es objeto de consumo, seres explotables.

Lo anterior ha sido ya dicho por muchos autores. Donde se pone el dedo en la llaga y se habla de lo que normalmente no se dice, es que esta desarticulación de valores no es sino el reflejo de la dolencia del yo que terminan en el endiosamiento de sí mismo, y esto se debe a una honda raíz antropológica. En el fondo los seres humanos estamos dolidos de amor,<sup>12</sup> y este endiosamiento del sujeto no es otra cara más que la necesidad de amor y el interés por ser saciado por Alguien y no por algo. La época contemporánea parece privilegiar el endiosamiento del yo que busca poder, y lo cree encontrar en la autonomía, en su vida autorreferencial y enfermiza, que quiere enaltecer el poder del yo, sin darse cuenta que debilita su sentido del amor, con lo cual pierde eje en la vida y da entrada al relativismo moral que vuelca esta dolencia insaciada y no amada del yo en sistemas económicos, políticos, sistemas educativos. Esta falta del amor real termina por manifestarse también en la corrupción, la evasión fiscal, en fagocitar al otro; también en el consumismo que relativiza valores, vuelve los afectos y el yo inestable. Bajo esta idea de felicidad asociada a consumismo, aparecen nuevas formas de pérdida de sensibilidad al

<sup>11</sup> Fromm, Erich: Psicoanálisis de la sociedad contemporánea, F.C.E., México, 1970, cap. V, pp. 96-130.

<sup>12</sup> La obra de Michel Esparza, La autoestima en el cristiano es un muy buen estudio a nivel filosófico y teológico sobre el problema de la autoestima y las distintas formas y matices que toma esta dolencia esencial en el ser humano. Cfr. Michel Esparza, La autoestima en el cristiano, Belacqva, Barcelona, 2003.

dolor, al sacrificio, a la pobreza, se acrecienta la secularización que elimina culturas, desintegra familias, atomiza al hombre. La idolatría del yo genera una pobreza desatendida, y aniquila la cultura y la religiosidad. Así creer en una modernidad que se centra en el yo y una economía del yo acaba con la persona: “Encerrarse en sí mismo es probar el amargo veneno de la inmanencia y la humanidad saldrá perdiendo con cada opción egoísta que hagamos” (87).

Nuevamente se manifiesta el problema, las personas que salen de este sistema económico y estructuras de poder, acuden a la Iglesia en la búsqueda de consuelo y felicidad y se encuentran con que la gente no es feliz dentro de ella y esto porque se ha caído en la pérdida de los valores culturales que le eran propios: la oración, los sacramentos, falta de acompañamiento pastoral a los más pobres, ausencia de la acogida cordial en nuestras instituciones y nuestra dificultad para recrear la adhesión mística de la fe en un escenario religioso plural.”(70) No es una crítica a ser feliz, sino a costa de qué estamos buscando la felicidad: de la tristeza de otros, del abandono a los demás, y a dejar aspectos esenciales del ser persona. El mismo cristiano, al fin y al cabo hombre mortal como todos, se ha dejado llevar muchas veces por la soberbia y la dolencia del yo y se vuelve un adorador de sí mismo. Así, el Cristiano falsamente feliz rehúye a emplear el tiempo libre por los demás, en donar algo de sí mismo: es la obsesión del tiempo personal, de este esquema de la modernidad. Nos llenamos de actividades para salvar el ego, pero son actividades mal vividas, de aquí mucha de la enfermedad del exceso de trabajo, es un trabajo que genera tensión, enfermedad, insatisfacción. Nada de cansancio feliz, se trata de una teología de la prosperidad sin compromiso, de experiencias subjetivas solipsistas, se trata de una “infelicidad” de la misión evangélica, resultado de no estar seguros de lo que son y lo que creen.(79) Este es el problema de no vivir la verdad de la “buena nueva”. Así, este texto es una llamada de atención a la “psicología de la tumba”, que convierte a los cristianos en momias de museo: es la “desilusión de la realidad de la Iglesia y de ellos mismos”, se apegan a una tristeza dulzona, sin esperanza. Se dejan cautivar por cosas que sólo generan oscuridad y cansancio interior. Riesgos de la

“mundanidad” son la fascinación del gnosticismo que termina siendo cerrado, subjetivo, el “creo en mí” que tanto se dice en las calles por todas partes, la autonomía racional, el exigir el estado de bienestar.

Mucho de problema es que el Cristiano no ha sabido ser alegre y feliz, y en otras ocasiones poco creativo para generar una “cultura” cristiana verdaderamente fuente de paz y luz. Liturgia, misas, acciones, etc. Un punto medular es “¿el cristiano sigue siendo promotor y generador de sentido?” (73) En este sentido es necesario hablar de la comunidad ética que crea un equilibrio y orden social, una solidaridad que pugna por ser cada vez más amorosa y desinteresada, y que centren la sustancia ética a la que se hacía referencia anteriormente, en la amistad y la estructura amorosa y familiar, algo que hoy día sufre una gran crisis al ser sustituido por el deseo de satisfacer el “yo”: el “individualismo posmoderno” globalizado, debilita el desarrollo y estabilidad de los vínculos entre las personas. (67) Por eso deben los cristianos salir al mundo y conocerlo y discernir, pues de otra forma no son sal de la tierra y no son fuente de alegría.

El inicio de la solución al problema podría ser mirar a la esencia del ser humano y recordar que la Filosofía, la contemplación, la religiosidad son campos de experiencia humana altamente liberadoras cuando son impulsadas por amor y orientadas conforme a un auténtico y amoroso interés por la verdad. Dentro de todo ser humano está inserta la semilla de la filosofía, la religiosidad y la contemplación y nuestra vida es una tarea por desarrollarla y hacerla germinar y crecer. Es vivir el mundo Moderno y los avances tecnológicos, pero sin perder la jerarquía de los valores y la dignidad a la que está llamado el ser humano por vocación, sin perder de vista que hay un amor más elevado que el que puede otorgar el mundo material en su finitud. Se insiste en el amor como la más grande de las virtudes, pues ni el religioso, ni el filósofo, ni el contemplativo se escapan de la tentación del ego de caer en la enferma búsqueda del yo, no se trata de una felicidad producto de la *gloria humana*, se trata de una felicidad producto de la *gloria divina*, lo cual implica asumir un amor que procede de un lugar más allá de lo mundano y que aspira a una unidad divina.

Así, si bien la felicidad cristiana se da por una transformación moral, intensa y una salida al mundo sin perderse en él, ahora hay que añadir que la felicidad está en el evangelizar y lograr la *unidad como comunidad*, tema de honda importancia y principio al que aspira toda la humanidad. Esta unidad no es una unidad rígida, apolínea, con lo cual, el Papa, revitaliza la concepción romántica y de orígenes griega y medieval de unidad, en el que se logra la “unidad en la diversidad” y no en lo homogéneo. La evangelización se torna verdaderamente feliz, cuando nos quitamos la imagen de alcanzar una unidad homogénea de la iglesia, así como una transformación inmediata y un progreso ascendente, y comenzamos a penetrar más en la vida del espíritu y de la naturaleza orgánica, es decir, cuando comenzamos a comprender, -de forma alegre-, feliz y paciente que el reino de Dios la hace Dios con sus tiempos y modos. Esto implica entender la historia de la conciencia y la historia universal como un camino, como un construir y avanzar, retroceder, subir y bajar, pues la vida del espíritu y de las personas no sigue un camino lineal y ascendente, antes bien, sigue un proceso poco predecible. El no entender esto nos lleva al error del “evangelizador” que se vuelve un ser violento y triste, y engendra tristezas, pues le urge “convertir”, muchas veces a costa de dejar de lado la persona.

La unidad y felicidad a la que se nos exhorta es a comprender que Dios y el Espíritu Santo está en todos, de aquí la necesidad de decir “no” a los discursos unívocos del pensamiento, que engendran una idolatría, y en su lugar, dar un “sí” a la incorporación pues “una sola cultura no agota el Evangelio”, la unidad pétreo inmóvil, es una falsa unidad, la vida del espíritu y de comunidad implica una unidad en dinamismo, lleno de riqueza y variedad, estar preparado para la sorpresa de la diversidad de la vida, sin por eso diluir y “recortar a la medida” el evangelio: comprender la “identidad en la diferencia” o la “unidad en la diversidad”.

La unidad está en comprender que la Iglesia subsiste unitariamente desde la imperfección que busca y aspira siempre a la perfección. Así, se debe vivir en felicidad dentro de la Iglesia, no sólo a pesar de

saber que ella es imperfecta, sino precisamente porque no es perfecta al modo como se le quiere hacer ver perfecta. El cristiano promedio obra de buena fe buscando ser perfecto y ésta es en mucho la tarea que debe lograr, sin embargo no debe aspirar a esa perfección en la que queda él mismo excluido. La Iglesia debe saber ser feliz en el vivir en tensión ente estar cerrada y abierta al mundo, pues el buscar una “unidad” cerrándose, es un reflejo de temor y a veces, de miedo a estar equivocado, sin comprender que la mística y el Espíritu Santo incide en todo y en todos, sacerdotes, pueblo, profesionistas, hombres, mujeres, etc. De aquí la crítica hacia los que aspiran a una vida perfecta, estática, unívoca, pues se alejan de la realidad y se aferran a estructuras sólidas y rígidas inexistentes. El problema no es menor, pues muchos fieles dejan de ver a la Iglesia como un lugar de amor y fuente de alegría y sentido, sino como una estructura que quiere mantener la unidad a través del juzgar y condenar, por no ser todos puros, perfectos e integrados a una unidad, cuando deberíamos comprender que el Espíritu Santo suscita la diversidad. Esto nos lleva al punto de Kant y la *Paz Perpetua*,<sup>13</sup> quien advierte del peligro de creer y querer lograr una unidad sin diferencias ni divisiones, pues en el fondo esto sería una forma de totalitarismo y autoritarismo que reduce la amplitud del ser y la vida, a una visión reducida y limitada que es propia de los seres humanos. Por lo mismo pide no juzgar, sino amar, ejercitarse en el amor a sí mismo, a Dios y a los demás. Lo cual implica saberse imperfecto pero en progreso, saber que Dios tiene la última palabra, pero para esto se debe conocer el Cristianismo.

Bajo esta idea, la unidad a la que aspira el cristiano es la unidad en la diversidad, pues no hay cultura que agote la riqueza del cristianismo, “Es indiscutible que una sola cultura no agota el misterio de la redención de Cristo” (118), por esto es importante alegrarse y ser feliz de la “piedad popular”, la “connaturalidad afectiva”, a pesar de las diferencias. Esta es la tensión en la que debe vivir la Iglesia, la univocidad y la equivocidad, pero entendiendo que “El Espíritu Santo suscita esa diversidad”, so pena de caer en idolatría. Esta búsqueda de unidad es la misma que tendrá que mantener el cristiano con la relación Iglesia-Estado, fe y razón, catolicismo y

<sup>13</sup> Kant, Emmanuel: La paz perpetua, Editorial Porrúa, S.A., México, 1996. Sobre todo sección segunda en su primer y segundo artículo. pp. 221-227.

cristianismos, cristianismo y ateos, cristiano y otras culturas, con respecto a esto último hay que decir que el cristiano es feliz en la ayuda a los demás y es feliz en la dimensión social. Y es que uno de los grandes cuestionamientos o puntos de discusión es en qué medida la felicidad en el ser humano supone y necesita de una dimensión social, o se da “a pesar” de nuestra convivencia con los demás seres humanos. La explicación está en la raíz antropológica y teológica de que parte el cristiano: el cristiano es esencialmente un ser social y vive en comunidad y compromiso con los otros: “El *Kerygma* tiene un contenido ineludiblemente social: en el corazón mismo del Evangelio está la vida comunitaria y el compromiso con los otros. El contenido del primer anuncio tiene una inmediata repercusión moral cuyo centro es la caridad”. (177) En este sentido, todo verdadero cristiano busca la felicidad en esta tierra y la mejora de las condiciones materiales para sanar el dolor del afligido y para gozar de este mundo que ha sido entregado por Dios para su disfrute.

Lo anterior nos lleva a un tema álgido y nada fácil de tratar: la pobreza y la inclusión social de los pobres. Un tema de muchas aristas y que por la extensión de este escrito no puede ser abordada con tanta profundidad como debería, pero que nos invita a una reflexión en torno a la idea de la felicidad, y es que en esta exhortación no se nos está proponiendo un sistema económico ni político que resuelva el problema de la pobreza, sino la conversión del corazón para atenderla y remediarla; lo mismo que advertir que hay sistemas económicos que –al dejar de lado con sus sistemas financieros, económicos, y políticos el amor a los demás–, incitan y promueven la pobreza y el desamor en el mundo, cuando lo que busca el cristianismo es la misericordia y encuentra en ella la felicidad.

El mundo moderno se precia de haber traído más felicidad y progreso al mundo, pero poco se habla del individualismo, indiferencia y falta de solidaridad que ha generado la ciudad Contemporánea, que ha llegado muchas veces a endurecer el corazón de sus habitantes, porque nos hace caer en el éxtasis del consumo, la distracción, alucinación. En este sentido, la exhortación afirma que las tendencias

del mundo actual al consumismo, comercialización, *hace más difícil la misericordia porque hace más difícil la donación*. La solución parece que tiene que ver con el hecho de que ayudar al pobre plenifica la caridad y en este sentido redime el amor, pues dar al pobre es un acto de salir de sí mismo, del auto endiosamiento, para recuperar nuestra verdadera capacidad de amar. Esto, por un lado, es un acto de “superarse a sí mismo” (más allá de lo que a mi entender, pudo ver Nietzsche y las morales egoístas y utilitaristas), pues lejos de engrandecer al yo y acrecentarlo en títulos, riquezas propiedades, experiencias, y seguir la carrera que nos pide el “mundo”, el cristianismo invita a superarse a sí mismo en la propia incapacidad de entrega a los demás que tenemos, en salir al tú que es la muestra de la verdadera caridad, por esto habla de virtudes como “amor fraterno”, “servicio humilde y generoso”, “justicia”, “misericordia con el pobre”.

¿Por qué puede ser una felicidad darle al pobre? Quizás porque él nunca nos lo agradecerá, y esto vuelve más plena y auténtica nuestra donación. Es más gratificante en el plazo inmediato hacerle un favor y donación a quien nos lo agradecerá y reconocerá mediante favores, es más confrontante y prepara más la voluntad y la plenitud de nuestra acción el dar al pobre, pues ahí nuestro espíritu se libra del esquema “dar para recibir”, que siempre acarrea un tipo de tristeza, porque se vive a merced del otro y de su reconocimiento, (algo que desde Aristóteles se critica).<sup>14</sup> El amar y ayudar al pobre lo cual es otra forma de encarnar la misericordia, nos hace ver que es necesario amar al necesitado por la estima que se merece. Todo quien ayuda a un necesitado comparte nuevos valores y encuentra la riqueza de una persona, pues, el pobre, cuando es amado, “es estimado como de alto valor”. (199)

Esta propuesta a amar para obtener la verdadera felicidad evangélica pega naturalmente a académicos, empresarios, profesionales, políticos y a eclesiásticos, que están muchas veces más a pendiente de engrandecer su ego y nunca tienen tiempo para los demás y menos para los necesitados que no retribuyen en nada al “yo endiosado”, de aquí que sea confrontante leer en la exhortación que no hay asunto

<sup>14</sup> Cfr. Aristóteles: Ética Nicomáquea, Libro I, cap. VII.

que nos plenifique tanto como ayudar al pobre: no nos dará nada a cambio, será quien nos ayude a perfeccionar nuestra forma de amar y de ahí la felicidad más plena. De ser lo anterior así, obliga a reordenar la sociedad, “sanarla de una enfermedad que la vuelve frágil, indigna”, haciendo ver que si no aprendemos a ver la pobreza con caridad, no obtendremos nuestra salud y felicidad. No es un sufrir para que los pobres sean mejor, sino que es un salir de sí para ayudar a los demás, el pobre no puede ser centro de atención, debe ser centro de vínculo.

De aquí la crítica a las economías, políticas, ciencias que no se ordenan hacia el amor, que en su “autonomía” racional contribuyen a la ceguera y enfermedad de uno y de los demás, es la “autonomía absoluta de los mercados”, y la “especulación financiera”, desde la filosofía esto sería una pérdida de sí mismo por la idolatría, por la enajenación de la que habla Fromm, la que señala Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger y tantos otros sobre las formas de extravío del ser humano y la pérdida de sí mismo cuando vivimos merced del mundo material, sin imponer el amor y la contemplación como último saber, y es que quien vive en el endiosamiento del yo y el poder, pierde el sentido del amor, pues el verdadero amor es contemplativo, permite servir no por necesidad ni vanidad, sino por un desinterés que se transforma en un amor bello, más allá de la apariencia. El esquema sería entonces: Reconozco y siento que Dios me ama, salgo al otro, al más necesitado, por amor, sin esperar nada a cambio, porque ahí está un grado de plenitud. ¿Qué visión de amor tenemos? La de un amor contemplativo, pues como dice santo Tomás: “El verdadero amor siempre es contemplativo, nos permite servir al otro no por necesidad o por vanidad, sino porque él es bello, más allá de su apariencia: “Del amor por el cual a uno le es grata la otra persona depende que le dé algo gratis”. (199)

Esta exhortación pues, recuerda que hay que vivir dignamente de la profesión, y saber convivir con el entorno y las personas, y no hacer un ídolo de ellos, dejar de servirse de ellos para volverse amante y sirviente de ellos. Por esto expresiones como “ética”, “solidaridad mundial”, “distribución de bienes”, “preservar fuentes de trabajo”, “dignidad del

ser humano débil”, “Dios de justicia”, deben ser revaloradas, no por ideología, sino porque acercan a vencer la idolatría y acceder al amor desinteresado que nos plenifica como seres humanos.

La pobreza está en todas partes, no hay que ir muy lejos para encontrarla, ella está frente a nosotros, en cada país, cada continente y cada ciudad, en Indígenas, pobreza urbana, con los drogadictos, los refugiados, los ancianos, los migrantes, las mujeres maltratadas, los niños maltratados, el aborto. La tarea es acompañar, ayudar comprender, porque nadie de nosotros está exento de la pobreza y la tristeza en sus múltiples manifestaciones, la luz de Cristo debe hacerse presente ahí donde estamos en más necesidad, sólo así se puede lograr una unidad amorosa creíble, de otra manera quien se dice cristiano, debe aceptar ser sólo un “simpatizante del cristianismo”.

Si atendemos este amor de entrega, llegaremos a la paz y todo cristiano vive la felicidad de la paz que procede de Dios, no de la paz que es resultado de violencia, sino de la paz que es fruto del *desarrollo integral de todos*. Desarrollo de la convivencia social y construcción de un pueblo donde las *diferencias armonicen*. Esto recuerda a una visión más orgánica de la vida y la historia, que ve cómo todas las partes y elementos de una comunidad se implican, cómo la vida sigue procesos “no lineales”, sino ascendentes y descendentes, algo que está más en la óptica de filósofos medievales, romántica, e incluso en innumerables autores contemporáneos.<sup>15</sup>

Si no cambiamos la visión del mundo a una perspectiva más orgánica, a largo plazo, si no vemos o planeamos a futuro, y pensamos en que todo está dentro de un orden temporal, siempre y cuando haya inteligencia y voluntad recta, si no ciframos la esperanza en un futuro mejor, no lograremos conciliar esta paz y esta unidad, que no es una ausencia de conflictos, es un punto intermedio entre el sincretismo y la visión unitaria y totalitaria. Se trata de una “diversidad reconciliada”, de un aprender a convivir en la “comunidad de diferencias”, lo cual no se logra si no hay caridad ni solidaridad.

<sup>15</sup> Sobre las tesis del Romanticismo puede consultarse “La reacción romántica contra la edad de la razón”, en La formación del pensamiento moderno. Historia intelectual de nuestra época, ed. Nova, Buenos Aires, 1952. Un autor de habla española que sigue la línea no moderna de hacer filosofía y que puede ayudar a comprender el cristianismo desde la visión contemporánea es Alfonso López Quintás.

Desde el aspecto filosófico se puede hablar del error de pensar en la unidad en términos del racionalismo, esto es, de privilegiar la “idea” de unidad por encima de la unidad que el mundo nos manifieste. Esto lleva al riesgo de caer en juzgar la realidad con criterios erróneos, llámense “purismos angélicos”, “totalitarismos de lo relativo”, “nominalismos”, “formalidad” o “idea cruda”.(231-232) Si bien el Cristiano debe aspirar a una unidad, ésta no puede dejar olvidada la realidad y el mundo en el que se mueve, lo cual implicará siempre una tensión, pero más allá de eso, una alegría y felicidad de saber vivir en esta tensión entre el mundo y el ideal al que queremos llegar, pues el evangelio vivirá un sentido de totalidad, no de totalitarismo.(237) Para esto se requiere un diálogo social, lo cual habla de una felicidad en el articular encuentros, poner la caridad y el logos como medio en todo, es decir, hacer diálogo caritativo entre culturas, credos, fe y razón, así, se debe animar a todo bautizado a ser instrumento de pacificación y testimonio creíble de una vida reconciliada, lo cual no consiste en caer en sincretismos conciliadores, pero si se requiere una apertura, y “La verdadera apertura implica mantenerse firme en las propias convicciones más hondas, con una identidad clara y gozosa, pero “abierto a comprender las del otro” y “sabiendo que el diálogo realmente puede enriquecer a cada uno”.(252)

Para concluir esta reflexión es necesario abordar una pregunta final, ¿es posible lograr la felicidad en esta tierra? Quizás la respuesta más honesta sea decir que sí, siempre y cuando busquemos ordenar nuestros valores y jerarquizarlos y hacer pleno el amor, pero a sabiendas que nunca será una felicidad completa, pues la propia vida está llena de limitantes que no nos permiten alcanzar la plenitud, de aquí que filósofos como Aristóteles tuvieran que aceptar que la máxima felicidad se alcanza cuando las cosas suceden como nos resultan convenientes, pero que frente a los embates azarosos de la vida,<sup>16</sup> lo único que nos queda es la virtud para resistir esos dolores. Filósofos como Kant dieron un salto más allá y propusieron que ante esta imposibilidad de alcanzar en este mundo el bien supremo y la felicidad, es necesario postular la inmortalidad del alma y un Dios que sacie esta necesidad.<sup>17</sup>

Por lo que corresponde a nuestra vida en esta tierra, es necesario insistir que para el cristiano el mundo, la vida y todo lo que lo contiene, es motivo de felicidad, y esto se engrandece para él, porque además se sabe amado por Dios, y por esto ve a Dios en todo y en todos. Por esto concluye la exhortación con este principio de amor que nos hace ver que el cristiano es feliz cuando deja de obsesionarse por ser feliz. Porque en su entrega amorosa a Dios y su confianza en El, decide conocerlo más, actuar más y confiar más en El. El amor es “la única luz que ilumina constantemente a un mundo oscuro y nos da la fuerza para vivir y actuar”, de aquí que el llamado de Francisco sea a generar la perfección y la paz en la acción y no en el encierro. Así, deja de calcular ser feliz y se entrega más a la sabiduría del amor, lo cual no es vivir en el quietismo, sino antes bien, lanzarse al mundo para recrear los valores de Amor que le inspira, porque está embriagado del Espíritu y por ello su actitud es de más confianza y no de temor a los propios fracasos que sucedan en su vida. Hay más felicidad en salir y errar, que en encerrarse para no equivocarse, por esto afirma insistentemente Francisco: “prefiero una iglesia accidentada, herida, y manchada por salir a la calle, antes que una iglesia enferma por el encierro y la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. No quiero una iglesia preocupada por ser el centro y que termine clausurada en una maraña de obsesiones y procedimientos.”(49)

Esta visión más orgánica y romántica de la historia y de la vida personal, nos invitan a pensar que la historia sigue una finalidad porque está guiada por la Providencia, motivo por el cual, tendremos siempre la felicidad y la esperanza de que las cosas serán mejor. De aquí la necesidad de mostrar “felicidad” en la evangelización, vivir y compartir de forma alegre, generosa, audaz y con amor. Como se puede apreciar, estas aseveraciones se alejan poco a poco del planteamiento filosófico y entran en un tema religioso, el terreno espiritual, pues se tiene que hablar de la acción amorosa del Espíritu Santo, aunado a la oración y el trabajo.

Vivir la unidad y paz cristianamente, implica aceptar la vida como un camino que sube y baja, que no sigue una línea recta sino que va



y viene, con la convicción de que Dios siempre está con nosotros, y que nosotros debemos vivir ese amor, pues quien ama se entrega a la Providencia, y el aislarse o escaparse, el negarse a compartir o resistirse a dar el encerrarse en la comodidad no contribuye al amor de Dios, ni a la felicidad de uno mismo: eso no es más que un lento suicidio. Quien busca saciar el amor por sí mismo, quien busca que el mundo agote su deseo de amor infinito caerá en la tristeza, pues vivirá merced de los reconocimientos, aplausos, premios, puestos, esto es buscar el suicidio y vivir en la angustia por creer que la salvación se encuentra en uno y no en Dios, tal como lo deja ver Guardini al hablar de la angustia contemporánea que cae en la desesperación a causa de la extrema soberbia de rebelarse a su ser finito, frente a la conciencia de finitud cristiana que se puede vivir con ánimo y confianza en un Amor que nos sobrepasa y protege.<sup>18</sup>

De aquí que el llamado será a hacerse una persona convencida, entusiasmada, segura, enamorada, amar a Dios en la persona, pues sólo así se puede vivir del *gusto espiritual de ser pueblo*, de entrar en empatía, lo cual implica tocar la miseria humana, la carne sufriente, porque todos sufrimos, porque todos somos en mayor o menor medida ser ese Cristo doliente.

El cristiano es feliz porque sabe que con inteligencia, amor y con la ayuda del amor divino, la vida dará frutos sin saber cómo, ni donde, ni cuando, no se pierde ninguno de sus trabajos realizados con amor, no se pierde ningún acto de amor a Dios, no se pierde ningún cansancio generoso, no se pierde ninguna dolorosa paciencia. La persona es una continua sorpresa, creación, salir de sí mismo. Siempre desaparece todo, siempre vuelve a surgir algo nuevo, esto implica trabajar el interior y confiar, por esto es la certeza interior, la convicción de que Dios puede actuar en cualquier circunstancia, “llevamos este tesoro en recipientes de barro”. El Espíritu Santo obra como quiere , cuando quiere y donde quiere; el cristiano se entrega por amor, pero sin pretender ver resultados llamativos: “Aprendamos a descansar en la ternura de los brazos del Padre en medio de la entrega creativa y generosa. Sigamos adelante, démoslo todo, pero

dejemos que sea Él quien haga fecundos nuestros esfuerzos como a Él le parezca, (279) de aquí que el Cristiano desarrolla una virtud: la confianza, confiar en el Espíritu Santo, confiar en que podemos ir más allá de nuestro ser hombres, tener valentía pues confiar en lo invisible produce vértigo, sumergirnos en un mar donde no sabemos qué vamos a encontrar. Renunciarse a calcularlo y controlarlo todo, permitir que El nos ilumine, nos guíe nos oriente, nos impulse hacia donde El quiera, porque todo auténtico cristiano es un enamorado de lo absoluto que, como todo ser humano, vive la tristeza, pero que en lugar de saciarla desesperadamente en este mundo y por sus propias fuerzas, pone su confianza en Alguien que lo ama más que uno, porque *nuestra tristeza infinita sólo se cura con un infinito amor (265)*.

<sup>18</sup> Guardini, Romano: La aceptación de sí mismo, Lumen, Buenos Aires, 1992, p. 29.

## EXISTE UNA PERSONA INTELIGENTE EN EL SALÓN, ¿ALGUIEN DEBERÍA OFENDERSE? ENTRE EL SEMANTISMO Y LA PRAGMÁTICA

Jesús Jasso Méndez  
(UACM-AFHI-B / FFyL, UNAM)  
jess.jasso@gmail.com

*Tal vez hay cosas que queremos decir, pero para no decirlas correctamente por algún tipo de reserva, las decimos diciendo otra cosa. Este es uno de los recursos semánticos de la implicatura.*

*No hay trampa lingüística sin significados primarios, no hay metáfora o engaño sin estabilidad semántica, no hay engaño sin puntos fijos de referencia.*

Jesús Jasso Méndez

¿Bajo qué condiciones aceptamos la atribución de una responsabilidad semántica sobre contenidos proposicionales a partir de la afirmación de enunciados particulares? Sin duda alguna, existimos hablantes que nos incomoda, o en el peor de los casos, nos molesta la atribución de contenidos proposicionales cuando tales atribuciones provienen de inferencias incorrectas. La molestia surge aun –e incluso justo y con mayor fuerza- cuando los emisores y receptores formamos parte de los mismos contextos conversacionales.

El objetivo de este trabajo es doble. Si consideramos que toda teoría del significado debe explicarnos cuáles son los aspectos relevantes para la evaluación semántica – convencional- de  $p$  siendo  $p$  una proposición cualquiera de la forma 'F(x)', en primer lugar, me interesa sostener que en el caso de los enunciados afirmativos la noción de implicatura no juega un papel para la explicación del significado de tales expresiones. En cualquier caso, el valor conceptual de la implicatura será mostrar cómo los hablantes utilizan errónea y deliberadamente

contenidos conceptuales a partir de expresiones predicativas con alguna finalidad semántica y conversacional: “a la gente le gusta jugar con el lenguaje”. En segundo lugar, sostengo que una semántica de *corte veritativa- funcional*<sup>1</sup> sigue siendo la mejor explicación de nuestros actos de habla afirmativos, incluso considerando una dimensión contextualista del significado. El contexto convencional y conversacional será relevante para una semántica funcional si consideramos sus múltiples aplicaciones para la determinación de usos proposicionales convencionales. En consecuencia un enfoque funcional no excluye el contexto como podría sostenerse desde un pragmatismo estándar (Austin, 1990; Grice, 1975, 1989). En este caso, afirmamos que mientras tenga sentido la pregunta, ¿ $p$  es lo que realmente quiso decir  $S$  con ‘ $p$ ’?, una explicación semántica en términos referencialistas y de valores de verdad (funcional) sigue siendo la mejor alternativa.

El trabajo lo hemos dividido en dos secciones:

1. “A la gente le gusta jugar con el lenguaje: enunciados afirmativos e implicaturas conversacionales. En esta sección explico la forma estándar de entender implicatura. Adicionalmente definiendo la tesis de entender a la implicatura como un recurso conceptual para explicar por qué un hablante a partir de la afirmación de un enunciado afirmativo quiere expresar  $x$  justo cuando expresa  $y$ . Este aspecto, considero, no explica el significado de ‘ $p$ ’, sino dinámicas conversacionales a partir del significado convencional de ‘ $p$ ’.

2.  $A = \text{Hay una persona inteligente en el salón}$ . Valor semántico de ‘ $A$ ’. Bajo el presupuesto que los hablantes de una comunidad están en condiciones de educarse en la construcción y el uso del lenguaje y por tanto corregir estructuras y usos inapropiados de ellas, nos interesa explicar: i. ‘ $A$ ’ expresa un contenido proposicional primario; ii. La emisión de ‘ $A$ ’ puede sugerir contenidos proposicionales subsidiarios; iii. los contenidos proposicionales subsidiarios pueden expresarse primariamente mediante enunciados afirmativos generalmente disponibles en lenguajes estándar; iv. los hablantes pueden identificar enunciados predicativos correctos en el lenguaje para expresar

<sup>1</sup> En adelante utilizaré la expresión ‘semántica funcional’ para referirme a la perspectiva semántica veritativa-funcional.

pensamientos sugeridos o implicaturas (los cuales serán sus pensamientos primarios); v. los hablantes sólo serán responsables de los contenidos proposicionales primarios de acuerdo con los enunciados afirmativos emitidos. En consecuencia, la afirmación de 'A' expresa un contenido primario: Hay una persona inteligente en el salón. Si éste contenido resulta ofensivo para algún oyente al implicar con la emisión de 'A' *ex. gr. Hay gente tonta en el salón*, el hablante original no será responsable por tal supuesto agravio.

### I. "A la gente le gusta jugar con el lenguaje": enunciados afirmativos e implicaturas conversacionales.

De acuerdo con Wayne, D. (2014)<sup>2</sup> –inspirado principalmente en los trabajos de Grice (1975, 1989)<sup>3</sup> la extensión de 'implicatura' son los actos de significar o implicar una cosa cuando se dice algo más, o bien, es el objeto de ese acto. De acuerdo con un pragmatista estándar, se deben considerar las sugerencias proposicionales para dar cuenta de la naturaleza del significado de una *P, Q, S...*,<sup>3</sup> y con ello ofrecer una evaluación semántica completa de enunciados en comunidades lingüísticas particulares:

What appears to have bound these rather disparate aspects of utterance meaning together [convencional or conversational], and so motivated the common label of implicature, was that they did not contribute to the truth-conditional content of the utterance, that is, the proposition it expressed, or what the speaker of the utterance said. (Carston, 2004: 1)<sup>4</sup>

Lo que parece haber relacionado estos aspectos más dispares de significado [convencional y conversacional], y así incluirlos bajo la etiqueta común de implicatura, fue que ellos no contribuyeron al contenido de verdad-condicional (condiciones de verdad) de la enunciación, es decir, a la proposición que expresa, o lo que el hablante de la enunciación, dijo.<sup>5</sup> Como hemos especificado en la

introducción mostraremos que la implicatura si bien podría explicar por qué un hablante intenta sugerir contenidos proposicionales distintos mediante la afirmación de una misma cláusula, éste aspecto no es relevante para construir una teoría del significado, al menos, donde la propiedad descriptiva del lenguaje –cuyo significado es convencional– tiene mayor importancia que cualquier acto ilocucionario donde la evocación o sugerencia proposicional resulta ser básica: ironías, engaños, analogías, metáfora, imágenes.<sup>6</sup>

Probar esta conclusión implica, en primer lugar, considerar aquellos elementos básicos o fundamentales, que independientemente a cualquier teoría del significado o la referencia,<sup>7</sup> nos permiten vincular los contenidos mentales de una persona (con carácter proposicional), el lenguaje (sistema lingüístico significativo) y la realidad (estructuras)<sup>8</sup> *i.e.:* i. enunciados predicativos y ii. proposiciones. Los enunciados predicativos son cláusulas lingüísticas afirmativas, de la forma (F(x)). Estas cláusulas se constituyen por términos que satisfacen un nombre de argumento, un nombre de predicado y un término relacional predicativo (cópula). Estas expresiones forman parte de los distintos lenguajes particulares y su evaluación específica se restringe a su correcta composicionalidad sintáctica. Adicionalmente, una propiedad de nuestros enunciados es su potencia por transmitir sentidos, contenidos, significados; convencionales. Este último punto se relaciona directamente con (ii).

Las proposiciones son contenidos expresados por enunciados afirmativos. En términos estándar (ii) es una proposición cuya evaluación se da en el campo de la interpretación, de la semántica. Así, no es posible considerar el significado o el valor semántico convencional de un enunciado si no consideramos en principio la proposición que expresa:

<sup>2</sup> Nuestra intuición es que el Principio de Cooperación de Grice y sus máximas conversacionales (calidad, cantidad, relevancia y manera) tiene relevancia tan sólo en las implicaturas conversacionales y, no así en las convencionales. Estas herramientas conceptuales sólo serán relevantes, en el mejor de los casos, en la explicación de por qué un hablante, que se supone que es racional, ha dicho lo que ha dicho cuando su intención es sugerir (o que el oyente infiera) una proposición a partir de la emisión de un enunciado particular. Si esto es correcto, entonces principios del tipo del Principio Cooperativo de Grice no explican el significado sino condiciones de comunicación. Además de no considerar que tales astucias comunicativas son posibles sólo cuando existe un significado convencional de los términos y enunciados.

<sup>3</sup> Con 'independientemente' me refiero al hecho de que cualquier teoría de corte referencialista, semantista o pragmática le interesa identificar y explicar aquellos aspectos relevantes para la evaluación semántica de 'P', y entre tales aspectos aceptan –la gran mayoría– la distinción entre vehículos lingüísticos y contenido proposicional.

<sup>4</sup> Con 'realidad' denoto tan sólo a una relación estructural en términos de tipos de objetos y sus relaciones que posibilitan la constitución de hechos. Esta noción estructural de 'realidad' no nos compromete con alguna posición ontológica particular de ella.

‘P’ = ‘La democracia es la mejor forma de gobierno’ (enunciado)  
*P* = *La democracia es la mejor forma de gobierno* (proposición)

En términos muy generales decimos que el significado convencional de ‘P’ es *P*, o bien *P* es el valor semántico de ‘P’.

Mediante enunciados y proposiciones nombramos y describimos partes de la realidad, con ello dotamos al mundo de significado. Tres aspectos subyacen a este hecho: i. enunciados posibles; ii. significados posibles; iii. estructuras-realidad describibles (descriptibles). La relación entre (i), (ii) y (iii) sigue reglas bien establecidas. Como sabemos, unas tienen el propósito de señalar el vocabulario y sus relaciones posibles (formación), mientras otras cumplen con señalar cómo inferir correctamente enunciados a partir de otros (transformación). Adicionalmente, suponemos que el contenido proposicional del enunciado es relevante *i.e.* corresponde, se adecua, es coherente con la realidad –y, con ello, podemos hacer un juicio de éste.<sup>9</sup>

Ahora bien, la noción de implicatura siguiendo a Carston (2004) y Wayne (2005) en tanto un acto de significar cuando se dice algo más, supone no sólo que lógicamente es posible relacionar con un enunciado distintos contenidos proposicionales, sino que este fenómeno lingüístico es recurrente entre los hablantes cuando aplican una función comunicativa, distinguiéndose en este caso implicaturas de corte convencional y otras de corte conversacional.

Las implicaturas convencionales serán aquellos significados estándar y aparentemente constantes de ciertas expresiones lingüísticas como “pero”, “además”. Mientras que las implicaturas conversacionales, serán inferencias que dependen del supuesto de que el hablante sigue ciertos principios racionales de intercambio conversacional.

What is implicated might be either *conventional* (that is, largely generated by the standing meaning of certain linguistic expressions, such as ‘but’ and ‘moreover’) or *conversational* (that is, dependent on the assumption that the speaker is following certain rational principles of conversational exchange) (Carston, 2004: 1)

Lo que está implicado podría ser *convencional* (esto es, en gran medida generado por el significado básico de ciertas expresiones lingüísticas, tales como “pero” y ‘además’) o *conversacional* (es decir, depende de la suposición de que el hablante está siguiendo ciertos principios racionales de intercambio conversacional).<sup>10</sup>

Al parecer, la relevancia de los dos tipos de implicatura está en tanto ofrecen un valor semántico de un enunciado independiente a las condiciones de verdad-funcional o condicional de éste. Tal que, el significado funcional de cualquier enunciado es distinto al significado que le podemos atribuir –a tal enunciado– en contextos conversacionales. Las implicaturas suponen entonces una diferencia entre el significado de un enunciado y lo que el hablante quiere decir cuando lo emite. Si esto es correcto, se consideran al menos tres aspectos: a. enunciados; b. contenido proposicional y c. intención del hablante (el efecto proposicional que quiere lograr un hablante con la emisión de *ex. gr.* ‘A’).

Ejemplo 1:

Gris: ¿Eli irás con nosotros a visitar a papá?

Eli: ‘Q’: Debo terminar con la lectura.

Donde Q: *Debo terminar con la lectura* es el contenido convencional de ‘Q’.

En este caso, Eli *no dijo que no irá con nosotros a visitar a papá*, pues ella no afirmó: ‘R’: No iré con ustedes a visitar a papá.

Eli con la emisión de ‘Q’, por implicatura sugiere el contenido: R: No iré con ustedes a visitar a papá – notemos que Q y R son dos contenidos proposicionales diferentes relacionados con ‘Q’. Notemos

<sup>9</sup> Como sabemos existen distintas teorías que intentan explicar la forma apropiada de asignar un valor de verdad a nuestras proposiciones *i.e.* teorías de la verdad correspondencistas, coherencistas, semantistas, pragmatistas entre otras. No es de nuestro interés discutir la plausibilidad de alguno de estos programas, o alguna variación de ellas, lo relevante en este caso es mantener la distinción entre lo que es una proposición y lo que podemos hacer con ella.

<sup>10</sup> La traducción es responsabilidad mía.

además que Gris, dado el contexto, puede inferir R desde 'Q'. Por tanto, una cosa es lo que Eli dijo (*implicate*) y otra es considerar lo que Eli quiso decir y el efecto que quiso provocar en Gris (*implacature*).<sup>11</sup> Así, recurrir a éstas distinciones contribuye a defender interpretaciones correctas al defender afirmaciones semánticas controversiales.

Ahora bien, consideramos el siguiente ejemplo 2:

1. Bruno es filósofo y por tanto es inteligente.
2. Bruno es filósofo e inteligente
3. La condición inteligente de Bruno se sigue de su propiedad de ser filósofo.

Si un S afirma (1) convencionalmente está afirmando (3) –será suficiente ser filósofo para ser inteligente. S implica por convención, pero no dice, la proposición contenida en (3). El caso 'Q' –del ejemplo 1: 'Debo terminar con la lectura'– a diferencia de (1) – Bruno es filósofo y por tanto inteligente–, puede utilizarse para expresar directamente un contenido convencional mientras (1) no puede utilizarse con su significado convencional sin implicar conversacionalmente (3). Tal que, el primer caso será una implicatura convencional, mientras el segundo caso será un ejemplo de una implicatura conversacional.

Desde nuestra perspectiva, no es claro cómo desde éste tipo de casos se sigue la distinción entre implicaturas (ejemplos de éste tipo pueden verse en Wayne (2005)) . Si bien es cierto, la distinción entre contenido verdad-condicional (funcional) y contenido no verdad-condicional (funcional) es importante para discriminar usos ilegítimos del lenguaje, tal y como Grice lo suscribe (Grice 1967, Clase 1), con el ejemplos del tipo anterior lo único claro es que el significado convencional de 'Q' y (1) se estandariza en el primer caso por convenciones ordinarias de sus términos, mientras el segundo por convenciones de sus términos lógicos. Pero este hecho, no marca la diferencia entre criterios convencionales y conversacionales, pues la interpretación convencional de (1) es justo (3). Por lo que, es falso que (3) sea una implicatura no contenida en (1), luego es falso que (3) sea una implicatura conversacional de (1). Y, esta última consideración

es lo único interesante del ejemplo, no la distinción entre aspectos convencionales y conversacionales.

De acuerdo con el pragmatismo estándar, la semántica funcional no estudia exhaustivamente el significado de nuestras palabras y enunciados pues no incluye una dinámica conversacional donde las proposiciones sugeridas a partir de enunciados emitidos juegan un papel central para una exitosa comunicación. Si bien lo anterior parece relevante en algunos casos de nuestros actos de habla –como cuando le digo a mi pareja que mi amor por ella es del tamaño del mundo, para decirle que la quiero mucho– no es claro, cómo una teoría de la acción comunicativa supera una teoría del significado y particularmente una basada en la referencia de los términos y condiciones de verdad, desde la cual cualquier excepcionalidad del uso se entiende o puede explicarse.

Reconocemos la utilidad del pragmatismo en el sentido en que explica las posibles alteraciones en uso que pueden ejercerse cuando afirmamos enunciados en prácticas comunicativas –como una explicación análoga a las artimañas de un jugador de futbol que irrespeta las convenciones del juego y mete gol pues sabe que sólo así ganará. También suscribimos que la idea de implicatura es ilustrativa para aquellos casos donde justo tal vez hay cosas que queremos decir, pero *ex. gr.* por temor o por vergüenza no las expresamos mediante los enunciados correctos, sino las expresamos diciendo otra cosa. Sin embargo, sostengo que el principio de Cooperación de Grice y sus máximas conversacionales (calidad, cantidad, relevancia y manera)<sup>12</sup> tienen relevancia tan solo en las implicaturas conversacionales y no así en las convencionales. Si esto es correcto, entonces principios del tipo del Principio Cooperativo de Grice no explican el significado sino sólo condiciones de comunicación. Adicionalmente estos principios no reconocen de manera suficiente el valor de una semántica funcional al no advertir que tales condiciones regulativas de la comunicación –y, las astucias comunicativas de hecho– son posibles sólo cuando existe un significado convencional de los términos y enunciados. En otras

<sup>12</sup> Principio de Cooperación: haga que su contribución a la conversación sea requerida, en cada fase que se produzca, por el propósito o la dirección mutuamente aceptados del intercambio comunicativo en el que está usted integrado (Grice 1975: 45). Máximas. De cantidad: i. haga que su contribución sea todo lo informativa que se requiera; ii. no haga su contribución más informativa de lo requerido. De cualidad: i. no diga algo que sea falso; ii. no diga algo de lo que no tenga pruebas suficientes. De relevancia: sea relevante. De manera (modalidad): i. Evite las expresiones oscuras; ii. evite la ambigüedad; iii. sea breve; iv. sea ordenado (Grice, 1975).

palabras el carácter conversacional sólo es posible por el convencional. A continuación desarrollo brevemente mi posición para el caso de los enunciados predicativos:<sup>13</sup> bajo el presupuesto descriptivista, una teoría sobre la implicatura es prescindible en principio para dotar a  $P, Q, R, \dots$ ,<sup>n</sup> (enunciados) de significado. Las teorías generales del significado basadas en la distinciones entre enunciados, intenciones del hablante y proposiciones sugeridas, no son teorías sobre la naturaleza del significado sino teorías sobre actos de habla que presuponen una teoría del significado en términos funcionales. No hay trampa lingüística sin significados primarios, no hay metáfora o engaño sin estabilidad semántica, no hay engaño sin puntos fijos de referencia. No hay forma de expresar pensamientos subsidiarios sin identificar enunciados predicativos y sus contenidos funcionales primarios.

## II. A = Hay una persona inteligente en el salón. Valor semántico de 'A'

### II.i. 'A' expresa un contenido proposicional primario

¿Cuántas implicaturas posibles podemos atribuirle a 'Todos los F son I'? Si decimos 'todos los filósofos son intolerantes', es posible querer decir: a. todos mis maestros de filosofía son intolerantes; b. todos los filósofos que conozco son intolerantes; c. No seas filósofo pues serás un intolerante; d. No hay filósofos que no sean intolerantes; etc. La intolerancia es propia de las personas que estudian filosofía; etc. Al parecer estas distintas posibilidades pueden instanciar al contenido expresado por 'Todos los F son I' de acuerdo con contextos conversacionales específicos – tales alternativas las llamaré contenidos proposicionales subsidiarios *simpliciter*. Luego, si lo anterior hace sentido, el enunciado 'Todos los F son I' no contiene o expresa una sola proposición sino que puede contener o expresar más de una.

De acuerdo con el pragmatismo estándar, la semántica funcional no estudia exhaustivamente el significado de nuestras palabras y enunciados pues no incluye una dinámica conversacional donde las *proposiciones sugeridas* a partir de enunciados emitidos juegan un papel central para una exitosa comunicación. El pragmatismo estudia

<sup>13</sup> Aunque asumimos que lo dicho para los enunciados predicativos puede extenderse a otro tipo de actos de habla como la ironía, la metáfora, las analogías, la imágenes. Todos estos, como veremos suponen contenidos proposicionales primarios y su propósito semántico no podría darse si no se cuenta en principio con una forma estándar de interpretación de sus términos y enunciados.

el significado del hablante en un contexto. Tal que, el significado de un enunciado va más allá de su referencia y sus condiciones de verdad.

Si bien existen distintos argumentos a favor de una teoría de la sugerencia basados en la función comunicativa de actos lingüísticos como la ironía, la metáfora, las imágenes, el engaño –campos estandar de las implicaturas conversacionales–, me centraré en el caso de su viabilidad para explicar el significado de enunciados predicativos, particularmente en las interpretaciones convencionales posibles de las constantes lógicas: conectivos lógicos. Particularizamos este caso, por dos razones: i. la expresión de enunciados predicativos complejos requiere fundamentalmente de términos lógicos al momento de expresar sus contenidos proposicionales descriptivos; ii. la simbolización lógica de enunciados ordinarios requiere una estandarización interpretativa entre los enlaces gramaticales y lógicos, además la interpretación de los términos ordinarios puede ser distinta a la semántica veritativa-funcional de los conectivos.<sup>14</sup>

Consideremos en primer lugar el siguiente caso de una proposición atómica: Álvaro: ¿Harás deporte en el colegio?

Carmen: 'U': 'Jugaré fútbol' (proposición:  $U$ : *Jugaré fútbol*)

Al parecer, en éstos casos Carmen asume que afirmando 'U' expresa:  $U^*$ : *Haré deporte*.

Tal que, la proposición  $U^*$  está vinculada con el contenido proposicional  $U$ . En otras palabras, Carmen quiere expresar la proposición  $U^*$  cuando afirma 'U'. Luego, de acuerdo con el pragmatismo 'U' contiene más de una proposición:  $U$  y  $U^*$ .

Sin embargo, desde mi perspectiva la explicación anterior es incorrecta. Debemos identificar los contenidos proposicionales primarios. 'U' no expresa o contiene dos proposiciones, pues esto sería tan contra-intuitivo como decir que dos ejemplares enunciativos distintos están escritos en el mismo lugar y tiempo. El contenido proposicional sugerido por Carmen ( $U^*$ ) *está ligado pero es independiente al*

<sup>14</sup> Aunque asumimos que lo dicho para los enunciados predicativos puede extenderse a otro tipo de actos de habla como la ironía, la metáfora, las analogías, la imágenes. Todos estos, como veremos suponen contenidos proposicionales primario y su propósito semántico no podría darse si no se cuenta en principio con una forma estándar de interpretación de sus términos y enunciados.

contenido primario-funcional de 'U'. Carmen estaba perfectamente en condiciones de decir:

'U\*': 'Haré deporte',

en el mismo contexto conversacional y como el enunciado que expresa U\* correcta y primariamente.

En el caso de enunciados compuestos, de acuerdo con Grice (1975), la semántica funcional no es exhaustiva pues no considera los distintos significados que puede tener, por ejemplo, la expresión 'pero' en las distintas competencias lingüísticas. Cuando decimos:

'T': 'La democracia es la mejor forma de gobierno y es liberal', en términos estándar expresamos el contenido proposicional: *T: La democracia es la mejor forma de gobierno y es liberal*. Si esta proposición la simbolizamos tenemos que:

$T: \forall x ((Dx \rightarrow (Mx \& Lx)) \equiv (M \& L))$  –en lógica proposicional.

Tal que:  $\forall x ((Dx \rightarrow (Mx \& Lx))$ , será el contenido proposicional de 'T'.

De acuerdo con la lógica clásica, la expresión "pero" dada en los lenguajes naturales –si efectivamente es un conectivo- debe interpretarse (y, simbolizarse) por medio de '&', dado que tal 'pero' en el ideolecto cumple con dicha función lógica -enlace lógico. Sin embargo, de acuerdo con el pragmatismo griceano, esta simbolización puede no capturar el significado "real-convencional" que tiene 'pero' en un contexto conversacional específico. Tal que, al no existir interpretaciones lógicas correspondientes a cada caso pragmático de 'pero', una semántica funcional no es exhaustiva con la interpretación de tal expresión y por composicionalidad con la interpretación general del enunciado que la contiene.

Así, una cosa será expresar la proposición:

*T: La democracia es la mejor forma de gobierno y es liberal*  
y otra:

*T\*: La democracia es la mejor forma de gobierno pero es liberal.*

En consecuencia, tenemos por una parte que: *T* y *T\** pueden tener el mismo valor de verdad, pero expresar cosas distintas. Luego, el significado, lo que expresa '*T*' no es el valor de verdad de la proposición que contiene. Luego la noción de significado debe incluir casos excepcionales –convencionalismo no-lógico. Luego, la interpretación basada en la semántica funcional es sesgada. Luego se requiere una teoría del significado que incluya tales excepciones convencionales y conversacionales.

Cuando decimos *T\** queremos decir por ejemplo que la condición liberal de la democracia es algo con lo que no estamos de acuerdo, que nos molesta, que no esperábamos, que desaprobamos, que no aceptamos, o bien, que simplemente nos es sorprendente decir que la mejor forma de gobierno sea la democracia y esta sea liberal. Si esto es correcto, entonces de acuerdo con el pragmatismo, es verdadero no sólo que la posible falsedad de *M & L* es independiente a la verdad o falsedad de *M* pero *L*, sino que además, el hecho de negar un enunciado con 'pero' bajo una implicatura convencional no equivale a decir: i. en cualquier caso ' $\neg (M \text{ pero } L)$ ' y ii. si es verdad que ' $\neg (M \text{ pero } L)$ ' sea verdad que ' $\neg (M \& L)$ ' -considerando las proposiciones que expresa cada caso.

Sin embargo, debemos considerar que cualquier uso conversacional del 'pero' requiere considerar su uso convencional – así como no hay forma de decir que algo es verdeazul, sin el verde y el azul. Una vez que sabemos que 'pero' en enunciados como '*T\**' significa por ejemplo señalar una actitud proposicional de defecto con la segunda afirmación unida –como de hecho ocurre-, cualquier variación conversacional no sólo puede tener sentido o ser ilegítima -y, por tanto estar en condiciones de corregirla- sino además, en tal caso la evaluación semántica de 'pero' y '&' serán convencionalmente análogas.

Con lo anterior, no queremos decir que cualquier interpretación de 'pero' debe ser '&' sino que tanto la interpretación de 'pero' y '&'

son convencionales y por tanto, cualquier variación conversacional se basa en esta estandarización semántica. Por tanto, una semántica en términos referencialistas y en términos de condiciones de verdad subyace a cualquier forma de movimiento comunicativo de tales partículas. Es posible decir a que refiere primariamente 'pero' y '&' y cuál sería el valor de verdad de las proposiciones que las incluyen, luego es posible conocer sus condiciones de verdad su significado.

Regresando a Grice (1975) en el caso de enunciados predicativos que incluyen la expresión 'o' pasaría algo análogo. Es lógicamente posible que en una competencia lingüística específica el uso de 'o' en: 'W': 'Entiendes el argumento o infieres incorrectamente' ((E v M)), haga verdadera la proposición que expresa sólo en el caso en que se cumpla una y solo una parte –como regularmente pasa en los contextos ordinarios (por convención)- y, por tanto, la verdad de (E v M) cuando E es (V) y M es (V) determinará un significado no sólo distinto de (E v M), sino independiente al de la implicatura convencional pragmática. Luego, también en este caso la interpretación de los enunciados predicativos que incluyan la partícula 'o' en contextos conversacionales y en lógica, serán asimétricos.

Sin embargo, como hemos visto en el caso anterior esta asimetría no es equivalente a decir que el enunciado 'W' tenga dos significados, en cualquier caso, sugiere distintos pensamientos pero expresa solo un contenido primario sobre el cual se juega con sus variaciones conversacionales. También en el caso de la 'o' y la 'v' es posible determinar su valor convencional y en tal caso sus condiciones de verdad y significado.<sup>15</sup>

En suma, la intuición pragmatista sobre la implicatura como una condición que no contribuye al contenido de verdad-condicional de la afirmación si bien analíticamente es correcta, no es un dispositivo semántico que pueda modificar la versión de significado referencialista funcional pues toda condición conversacional descansa en la parcialidad semántica de la convención. Y, si bien la implicatura podría tener algún

valor cognitivo en el caso de actos de habla no predicativos, éstos casos en sí mismos no son veritativos funcionales. Así, estos casos no sólo no representan un contraejemplo a la semántica funcional sino adicionalmente no contribuyen a la formación de una teoría sobre la naturaleza del significado.

ii. 'A' puede sugerir contenidos proposicionales subsidiarios;

Cuando hablamos de los propósitos de los hablantes consideramos un aspecto pragmático que si bien se apoya en los significados convencionales de las palabras y enunciados su importancia conversacional no modifica la semántica básica de nuestras expresiones, todo lo contrario, las refuerza.

Cuando decimos:

'A': 'Hay alguien inteligente en el salón', el contenido proposicional primario será A: *Hay alguien inteligente en el salón*, su significado es que existe una x donde x es una persona que está en el salón y cumple con la propiedad de ser inteligente. Si algún hablante dice esto, para sugerir:

A': 'Sólo hay una persona inteligente en el salón';

A'': 'Hay personas tontas en el salón';

A''': 'Hay personas tontas en el salón excepto una' etc.; éstos contenidos serán en todo caso, contenidos subsidiarios de 'A', tal que 'A' tiene la propiedad potencial de sugerir distintas inferencias proposicionales. Pero, éstas inferencias proposicionales NO forman parte del significado de 'A', sino que favorecen usos permitidos o no permitidos en la comunicación, pero en estricto sentido serán *usos inapropiados* de A.

Si a S le preguntarán cuando afirma 'A', quieres decir A o A', o A'' etc. y la pregunta tiene sentido, entonces, una semántica referencialista y funcional es explicativa del significado pues el interlocutor podría perfectamente decirle a S que dada su pretensión comunicativa, pudo haber utilizado un enunciado disponible en el lenguaje que expresara la inferencia proposicional como su contenido proposicional primario.

<sup>15</sup> Es fácil ver también esta asimetría en los casos del condicional material. Regularmente, en los lenguajes ordinarios, cualquier antecedente se asume como una causa y no como un contenedor en términos de clases. Luego, las implicaturas convencionales entre un caso pragmático y lógico tampoco serían reducibles. Pero, como hemos visto, esto no es un argumento para señalar que un enunciado contiene diferentes proposiciones.



*iii. Los contenidos proposicionales subsidiarios pueden expresarse primariamente mediante enunciados afirmativos generalmente disponibles en lenguajes estándar.*

La capacidad gramatical de la gran mayoría de nuestro ideolectos particulares es suficientemente rico para disponer, por así decirlo, para cada contenido proposicional legítimo y convencional, un recipiente *i.e.* un enunciado afirmativo correspondiente. Si a un hablante S le interesara causar un agravio a una persona cuando afirma 'A' al entrar al salón de clase (donde hay más de una persona dentro), entonces seguramente, afirmará 'A' para decir lo que quiere decir, pero sin decirlo. En otras palabras, en innumerables ocasiones los hablantes queremos expresar contenidos proposicionales, pero al estar conscientes de que el enunciado que expresa primariamente tal contenido puede resultar al oído conversacionalmente "fuerte" (grosero, humillante, burlón, inapropiado) prefiere afirmar uno distinto y sugerir posibles inferencias –curiosamente, en muchas ocasiones sin compromiso semántico alguno. Tal que, si alguien le dijese *ex. gr.* por qué dices ese contenido inapropiado, el hablante S podría tranquilamente apelar al significado convencional de 'A' –como un criterio de corrección y desentenderse de cualquier otra sugerencia. Tal vez llegaría a decir que él nunca dijo eso pues no afirmó el enunciado tal y tal.

*iv. Los hablantes pueden identificar enunciados predicativos correctos en el lenguaje para expresar pensamientos sugeridos o implicaturas (los cuales serán sus pensamientos primarios).*

Con todo lo anterior, la importancia de las implicaturas no reside en que sea un aspecto clarificador de la naturaleza del significado, sino en todo caso, nos permite identificar o bien las pretensiones conscientes que puede tener un hablante al afirmar un enunciado predicativo al buscar ciertos efectos en los oyentes –incitando a distintas inferencias-, o bien, identificar los posibles errores que los hablantes pueden cometer al pretender expresar proposiciones mediante vehículos lingüísticos inapropiados.

En los contextos conversacionales los hablantes educados saben distinguir perfectamente enunciados y sus contenidos primarios y subsidiarios. Justo por esa razón, pueden deliberadamente decir por ejemplo 'A' para expresar A' al saber que 'A' expresa primariamente A, buscando con ello alguna reacción particular en sus interlocutores –en estos casos se considera a A' como parte de un conjunto posible de implicaturas conversacionales de 'A'.

*v. Los hablantes sólo serán responsables de los contenidos proposicionales primarios de acuerdo con los enunciados afirmativos emitidos.*

Si fuésemos el jurado en un proceso de juicio o de litigio donde se le atribuye culpabilidad a una persona por haber robado, al no haber sido testigos directos del crimen por el cual se le acusa, nos veremos obligados a revisar el conjunto de declaraciones que al respecto las diferentes partes han realizado. Lo interesante en estos casos, es no justamente reparar en lo que quiso decir, en lo que puede sugerir, en las inferencias conversacionales posibles, sino en lo que dijeron realmente, en lo que de hecho se dijo convencionalmente *i.e.* no repararemos en los contenidos subsidiarios de sus afirmaciones sino en los contenidos proposicionales primarios de ellas.

En el caso de sospechar que alguna de sus afirmaciones sugiere la culpabilidad o inocencia del acusado, entonces nos veremos obligados a presionar por un proceso donde sea posible que en las declaraciones se modifiquen los enunciados que expresan contenidos dudosos y llegar a las afirmaciones que confirmen o no nuestras sospechas por medio de sus contenidos proposicionales más básicos. En estos casos adicionalmente –como también en los casos de pruebas científicas, filosóficas y ordinarias-, no serán interesantes actos de habla no predicativos. Las ironías, metáforas, imágenes estarán fuera de lugar.

En éstos términos, si alguien afirma 'A': 'Hay una persona inteligente en el salón' al ser su proposición primaria *Hay una persona inteligente*

*en el salón:* i. ningún oyente debería ofenderse; ii. en caso de sospecha de agravio o de un acto de agradecimiento por el cumplimiento o reconocimiento, es posible preguntarle al hablante sobre cuál es el contenido proposicional que desea expresar y, en tal caso; iii. identificar si la emisión de 'A' expresa tal contenido; o bien, señalar que el enunciado que expresa tal contenido proposicional no es 'A' sino *ex. gr.* 'B'.

### III. Algunas consideraciones finales

Como hemos visto la tesis de la implicatura convencional y conversacional es prescindible para ofrecer el significado de los enunciados predicativos. Siempre que sea posible confirmar la emisión correcta de los enunciados en función del contenido proposicional primario que expresan, será posible identificar su significado convencional y a partir de ello, discriminar pensamientos subsidiarios o bien considerarlos pero sin suponerlos como parte de su significado. También hemos visto, que los pensamientos subsidiarios pueden expresarse mediante enunciados correctos y generalmente disponibles en el lenguaje de uso cuyo contenido proposicional más básico sean justamente tales pensamientos.

La intuición pragmatista sobre la implicatura como una condición existente y que no contribuye al contenido de verdad-condicional de un enunciado predicativo si bien analíticamente es correcta, no es un dispositivo semántico que pueda modificar la versión de significado referencialista funcional -en el caso de enunciados afirmativos.

Toda condición conversacional descansa en la parcialidad semántica de la convención. La convención semántica de nuestros términos y enunciados predicativos se establece por medios de la referencia y condiciones de verdad. Luego, si bien la implicatura podría tener algún valor cognitivo en el caso de actos de habla no predicativos, éstos casos por sí mismos no contribuyen a la explicación de la naturaleza del significado. En

términos generales los actos de habla no predicativos no son ni referenciales, ni veritativos funcionales, ni descriptivos de un estado de cosas que nos interesa conocer. Son tan solo algunas prácticas conversacionales. Adicionalmente, como se ha visto, una teoría sobre los pensamientos subsidiarios al interior de contextos conversacionales no es independiente a una explicación funcional del significado. Por el contrario, cualquier inferencia subsidiaria supone la relación entre emisiones predicativas y sus contenidos proposicionales más básicos.

En consecuencia una teoría semántica-pragmática sobre la implicatura no será un contraejemplo a la semántica funcional, particularmente por dos razones: i. los programas funcionales se proponen explicar la naturaleza semántica de los términos y enunciados predominantemente predicativos. Luego el campo de análisis de la semántica funcional es más básico que el estudio de las condiciones de comunicación e inferencias subsidiarias en contextos particulares; ii. una teoría sobre los pensamientos subsidiarios al interior de contextos conversacionales supone invariablemente las condiciones funcionales, supone la relación entre emisiones predicativas y sus contenidos proposicionales más básicos. En consecuencia la explicación funcional de nuestros enunciados predicativos subyace a cualquier explicación de orden conversacional. En cualquier caso las implicaturas serán fenómenos propios a las dinámicas conversacionales que pueden ayudarnos a entender por qué un hablante racional, ha dicho lo que ha dicho en un contexto particular cuando su intención es sugerir una proposición a partir de la emisión de un enunciado cuya proposición primaria es distinta; sin embargo, ésta contribución explicativa de la implicatura en el campo de la comunicación supone invariablemente a las condiciones semánticas funcionales.

Con los resultados obtenidos es posible defender una semántica de corte veritativa- funcional como la mejor explicación de nuestros actos de habla afirmativos, incluso considerando una dimensión contextualista del significado.

### Bibliografía

Carston, Robyn (2004), "Truth-conditional content and conversational implicature", en C. Bianchi (ed.), *The Semantics/ Pragmatics Distinction*, pp. 1–36, Stanford, CA: CSLI Publications.

Davis, Wayne, "Implicature", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/implicature/>>.

Grice, H.P. (1995) *Studies in the Way of Words*. Cambridge-London: Harvard University Press.

Grice, H.P. (1975). "Logic and conversation", in P. Cole & J. Morgan (ed.), *Syntax and Semantics, 3: Speech Acts*, pp. 41–58, New York: Academic Press. Reprinted in H. P. Grice (ed.), *Studies in the Way of Words*, pp. 22–40, Cambridge, MA: Harvard University Press (1989). Versión en español: Grice, "Lógica y Conversación", en Valdés (1995: 511-530).

## EDUCACIÓN PARA LA EMANCIPACIÓN: MEMORIA, AUTOCRÍTICA Y ESPERANZA, EN LA TEORÍA CRÍTICA

Ricardo Marcelino Rivas García  
Universidad Intercontinental, México  
rrivas@uic.edu.mx

### RESUMEN:

En este trabajo reflexionamos sobre la tarea de la educación, especialmente a partir del contenido semántico del que se carga esta actividad durante la Modernidad, como "superación de la culpable minoría de edad" y como camino de emancipación. No obstante, apelando a la perspectiva de la Teoría Crítica, planteamos que la aspiración ilustrada de una mayoría de edad no puede darse de manera autorreferencial ni ciega porque puede conducir al autoritarismo y a la barbarie. La tesis que nos proponemos sostener es la siguiente: una educación emancipadora está siempre abierta al futuro, en una perspectiva de progreso y de mejoramiento humano, sin embargo, precisamente su germen será la memoria, sobre todo la memoria de la negatividad humana, i.e. la memoria acerca del mal que no puede (y no debe) ser, el mal que no puede vencer, el mal que no puede repetirse.

Palabras Clave: Barbarie, Esperanza-Fe, Humanización, Modernidad, Negatividad

Abstract: In this paper we reflect on the task of education, especially from the semantic content of this activity is loaded during Modernity, as "overcoming the guilty minority" and as a way of emancipation. Appealing to the perspective of Critical Theory, we propose that the aspiration illustrated a majority cannot be self-referential or blindly because it can lead to authoritarianism and barbarity. The thesis we propose to hold is: an emancipatory education is always open

to the future, in a perspective of progress and human improvement, however, is precisely its germ memory, especially the memory of human negativity, i.e. memory about the evil that cannot (and should not) be, evil cannot overcome the evil that cannot be repeated.

Keywords: Barbarism, Hope-Faith, Humanization, Modernity Negativity.

### 1. Aproximación etimológica como punto de partida de una tarea emancipatoria

El verbo *educar* procede del vocablo latino *ēdūcāre*, cuyo significado es «criar», «nutrir», «alimentar». Las acepciones que tiene *ēdūcāre* son, por ejemplo: criar un niño, cuidar, enseñar, instruir, formar, dar educación. Sin embargo, este vocablo deriva, a su vez, de otro más antiguo, *ēdūcēre* que significa «sacar afuera», quizás más correctamente «conducir afuera». *Ēdūcēre* es la contracción de ‘*ex*’ –que expresa hacia afuera– y ‘*ducere*’ (que a su vez proviene de *dux*, *ducis*, cuya raíz protoindoeuropea es *deuk*) –que equivale a conducir o guiar–. El vocablo *ducere* forma parte de otros términos de la lengua castellana, como inducción, conducción o producción. Las acepciones para *ēdūcēre* son: echar afuera, arrojar, llevar, conducir, educar, criar, engendrar, producir<sup>1</sup>.

Comparando ambas raíces podemos interpretar el término *ēdūcāre* como referido a la educación entendida en tanto actividad de guiar o proporcionar al individuo todo lo que necesita, es decir, se trata de un proceso que va desde fuera hacia dentro, en otras palabras, de construir (muy cercano al *bildung* del romanticismo alemán). Por el contrario, *Ēdūcēre*, consistiría en extraer algo que el individuo posee desde su nacimiento, es decir, trataría de encauzar las potencialidades ya existentes en el sujeto educando<sup>2</sup>.

En otras palabras, *ēdūcāre* puede referirse a instruir con el máximo posible de contenidos, con independencia de la importancia de los mismos para la vida del individuo, lo cual reduciría la educación a la mera transmisión y reproducción de información, en contraposición

<sup>1</sup> Corominas, J (1987). Breve diccionario etimológico de la lengua castellana, Gredos, Madrid, p. 224. Estas dos palabras latinas evocan dos aspectos diferentes de la educación, la crianza y la instrucción. Para más detalle sobre la etimología del verbo educar, véanse las obras Nassif, R (1975). Pedagogía general, Cincel, Madrid; García Aretio, L (1989). La educación. Teorías y conceptos. Perspectiva Integradora, Paraninfo, Madrid.

<sup>2</sup> Sin embargo, a diferencia del primer significado, la acción de extraer requiere de una mayor formación por parte del sujeto educador. Esto nos trae a la memoria tanto el objetivo socrático como la epistemología platónico-agustiniana según las cuales la fuente del conocimiento es el interior del propio sujeto educando, relativizando la importancia del maestro o educador.

con *ēdūcēre*, en tanto instruir educando para la vida, enseñando a los individuos a pensar para que puedan afrontar problemas de la vida real; en definitiva, proporcionar una educación para conseguir seres autónomos, capaces de pensar por sí mismos en tanto productores de conocimientos, procurando convertir las aptitudes en capacidades.

En general, el término *ēdūcāre* confluiría en la vertiente instructiva de la educación, que puede desembocar en una perspectiva autoritaria, por ser reductible al mero hecho de reproducir contenidos acríticamente, dictados desde fuera<sup>3</sup>. *Ēdūcēre*, por su parte, convergería en la vertiente que considera la educación con el objetivo central de contribuir al desarrollo humano en una perspectiva emancipatoria, es decir, como un proceso que consiste en extraer y liberar lo que el individuo tiene dentro, un estímulo para el proceso de desarrollo de lo que duerme latente en el ser, en suma, como proceso de desarrollo de las capacidades innatas de las personas. Claramente se observa una diferencia entre la visión de una educación como mera erudición y una concepción como capacidad para ser, para desarrollarse como persona, en la medida en que se ejerce la capacidad para decidir por sí mismo<sup>4</sup>.

### 2. La educación para la emancipación, la divisa de la Modernidad

El análisis etimológico ha permitido reconocer esta vertiente que queda abierta en tiempos recientes, paradójicamente, por la raíz más arcaica (*ēdūcēre*). Sin embargo, tal visión de la educación comenzó a visualizarse como el lema de la Modernidad. En el célebre escrito publicado en el periódico alemán *Berlinischen Monatsschrift* en noviembre de 1784, Immanuel Kant respondía a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, de un modo paradigmático: “Es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”<sup>5</sup>. La condición de posibilidad del tránsito hacia la «mayoría de edad» es tener el valor de servirse del propio entendimiento: “... habe *Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!*”<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Cf., Adorno, T. W. et al (2006) “La personalidad autoritaria”, *Empiria. Revista de metodología de Ciencias Sociales*, 12, jul-dic, 155-200. [orig. (1969) *The Authoritarian Personality*, Norton and Company, New York].

<sup>4</sup> No podemos negar que la posibilidad de elegir se acrecienta en la medida en que hay un mayor conocimiento de las opciones. Sin que sea una ley, sí hay más probabilidades de elegir mejor cuando mayor conocimiento se tiene. Pero indudablemente que el conocer se subordina al ser. Sobre la propuesta de la educación para el desarrollo de capacidades, puede revisarse: Walker, M (2006). *Higher education Pedagogies*, Society for research into Higher Education University press, Berkshire, pp. 128-129; Walker, M (2003). “Framing social justice in education: what does the “capabilities” approach offer?”, *British journal of Educational Studies*. Vol. 51, pp. 168-187.

<sup>5</sup> Kant, I (1784). “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” en: *Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken* Bände und Verknüpfungen zu den Inhaltsverzeichnis, (AA) VIII, 35. [ed. cast.: Kant, I (2004). *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*, Terramar, Buenos Aires, pp. 33ss].

<sup>6</sup> AA, VIII, 35, 7.

Si la minoría de edad es resultado de la propia voluntad (selbst verschuldeten...), la superación de ella implica una transformación que el propio sujeto tiene que hacer en sí mismo en torno a las relaciones entre su voluntad, la autoridad y el uso de la propia razón. Y dicha transformación va acompañada por el pensamiento crítico<sup>7</sup>. El instrumento de ilustración, es la razón crítica, esta misma que ha sido tematizada justamente por una larga tradición de pensamiento crítico y emancipatorio en Occidente.

Ahora bien, la respuesta kantiana a la pregunta no es aislada, como señala M. Foucault, pues corresponde a una actitud, un ethos, más que una etapa de la historia<sup>8</sup>. Muestra cómo el hombre de esta época visualiza su presente, un presente filtrado por el rasero de la razón crítica y por la afirmación de la autonomía individual. Esta última noción nos conducirá a una problemática ampliamente abordada por varias corrientes y filósofos del siglo XX, a saber: si la razón crítica es una prerrogativa del individuo autónomo, ganada en esta época en contraste con las precedentes, ¿cuál es el referente o la garantía de que efectivamente estos dos filtros (autonomía y razón crítica) conduzcan a la emancipación de la humanidad?

### 3. La dialéctica de la Modernidad y la negación de su propio programa

En 1944, dos preclaros representantes del *Institut für Sozialforschung* de la Universidad de Frankfurt, publicaron bajo el título *Fragmentos Filosóficos* una célebre obra que constituirá un hito en el análisis cultural y social de la Modernidad occidental, y que tres años más tarde aparecería con un título paradigmático, cuya tesis se resume en la aporía consistente en la “autodestrucción de la Ilustración”<sup>9</sup>.

Max Horkheimer y Theodor Adorno encabezarán por medio de esta obra el juicio acerca del dominio de la razón que tanto se exaltó en la Ilustración y que terminará llevando al proyecto de la Modernidad a la sinrazón, al abismo de su propia contradicción.

La clave de bóveda de tal autodestrucción, propondrán ambos autores, hay que buscarla en la mitificación y dogmatización de la ‘Razón’, en su advenimiento como racionalidad instrumental o estratégica y que, como consecuencia de ello, conduciría a la supresión de toda autocritica, contraviniendo aquello mismo que constituyó la máxima expresión de la Ilustración y de la humanidad misma: un pensamiento que, pretendiendo ser objetivo, eliminó toda autorreflexión; una razón que no pudo ser cuestionada, declinó en una sinrazón y el dominio absoluto sobre aquello que excedía el poder del hombre –la Naturaleza, objeto de las ‘ciencias de la naturaleza’– se convirtió también en una sinrazón. Por eso la Ilustración llevaba en sí misma el germen de su propia autodestrucción.<sup>10</sup>

La obra plantea la “regresión” de la Ilustración a mitología. Ella había sido ese gran movimiento revolucionario de la historia en el que se pretendía superar todo tipo de supersticiones y mitos: “No albergamos la menor duda –y esta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento [el concepto de Ilustración], no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión [la Ilustración vuelta en mitología] que hoy se verifica por doquier”<sup>11</sup>. Su programa era el desencantamiento del mundo, disolver los mitos y derrocar la ignorancia mediante la ciencia y la desmitologización<sup>12</sup>. La paradoja interna es que la Ilustración se convirtió en el mito por excelencia de la historia contemporánea y de la sociedad industrial moderna, pero su tendencia mitificadora viene de origen, como lo señalan ambos autores: “Los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya producto de ésta”<sup>13</sup>. Escribe Horkheimer en otra obra: “El mundo desencantado, que aquellos impertérritos luchadores contra las supersticiones tiránicas alzaron como estandarte en el siglo XVII, vive hoy en secreto culturalmente, largo tiempo tras la victoria de los residuos de aquella herencia mítica, en la que tiene que contarse también, desde hace mucho, la filosofía metafísica...”<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Cf. Foucault, M (1991). “¿Qué es la Ilustración?”, en: Saber y verdad, La Piqueta, Madrid, pp. 197-207.

<sup>8</sup> Foucault, M (1991). “¿Qué es la Ilustración?”, p. 200.

<sup>9</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Fragmentos filosóficos, Trotta, Madrid, [orig. (1969) *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M.].

<sup>10</sup> De ahí que, en adelante y como consecuencia del dominio de esta dimensión de la razón, el pensamiento tenga que tornarse «débil» como única forma de supervivencia. Esta es la salida postmoderna. Cf. Rivas García, R. M. (2013). *Ensayos críticos sobre la posmodernidad. La crisis del sentido de la vida y la historia*, Universidad Intercontinental, México, pp. 9-18.

<sup>11</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998), *Dialéctica de la Ilustración*, p. 53.

<sup>12</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998), *Dialéctica de la Ilustración*, p. 59; pp. 63-64.

<sup>13</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998), *Dialéctica de la Ilustración*, p. 63.

<sup>14</sup> Horkheimer, M (1972), “Sobre el concepto de la razón” en Horkheimer, M. – Adorno, T. W., *Sociológica*, Taurus, Madrid, p. 209.

A partir de las reflexiones de Nietzsche sobre el pesimismo griego en torno a la experiencia del sinsentido de la vida, se ha dado por supuesto que la racionalización es fruto del miedo y no surge como búsqueda de la verdad, sino como defensa frente a la misma<sup>15</sup>.

Quien racionaliza, busca controlar el miedo mediante razones que pueden ser verdaderas o falsas, pero, en cualquier caso, no contrastadas. De ahí surge una “historia” inventada por un proceso psicológico que guarda muchas similitudes con el mito. Pero mientras los mitos tenían por objeto a seres sobrenaturales, el ser humano tenía siempre la posibilidad de la crítica por medio de la razón. Ahora bien, cuando la propia razón es erigida en *Razón*, cuando es elevada a la categoría de nuevo ídolo, de nuevo mito, ella misma queda paralizada. La adhesión a esta *Razón* es entonces más afectiva –e irracional–. El efecto lógico es la autonegación de la propia razón ilustrada.

Podríamos pensar que si la Ilustración recae en mito, se trata únicamente de un mal uso de la razón, de una manipulación por parte de los nuevos *gurús* de la sociedad. Horkheimer y Adorno, sin embargo, insisten en que se trata de las bases mismas de la Ilustración y no de un mal uso de ella. La Ilustración es fruto del miedo: “el hombre cree estar libre del terror cuando ya no existe nada desconocido... La Ilustración es el temor mítico hecho radical... Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo”<sup>16</sup>. La Ilustración, como los mitos, la religión, inclusive la misma ciencia, se da para liberar a los hombres del terror que les produce la existencia. Se sigue que la Ilustración haya sido erigida a la categoría de nueva religión.

Como lo hemos señalado, el miedo está en la base de toda racionalización. Esta razón surgida del miedo no es la razón que busca la verdad, sino que es la razón que busca dominar. El temor mítico busca objetivar el miedo para poderlo controlar. La Ilustración es ese temor mítico llevado al extremo. Mientras la mitología dejaba fuera los malos espíritus y ofrecía sacrificios a los dioses, la Ilustración pretende eliminar los mitos, eliminando también los ritos con los que

los hombres intentaban ahuyentar el peligro. La Ilustración, como mitología llevada al extremo, no permite que nada quede fuera de su dominio. Con razón nuestros autores afirmarán: “La Ilustración es totalitaria”<sup>17</sup>.

En definitiva, la liquidación de la Ilustración aparentemente es la tiranía del pensamiento, pero en el fondo es más bien la ausencia de éste: “Con la renuncia al pensamiento, que se venga, en su forma deificada como matemáticas, máquina y organización, en los hombres olvidados de él, la Ilustración ha renunciado a su propia realización. Al disciplinar a los individuos ha dejado a la totalidad indefinida la libertad de volverse, en cuanto dominio sobre las cosas, en contra del ser y de la conciencia de los hombres”<sup>18</sup>. Los autores de la Dialéctica de la Ilustración afirmarán que la Ilustración lejos de potenciar al ser humano como sujeto lo aliena en una sociedad que lo arrastra impidiéndole que piense por sí mismo y que cumpla con la antigua divisa de Horacio y reasumida por Kant: “*sapere aude*”.

La sociedad resultante de la Ilustración es aquella en la que predomina una ilusión de autonomía individual: el *sí mismo* no es un principio personalizador, sino generalizador, despersonalizador. Esta ilusión de individualidad conlleva a su vez una engañosa libertad, porque si antes de la Ilustración la coacción era más directa, no por ello somos ahora más libres. La mayor injusticia radica en la anulación de la libertad: “lo que sucede a todos por obra de unos pocos se cumple siempre como avasallamiento de los individuos singulares por parte de muchos”<sup>19</sup>.

El problema de fondo es lo que llaman ‘mala filosofía’, como lo muestra el siguiente fragmento: “Forma parte de la actual situación sin salida el hecho de que incluso el reformador más sincero, que en un lenguaje desgastado recomienda la innovación, al asumir el aparato categorial prefabricado y la *mala filosofía* que se esconde tras él refuerza el poder de la realidad existente que pretendía quebrar”<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Cf. Rivas García, R. M (2008), “Metáfora y mentira. Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche”, *Intersticios*. Año: 12, no. 28, Enero-Junio, Universidad Intercontinental, México, pp. 17-30. Cf. Rivas García, R. M (2015). “La sabiduría de Sileno y las alternativas humanas: Nietzsche y su concepto de religión”, *Intersticios*. Año: 20, no. 43, Julio-Diciembre, Universidad Intercontinental, México.

<sup>16</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998). *Dialéctica de la Ilustración*, p. 70.

<sup>17</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998). *Dialéctica de la Ilustración*, p. 62.

<sup>18</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998). *Dialéctica de la Ilustración*, pp. 93-94.

<sup>19</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998). *Dialéctica de la Ilustración*, p. 76.

<sup>20</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998). *Dialéctica de la Ilustración*, p. 54 (resaltado nuestro).

Esto es lo que los autores describen como la “expulsión del pensamiento”. La ignorancia ha sido siempre el cómplice de toda manipulación ideológica. Pero la ignorancia en el marco de la Modernidad tiene características peculiares, puesto que no está referida a personas analfabetas, ya que la sociedad que es producto de la Ilustración es una sociedad de individuos con estudios ‘superiores’, cualificados para trabajos especializados. Pero son ignorantes en cuanto a que han abandonado a la razón. La mala filosofía es la que abandona el pensamiento. Los métodos para dicho abandono son variados, de entre ellos tenemos por ejemplo, obligar a las personas a ser competentes, funcionales, competitivos, someterlas a un ritmo hiperacelerado y sobresaturado de trabajo, no solo por coacción – como sucedía en otros tiempos– sino por mor del consumismo y la necesidad ilimitada de ‘destacar’ y competir en todos los campos. Un trabajador estresado está incapacitado para pensar. Este abandono del pensamiento es uno de los síntomas más evidentes de la regresión de la Ilustración, manifestada en la total ausencia de sentido crítico y reflexivo; es el incumplimiento de su consigna: “La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de poder oír con los propios oídos aquello que no ha sido aún oído, de tocar con las propias manos aquello que no ha sido aún tocado: la nueva figura de ceguera que sustituye toda ceguera mítica vencida”<sup>21</sup>.

Es la incapacidad de percibir por uno mismo la realidad: “...la resignación del pensamiento a la producción de conformidad, significa el empobrecimiento tanto del pensamiento como de la experiencia”<sup>22</sup>.

Lo anterior permite observar que la crítica a la Ilustración llevada a cabo por estos representantes de la llamada ‘Escuela de Frankfurt’ radica en evidenciar el carácter paradójico de ella misma. La Ilustración es no sólo la posibilidad de superar la barbarie propia de una edad «pre-racional», sino que –tal y como el ‘breve siglo XX’ lo confirmó–<sup>23</sup> ella misma puede agudizar o refinar esa misma barbarie e instrumentalizar a la razón para administrar el dolor y la muerte. Freud ya había puesto de manifiesto esta problemática

ínsita a la cultura moderna. En palabras del mismo T. Adorno: “Entre las ideas freudianas de mayor alcance efectivo [...] destaca, en mi opinión, por su profundidad, el de que la civilización engendra, a su vez, anticivilización, y la refuerza progresivamente. Si en el principio mismo de la civilización late la barbarie, luchar contra ella tiene consecuentemente algo de desesperado”<sup>24</sup>.

#### 4. La dialéctica –y retorno– del pensamiento crítico

En la línea del carácter paradójico de la misma Ilustración, precisamente, la única manera de superar la barbarie que ella engendra, y de una educación autoritaria devenida por la absolutización de la ‘Razón’ y de su dimensión instrumental, los autores de Dialéctica de la Ilustración aseguran que la única forma de resistir a cualquier ideología es desenmascararla y, para desenmascarar sin caer en una ideología de signo contrario, la única posibilidad sigue siendo el pensamiento crítico, aquél que se piensa a sí mismo, que no se deja engañar con lugares comunes y vagas generalizaciones, sino que va al fondo de las cuestiones, un pensamiento re-filosófico. El pecado de la Ilustración que denuncian Horkheimer y Adorno ha sido el que ella dejó de serlo, es decir, haber renunciado a aquello mismo que constituye su esencia. La pérdida de identidad ha venido justamente por el abandono de la capacidad de pensar en aras del dominio a toda costa. No se debe renunciar al pensamiento, no se propone caer en la irracionalidad. La única vía de esperanza se encuentra en la renuncia más bien al ciego dominio que sólo puede ser vencido por una filosofía crítica, capaz de romper con la lógica mortal del sistema alienante que despoja a los seres humanos de su característica más propia: la capacidad de pensar críticamente.

Ya que la filosofía, como sostienen los mismos Horkheimer y Adorno, “no es síntesis, base o coronamiento de la ciencia, sino el empeño de resistir a la sugestión, la decisión a favor de la libertad intelectual y real”<sup>25</sup>, es, por tanto, instancia crítica, “...la Ilustración [...] se encuentra a sí misma sólo si rechaza el último compromiso con estos enemigos y se atreve a abolir el falso absoluto, el principio del

<sup>21</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998). Dialéctica de la Ilustración, p. 89.

<sup>22</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998). Dialéctica de la Ilustración, p. 88.

<sup>23</sup> Habermas, J (1997). “Learning By Disaster? A Diagnostic Look Back on the Short 20th Century”, Constellations. Vol. V, 3, pp. 307-320.

<sup>24</sup> Adorno, T. W (1973). Consignas, Amorrortu, Buenos Aires, p. 80. Las obras referidas de Freud como crítica cultural son Psicología de las masas y análisis del yo y El malestar en la cultura. [(1978) Obras completas de Sigmund Freud, Amorrortu, Buenos Aires, Vol. XVIII y XXI respectivamente].

<sup>25</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998). Dialéctica de la Ilustración, p. 288.

ciego dominio. El espíritu de esta teoría intransigente podría reorientar al del inexorable progreso mismo hacia su fin”<sup>26</sup>.

Como hemos insistido, la aporía de la Ilustración, consistente en la absolutización de una razón parcial y enana que dio un golpe de estado para expulsar de su seno a todo lo que la razón significa, ha tenido consecuencias tan deplorables y absurdas que sólo ha sido posible su justificación desde un fanatismo extremo. Por eso, tal aporía no se resuelve con una renuncia a la Ilustración, sino precisamente rompiendo los límites de la Ilustración desde la propia Ilustración. Los límites de la Ilustración son justamente los del uso de la razón con la exclusiva función del dominio de la naturaleza, es decir, la absolutización de una forma de razón al servicio de los intereses económicos de una minoría. En definitiva, los límites de la Ilustración son los del limitado uso de una razón que pretende ser absoluta. La única forma de luchar contra esos límites es, en realidad, la coherencia con los propios principios acerca del valor absoluto de una razón que pueda llamarse justamente humana. Es así como la ruptura de la aporía interna de la Ilustración tiene que surgir del seno de la misma.

La clave para superar tal aporía es el pensamiento que se piensa a sí mismo críticamente. Es un pensamiento que no se reduce a una explicación lógica, sino que parte de la vida y de la experiencia, porque la verdad de la que hablan estos autores es la verdad de la vida, no una verdad lógica, matemática o metafísica. Buscar la verdad es desenmascarar la mentira, una mentira que tampoco tiene entidad metafísica, una mentira que se resiste a ser descubierta de una vez para siempre. Además, ese pensamiento que se piensa a sí mismo no puede ser el sistema de un filósofo o de una escuela filosófica. Esa verdad de la que hablan Horkheimer y Adorno es una verdad siempre buscada, pero nunca encontrada del todo. No es una realidad dada, sino una realidad por hacer. No es sustancia, sino apertura. En este sentido puede decirse que lo positivo es mentira, mientras que la verdad es ausencia de mentira. Porque la mentira es instalación en una verdad a medias, la mentira es miedo a una verdad nunca

alcanzada. La mentira es deseo de dominio, porque la verdad es presente y el presente siempre escapa de las manos. En esto consiste la dialéctica de la Ilustración, en una razón que, cuando se cree poseer, se transforma en dominio, mientras que, cuando renuncia al dominio, entonces alcanza el conocimiento y se aproxima a la verdad. Es la Ilustración misma, dueña de sí y en proceso de convertirse en fuerza material, la instancia que podría romper los límites de la Ilustración<sup>27</sup>.

### 5. Educación como emancipación y superación de la barbarie

Theodor W. Adorno participó en una serie de transmisiones en la radio de Hesse de 1959 a 1969. De la selección de sus intervenciones se extrajeron varias emisiones que aparecieron publicadas bajo el título *Erziehung zur Mündigkeit*<sup>28</sup>.

Como ha caracterizado a su pensamiento, si es posible hablar de una propuesta pedagógica en el pensamiento adorniano y por extensión en el frankfurtiano, ella sería una propuesta “negativa”. El optimismo que caracterizaba a la Ilustración es matizado por los frankfurtianos, quienes de hecho se consideran herederos de los mismos ideales ilustrados. Lo que introduce el matiz al optimismo es la experiencia del horror y la barbarie de la primera mitad del siglo XX y lo que alcanzan a percibir como vacío de sentido en la sociedad de masas y en el capitalismo de consumo en su estancia en los Estados Unidos hacia la segunda mitad del mismo siglo pasado. Ante tal experiencia, tendrán bastantes reservas como para confiar que todos los males sean resueltos por la mera buena voluntad (*guten Willens*) de los individuos.

La educación tiene que orientarse en sentido contrario. Allí su negatividad. La formulación del imperativo categórico adorniano, “*que Auschwitz no se repita*”, supone la crítica de una razón (auto) afirmativa y dogmática, y propone una razón negativa, que emerge no solamente del conocimiento del bien, de unos principios a priori que se traducen en normas y leyes absolutas y universales, sino que

<sup>27</sup> Horkheimer, M. – Adorno, T. W (1998). *Dialéctica de la Ilustración*, p. 250.

<sup>28</sup> Versión castellana: Adorno, T. W (1990). *Educación para la emancipación*, Moratá, Madrid. Varios de los planteamientos allí vertidos habían sido expuestos en obras anteriores. Cf. Adorno, T. W (1984). *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid; Adorno, T. W (1991). *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona.



requiere como complemento nutrirse de la experiencia humana, en especial de las múltiples experiencias de injusticia que nos deja la historia de progreso y barbarie. Es decir, es una razón soportada no en una noción del bien, sino en el mal que no se quiere. Si algún conocimiento podemos derivar del análisis crítico de la historia, plantea Adorno “es la amplia, rica y plural experiencia de lo que el mal y la injusticia significan y sus muchas formas, y es a partir de este conocimiento por experiencia que podemos también guiarnos”<sup>29</sup>. Allí la radical novedad de la propuesta negativa<sup>30</sup>. Sentenciará Adorno al final de su *Dialéctica negativa*:

Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reactivo a toda fundamentación (...) Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético. Tangible, corpóreo, porque representa el aborrecimiento, hecho práctico, al inaguantable dolor físico a que están expuestos los individuos, a pesar de que la individualidad, como forma espiritual de reflexión, toca a su fin. La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos. La marcha de la historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue su inmediata oposición, la metafísica. Lo que el espíritu se glorió en otro tiempo de determinar o construir a su imagen y semejanza, ha tomado la dirección de lo que no se parece al espíritu ni acepta su dominación, la cual con todo se manifiesta en ello como el Mal absoluto<sup>31</sup>.

Una razón negativa y crítica debe moverse y plantearse como una forma de respuesta, como denuncia a las experiencias de lo inhumano, de la barbarie, de la violencia. Ahí radica el carácter negativo y crítico de este conocimiento emancipatorio, que se propone como resistencia a cualquier forma de dominación y cuyo interés es la denuncia de toda práctica de exclusión y violencia y del establecimiento de estados de excepción que, como reglas permanentes, buscan la imposición de la uniformización de la vida sobre lo plural, lo abstracto sobre lo concreto, lo universal sobre lo individual.

Al respecto, cobran sentido los planteamientos de Walter Benjamin, quien afirmaba que para los oprimidos y excluidos por la racionalidad del progreso el estado de excepción no es ninguna excepción sino la regla, pues recaen y se justifican las experiencias de injusticia y las del olvido posterior<sup>32</sup>. Aquí el olvido y la invisibilidad de los excluidos no son una casualidad, sino el resultado de una estrategia política dirigida por el mismo agresor. Por ello afirmará Adorno que los asesinados no son los culpables. “Los únicos culpables son los que sin miramiento alguno descargaron sobre ellos su odio y su agresividad. Esa insensibilidad es la que hay que combatir [mediante una educación emancipatoria]; las personas tienen que ser disuadidas de golpear hacia afuera sin reflexionar sobre sí mismas. La educación solo podría tener sentido como educación para la autorreflexión crítica. Pero como [...] los caracteres, en general, incluso los de quienes en edad adulta perpetúan tales crímenes, se forman en la primera infancia, la educación llamada a impedir la repetición de dichos hechos monstruosos tendrá que concentrarse en ella”<sup>33</sup>.

Adorno inicia uno de sus ensayos, titulado *La educación después de Auschwitz*, con la afirmación de su imperativo categórico, formulado de manera breve y simple, pero lleno de un profundo contenido semántico: “la exigencia de que Auschwitz [o cualquier forma de barbarie] no se repita es la primera de todas en la educación”. Encontramos ahí el punto nodal: la educación para un mundo que sea capaz de rechazar el fantasma de la barbarie y la violencia o, al menos, resistirlo con determinación, cuyo ejemplo paradigmático, a decir de Adorno, es Auschwitz. Nuestro autor amplía la tesis en el mismo escrito: “Cualquier posible debate sobre ideales educativos resulta vano e indiferente en comparación con esto: que Auschwitz no se repita. Fue la barbarie, contra la que la educación entera procede. Se habla de una recaída inminente en la barbarie. [...] Pero no se trata de una amenaza de tal recaída, puesto que Auschwitz realmente lo fue. La barbarie persiste mientras perduren, en lo esencial, las condiciones que hicieron posible aquella recaída. Ahí radica lo terrible”<sup>34</sup>. Las raíces han de buscarse en los perseguidores, no en las víctimas,

<sup>32</sup> Benjamin, W (1991). Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Taurus, Madrid.

<sup>33</sup> Adorno, T. W (1990). Educación para la emancipación, p. 81.

exterminadas con las acusaciones más miserables. Continúa Adorno con su propuesta: “Lo urgente y necesario es lo que en otra ocasión he llamado, en este sentido, el viraje al sujeto. Hay que sacar a la luz los mecanismos que hacen a los seres humanos capaces de tales atrocidades; hay que mostrárselas a ellos mismos y hay que tratar de impedir que vuelvan a ser de este modo”<sup>35</sup>.

La educación como posibilidad de emancipación individual y colectiva no puede estar volcada ciegamente hacia el futuro. Su primera tarea, como bien lo señaló W. Benjamin, es la reivindicación del pasado y de la memoria. Y sólo a partir de la memoria sobre las víctimas del pasado son posibles las expectativas de superación para mirar hacia el futuro: “Cuando con ese uso lingüístico se habla de superar el pasado no se apunta a reelaborar y asumir seriamente lo pasado, a romper su hechizo mediante la clara consciencia; sino que lo que se busca es trazar una raya final sobre él, llegando incluso a borrarlo, si cabe, del recuerdo mismo. La indicación de que todo ha de ser olvidado y perdonado por parte de quienes padecieron injusticia es hecha por los correligionarios de los que la cometieron”<sup>36</sup>.

No hay educación si no se rescata la memoria, pues sin ella no hay identidad que se construya, sea personal o colectiva, ni esperanza que valga. Para educar de verdad hay que tener presente que no bastan conocimientos y habilidades si no les acompaña el recuerdo, la memoria histórica, cuestión por demás acuciante en la era de la información, en la que se promueve una sobrecarga de información que funciona como industria de la desmemoria, donde termina imponiéndose la «voluntad de no saber» ante lo que, de suyo, no debería olvidarse, a fin de que no sea repetido: lo que debemos a las generaciones pasadas, los sufrimientos sobre los que se asientan los logros que disfrutamos, la deuda contraída con las víctimas de la historia que llega hasta nosotros<sup>37</sup>.

Educar en la memoria, haciendo frente a la amnesia que nos invade, cuyo imperativo de no olvidar, no significa el cultivo enfermizo de una memoria resentida, sino que responde a un comprometido ejercicio

de memoria histórica que se debe a un imperativo de justicia.

Como señala Pérez Tapias, si se sucumbe a la injusticia del olvido, que nutre la falta de compasión que nos instala en la indiferencia, ningún sentido es posible, ninguna verdadera educación es viable. La desmemoria es el mejor abono para el sin-sentido. En nuestras manos está ahuyentar tal amenaza de barbarie<sup>38</sup>.

En la charla con Hellmut Becker transmitida por radio en 1968, Theodor Adorno ampliaba su imperativo categórico más allá de Auschwitz, aunque difícilmente pueda concebirse algo más allá de ese episodio de horror. Toda educación debe ser cifrada en la superación de la barbarie. El problema que irrumpe ahí es si en la barbarie puede ser cambiado algo decisivo mediante la educación. “Al hablar de barbarie estoy pensando en algo muy simple, en el hecho, concretamente, de que en el estado de civilización técnica altamente desarrollada, los seres humanos han quedado de un modo curiosamente informe por detrás de su propia civilización. Y no sólo en el sentido de que una abrumadora mayoría no haya conseguido la conformación que corresponde al concepto de civilización, sino en el de que están poseídos por una voluntad de agresión primitiva, por un odio primitivo o, como suele decirse de modo más culto, por un impulso destructivo que contribuye a aumentar todavía más el peligro de que toda esta civilización salte por los aires, algo a lo que, por lo demás, ya tiende por sí misma. Impedir esto me parece algo tan urgente que subordinaría a ello los restantes ideales específicos de la educación”<sup>39</sup>. El intento de eliminar la barbarie, entonces, es lo decisivo para la supervivencia misma de las personas.

Existe siempre barbarie allí donde se produce una recaída en la fuerza física primitiva, sin que tal fuerza esté en una relación transparente con fines racionales de la sociedad, esto es, allí donde viene dada la identificación con la irrupción de fuerza física. La violencia, en cambio, puede ser calificada como barbarie cuando, aun dándose en un nexo transparente con la consecución de circunstancias más humanas, lleva también a situaciones totalmente coactivas. Hay barbarie en

<sup>38</sup> Pérez Tapias, J. A. (2004). “La educación entre la memoria y la esperanza”, *Educere: Revista Venezolana de Educación*. Año: 8, no. 27, Octubre-Diciembre, Venezuela, p. 521.

<sup>39</sup> Adorno, T. W. (1990). *Educación para la emancipación*, p. 105. La anterior referencia de Adorno nos remite a una idea que hemos expuesto líneas arriba, acerca de que la Ilustración (léase “la civilización” y la “cultura”) tiene un carácter paradójico, constructivo y destructivo a la vez, como lo expondrá magistralmente W. Benjamin: “Ya que los bienes culturales que abarca con la mirada, tienen todos y cada uno un origen que no podrá considerarse sin horror. Deben su existencia no solo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado, sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie”. Benjamin, W. (1994). *Tesis de filosofía de la historia*, Taurus, Madrid, p. 182.

donde hay un trato inhumano y por ende, que deshumaniza. Barbarie moral se refiere al trato incivilizado que da una persona hacia otra al violar sus derechos humanos universales, es decir, su humanidad.

Existe para Adorno un fundamento objetivo de la barbarie, a saber: el fracaso de la cultura. La cultura –entiéndase la Moderna–, que por esencia ha prometido el Reino del hombre en la Tierra, ha incumplido esta promesa. “Ha dividido a los seres humanos. La división entre trabajo corporal y trabajo espiritual es la más importante de todas. Con ello ha hecho que las personas pierdan la confianza en sí, la confianza en la cultura misma. Y como acostumbra a ocurrir en las cosas humanas, la consecuencia de ello ha sido que el odio de las personas no ha elegido como blanco el hecho de que esta promesa de un estado de paz y plenitud, que late realmente en el concepto de cultura, no haya sido satisfecha. En lugar de ello, el odio se dirige contra la promesa misma y se manifiesta en la figura fatal de la negativa a ésta”<sup>40</sup>. El fracaso de la cultura da lugar a la barbarie como cultura o mejor dicho, a la cultura de la barbarie. Lo anterior muestra el compromiso ineludible de la educación para la superación de la alienación que la cultura provoca con su propio fracaso.

Ahora bien, en la educación contra la barbarie es posible encontrar un punto práctico de aplicación, a saber, Adorno plantea la responsabilidad de educar en la memoria como “educar en la vergüenza”, de tal manera que el pasado no provoque indiferencia. Lo expone de esta manera: “con educación contra la barbarie no deseo sino que el último imberbe del país se avergüence por –qué sé yo– agredir de un modo salvaje a un camarada o por comportarse brutalmente con una chica; lo que deseo es que las personas comiencen a empararse ya en el sistema educativo de *repugnancia* contra la violencia física”<sup>41</sup>. Ello lo plantea porque es un hecho que en los seres humanos todavía no ha tomado cuerpo efectivo la vergüenza por la brutalidad incluida en el principio de la cultura. Y que sólo una vez que hayamos conseguido despertar esa vergüenza, hasta el punto de que ningún ser humano pueda ya contemplar impasible cómo se ejerce brutalidad contra otros, sólo entonces podamos hablar tranquilamente de todo lo demás”<sup>42</sup>.

La inspiración freudiana en Adorno es evidente, pues propone la posibilidad de sublimar los llamados instintos de agresión de modo que acaben por llevar, precisamente ellos, a inclinaciones productivas. “[...] A la lucha contra la barbarie, o a la eliminación de ésta, corresponde un momento de indignación, un momento al que si se parte de un concepto formal de humanidad, cabe reprochar también de barbarie. Pero como todos nos encontramos en el contexto de culpa del propio sistema, nadie estará enteramente libre de rasgos bárbaros, por lo que lo que importa es dirigir estos rasgos contra el principio de la barbarie, en lugar de dejarlo correr hacia la desgracia”<sup>43</sup>.

## 6. Reflexiones finales: Emancipación, entre la memoria y la esperanza

La configuración de esta propuesta de educación emancipatoria tiene que reconocer el alcance y las limitaciones de una razón crítica, para estar consciente de su finitud y abrir posibilidades para darle un lugar relevante a lo que la razón positiva y absoluta dejó por fuera, como la *mimesis*, es decir, lo corporal, lo somático, las emociones y los sentimientos. De esta manera, la educación como emancipación se enriquece con otras fuentes y tiene la capacidad de abrirse a lo distinto, a lo plural, para lograr romper así, la lógica identificadora, totalitaria y reduccionista de la razón instrumental. Es necesario que la educación que promueva un conocimiento emancipatorio se haga cargo del tiempo, que el pasado no se cierna como la desesperanza del porvenir, para lo cual, retomando a Adorno, *el trabajo de la memoria, el recuerdo de las injusticias vividas* sea una condición de posibilidad de justicia futura y de alcanzar mayores niveles de libertad y solidaridad.

Por consiguiente, la educación para la emancipación nos debe permitir tomar una clara conciencia de que los mejores logros históricos como la democracia y los derechos humanos, por ejemplo son terriblemente frágiles y por el predominio de las tendencias egoístas y destructivas, podrían desaparecer en cualquier momento. Una educación emancipatoria debe partir de la contingencia y, por

<sup>43</sup> Adorno, T. W (1990). Educación para la emancipación, p. 107.

tanto, debe asumir la responsabilidad de hacer frente al olvido, desde un trabajo de la memoria, pues la falta de ésta es una de las causas de que –como lo afirmó Walter Benjamin– la historia avance en una dialéctica de progreso y barbarie.

Finalmente, la irrenunciable tarea de humanización que tiene la educación por definición es una tarea esperanzada, confiada –cautamente–, en las posibilidades humanas, abierta al futuro, pero enraizada críticamente en las realidades del presente con las que tiene que trabajar en el día a día<sup>44</sup>. Educar, no es sino sembrar esperanza, educar es tener fe en que nuestra humanidad, la de todos y cada uno, no va a hundirse en el abismo nihilista del sinsentido, a pesar de la crisis moral y civilizatoria en la que nos encontramos. Sin esa fe esperanzada se convierte en insoportable tormento tener que afrontar la tarea de Sísifo, de trabajar para que las cosas sean de otro modo.

La tradición judeocristiana nos ha legado una paradójica idea de la esperanza: “esperar contra toda esperanza” es un llamado que hoy más que nunca, en tiempos de desconfianza y faltos de fe, se hace vigente. ¿No hay que pensar lo aún imposible para que llegue a abrirse paso lo posible? La paradójica esperanza muestra, no obstante, que afortunadamente lo ya real no se confunde con la verdad que queda por delante; que ‘lo que es’ no se identifica con ‘lo que debe ser’ o con ‘lo que puede ser de otra manera’. A este respecto, Erich Fromm nos recuerda la naturaleza paradójica de la esperanza:

La esperanza es paradójica. No es ni una espera pasiva ni un violentamiento ajeno a la realidad de circunstancias que no se presentarán. Es, digámoslo así, como el tigre agazapado que sólo saldrá cuando haya llegado el momento preciso. Ni el reformismo fatigado ni el aventurismo radical son expresiones de esperanza. Tener esperanza significa, en cambio, estar presto en todo momento para lo que todavía no nace, pero sin llegar a desesperarse si el nacimiento no ocurre en el lapso de nuestra vida. Carece, así, de sentido esperar lo que ya existe o lo que no puede ser. Aquellos cuya esperanza es débil pugnan por la comodidad o por la violencia, mientras que aquellos cuya esperanza es fuerte ven y fomentan todos los signos de la vida y están preparados en todo momento para ayudar al advenimiento de los que se halla en condiciones de nacer<sup>45</sup>.

La irrenunciable tarea emancipatoria de la educación tiene que ser, como dice Adorno, “educación para la contradicción y la resistencia”, pero también debe mantener expectativas de superación de ambas. Allí en ella donde la esperanza está llamada a soportar el desgarramiento interno de la realidad y a afianzar la “confianza en lo incierto” que entraña. Esta cuestión no es privativa de la educación, sino que es la constante con la que es posible afrontar el horizonte de sentido humanizante para la vida. Esta última es una cuestión de coraje para afirmar su sentido, incluso frente a la muerte, porque en medio de las incertidumbres, emerge la fe que, a decir de Fromm, nos humaniza. De este modo, la fe, junto con la esperanza, se convierte en una estructura antropológica. En relación con tal fe, Fromm definirá lo siguiente:

[La fe] no es una forma endeble de creencia o de conocimiento; no es fe en esto o en aquello. La fe es la convicción acerca de lo aún no probado, el conocimiento de la posibilidad real, la conciencia de la gestación. La fe es racional cuando se refiere al conocimiento de lo real que todavía no nace, y se funda en esa capacidad de conocer y de aprender que penetra la superficie de las cosas y ve el meollo. La fe, al igual que la esperanza, no es predecir el futuro, sino la visión del presente en un estado de gestación [...] La fe es certidumbre en la realidad de la posibilidad, pero no lo es en el sentido de una predictibilidad indudable [...] Esa es la paradoja de la fe: ser la certidumbre de lo incierto. Certidumbre en cuanto a visión y comprensión humana, no en cuanto resultado final de la realidad. No se necesita por ende tener fe en aquello que puede predecirse científicamente ni en lo que es imposible. La fe se basa en nuestra experiencia de vivir y de transformarnos<sup>46</sup>.

Educar implica hacer un acto de fe, mantener las convicciones acerca del sentido de lo humano, de sus posibilidades, aun en el seno de sus contradicciones. Es más, la tarea de educar no puede realizarse sino a través del diálogo y éste presupone como condición de posibilidad una intensa fe en los hombres y la confianza en que, como sostendrán K.O. Apel y J. Habermas<sup>47</sup>, el entendimiento recíproco es posible. No es fe ingenua, ni siquiera necesariamente optimista, pero es la fe que no se da por vencida mientras haya posibilidades de humanización. Sin duda, hay que hacer no uno, sino

<sup>46</sup> Fromm, E (1970). La revolución de la esperanza, pp. 24-25.

<sup>47</sup> Rivas García, R. M (2007): “Aproximación a la ‘ética del discurso’ de Apel y Habermas, como ética racional ante la crisis de la razón”, En-claves del Pensamiento, I, 1, junio, 2007, pp. 63-89

muchos “actos de fe”, sobre todo en los tiempos actuales en los que no hay muchas razones para ser optimistas, y precisamente por eso, sí las hay para tener esperanza<sup>48</sup>.

La esperanza aquí presentada implica una impronta de solidaridad, tanto con las generaciones futuras (solidaridad proleptica), como con las generaciones pasadas, especialmente con las víctimas del pasado (solidaridad anamnética). Desde esta perspectiva, si la educación necesita ser esperanzada, eso se extiende con todas sus consecuencias a la educación para la formación de individuos críticos, activos y solidarios. La educación es la praxis emancipadora y utópica por excelencia, pero no deja de ser un camino asintótico, pues la amenaza de irracionalidad, violencia y barbarie siempre estará presente en nuestras sociedades humanas, por la impronta de la finitud y contradicción de nuestra condición. Por ello, coincidimos con H. Santiago en que, aludiendo a Benjamin, difícilmente la educación revertirá los pasos de la civilización que simultáneamente progresa y retrocede, pero podrá siempre combatir en el individuo concreto la susceptibilidad a esa barbarie. Nunca habrá una completa garantía contra la reproducción de los campos de concentración, y la cicatriz de Auschwitz jamás desaparecerá –como lo hemos testimoniado en las innumerables fosas clandestinas, en los campos de detención, en las frecuentes noticias sobre masacres y asesinatos masivos en México–; no obstante, “los educadores podrían educar de tal modo que dichos campos, si reaparecen, no dispongan, al menos no con tanta facilidad, de verdugos y centinelas”<sup>49</sup>.

*A mi maestro Víctor Quintana Salinas*

<sup>48</sup> Fromm, E (1980). Anatomía de la destructividad humana, Madrid, Siglo XXI, p. 3.

<sup>49</sup> Santiago, H. (2013) “Adorno, Auschwitz y la esperanza en la educación”, Reflexiones marginales, 3, 13, [http://reflexionesmarginales.com/3.0/17-adorno-auschwitz-y-la-esperanza-en-la-educacion/ (9-12-2014)]

## REPERCUSIONES TEOLÓGICAS DEL CONCEPTO DE INFINITO EN LA *CIENCIA DE LA LÓGICA* DE HEGEL

*Ma. Elizabeth de los Rios Uriarte<sup>1</sup>*

*“No estar excluido de lo más grande pero permanecer incluido dentro de lo más pequeño esto es lo divino”*

*(Epitafio de la tumba de San Ignacio de Loyola En la Iglesia de Jesús en Roma)*

A menudo el concepto de infinito se confunde con su opuesto, es decir, con lo finito. Esto queda evidenciado con los intentos matemáticos de reducir dicho concepto a una progresión extendida que puede ser tan grande como se piense o bien como el resultado de los cálculos infinitesimales lo prueben. Sin embargo la advertencia del peligro que conlleva una progresión infinita extendida sin límite alguno se hace latente cuando en un nivel ontológico se pretende definir lo infinito pues, en esta área, aquello se concibe más como fundamento último que como sucesión de finitos de tal manera que éste no debiera ser la suma de todos los finitos posibles sino su causa y su origen y, por ende, deberá sustraerse de adquirir las mismas características que éstos por lo que su concepción será única y separada de aquellos.

El problema anterior acerca de si lo finito forma parte o no del infinito o si éste se compone necesariamente de lo primero es abordado por Hegel en su obra Enciclopedia de las *Ciencias Filosóficas* en donde, con la intención de dismantelar el aparato metodológico de la filosofía recurre a la noción de infinito como categoría primaria a partir de la cual tratar las esencias de las cosas que es propiamente el objeto de estudio filosófico.

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía por la Universidad Iberoamericana. Profesora Investigadora de la Facultad de Bioética de la Universidad Anáhuac México Norte. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT.

En el presente trabajo se abordará el concepto de infinitud en la obra anteriormente mencionada con el propósito de enunciar algunas consecuencias teológicas derivadas del mismo.

En primer lugar se definirá el lugar que ocupa el concepto de infinito en la obra del filósofo alemán y su debida importancia en la dirección apuntada por él mismo hacia el fundamento de la Filosofía. En segundo lugar se definirán los dos tipos de infinito que Hegel establece para resaltar el concepto de la finitud afirmativa o la verdadera finitud que, por último, será discutida en sus características para concluir con las consecuencias derivadas de este concepto.

Una vez que Hegel en su obra ha tratado acerca del antiguo problema de la multiplicidad en la unidad se da cuenta de que, para hablar del ser es preciso entonces recurrir a la noción cuantitativa de éste dentro de la cual las nociones de *grado* y de *medida* son determinantes para establecer, a su vez, la noción de *límite* sobre la cual se construye el concepto de *identidad* que es clave para hablar de la esencia como reflejo del ser. Ahora bien, esta identidad al ser relación consigo misma, también es relación con otro en tanto distinción pero ésta como algo dentro de la misma identidad, lo que es distinto no lo es en virtud de un algo externo sino de una identidad interna que, para distinguirse, necesita negarse a sí misma y en su negación hallar lo distinto pero esta identidad que se niega es finita de tal manera que la negación de su finitud da por resultado algo afirmativo, a saber la infinitud. Así, lo infinito es negación de lo finito como determinación afirmativa: *“Aquello en donde lo finito se elimina, es el infinito en tanto negación de la finitud”*<sup>2</sup>

La aparición de lo infinito en lo finito tiene como fundamento el deber ser de lo finito que debe superar su propio límite para devenir en algo más. Identidad y negación de sí mismo constituyen pues los momentos en que lo finito queda superado por lo infinito a partir de la superación de su propio límite en donde lo consigo mismo y la negación de sí mismo confluyen en la negación afirmativa de lo sí mismo. Así, lo infinito sólo es en tanto momento de la relación de la

nada consigo mismo que deviene en algo, lo infinito es entonces un momento de la relación, esto es, lo primero es siempre la relación.

Si el infinito aparece como negación de la finitud consigo misma y lo hace en tanto devenir pero ambos conceptos son recíprocos, entonces el infinito que ha devenido a partir del finito devendrá nuevamente en lo finito de tal manera que lo finito, como negación de sí mismo deviene infinito y éste al autoeliminarse deviene finito pues ambos conceptos existen uno por el otro y viceversa.

El infinito tampoco es un el ser externo que le es puesto a lo finito sino que éste, lo finito, obedece a su propia naturaleza que es devenir en lo infinito, así, lo que existe verdaderamente es el infinito y más allá de éste, la relación de la nada consigo misma. La nada de lo finito es el infinito de tal manera que éste es lo más allá de lo aquél y, por ello mismo, es indeterminado pues es sólo un momento.

Hegel advierte en su obra acerca de la importancia de distinguir dos tipos de infinito que él ha denominado, por un lado el mal o falso infinito o el infinito del intelecto<sup>3</sup> y el infinito afirmativo o buen infinito.

Para Hegel el falso infinito es aquel en donde se pretende que el paso de lo finito a lo infinito y viceversa se prolongue de manera indefinida, es decir, en donde el concepto de infinito se concibe de manera lineal y sucesiva afirmando la sumatoria de los elementos sobre los cuales se va transitando en su progresión. Cuando el finito se niega deviene afirmación, infinito y cuando éste se niega deviene finitud. Este tránsito se extiende en tanto que el mundo de lo finito es, a su vez, infinito y así, cada finito deviene en infinito de tal manera que por cada finito hay un infinito y así ambos son, cuantitativamente infinitos.

En contraposición con el mal infinito Hegel propone el buen infinito que se separa de la idea de extensión y sucesión de finitos para reafirmarse como único que deviene, en su identidad consigo mismo, en su referencia, deviene en ser determinado en tanto negación de sí

<sup>2</sup> HEGEL, G.W.F.; La Ciencia de la Lógica. Solar, Madrid, 1982. En nota 186 de e) La infinitud afirmativa.

<sup>3</sup> En Enciclopedia de las ciencias filosóficas la traducción propone el término “mal infinito” mientras que en la Ciencia de la Lógica traducida por Rodolfo Mondolfo propone el término “falso infinito”.

mismo. Este verdadero infinito no es unidad como lo era el mal infinito ya que la unidad cancela el movimiento, sino que el infinito es relación y sólo en esta es puro devenir de tal manera que el infinito, en tanto referido a sí mismo es negación que deviene en el ser determinado, es decir, en lo finito. Si la relación de la nada con un algo que da lugar al infinito y al finito se resuelve, se cancela, es decir, el infinito se convierte únicamente en finito de tal manera entonces que el verdadero infinito sólo puede ser una relación entre números, una relación de quebrados que nunca quedará determinada y siempre podrá seguirse considerando como momentos que devienen. Hegel afirma en su obra que:

La unidad es una mismidad abstracta carente de movimiento y los momentos se hallan igualmente como existentes inmóviles. Pero el infinito, en cuanto en sus dos momentos, está más bien esencialmente, sólo como devenir; pero ahora este devenir está determinado ulteriormente en sus momentos. Este devenir tiene, ante todo, el ser y la nada abstractos por sus momentos, como mutación [tiene por momentos] entes que existen, e algo y el otro, y ahora, como infinito, tiene lo finito y el infinito ellos mismos como devenir. 4

Si en el mal infinito el más allá de lo finito era lo infinito en el buen infinito no existe el más allá sino que el infinito es lo actual y presente como un momento que se hace evidente precisamente en su negación, en lo finito de tal manera que no se llega a él a través de la sucesión de finitos o de la sumatoria de éstos sino que en éstos se halla ya presente, actual y existente el infinito; mientras en relación, el infinito se hará presente. Así, lo real no es lo finito si no lo infinito como primer momento de la relación del devenir, entonces, lo primero es la relación, es decir, el devenir, el ser y la nada. De lo anterior se deduce entonces que el infinito no es un concepto cuantitativo sino cualitativo:

La verdadera infinitud [considerada] así en general, en tanto existencia puesta como afirmativa frente a la negación abstracta, es la realidad en un sentido más alto que la determinada antes como simple, aquí ha logrado un contenido concreto<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> HEGEL, G.W.F.; La Ciencia de la Lógica. En 190 de e) La infinitud afirmativa  
<sup>5</sup> Hegel, G.W.F.; La Ciencia de la Lógica. En 190 y 191 de e) La infinitud afirmativa

Con esto Hegel plantea la inmanencia de lo infinito en lo finito pero lo finito aquí no es el límite sino la superación del límite y por ello no es lo por otro sino lo por sí. Lo infinito no se pierde así en la finitud ni supone la suma de ésta. Con ello, el infinito es uno y no muchos.

La intuición del infinito como presente, actual y existente en lo finito rechaza la idea de un infinito que se espera o que se aproxima pero que nunca llega pues lo más cerca del infinito -en este sentido de infinito progresivo- también es lo más lejano. De tal manera que sus repercusiones no son únicamente en el campo de las matemáticas sino también en el aspecto religioso de un infinito que se hace presente en lo finito, de un Dios presente en lo humano.

A continuación abordaré esta idea desde un punto de vista de sus consecuencias teológicas partiendo de la noción de un Dios presente en lo humano y de un proyecto de Reino presente ya en el tiempo actual.

La aparición de Jesucristo en la historia como hijo de Dios no fue casual ni mucho menos azarosa. Jesucristo es la imagen viva de un Dios que se quiere hacer presente en la humanidad para redimirla y para que ésta pueda verlo desde ella misma, desde su misma condición humana.

Dios siendo infinito se hace finito por amor y asume la condición humana, en esencia limitada y sufriente, para encarnarse como uno más y sólo así, vertiéndose en lo limitado y finito realiza su verdadera infinitud. El evangelio de Juan asume esta in-habitud de Dios en lo humano y expresa que “Dios mora en nosotros”<sup>6</sup>. Mario López Barrio comenta dicho versículo diciendo:

La fórmula usada para la inhabitación divina es permanecer en y describe la inhabitación del cristiano en Dios y viceversa. Significa que la relación de los cristianos con Dios no es sólo una serie de encuentros sino un modo estable de vida. Tal estabilidad no implica inercia sino una vitalidad visible en el propio camino. La comunión divina de los cristianos se muestra y completa en el amor fraterno, pues tiene su origen en el amor que procede del mismo Dios<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Jn. 4, 12

<sup>7</sup> LÓPEZ BARRIO, M; El amor en la primera carta de San Juan. UIA, México, 2007, pp. 50-51.

Cristo con su condición humana y divina muestra que Dios no es un concepto al que hay que llegar desde “fuera” como si hubiera que deducirlo a partir de categorías mentales de orden superior o más aún que Dios es sólo para algunos. Cristo demuestra que Dios no está más allá sino en nuestra propia condición humana, débil y limitada y que, por ello, para entenderlo, no hay que partir de nociones metafísicas o místicas sino desde nosotros mismos, desde nuestra finitud que se vacía en un algo más que está dentro y que acoge la finitud en su infinitud.

Dios habita en nuestra flaqueza y en nuestra debilidad y ahí manifiesta su mayor fortaleza. San Pablo lo expresa en la segunda carta a los Corintios cuando describe su propia limitación en la enfermedad y rebela las palabras de Dios: *“Te basta mi gracia, ella demuestra mejor su fuerza en la debilidad”*<sup>8</sup>.

Es interesante la noción de Anselm Grün acerca de la *espiritualidad desde abajo* en contraste con la *espiritualidad desde arriba*. Para el monje benedictino el comienzo de la búsqueda espiritual se da a partir de un ideal de comunicación y conocimiento de Dios que ensalza el espíritu y corre el peligro de creer que se puede llegar al conocimiento de Dios a través del propio esfuerzo –espiritualidad desde arriba-, en cambio la espiritualidad desde abajo implica asumir la condición humana limitada y en ella hallar a Dios presente en la vida y en la realidad vivida. La verdadera oración entonces: “brota de las profundidades de nuestras miserias y no de las cumbres de nuestras virtudes”<sup>9</sup>

Dietrich Bonhoeffer se aproxima a este misterio de la presencia divina en la condición humana a partir de su reflexión sobre Auschwitz:

Dios deja que se le eche del mundo y se clave en una cruz. Dios es impotente y débil en el mundo y solamente así está con nosotros y nos ayuda. [...] Cristo no nos ayuda por su omnipotencia sino por su debilidad y sus sufrimientos<sup>10</sup>

El *logos* que se hace *carne*, la palabra que se hace verbo lo hace en virtud de su vaciamiento en el mundo limitado del ser determinado de tal manera que éste queda abrazado por él y es entendido a partir de él.

Así como el límite se superaba en lo ilimitado, así también la inmanencia de lo infinito en el mundo requiere de un rebasamiento de sí que fue entendido plenamente por el cristianismo a partir de la revelación del Verbo de Dios.

El rebasamiento de Dios en el Verbo no obedece a una necesidad sino que pertenece al orden de la donación en donde las diferencias quedan olvidadas para dirigirse a una comunión.

Carlos Mendoza analiza el concepto de donación a la luz de la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas como medio para alcanzar la plena comunión y comunicación entre sujetos diferentes. Afirma que

En efecto, sería posible describir la teología trinitaria como la teoría de la comunicación realizada entre las personas divinas en su mutua reciprocidad. Dicho de otro modo, se trata de la teoría de la comunicación plena, en el seno de las diferencias entre sujetos diversos que viven la apertura extrema de uno para con el otro: el Padre hacia su Hijo, en el reconocimiento mutuo del Espíritu que los une.<sup>11</sup>

La inmanencia de la trascendencia es la verdadera infinitud que planteaba Hegel.

Ahora bien si lo infinito se vierte en lo finito y existe en éste de tal manera que no es lo finito lo que existe sino lo infinito, entonces lo finito entendido como condición humana no es lo verdaderamente existente sino la trascendencia de nuestra propia limitación, es decir, Dios en nosotros. En cada ser humano Dios habita de tal manera que, como decía San Pablo *ya no soy yo quien habita en mí sino es Cristo*.

<sup>11</sup> Tomado de MENDOZA, C; El Dios escondido de la posmodernidad, ITESO, México, 2010, pp. 241-242.



Santa Teresa describe una experiencia similar: *“Díjome el Señor estas palabras: Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí, ya no es ella la que vive sino Yo: como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo”*<sup>12</sup>.

Dios no es un más allá si no una presencia actual y presente en nuestra finitud así que no somos en realidad seres finitos porque nuestra finitud no es sino la infinitud de Dios de tal manera que, en realidad, somos seres infinitos en virtud del infinito que nos habita. Jesucristo vino al mundo como ejemplo de la co-habitud de Dios en el hombre, por eso éste está hecho a “imagen y semejanza” de Él.

Santo Tomás de Aquino ya había tratado esta cuestión en su *Suma Teológica* al abordar la pregunta acerca de si Dios estaba o no en todas las cosas y dice que:

Dios está en todas las cosas no dividiendo su esencia, o por accidente, sino como el agente está presente en lo que hace. [...] Como quiera que Dios es, por esencia, el mismo ser, es necesario que el ser creado sea su propio efecto, como quemar es el efecto propio del fuego. [...] Así pues, mientras más existe una cosa, tanto más es necesaria en ella la presencia de Dios, según el modo propio de ser. [...] Por todo lo cual se concluye que Dios está en todas las cosas íntimamente.<sup>13</sup>

El Padre Arrupe S.J. también entendía muy bien esta inmanencia de lo infinito en lo finito y lo expresa constantemente en sus oraciones: “Mantengamos intacto el principio: el que se abre a sí mismo hacia el exterior debe no menos abrirse hacia el interior, esto es, hacia Cristo.”<sup>14</sup>

De aquí que la cercanía con la que Jesús se comunicaba con su Padre en oración no era casual ni despectiva, Jesús sabía que su Padre estaba en él y que Él estaba en el Padre y la fuerza de su oración que se manifestaba en la posibilidad de realizar milagros provenía de esa íntima comunicación y unión en donde el Padre era el Hijo y el Hijo era el Padre. Los milagros así entendidos, no son otra cosa que la perfecta unión de lo infinito con lo finito y de que lo finito

es la actualización de lo infinito presente y existente en el primero.

En conclusión respecto de este primer aspecto, si en la figura de Jesucristo Dios se hizo humano para compartir los sufrimientos de la condición limitada y frágil y hacer notar que Él no es un Dios ausente o alejado sino presente en el límite humano, entonces la presencia de Dios en cada persona se hace evidente y se hace aún más ahí donde el sufrimiento y el límite se hacen más palpables pues es donde aparece el límite que aparece también lo ilimitado.

El segundo aspecto que abordaré será la presencia de lo infinito en lo finito en la noción del Reino de Dios.

El abordaje teológico de la noción del Reino de Dios se ha hecho casi siempre a partir de una lectura escatológica que ubica la venida de dicho Reino al final de los tiempos, es decir, propone un advenimiento de la dicha eterna cuando los tiempos presentes se consumen.

La noción anterior de Reino de Dios coloca al ser humano a la espera de algo más que no sabe cuándo vendrá y lo invita a tener la esperanza puesta fuera de sí, en algo más que llegará en el tiempo preciso. Bajo esta mirada, lo infinito es equiparable con esa venida del Reino que hay que esperar pero al mismo tiempo esto, lo infinito, se convierte en algo alejado y exterior, en algo que carece de relación con la realidad vivida y que, por ende, constituye un ideal presumiblemente alcanzable pero no certero aún.

El surgimiento de la teología de la liberación en los años sesenta y los documentos que lo impulsaron a partir de las Conferencias del CELAM en Puebla y Medellín, le da un giro importante a la noción de Reino de Dios. Esta teología centra su mirada no es un más allá si no en un más aquí, esto es, en la realidad que se vive y que se experimenta y ve el advenimiento del Reino de Dios no como un evento escatológico exterior sino como una obligación terrenal que debe realizarse en el tiempo presente. La teología de la liberación entiende el Reino de Dios presente y actual en la tierra y en la realidad y por ello, emprende

<sup>12</sup> DE JESÚS, T; Obras completas. Aguilar, Bilbao, 1974. p. 121

<sup>13</sup> DE AQUINO, T; Suma Teológica. Bac, Madrid, 2001. Tomo I. Parte I. C. 8. Art. 1.

<sup>14</sup> GARCÍA, J. A; Orar con el Padre Arrupe. Mensajero, Bilbao, 2007, p. 17.

su lucha para hacer surgir las condiciones necesarias para que se geste ese Reino que no está ausente sino intrínsecamente presente e inmanente en la condición actual del hombre.

De lo anterior que, para dicha teología, la lucha por la justicia social no sea un estandarte que ilumine sus palabras sino una verdadera realidad traducida en actos concretos y manifestaciones particulares de un Dios que se hace uno con el hombre y que vive y camina con él, en él y en su realidad.

Aquí, el verdadero infinito de Hegel se encuentra con lo finito de la realidad latinoamericana y se vierte en ella, ya no únicamente la sostiene en la esperanza sino que la alimenta desde dentro porque está en ella y la nutre y gesta desde sus entrañas. El infinito presente en lo finito que deviene en lo limitado como la negación de su ser en vías de la afirmación de la finitud.

Bajo este entendimiento inmanente del Reino de Dios se conciben las estructuras alienantes y las condiciones de miseria en que viven los pueblos latinoamericanos como contrarias al Reino y, por ende, es obligación e imperativo moral combatirlas.

Así, para Ignacio Ellacuría, era tarea principal de la Iglesia ser sacramento de liberación, de liberación de la opresión para que en la historia pueda aparecer el Reino:

La Iglesia realiza su sacramentalidad histórica salvífica anunciando y realizando el Reino de Dios en la historia. Su praxis fundamental consiste en la realización del Reino de Dios en la historia, en un hacer que lleve a que el Reino de Dios se realice en la historia.<sup>15</sup>

Es propio de esta noción del Reino de Dios la gracia que sólo sobreviene cuando se erradica del mundo el pecado que, justamente es entendido como la pobreza, la falta de condiciones para una vida digna, la miseria humana.

Lo anterior es de especial importancia pues si lo infinito se hace uno con lo finito y está en éste, también lo estará entonces en la pobreza. Por esto no es extraño que se haya acuñado el término de opción preferencial por los pobres en palabras de Gustavo Gutiérrez pues en ellos donde Dios habita y donde su Amor se manifiesta con mayor fuerza.

El Reino de Dios esperado, como lo es, desde la teología dogmática, sería equivalente al falso infinito o al infinito potencial matemático, es decir, una progresión de hechos que se suceden unos a otros con tendencia a prolongarse al infinito y que, aún por más cerca que se crea estar del Reino, éste siempre estará más lejos y, por ello, será inalcanzable.

En cambio, la postura de la teología de la liberación que entiende el Reino de Dios como ya presente en la historia es equiparable con el buen infinito de Hegel que se hace presente porque es ya existente y actual y, por ello, no se le espera sino que se le acoge y se le defiende porque ya está en nosotros, ya está en esta tierra y en este tiempo presente.

No hay que olvidar aquí lo que Hegel apunta acertadamente acerca de lo infinito como lo *ideal*:

La negación se halla así determinada como idealidad; lo ideal es lo finito tal como está en lo infinito verdadero, esto es como una destinación, un contenido, que es distinto, pero no existente de manera independiente, sino como momento. [...] Pero en relación a la realidad y a la idealidad, la oposición entre lo finito y lo infinito se concibe de tal manera, que lo finito vale por lo real, y lo infinito en cambio vale por lo ideal.<sup>16</sup>

Lo anterior es importante debido al carácter de ideal de lo infinito que lleva a concebirlo no únicamente como presente sino como algo en constante tensión entre lo real y lo ideal y que pugna por ser.

<sup>15</sup> ELLACURÍA, I. SOBRINO, J; *Misterium liberationis*. UCA, El Salvador, 2008, p. 134

Si en la noción de Reino de Dios como actual en la historia presente se le dejara de concebir como en pugna, como en tensión entre idealidad y realidad, no se lucharía por su instauración. El carácter ideal del infinito es lo que constituye la posibilidad de su *praxis* dentro de lo finito.

No basta pues con afirmar que, dado que el infinito está presente en lo finito, siempre va a permanecer en él, dado que el infinito es devenir y su inmanencia en lo finito es sólo como momento, la condición humana debe luchar por la realización de la idealidad del infinito, esto es, el Reino, aunque presente ya, su presencia debe realizarse, debe cobrar forma y manifestarse en la realidad como idealidad.

Hasta aquí, se han dado dos posibles consecuencias derivadas del concepto de infinito que propone Hegel en su *Ciencia de la Lógica*: por un lado aquella de la inmanencia de lo infinito en la finitud humana como co-habitud de la trascendencia teniendo como su primera figura a Jesucristo en donde Dios se hace uno con la condición humana. Por el otro lado, se ha hablado de la instauración del Reino de Dios en la tierra en términos reales en tanto que el Reino es ya una realidad que debe luchar por ejercerse y no como algo venidero en la consumación de los tiempos.

Respecto de la primera consecuencia hay que decir que, si Dios habita en el hombre y la existencia de éste, en realidad, no es lo verdadero sino que lo es la presencia de Dios en él, entonces el sufrimiento y el límite humano son también figurativos con respecto a la inmanencia de la trascendencia y si esto es así, ¿qué sentido tendría entonces la existencia humana? Además, si Dios habita en el hombre, éste podría dar cuenta de Él en tanto co-existen en unidad.

Dado que las cuestiones anteriores conducen a aporías, es preciso entender que el infinito de Hegel, así como el infinito teológico no se funden en lo finito hasta perderse y tampoco lo finito se funde en lo infinito hasta eliminarse sino que, más bien, lo finito proviene de lo infinito como su agente pero cada uno conserva su propia identidad

sin confundirse el uno con el otro; por ello lo infinito en Hegel es más un concepto cualitativo que cuantitativo; es lo que anima lo finito pero Él no es finito.

Respecto de la segunda consecuencia del Reino de Dios hay que decir que si bien Dios como lo infinito, se halla, de hecho, presente en la realidad histórica, ésta pretende independizarse de él y auto sustentarse, de ahí que la instauración del Reino de Dios sea algo que se tenga que realizar como un segundo momento frente al primero que fue justamente la creación de lo finito por parte de lo infinito pero como lo finito ha despreciado y olvidado su carácter de infinitud preciso es recuperarlo y de esto es, precisamente, de lo que se ha encargado la así llamada *teología de la liberación*.

La presencia de lo infinito en lo finito no debe entenderse como la manifestación que se da por la acumulación de lo finito ni como la gradualidad de esto que, en una escala ascendente, tocará la misma infinitud. Más bien, debe entenderse como lo *por sí mismo* y a lo infinito como lo *por otro*.

Terry Pinkard ayuda a entender esta diferenciación cuando hace alusión al infinito de Hegel en términos de la representación de lo que pasaría si se sigue una secuencia hasta su fin:

The affirmative infinite, the “rational” one, would be, thus, the actual infinite, i.e. the infinite regarded as a complete whole. Hegel characterizes the affirmative infinite as “being” [...] it is so, because the actual infinite is an ideality, it is simply de representation of a sequence by a rule which shows what would result if the sequence were followed out.<sup>17</sup>

Con lo anterior queda explicado que lo finito es originado por lo infinito pero no es lo infinito y, de la misma manera, lo infinito produce lo finito pero no queda agotado ni delimitado por éste; más bien lo sustenta, lo genera y sólo en virtud de todo lo anterior, lo infinito está en lo finito.

<sup>17</sup> PINKARD, Terry; “Hegel’s Philosophy of Mathematics”, en: International Phenomenological Society, Vol. XLI, 4 (1981), p. 462.

## BIBLIOGRAFÍA

1. BONHOEFFER, D; Resistencia y Sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio.
2. DE JEÚS, Teresa; Obras completas. Bilbao: Aguilar, 1974.
3. DE AQUINO, Tomás; Suma Teológica. Tomo I. Parte I. C. 8. Art. 1. Madrid: BAC, 2001.
4. ECKART; El fruto de la nada. Trad. Amador Vega Esquerra. 5ta edición. Madrid: Siruela, 2006.
5. ELLACURÍA, I. SOBRINO, J; Misterium liberationis. Tomo II. El Salvador: UCA, 2008.
6. GARCÍA, J. A; Orar con el Padre Arrupe. Bilbao: Mensajero, 2007.
7. GRÜN, A; Una espiritualidad desde abajo. Madrid: Narcea, 2004.
8. HEGEL, G.W.F; Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Trad. Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 2008.
9. La Ciencia de la Lógica. Trad. Rodolfo Mondolfo. 5ta edición. Madrid: Solar, 1982.
10. LÓPEZ BARRIO, M; El amor en la primera carta de San Juan. México: Universidad Iberoamericana, 2007.
11. MENDOZA, C; El Dios escondido de la posmodernidad. México: ITESO, 2010.
12. PINKARD, T; "Hegel's Philosophy of Mathematics", [en línea], International Phenomenological Society, Vol. 41, No. 4 (Jun, 1981). Pp. 452-464, <http://www.jstore.org/stable/2107251> [Consulta: 20 febrero 2011].

## POLÍTICAS DE COLABORACIÓN

El texto debe cumplir los siguientes criterios de presentación:

- Corrección (recto seguimiento de las normas ortográficas y gramaticales).
- Un resumen en español y en inglés, cuya extensión será de 8 a 10 líneas; además de cinco palabras clave (descriptores).
- Extensión (sin incluir la bibliografía): entre 15 y 20 cuartillas.
- Tipografía: Formato de letra Arial, en tamaño de 12 puntos, e interlineado de 1.5 líneas; formato de párrafo con alineación justificada.

### NORMATIVIDAD DE CITACIÓN Y CONSIGNACIÓN BIBLIOGRÁFICA

Las colaboraciones deberán atender a las siguientes indicaciones metodológicas:

1. Las citas textuales superiores a los cuatro renglones, deberán aparecer en párrafo aparte, con márgenes distintos al resto del cuerpo del escrito y en interlineado sencillo. Las citas inferiores a este número de renglones podrán aparecer en el cuerpo del trabajo, en letra cursiva y entre comillas.
  2. Al pie de página:
    - 2.1. Las locuciones latinas se consignarán con estilo de fuente cursiva
    - 2.2. La consignación bibliográfica de confrontación se sustituirá con la abreviatura "Cf."
    - 2.3. Una cita al pie de página aparecerá consignando los datos requeridos según el formato indicado enseguida:

## 2.4. Para citar un libro:

- El apellido paterno del autor en MAYÚSCULAS, (seguido de una coma) y la inicial del nombre del autor (seguido de un punto y una coma).
- Título de la obra en cursivas, y subtítulo también en cursiva, si lo tiene.
- Después del título aparecerá la editorial, el lugar y el año de la publicación (mediando con una coma entre tales datos: v.gr.: Sígueme, Salamanca, 1999). El número de una nueva edición se indicará en forma de exponente en el número del año de la edición original, ej.: 1999<sup>2</sup>.
- Los números de las páginas consultadas aparecerán después del año y precedidos por una coma precediendo también la(s) sigla(s) “p.” o “pp.”

## 2.5. Para citar artículo de Revista:

- El apellido paterno del autor en MAYÚSCULAS, (seguido de una coma) y la inicial del nombre del autor (seguido de un punto y una coma).
- El título de los artículos deberá aparecer en cursiva y entre comillas italianas (“ ”), seguido de una coma y escribiendo la preposición “en” y dos puntos.
- El nombre de la revista en cursivas seguido del número del volumen (en números romanos), el número de revista (en arábigos) y el año entre paréntesis, luego las páginas correspondientes. Ejemplo: MANSUR, J. C., “Principios precríticos y críticos del pensamiento de Emmanuel Kant”, en: Tópicos 36 (2009), pp. 65-84.

## 2.6. Otros casos y generalidades:

- En general, los datos deberán aparecer separados por una coma.
- En general, las distintas citas en un mismo pie de página deberán separarse con “punto y coma”.
- Cuando a lo largo del artículo o del capítulo del libro se vuelve

a citar la misma obra de un autor, sólo se escribirán los datos del autor, como ya fue indicado, y el inicio del título del artículo o del libro ya citado, en cursivas, con dos o tres palabras que recuerden el título completo más tres puntos suspensivos, luego la página o páginas, evitando las locuciones latinas: o.c., a.c., art. cit., op. cit. Ejemplo: LONERGAN, B., *Insight...*, pp. 283-320.

- Sin embargo, se utilizarán las locuciones latinas: *Ibid.* e *idem*, para citar de modo continuo la misma obra, o al mismo autor y distintas obras del mismo.
- La citación de las obras de los autores clásicos seguirá los lineamientos de consenso internacional: Presocráticos (Diels-Kranz); Platón (Stephanus); Aristóteles (Bekker), etc.