



AVISO LEGAL

Título: *Filosofía, religión, espiritualidad, política, poder y mística en la era global*

Autor: Magallón Anaya, Mario

Colaborador del libro: Brutus H. Marie-Nicole (diseñadora)

ISBN: 978-607-30-6835-2

Forma sugerida de citar: Magallón, M. (2022). *Filosofía, religión, espiritualidad, política, poder y mística en la era global*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jsui/>

D.R. © 2022 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx>
Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC-BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Mario Magallón Anaya

Filosofía, religión, espiritualidad, política, poder y mística en la era global



FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE



Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretario de Desarrollo Institucional

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa

Coordinadora de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Encargada de Publicaciones

Mtra. Cristina Ruiz Martínez

FILOSOFÍA, RELIGIÓN,
ESPIRITUALIDAD, POLÍTICA,
PODER Y MÍSTICA
EN LA ERA GLOBAL

COLECCIÓN
FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
34

Mario Magallón Anaya

FILOSOFÍA, RELIGIÓN,
ESPIRITUALIDAD, POLÍTICA,
PODER Y MÍSTICA
EN LA ERA GLOBAL



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
MÉXICO 2022

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Proyecto de Investigación: *Recuperar al sujeto desde América Latina*, DGAPA-PAPIIT-CIALC-UNAM. Proyecto [IN400220] Responsable: doctor Mario Magallón Anaya.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Magallón Anaya, Mario, autor.

Título: Filosofía, religión, espiritualidad, política, poder y mística en la era global / Mario Magallón Anaya.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2022. | Serie: Colección Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe ; 34.

Identificadores: LIBRUNAM 2174426 | ISBN 978-607-30-6835-2.

Temas: América Latina – Civilización – Filosofía. | América Latina – Historia – Filosofía. | Filosofía latinoamericana.

Clasificación: LCC F1408.3.M3438 2022 | DDC 980—dc23

Diseño de portada: M.A.V. Marie-Nicole Brutus H.

Primera edición: noviembre de 2022

Fecha de edición: 14 de noviembre de 2022

D. R. © 2022 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán
C. P. 04510, México, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Torre II de Humanidades 8º piso,

Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México

Correo electrónico: cialc@unam.mx

<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN: 970-32-3579-4 (Colección)

ISBN: 978-607-30-6835-2 (Obra)

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

*Con afecto y reconocimiento
para el Dr. Ángel Adalberto Juárez Rodríguez,
por las grandes batallas intelectuales de compromiso
y responsabilidad ética con los
“Pobres de nuestra América y del mundo”.*

ÍNDICE

Introducción	11
Dios y ser humano desde la modernidad alternativa radical de nuestra América	31
Reflexiones filosófico-políticas sobre Dios y el ser humano.	31
Filosofía, teología política y nihilismo	53
Nihilismo y posmodernidad.	60
Filosofía, religión y mercado en el mundo neoliberal.	71
Filosofía, religión y mercado en el mundo global	71
Renovación, reconstrucción y transformación de la filosofía de la religión y la teología	87
Historia, filosofía y teología política de nuestra América	99
Historicidad, filosofía y teología política de la liberación .	99
Entre la religión, el conocimiento religioso y el símbolo en nuestra América y el mundo	117
La religión y el mercado neoliberal globalizado	121
Filosofía, religiosidad y mística española.	133
Situación intelectual, histórica, filosófica y cultural de la Edad Media	133

Filosofía, religiosidad y mística española	141
Filosofía, neoescolástica y misticismo.	148
Recuperar el humanismo, las ciencias humanas y sociales. . .	157
Modernidad: ciencias humanas y sociales	157
Filosofar y filosofía históricamente situados.	170
Realidad y humanismo	176
Modernidad ilustrada	181
Bibliografía	191

INTRODUCCIÓN

Este trabajo busca explicar y analizar, desde un *ente-ser* históricamente situado en nuestra América, las relaciones entre la filosofía y la teología política, para seguir la pista a las formas conceptuales, campos epistémicos, teológicos, ontológicos, políticos, históricos, sociales, modos del pensar filosófico y las relaciones políticas, la sociedad, el pueblo, la comunidad, la economía, la teología, la cultura, el poder y la violencia, en una aproximación al modo como los seres humanos se forman e informan en el mundo de la vida, de la cotidianidad, del *ethos*; de cómo establecen y crean relaciones ideológicas de dominio y control del poder por las clases dominantes sobre las clases dominadas: grupos sociales, pueblos, comunidades, sociedades, desde la practicidad del Estado y los aparatos ideológicos, a través de las instituciones políticas, sociales, educativas, religiosas, económicas y culturales; de las tradiciones, historias, mitos, creencias, imaginarios sociales, formas de representación e ideologías.

Esto es, de algún modo, intentar desnudar el fondo teológico, político, religioso de la historia de las ideas filosóficas de la historia occidental y la manera de cómo se establecen y utilizan —por medio del dominio y control de las creencias— ideas, imaginarios sociales, formas de representación e ideologías, entendidos y utilizados como instrumentos de sumisión, sometimiento, control y

violencia, en todas sus expresiones, permeando las diversas formas ideológicas, fenomenológicas y físicas, en el uso del poder sobre los *entes-seres humanos*, en Europa y el mundo en general pero, especialmente, de nuestra América y de los países conquistados y dominados hasta hoy.

Es un intento por cancelar la historia, las tradiciones, la memoria, el recuerdo y el olvido a través de la exclusión de los seres humanos; consecuencia del proceso de expansión y dominio de las naciones europeas cristianas, donde la memoria de los conquistados y dominados quedó suspendida y convulsionada, para imponer la de los conquistadores, dominadores en el tiempo, de muy diversas formas: por la violencia, la fuerza, el sometimiento, la esclavitud, la marginación, la miseria, la exclusión, las prácticas políticas y de gobierno; en el control económico, político, social, cultural e ideológico se sometió y dominó a grandes comunidades humanas.

Por ello es imprescindible recuperar la memoria y traerla al presente, actual, vital y vivo. Trasferir la memoria es una forma justa y equitativa que cuestiona, con derecho, las injusticias cometidas en el pasado. Lo conquistadores y dominadores han escrito a través del tiempo su versión de los hechos, de los acontecimientos, donde el *ethos* del conquistador y dominador es destacado con un discurso teológico e ideológico, de teología política de la dominación, donde crimen, asesinatos, destrucción y muerte se dan juntos como una forma de justificación, explicación e interpretación hermenéutica de los hechos, por relaciones analógicas comparativas, descontextualizadas fuera de la realidad histórica y social.

En este sentido, puede decirse que

El crimen físico y el hermenéutico van juntos. Si Hitler hubiera vencido, no juzgarías la “solución final” como un genocidio, sino que lo valoraríamos de manera benévola como un episodio más de la historia occidental que, en conjunto, es una marcha triunfal hacia un futuro progresivamente mejor. La derrota del hitlerismo nos permitió descu-

brir esa doble estrategia criminal que, no contenta con el exterminio físico, perseguía la negación de cualquier significado de la barbarie.¹

La teología y la filosofía política tienen un vínculo muy interesante con la teología, la política, la filosofía, la economía y el poder; con los principios teológicos, religiosos y las implicaciones económicas, sociales y culturales en el mundo moderno de hoy; su utilización puede ser positiva o negativa, según cómo se utilice en la sociedad neocapitalista. Es necesario señalar que el poder y sus prácticas en la vida cotidiana son impensables sin los sujetos, los que son hipotética y potencialmente libres, por estar dotados de poder y de actuar y “libremente y decidir”, porque la libertad es lo que define al ser humano, ya que implica un ejercicio de conciencia y responsabilidad compartida con las otras y los otros.

Por esta y otras razones, puede decirse que

Poder y libertad se originan juntos, surgen de la misma fuente. Justamente, en tanto negación de la libertad, el poder presupone: sería impensable si los “sujetos” sobre los cuales se ejerce no fueran originaria y potencialmente libres. Expresado con sencillez: un poder ejercido sobre individuos que por naturaleza no son libres no sería estrictamente poder, desde el momento en que faltaría el requisito fundamental de relación. Un poder sin relación no sería *poder sobre*, sino simplemente *poder para*: mero poder de disponer de los objetos. Por esta razón decisiva, el poder *necesita* de sometimiento voluntario de los sujetos, de la renuncia a actuar libremente hecha por individuos potencialmente activos.²

Reflexionar sobre la teología y la filosofía política implica pensar sobre religiosidad, Dios, la Divinidad, lo Sagrado y el Poder desde la modernidad alternativa radical de nuestra América, como seres

¹ Reyes Mate, *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid, Trotta, 2018, p. 11.

² Giacomo Marramao, *Contra el poder. Filosofía y escritura*, Argentina, FCE, 2013, pp. 25 y 26.

situados en ejercicio crítico y de lucha; lo que tiene antecedentes históricos y políticos muy antiguos, que se vinculan con las relaciones de poder, control y violencia, de las sociedades y comunidades humanas en el mundo; en nombre de los dioses, y de “Dios mismo”, se han cometido las formas más violentas contra el ser humano hasta la actualidad, por medio de la deconstrucción, reconstrucción y construcción de nuevos mitos, imaginarios sociales, políticos, teológicos, religiosos y culturales como modos de control y poder; porque a través del ejercicio del poder y dominación se ha incurrido en violencia y depredación contra la dignidad humana; parece que se han construido, perversamente, representaciones y cosmovisiones del mundo, e ideologías, a través de las que se busca el control y dominio de los seres humanos.

Es decir, con el hipotético principio de fe y “razón”, en el nombre de “Dios” (de su dios, de los dueños del poder político y económico), se han cometido las peores injusticias y crímenes en contra de los seres humanos; todo lo cual parece que se hubiera organizado, premeditadamente, con argucias religiosas, políticas e ideológicas, un atentado contra la razón, la justicia, la libertad y los derechos; analizar este problema en la historia permite examinar la relación de la fe religiosa y la política con el poder y la violencia, pero también, por qué no decirlo, constituye un ejercicio de resiliencia. Más aún, es importante considerar que “el poder no puede explicarse, no puede convertirse en objeto de representación: solo se lo puede mostrar, señalar de un modo ostensivo, pero no explicar, ni de-mostrar”.³

Es decir, consideramos inevitable analizar las relaciones políticas, sociales, económicas, teológicas y culturales, para deslindar la concepción onto-teológica-filosófica-religiosa de las peores atrocidades cometidas a través de la historia, en nombre de Dios, por los grupos de poder en contra de los *entes-seres*, de los humanos, en

³ *Ibid.*, p. 42.

lo religioso, político, económico y cultural. Porque toda relación de poder y dominación es la negación de la fuerza dominadora incapaz de *poseer*, contener y dominar a los sujetos en la libertad y la alteridad, para ejercerse como un todo totalitario de dominio y control, mediado por las relaciones de poder.

Esto es,

Toda dominación parte de una previa negación que indica lo que la fuerza dominadora es incapaz de poseer; el mismo fenómeno se da en el plano del “conocimiento” y en el plano de la “política” (y hora es ya de que las usuales parcelaciones de campos y actividades hallen, en profundidad verdadera, su lugar de juntura y emanación: ese punto de refracción en el que teoría política y epistemología, Saber y Poder, hallen su núcleo de unión, su fundación, su principio).⁴

Porque quien se arroga el saber domina el poder. El mundo humano ha llegado a tal complejidad de relaciones de poder, que es muy difícil trabajar en el neocapitalismo en solidaridad con nosotros y los otros, con la humanidad toda, en la búsqueda del *bien común*, más aún, *del buen vivir comunitario*; es la lucha desmesurada de la competencia, el mercado y el consumo, donde unos cuantos, muy pocos, ganan, y el resto, que es la mayoría, se queda en el camino como *entes-seres* mediados, mediatizados, excluidos, marginados. En este espacio temporal del mundo posmoderno y poscolonial e, incluso, decolonial, se ha potenciado la autocelebración, la autocomplacencia individual, recluida en una hipotética intimidad, permeada, controlada metafóricamente, por el “Hermano Mayor” de George Orwell de *1984*, quien decide sobre nuestras vidas, gustos, sentimientos, pasiones, que no necesariamente razones; en el espacio y temporalidad del acontecimiento, el ser humano no opina, no decide, no piensa, es decir, no es nadie; el egoísmo, la exclusión y la devastación humana son el modo de sobrevivencia;

⁴ Eugenio Triás, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 93.

es la lucha de todos contra todos, donde las libertades y derechos son mediatizados, cooptados y subsumidos por las relaciones de poder, donde parece que todo es “normal”.

Por estas y muchas razones, el fenómeno de la globalización ha potenciado diversas expresiones violentas, donde las mayorías, a través del tiempo, han padecido la peor pesadilla de violencia; por ello es necesario volver a la memoria, a la conciencia histórica, para abrir un cauce que dignifique a la persona humana y el modo de ser de la existencia en el mundo.

La violencia puede definirse en relación dialéctica entre el derecho y la justicia, entre la bondad y la maldad ética, a partir de las relaciones humanas y sociales de poder entre los individuos y las sociedades, la cual se expresa de forma simbólica, física, material, consciente e inconsciente, objetiva y subjetivamente que incide en todas las formas de poder ejercido de uno(s) grupo(s) sobre las mayorías y las minorías, lo cual atenta contra la libertad, la voluntad, la justicia y la moralidad; porque se ejercen en relaciones desiguales de exclusión y dominio de los individuos, de las comunidades y de la sociedad. Que, como causa eficiente, se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, e incide sobre las relaciones morales.⁵

Es la negación de la convivencia solidaria, de lucha *con* y *para* la comunalidad, en correspondencia horizontal éticamente copartícipe con los seres humanos; allí donde la convivencia comunitaria se carga de sentido, seguridad y dignidad humana en un ejercicio democrático radical y horizontal, ejercida desde la totalidad ontológica en la historicidad fenomenológica del hacer; en la sensibilidad estética y política, donde están incluidos la razón, la construcción de lenguajes, de campos semánticos, ontológicos, epistemológicos y simbólicos.

⁵ Mario Magallón Anaya, *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, México, FIDES/DGAPA-PAPIIT-CIALC-UNAM, 2017, p. 43.

Es urgente recuperar la comunalidad, la convivencia en el mundo neocapitalista, donde la exclusión y la falta de compromiso con el otro son inhumanas; por esto mismo, es urgente recuperar el nosotros con los otros, “acomodarse en el *nosotros* con sentido e intención de construir, ampliar y renovar la comunidad”; porque son los seres humanos, por su condición y situación, los que deben propiciar las mediaciones para construir la comunidad convivencial de compromiso y responsabilidad, de ética solidaria con el otro, en un espacio de libertad y eticidad comunitaria responsable en la practicidad política de la existencia, de la vida misma.

Porque

De la práctica surge la filosofía, que llega a ser liberadora cuando en la relación comunitaria se encuentra la libertad, en el momento en que cobra conciencia de que la comunidad libra. Es decir, es claro que las relaciones comunitarias, donde prevalece el equilibrio —o por lo menos es deseable—, solo se alcanzan cuando se entiende a esa comunidad como fuente de libertad; al comprender la necesidad de la libertad de todos para que cada persona pueda disfrutar de ella. Pues la libertad individual parte de la colectiva.

De esta manera, sin entender la alteridad como utilidad, se asume la responsabilidad que se tiene con la vida que nos rodea. Es decir, se trata de un rompimiento con el sistema vigente —el egoísmo del neoliberalismo—. Se alcanza esta ruptura en la relación del emparejamiento y equilibrio con el entorno, es así como se puede hablar de libertad.⁶

Para reflexionar en el mundo moderno y actual sobre los problemas humanos y los intolerables sufrimientos se requiere de la lucha política y social; de *polemos* con las relaciones de poder, dominio y control en la hipotética aspiración de búsqueda por la

⁶ Lucía de Luna Ramírez, “Práctica de la liberación: una mirada desde la filosofía maya-tojolabal hoy”, en Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez, *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALC-UNAM, 2014, p. 134.

justicia y la equidad solidaria. Empero, el humano en su egoísmo, soberbia, terquedad, confusión y en sus patologías, se ha convertido en un *ser arrogante y ambicioso* al tratar de igualarse a las fuerzas sobrehumanas y sobrenaturales, a la concepción humana de Dios mismo.

Lo que está lleno de misterio, concebido como aquello que se coloca más allá de la razón porque es forma enigmática; acercarse al misterio, a lo misterioso, solo es posible a través de las diversas expresiones simbólicas y metaforológicas de la subjetividad humana, cargada de mitos, símbolos e ideas, de realidades nuevas, donde Dios, la Divinidad y la Espiritualidad adquieren un sentido vital en el hacer humano, temporalidad y trascendencia se unen y por ello existe la necesidad de expresiones que permitan recordar el pasado cargado de enigmas, motivos y razones, en un ejercicio poético-creativo de imaginación, concebido con una forma de refugio mítico y de saber, entendido como *mito-logos*.

Puede decirse que el mito tiene un carácter colectivo de imaginación creativa, como protección y afinamiento del sujeto individual y social en la sociedad neocapitalista cifrada por la potenciación del individualismo y la exclusión; no obstante que en la sociedad moderna, cargada de cientificidad y tecnología, pareciera que los mitos y las ideologías ya no existen, la historia muestra que las diversas épocas a través del tiempo hasta la actualidad están llenas de mitos; porque es en la sociedad donde radica el ser propio de los mitos y su función específica, al constituirse en la ligadura de relaciones enhebradas y complejas, que demandan y reclaman fe, esperanza y reconocimiento, como formas de refugio y salida de la existencia del ser humano en el mundo de la vida.

Allí donde la memoria histórica y el mito solo pueden servir de remedio o como un preventivo, de algún modo, contra la perversidad, sí se acepta buscar las razones de esta entre nosotros y los otros, como comunidad humana y no solo en los demás a los que consideramos diferentes, porque estos son parte del modo de ser

humano. Esto es reconocer que en el recuerdo del pasado se encuentra presente la amenaza de la sacralización y la trivialización, allí donde se mezclan todas las desgracias del pasado, las que no deben ni aislarse del resto del mundo ni perderse entre analogías universales, sino leerse por lo que tienen de ejemplar y valioso para construir en el presente nuestro porvenir.

Es desde estos supuestos ontológicos y epistemológicos que partimos para el análisis de las realidades metafísicas, ontológicas, religiosas, teológicas, místicas, históricas, políticas, es decir, desde la *circunstancialidad del acontecer*, del acontecimiento, del reconocimiento, de la accidentalidad, de los hechos en el mundo de la vida. El ser humano es accidental y finito porque es temporal e histórico. De allí que el ser humano solo pueda entenderse en relación con el ser como totalidad y con los *entes-seres* en constante fuga hacia el *ser y la existencia*, *hacia la nada*. Por esta razón, cualquier contenido de la experiencia mundana, accidental y temporal que se vive como un ente en la totalidad del ser, se da en una ontología circunstanciada, histórica, de la realidad.

Por ello es necesario prevenir la esterilización de la filosofía, de la política y de la teología, del pensamiento crítico en nuestra América y el mundo; porque esto sería el vaciamiento de su contenido práctico en las relaciones de la cotidianidad, por la incapacidad para reformularse, actualizarse, pero, especialmente, de realización y autocrítica.

Porque de ser así, esto no sería otra cosa que la reiteración de la practicidad del pensar y actuar como forma de control y dominio.

Es así como acudimos al nacimiento del imperio de la razón, donde ésta se convirtió en la medida absoluta de todo cuanto existe en un mundo mayoritariamente irracional. Se exigió como modelo humano y civilizatorio por excelencia, al que todo pueblo, en cuanto humano, debe aspirar. En otras palabras, el mundo en su totalidad tuvo que pasar por un proceso de racionalización para que la nueva humanidad tuviera la consideración de voltearla a ver. Ahora quien mira hacia

abajo es la estructura sujeta, fría, vacía, objetivante y objetivada, trascendental porque en sí misma tiene un orden que debe imponer al mundo caótico que observa.⁷

Una comprensión plena de lo que significa el ser humano, exige, por lo mismo, que el horizonte del ser en la autorrealización humana ha de hacerse desde la antropología y la ontología. Por esto, la autocomprensión de lo humano se hace desde y en la unidad dialéctica entre la existencia humana, el mundo, la nada, el vacío existencial, lo cual implica reflexionar sobre las formas ontológicas fundamentales del ser humano, del conocimiento, de la voluntad y la actuación, porque estos son los límites de la razón.

En la realidad de la religión y la teología, la persona se concentra en el todo, porque esolo como ser unificado es capaz de vivirse religiosamente. En esta totalidad está incluido el pensamiento, con sus límites, como esfera autónoma que no se esfuerza por lograr su autonomía absoluta, porque busca totalidades concebidas como totalizaciones parciales que no necesariamente buscarán la unificación. Empero, el pensamiento filosófico en este sentido supera y anodada a las diversas facultades de la persona.

El fenómeno del *nihilismo* y el *mal* se dan, inevitablemente, con la modernidad y se potencializan y crecen con la posmodernidad como negación de la existencia de Dios, del sujeto, del progreso, de la metafísica y, por lo tanto, del pasado y del futuro, desde un presente-presente que interrumpe en los horizontes históricos del pasado y futuro de la temporalidad y de la espacialidad en el modo del ser humano, del sujeto en la persistencia situada y en situación histórica. Porque vale decir que ni Heidegger ni Jünger, los más representativos sobre este problema, cancelan la relación y la ausencia de la atemporalidad en sus textos principales ni el problema del mal y la religiosidad. En cambio, en Husserl se da una salida

⁷ Tezkoatl Mitzin Pérez Alvarado, “Metafísica del origen o filosofía viva”, en Magallón y Escalante, *op. cit.*, p. 104.

del nihilismo cuando plantea la crisis del mundo y del ser humano contemporáneo. Esto es, la crisis de la idea de progreso, un supuesto ocaso de la idea de modernidad occidental.⁸

La obra de Nietzsche puso al descubierto la resonancia del problema del mal. Aún mucho después que se halló irresoluble, era imposible olvidarlo. Sus fuentes eran demasiado profundas, su órbita excesivamente amplia. Demasiadas necesidades le daban pábulo; condicionaba demasiados conceptos. Sencillamente, era demasiado grande para vencer mediante argumentos [...]. Nietzsche confirmó que el problema del mal puede apoderarse de uno con mayor fuerza en los momentos en que uno rechaza sus premisas centrales. De hecho, Nietzsche creía que la exigencia de abolir la religión brotaba de un impulso religioso. *Más allá del bien y el mal* describe la muerte de Dios como un sacrificio religioso. Freud llamó a Nietzsche el hombre que mejor se ha conocido de cuantos han vivido. Pero el hecho de que estuviera consciente de sus impulsos religiosos no los hacía menos religiosos. La obsesión misma de Nietzsche con la muerte de Dios era una manera de garantizar su supervivencia.⁹

Es necesario considerar a la religión como el fenómeno histórico en constante recomposición, reconstrucción y resemantización. Lo cual, sin duda, ha conducido a las filosofías de la sospecha, a la experiencia vivencial de racionalización del sujeto cartesiano, de la historicidad, de la ética, de la vida, de la metafísica, de la temporalidad, para adquirir vitalidad lo Divino, Dios, lo trascendente.

Son las nuevas interpretaciones de la filosofía y de la teología las que han dado sentido y seguridad a los individuos, a los sujetos sociales que en la globalización y la posmodernidad habían perdido la esperanza de un mundo nuevo de utopías enraizadas

⁸ Cfr. Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios Ediciones, 1984.

⁹ Susan Neiman, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, México, FCE, 2012, p. 292.

en la realidad histórico-social, dentro de una modernidad radical alternativa que no niega sino asimila tradiciones y horizontes de un nuevo mundo más prometedor y humano, fundado en una teología política terrenalizada.

De tal manera, podemos decir que las construcciones discursivas, filosóficas, políticas, científicas y culturales han sido afectadas en este contexto histórico complejo y desigual, por las intersecciones y mezclas de relaciones de poder y dominio; donde se puede observar que la administración de los saberes, de las ciencias, las tecnologías, las simbólicas y las humanidades en la actualidad se han hecho resbaladizas e inconsistentes, al igual que las formas tradicionales de investigación, docencia y trabajo; la organización disciplinaria se ha venido disolviendo para imponerse la inter, la trans y la multidisciplinaria; ahora existen intercambios entre las diversas disciplinas desde un núcleo problemático donde se mezclan metodologías y orientaciones epistemológicas y ontológicas, lo que, con las concepciones positivistas y neopositivistas de la razón objetiva científicista sin relación directa con la realidad, genera ciertas inconsistencias.

De hecho, al final de la historia no [es] posible duda alguna: la modernidad epistemológica se ha decidido, en el frente más amplio, a romper con las sublimes ficciones de la razón desinteresada y a apelar a los cognoscentes para que vuelvan de sus artificiosas mortificaciones: si hay un punto necesitado de interpretación en este caso es el que trata de la valoración apropiada del proceso, sea que se le cuente entre los buenos servicios emancipatorios de la Modernidad, sea que lo evalúe como un crimen oculto de consecuencias indeterminadas. Para ambos modos de ver las cosas pueden aportarse argumentos. Dado que la eliminación de los muertos aparentes de la cultura moderna de la racionalidad se llevó a cabo en un clima de revuelta contra la tradición, parece que el punto de vista dramático es en principio el más plausible. Los rebeldes antimetafísicos lucharon en primera línea por la aniquilación del poderoso “fantasma” que había encantado a

las gentes de la era metafísica con quimeras de un más allá anticipable en la vida misma.¹⁰

Se viven tiempos de renovación y reconstrucción de la filosofía, la ontología, la epistemología, la ontoteología y la espiritualidad; parece algo novedoso lo que está sucediendo en las dimensiones del mundo, lo cual no puede ser abordado de manera disciplinar, sino, más bien, se debe construir nuevas metodologías inter, trans y multidisciplinaria; esta forma de construcción ontoepistemológica requiere romper con las representaciones tradicionales de entender y analizar la realidad en su sentido ontológico y epistemológico y de las posibles dimensiones del mundo que colaboran en la reconstrucción de una hermenéutica analógica interpretativa y explicativa, en el ejercicio praxológico, crítico, dialéctico y sistemático de la filosofía de la cultura, de la teología política y del espiritualismo.

El principio de modernidad concebido como diverso y alternativo es el voto por la razón humana, las racionalidades y las formas culturales que la constituyen. Es la recuperación del legado y de la tradición del hacer humano, desde muy diversos horizontes, sin caer en la perversión, ni en el peligro, del conflicto de las interpretaciones y en la subjetividad total. Una de las cualidades de la posmodernidad es que el centro filosófico europeo dejó de serlo y se volvió “nómada”, de relaciones entrópicas, de fluencias, confluencias, alejamientos, síntesis, afirmaciones, negaciones, contradicciones y oposiciones. Esta forma de entender al filosofar y la filosofía despertó a los mal llamados filósofos de la “periferia”, para descubrir como “centro” al ser humano; es una antropología filosófica incluyente de la diversidad humana, hasta colocarla por encima de las concepciones poscoloniales, de las filosofías sin disciplina. De las “ideas fuera de lugar” y de latinoamericanismos concebidos por mentalidades coloniales y autocoloniales excluyentes y racistas. La reflexión filosófica es una forma dialéctica

¹⁰ Peter Sloterdijk, *La muerte aparente del pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio. Unseld Lecture Tübinga 2009*, España, Siruela, 2013 (Biblioteca Ensayo), pp. 119 y 120.

y dialógicamente “disciplinar”, interdisciplinar y transdisciplinar de gran complejidad; ello no quiere decir que sea ametódica, asistemática e irracional.¹¹

Ante esta realidad globalizada las cosas de la espiritualidad, la religiosidad, la teología política, pasan a un segundo término. Es por esto que en la globalización de los símbolos y la metaforología de la religiosidad carecen de consistencia, o más bien son incomprensibles para las mentes modernas occidentales europeas: por su intangibilidad y accesibilidad, porque es una experiencia trascendente, vivencial, espiritual, intuitiva y personal. Esto parece mostrarse que en el mundo global neoliberal virtualizado y *virtualizado*, donde solo existe la muerte y el abandono de Dios, del Ser y de lo Sagrado.

Frente a esto, es importante reubicar el papel fundamental de la teología política, llamada analógicamente en otros tiempos: teología positiva, donde la religiosidad y la espiritualidad han sido mediatizadas como materias mercantilizadas; por ello, puede decirse que en un mundo donde la vida de la espiritualidad y la religiosidad han pasado a un nivel menos importante, a la inmediatez, donde se han *virtualizado* todas las actividades humanas y controladas por las redes y las tecnologías de la información, lo que aparece es una *hermenéutica espectral* sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento, pero no precisamente para las teologías de las liberación en lucha y al lado de los pobres, los marginados, los excluidos, los indígenas, las mujeres, los discapacitados, los miserables.

Es decir, es necesario poner en cuestión las formas de entender y analizar el problema de lo religioso, lo teológico y lo político de la modernidad occidental.

En la actualidad, podemos identificar el impacto de este cuestionamiento al pensamiento occidental: desde Montaigne a Nietzsche y en nuestro tiempo más reciente Rosenzweig, Levinas, Foucault y Onfray,

¹¹ Magallón Anaya, *op. cit.*, p. 25.

quienes nos muestra el uso deliberado de la filosofía, la teología y los sistemas jurídicos para imponer los sistemas de poder y sometimiento, por los que occidente se impuso ante las naciones cristianas. Como un anticipo de esta nueva historia, Nietzsche denunciaba el platonismo y al cristianismo como fuentes del mismo proceso; de igual manera, filósofos judíos como Rosenzweig identificaron este proceso como el *totalitarismo idealista de lo uno*.¹²

Durante poco más de un siglo los filósofos, políticos y científicos anunciaron el fin de las religiones, el ocaso de lo sagrado, incluso la muerte de Dios, el fin de la modernidad unitaria europea, para hacer su aparición el pensamiento posmetafísico. Empero, el tercer milenio se inicia con el retorno a lo religioso y a la “resacralización del mundo”. Muy poco duraron las propuestas que pronosticaban la sustitución del pensamiento mágico por otro racional y la desaparición de lo religioso de la esfera pública, confinándose en la mayoría de los casos a la conciencia individual. Se pensó que la religión representaba el atraso ideológico de los pueblos y, por lo tanto, de su liberación. Esta idea es ingenuamente etnocentrista, dado que se suponía que debían seguirse los pasos de Occidente.

Empero, la experiencia religiosa, en los últimos cincuenta años del siglo XX y los veinte primeros del XXI, hizo evidente los problemas sociales que desmentían el eurocentrismo filosófico-religioso, político y cultural, para replantear un nuevo horizonte, donde los más evidentes provinieron del islam, el cristianismo y el judaísmo, el crecimiento del llamado fundamentalismo trágico.

Por otro lado, hicimos un esfuerzo de acercamiento a la mística en general y la española en particular, que consiste en integrar en la totalidad del ser humano la restitución hacia lo Divino, hacia Dios y la resurrección de potestad; como un fundirse con el Uno como experiencia erótica sublimada de resurrección en la vida es-

¹² Arturo Isidro Saucedo González, *La disputa por América: la toma del territorio*, 2020 (tesis de Maestría en filosofía, UNAM), p. 184.

piritual. Mística, en el sentido filosófico-metafísico fundante; es, a la vez, un abandonarse, un dejarse llevar hacia la trascendencia, es un fusionarse con la Totalidad, con Dios y con el Ser.

Sin embargo, encontramos que con la mística no se busca ejercitar la intelectualidad ni la abstracción en el amplio sentido filosófico, porque su base o fundamento no son las leyes, fórmulas o métodos, sino la gracia de estar y habitar con Dios, con la Divinidad. Es la aceptación espiritual, que por su objeto fundante supera la inmediatez natural, porque en su practicidad experiencial humana de recogimiento se funde con la espiritualidad sin ninguna mediación, porque es una experiencia comunicativa, es la *vivencia como experiencia mística* solo posible de comprender por quien la recibe y la vive plenamente.

Por ello la mística excede a todo saber y conocimiento, a la vez que armoniza y vislumbra con la razón la fe sobrenatural. Es la concordia entre la razón y la fe, en “consonancia perfecta” entre las ciencias humanas y la mística.

La contemplación mística es quizá

El acto que mejor expresa y define la singularísima experiencia religiosa, que constituye la vida mística, es la contemplación. El sentido preciso y casi técnico que los místicos le dan se ha ido elaborando paulatinamente, pero se funda todo él en su significación corriente, que es la de mirar atentamente, con delectación, con morosidad, con embeleso. [...] Para ellos (los místicos) el objeto de la contemplación no es lo vulgar, diáfano y simple, sino lo inaccesible y misterioso; como a su vez por parte del sujeto, la contemplación no implica investigación, esfuerzo o diligencia, sino un abrir los ojos o advertir lo que por sí mismo se presenta; mientras los ojos lo ven, el corazón se deleita o se entusiasma o se maravilla, que la contemplación no es un acto meramente intelectual sino una sutil penetración de lo que contempla en la más íntima sustancia del contemplador, que por fuerza ha de sentir por ella removido todo su ser.¹³

¹³ José M. Gallegos Rocafull, *La experiencia de Dios. En los místicos españoles*, México, Editora Central, 1945, pp. 33 y 34.

La filosofía de la modernidad ilustrada y ahora global ha logrado construir a través del tiempo figuras de desasosiego y desorientación sobre el mundo de la vida, de las cosmovisiones del mundo y en la construcción de nuevas realidades, de imaginarios sociales, de representaciones ideológicas, ante la virtualización de la existencia por las nuevas tecnologías y las redes de comunicación e información en la *infodiversidad*.

La conciencia neoimperial proyecta un mundo histórico precodificado a través de los medios de comunicación masiva, los que favorecen las condiciones de producción y reproducción de las necesidades colectivas. Es la conformación de la nueva ideología del neoliberalismo y la globalización del capital, todo lo cual genera una cultura “fetichista” cuya práctica crea representaciones que gobiernan y regulan el modo de ser del lenguaje, de los individuos y de la sociedad, e incluso de la misma naturaleza. Los lenguajes son codificados y establecen lo que es “correcto” o “incorrecto,” los que sin permitir la duda se mueven por medio de tautologías, de formas circulares terriblemente efectivas. La dialéctica del pensamiento se fractura para ceder el paso a la unidimensionalidad del pensar, esto obstruye que los sujetos se encuentren en la libertad de utilizar su lengua como un verdadero sistema de expresión, para decir lo que quieran y en el sentido que lo quieran.¹⁴

Ante esto puede decirse que las filosofías en el mundo y la realidad humana cargan con un catálogo de transformaciones vividas en todos los ámbitos de la vida humana, de una autoimagen desgarrada en el orden del pensamiento, ante el absurdo principio de pretender cerrar los ojos a la potenciación y multidimensionalidad del fenómeno de la crisis del pensamiento, de la filosofía, de los viejos y nuevos conflictos multipolares; la cancelación de perspectivas y expectativas emancipadoras y de apertura a nuevas posibilidades

¹⁴ Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006, p. 88.

en el mundo global; lo cual parece estar cargado de contradicciones, oposiciones y resistencias en la realidad actual.

Nada tiene de extraño que las ricas vetas filosóficas, científicas, tecnológicas se presenten con las patologías y neurosis del mundo de hoy, las que han sido leídas y reconstruidas desde la óptica filosófica de la metapolítica y de la biopolítica de naturaleza multiforme del mundo moderno, como son: el acervo liberal y democrático; los derechos humanos y los límites del individualismo; el legado ético de la Ilustración y la función del mercado; el adelgazamiento del Estado y el recrudecimiento de nuevos nacionalismos; donde el progreso y la razón instrumental cancelan el papel del sujeto social; las profundas transformaciones en la naturaleza del trabajo en lucha con las nuevas tecnologías; el replanteamiento de la ética, el crecimiento y desarrollo de la bioética, con nuevas y conflictivas reconstrucciones ontoepistemológicas; el paso de la sociedad posindustrial compleja a la sociedad del riesgo y muchas, muchas otras cosas más, hasta arribar a la *Quinta Transformación*, científica y tecnológica, con consecuencias positivas y negativas, aún impredecibles.

A finales del siglo XX, con la caída de las grandes ilusiones y proyectos, de lo que se consideró como lo más avanzado en la historia de la humanidad y que se dio en llamar “socialismo real”, o más bien, “socialismo histórico” (porque el hipotético y utópico socialismo no se dio), encontramos que las esperanzas y realizaciones del *Hombre nuevo*, planteado ya antes, en el siglo XVIII, por el sacerdote y filósofo mexicano Antonio Alzate y Ramírez y, posteriormente, por el luchador social en el XX Ernesto “Che” Guevara y otros, se han resquebrajado para quedar, según el sentir de muchos, en una sola alternativa: la del neoliberalismo y la potenciación del individualismo liberal capitalista.

Es la manifestación de un sistema global de dominación donde las grandes organizaciones posindustriales en el ámbito mundial engloban, penetran y obstaculizan todo, inclusive las verdaderas realizaciones humanas y, al mismo tiempo, marginan las posibili-

dades del desarrollo de la persona humana, en sus diversas expresiones; donde, como dijera hace ya casi treinta años Franz Hinkelammert, en nuestra América (y diríamos nosotros, y el mundo), es ya un lujo ser explotado, porque cada vez más se reducen las posibilidades de empleo formal.

Esta situación de desencanto y desestructuración social, económica, política y cultural, mueve a pensar sobre el estado en el que se encuentran las humanidades, las ciencias sociales, y por consiguiente, el humanismo. Esa preocupación por el ser humano en el mundo de la vida, en el sentido de una existencia históricamente situada, incluso, de los objetos teóricos, epistémicos y las cosas, concebidos como principios de objetivación epistemológica y afirmación de la unidad de la existencia humana, de la intersubjetividad, de la vida en el acontecer del tiempo en la realidad histórica concreta, está desapareciendo.

Empero, esto que acontece en el mundo de la vida parece ya no ser el horizonte ontológico fenoménico del avance y el afincamiento de la Era global; lo que coloca a los seres humanos en el mundo y en el planeta en una posición incierta y de gran fragilidad; a tal grado que en muchos aspectos y desde una visión unilateral científica y tecnocrática, la preocupación por el mundo de la vida, las humanidades, el humanismo y las ciencias sociales resulta, desde las miradas científicistas e ideológicas, superflua y sin sentido.

DIOS Y SER HUMANO

DESDE LA MODERNIDAD ALTERNATIVA RADICAL

DE NUESTRA AMÉRICA

REFLEXIONES FILOSÓFICO-POLÍTICAS
SOBRE DIOS Y EL SER HUMANO

La reflexión filosófica sobre Dios, lo divino, el ser humano, el misterio: el *mysterium tremendum*; lo numinoso, santo, místico, racional, irracional, mítico, fabuloso, *logos*, razón, verdad, religión, ética, política ha sido ubicada y pensada desde un sujeto social e históricamente situado, que inevitablemente puede conducir a contradicciones, oposiciones, ambigüedades, resistencias, e incluso a lo absurdo, a la falsedad, a la mentira y a la metaforización del mundo de la vida, como recurso retórico de la imaginación que mitifica las formas de ser, pensar y obrar colectivamente.

Empero, esto en la reflexión que nos ocupa es muy complejo, y no siempre es acertado para la construcción de un lenguaje filosófico, político, religioso, mítico y místico coherente y con sentido, por lo que se busca aclarar el valor infinito y la omnipotencia de Dios, lo teológico, lo religioso, el *logos* y el ser humano, a lo que se agrega como parte de un todo: el poder, la violencia, la exclusión, la marginación, la destrucción y la muerte; porque estos, entre otros,

son los grandes problemas humanos, cargados de contradicciones, oposiciones, resistencias; de motivos y razones, de absurdidades y aciertos, de escatologías e imaginarios ideológicos y sociales.

Así, Dios es una categoría onto-filosófico-teológica y religiosa del ser humano; es, en este sentido, un problema antropológico metaforizado que se ha constituido, desde la antigüedad hasta hoy, en una situación compleja para la filosofía, la teología política, el poder y la antropología filosófica, radicada en mitogonías sobre el origen y la creación del ser humano, las cuales son diversas.¹ Por esto mismo, antes como ahora, en el mundo actual, el mito es un constituyente del modo de ser humano, expresado en las formas de representación, de imaginarios sociales, políticos, culturales, simbólicos, que implican incursionar en el misterio, en la búsqueda de la recuperación del Ser como totalidad.

El mundo humano ha llegado a tal complejidad, que cuando funciona en bien de la comunalidad, como expresión de convivencia comunitaria, se carga de sentido, seguridad y dignidad, ejercida en la complejidad de la totalidad humana, en la que está incluida la razón, la construcción de lenguajes y de campos semánticos, ontológicos epistemológicos y simbólicos; el misterio es la expresión de la subjetividad humana, cargado de mitos, ideas, de realidades nuevas, donde Dios, Divinidad y Espiritualidad adquieren un sentido vital en el hacer humano, temporalidad y trascendencia se unen; por ello la necesidad de expresiones que permiten recordar el pasado, cargado de enigmas y razones en un ejercicio creativo de imaginación concebido con una forma de refugio mítico.

Es por esto por lo que puede decirse que el mito tiene un carácter colectivo de imaginación creativa como protección del sujeto en la sociedad, porque es en ella donde radica el ser propio del

¹ Cfr. Juan David García Bacca, *Antropología filosófica contemporánea (diez conferencias)*, Caracas, Facultad de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela/Edime, 1957.

mito y su función específica, al constituirse en la ligadura de relaciones ensartadas y problemáticas.

Es decir,

Uno de los aspectos más desconcertantes de los mitos ciertamente es el siguiente: se ha comprobado que, en numerosas civilizaciones, los mitos han respondido a las necesidades humanas suficientemente esenciales para que sea irrisorio suponer que han desaparecido. Pero, en la sociedad moderna, difícilmente se ve con qué se satisfacen esas necesidades y cómo se garantiza la función del mito.²

Por lo que es posible decir que, tal vez, el carácter más importante y alarmante que ofrece el desarrollo político y del poder moderno es la reaparición y preponderancia del pensamiento mítico, de manera transfigurada y acorde con los tiempos desde la situación imaginaria del poder; y surge en una realidad científica y tecnológica que parecía haber superado los mitos, las religiones y las ideologías; en un espacio temporal e histórico donde se ha declarado el fin del *sujeto social, de la metafísica y de la historia*.

El pensamiento mítico en la historia tiene la capacidad de enmascarar, de encubrir la mala conciencia y disimular las formas asuntivas y responsables con la sociedad y la comunidad, pero también puede ser lo contrario, y asumir el compromiso como *sujeto social responsable* que recupera la tradición, el legado, los imaginarios y las formas de representación del mundo de la vida como fuerza impulsora del cambio y transformación: esto es, no vivir de espaldas al pasado histórico.

Empero, desde la perspectiva teórica posmoderna y poscolonial, ha desaparecido el sujeto individual y social, para formar parte solo de los procesos sociales, políticos, económicos, científicos, tecnológicos y culturales, y convertirse en medio y no en fin del hacer humano; esto es la concepción filosófica de una historia sin

² Roger Caillois, *El mito y el hombre*, México, FCE, 1998, p. 166.

sujeto, en un hipotético y permanente presente, sin Dios, sin el Ser, sin las subjetividades y peculiaridades humanas, sin el mundo de la vida en la fenomenicidad de su acontecer en la temporalidad espacial.

No obstante, estas concepciones científicistas y altamente tecnologizadas del mundo presente, el mito (los mitos) están allí, en las múltiples y diversas manifestaciones humanas y las concepciones del mundo de la vida; porque es el mito, concebido como medio y fin, desde donde se captan las colusiones más virulentas de las postulaciones más secretas de las psicología y psicoanálisis individual y colectivo; son formas perturbadoras de la existencia social como marco imaginario y mitológico. “Por tal razón, no basta concederle una situación eminente o incitar a ordenar en relación con él algunos de esos problemas esenciales que afectan a la vez el mundo del conocimiento y el mundo de la acción”.³ El mito se relaciona con el arte, la poesía, la imaginación, la creatividad, las representaciones del mundo, los imaginarios sociales.

En este sentido,

El mundo no es el mero conjunto de cosas existentes contables e incontables, conocidas o desconocidas. Tampoco es el mundo un marco imaginado para encuadrar el conjunto de lo existente. El mundo se mundaniza y es más existente que lo aprehensible y lo perceptible, donde nos creemos en casa. Nunca es mundo u objeto ante nosotros que se puede mirar. Mundo es lo siempre inobjetivable y del que dependemos, mientras los caminos del nacimiento y la muerte, la maldición y la bendición nos mantienen absortos en el ser. El mundo se mundaniza ahí donde caen las decisiones esenciales de nuestra historia, unas veces aceptadas por nosotros, otras abandonadas, desconocidas y nuevamente planteadas.⁴

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ Martin Heidegger, *Arte y poesía*, México, FCE, 1958, pp. 59 y 60.

El mito se mundaniza a través de las formas de representación de imaginarios sociales del mundo, el que adquiere sentido y valor como forma de sobrevivencia y refugio del ser humano; esto ha sido concebido como la construcción categorizada de la época sobrehumana, es decir, heroica,⁵ donde se fundan y funcionan los mitos y la razón del ser humano, que se viene arrastrando del pasado hasta la actualidad; los mitos son transfiguraciones históricas que van de acuerdo con las épocas, y que han recogido la ambigüedad del *ser-ente* o ser humano, cuando este se da a sí mismo en su *ser siendo*, en la hipotética claridad de la conciencia, como forma *poiética* del ensueño, la imaginación y la creatividad. Los mitos, según María Zambrano, antes como ayer, hoy y mañana, son “el principio [...], el cuento prodigioso donde todo era posible. Es lo primero en que el hombre cree y necesita ver y sentir; es su primer alimento”.⁶

Es esa relación transfigurada entre el mito y el logos, la imaginación y la creatividad, el mundo de la vida y la existencia: espacio epistemológico y óptico, en que el conocimiento adquiere vigencia y vitalidad; allí donde se relacionan y combinan las ciencias humanas, sociales y naturales, en el estudio antropológico del ser humano en sus múltiples, complejas y variadas expresiones. Esto es, de cierto modo, hacer un sitio a una ontología y metafísica posibles de forma incluyente y diferenciadora del modo de ser, pensar e imaginar del sujeto social e histórico; entendiendo la metafísica como principio y fundamento ontológico en la fenomenicidad del acontecer, en la circunstancialidad ontológica.

La metafísica define la naturaleza del ser humano como un ente esencialmente histórico “que debe prestar oído a una eventual revelación de Dios, la filosofía de la religión viene a ser la única motivación posible ‘desde abajo’ de la teología. De este modo,

⁵ Cfr. Caillois, *op. cit.*, pp. 28 y 29.

⁶ María Zambrano, *España, sueño y verdad*, España, El Edhasa/Los Libros de Sísifo, 2002, p. 24.

la filosofía de la religión y la teología se pueden cimentar metafísicamente en una cuestión científico-teorética a partir de un mismo fundamento y se puede definir en la forma deseada su relación mutua”.⁷

Esto, mirado desde la tradición cristiana, busca redimir

Desde la suprema aceptación del pasado, de lo vivido, tan contraria al ansia de vivir eternamente —de seguir siendo engendrado, o de resucitar—, desde este “cielo,” el péndulo se mueve a su polo extremo; el encontrarse con Dios, el casi apostrofarle en ansia desesperada y exasperada de existir. Y Dios no es ya el señor de la vida, sino el Dios de la existencia o del existir, el Dios al que se le *exige* que exista. Que exista, como existente y no como Señor de la vida. Pues, como señor de la vida, sólo tiene ese cielo; un cielo si no de muerte, de sueño, de ensueño sin más futuro que el ayer. Sueño, muerte, vida. El sueño que contiene tanto la vida como la muerte. Pues que vida y la muerte no están separadas abismáticamente. [...] La vida no acaba con la muerte, sino que se hunde en ella, como un ancho y maternal regazo. [...] De esa soledad que se hace casi como una sustancia, cuando la voluntad del individuo se ensimisma, se hace una con el “sí mismo” individual. Y entonces percibe la nada, y si la conciencia no ha perdido su lucidez, se ve en todo su desvalimiento. Al afirmarse a sí mismo, con toda su voluntad, el individuo paradójicamente conoce la insuficiencia de éste su “absoluto”. Y entonces se enfrenta al mismo tiempo con Dios y con la posibilidad del ateísmo.⁸

Empero, el filosofar y la filosofía en su sentido general son antidogmáticos, porque ponen en cuestión todo, incluso los propios principios del pensar, porque nace de la duda. A esto se le ha dado el nombre de *método escéptico*, cargado de eclecticismo electivo y

⁷ Karl Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, España, Herder, 2009, p. 30.

⁸ Zambrano, *op. cit.*, pp. 190 y 191.

creativo. En el que, analógicamente, se intenta aplicar de forma similar, lógica y argumentalmente, para reflexionar sobre lo que acontece con la teología política y la filosofía; la relación de Dios con el ser humano, con el mundo de la vida y con la nada; concebida, algunas veces, en el aspecto más negativo, como el mal, la maldad y las miserias humanas; empero, es el vacío y la oquedad existencial, la nihilización del ser humano y la pérdida de sentido en los espacios de las relaciones de poder.

Se sacrificaron seres humanos a nombre de la reconfiguración ideológica de Dios, en beneficio y ventaja de unos cuantos, de los dueños del poder; es decir, de este “hombre-dios”, que se encumbra, no solamente por la ascesis y la mortificación sino, más bien, por el control y dominio del poder de unos sobre los otros, las mayorías e inclusive las minorías, en una hipotética justificación del poder fundada en Dios, como forma de control de vidas, almas y cuerpos.

Porque los “ascetas” “políticamente concebidos” y no en sentido místico, siempre están dispuestos a sacrificar a los demás y a convertirse en la norma regulativa y de control de los otros; es la perpetuación del organismo social como forma de vigilancia, a través de lo religioso y lo sagrado. Donde el poder de la inmortalidad y la trascendencia llega a residir, en la actualidad, en la riqueza acumulada como forma de dominio.

Sin embargo, si deseamos comprender los sucesos de la historia, estos deben ser considerados con resultado de la *combinación* de razones y motivos humanos, y no solo de las aberraciones del poder o de la fugacidad del ensueño e ideales falsos.

Por tal motivo,

Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida que el hombre se cree capaz de dominarlo. Es, pues, entre otras cosas, pero de manera secundaria, las tempestades, los incendios forestales, las epidemias que diezman una población. Pero también es y, fundamentalmente, aunque de manera más so-

lapada, la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, como todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado.⁹

En la historia se ha usado el nombre de Dios, lo sagrado y lo religioso de forma utilitaria, como justificación para ejercer dominio y control, lo que ha desencadenado guerras sin límites, ideales, donde se valora en poco al ser humano, la existencia y la vida. Esta es una de las formas de absolutización del poder, que en nombre de la hipotética “divinidad de Dios” se han cometido y cometen las peores atrocidades en contra de la humanidad, lo que desmiente teológica y filosóficamente el fundamento ontológico de Dios.

Es decir, se ha mediado y utilizado ideológicamente el nombre de Dios, para los peores fines en contra del ser humano, de la humanidad.

Porque en el nombre de Dios se encubrieron las inhumanas circunstancias de las pasadas y corrompidas formas de la sociedad; bajo este nombre hubo privilegios y oprimidos, se sojuzgó, se expolió, se mató, y todo ello sin nada de conciencia. En el nombre de este Dios se hicieron y combatieron revoluciones, se sometió y esclavizó a los hombres, se acallaron conflictos y se detuvieron evoluciones. Finalmente, la emancipación social se pronunció también contra la esclavitud social y contra los mecanismos de represión. [...] Dios fue anunciado y creído como el gran competidor que no permitía al hombre ser hombre total, que le escatima la tierra, un Dios que exige o cuando menos tolera la negación del mundo y la hostilidad del amor, que se complace en la ascesis y rehúsa los placeres del amor; un Dios cuyo movimiento pendular se inclina del lado del espíritu y del alma y no del lado del cuerpo, un Dios en el cielo, no en la tierra. A este Dios había que defender cuando la ciencia humana se tornaba crítica. [...]

⁹ René Girard, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1995, p. 38.

Dios se había convertido para los cristianos en descarga de la presión de la realidad.¹⁰

Esto lleva a pensar las relaciones analógicas como el poder, la violencia, la política, la economía, la sociedad, hasta llegar al extremo de ser consideradas como equivalentes, pero no iguales, porque la analogía busca la temperancia, la frónesis. Todo esto se da en una condición larvada de caos en un cosmos habitado y organizado, donde el espacio desconocido se extiende más allá de las fronteras de razón, allí donde “el “Mundo” (es decir “nuestro mundo”) es un universo en cuyo interior se ha manifestado ya lo sagrado y en el que, por consiguiente, se ha hecho posible y repetible la ruptura de niveles”.¹¹

Pero de ningún modo se trata de Dios concebido como amor, como es el caso de Jesucristo, terrenalización de la infinita bondad de Dios y la bienaventuranza, del amor al prójimo; en Él no cabe la pasión, el egoísmo, sino la misericordia, porque no está en el tiempo sino, como dirá San Agustín: Dios es el Maestro Interior. Por ello, en Cristo-Dios no caben las miserias, ni las pasiones humanas.¹²

La memoria histórica solo puede servir de remedio contra el mal si se acepta buscar las razones de este en nosotros, no solo en los demás que consideramos diferentes; se requiere reconocer que ese mal es de carácter social. Esto es, el “recuerdo del pasado está amenazado tanto por la sacralización –creer que tu experiencia o la de los tuyos anula otra similar– como por la trivialización, que mezcla todas las desgracias del pasado. No debe ni aislarse del

¹⁰ Anton Grabner-Haider, *La Biblia y nuestro lenguaje. Hermenéutica concreta*, Barcelona, Herder, 1975, pp. 30 y 31.

¹¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Gadarrama, 1973, p. 3.

¹² Cfr. F. Canals Vidal, *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Barcelona, Herder, 1991.

resto del mundo ni perderse entre analogías universales, sino leerse por lo que tiene de ejemplar”.¹³

Reflexionar sobre los problemas humanos y los intolerables sufrimientos requiere de la lucha política y social; de *polemos* con las relaciones de poder, dominio y control en la hipotética aspiración de búsqueda de la “perfección humana”. Empero, el humano en su egoísmo, soberbia, terquedad y confusión se ha convertido, a través de la historia, en un *ser presuntuoso y ambicioso* al tratar de igualarse a las fuerzas sobrehumanas, sobrenaturales, como la Divinidad, el Espíritu y Dios mismo.

Esto no hace sino advertir y mostrar las grandes debilidades, desdichas y adversidades humanas en un sistema neocapitalista que todo lo mediatiza, para potenciar el individualismo neoliberal.

El hombre es el animal más devastador que ha pisado la tierra porque desea tener una estatura y un destino imposibles para un animal; quiere una tierra que no es tal, sino un cielo, y el precio que paga por este tipo de ambición fantástica es convertir la tierra en un cementerio aún más fúnebre del que es en realidad. Nuestra nostalgia por el mundo del hombre primitivo se debe a que él de buena o mala gana se las arreglaba para mitigar la terrible destructividad potencial del drama del heroísmo y de la expiación. No tenía la estatura, ni los medios técnicos, ni el punto de vista necesario para atacar a ciegas heroicamente. El heroísmo era en pequeña escala, y más fácilmente dominado: cada persona, como contribuyente al rito generador, podía ser un verdadero héroe cósmico que aumentaba los poderes de la creación.¹⁴

Existe una relación muy importante entre el *ente-ser* y el *poder*, porque del ser humano ontológicamente emana poder, consistencia

¹³ Tzvetan Todorov, *La experiencia totalitaria*, México, Círculo de Lectores, 2014, pp. 35 y 36.

¹⁴ Ernest Becker, *La lucha contra el mal*, México, FCE, 1977, p. 161.

y omnipotencia. Porque *el ser, el ente-ser, en su sentido histórico existencial, es esencialmente poder. Esto es, mantenerse lo más alejado de las fuerzas de lo Sagrado, y evitar todos los contactos con la Divinidad.*¹⁵

Esto es, del *ente-ser* emana *poder*.

Parece, pues, que ser y poder encierran una relación intrínseca, de manera que puede afirmarse acaso que lo propio, lo característico, lo esencial del ser sea emanar poder, sea pues y valga la redundancia, *ser poder*. Entonces puede afirmarse que tanto se es cuanto se puede, cuanto se puede llegar a ser. Se es más o menos según el grado de *intensidad* en que llega a ser. En última instancia, el ser absoluto será el que llega a ser uno con su absoluto poder, uno con el poder absoluto. El ser es, pues, en esencia, omnipotencia. Y este carácter, otrora pensado en pleitesía de la divinidad, puede pensarse hoy como carácter del ser.¹⁶

El ser humano, *como ente y como ser-ente*, a través de la historia desea perdurar, trascender el tiempo y alcanzar la inmortalidad, rechazar su ser biológico, su animalidad: es decir, la muerte; en el fracaso repetido de nuestros intentos para romper ese círculo que se cierra ante nosotros en el curso del pensamiento, donde las fuerzas de acercamiento a la existencia, a la vida, nos sitian y pudieran no ser mero accidente temporal, sino algo propiamente del ciclo de la vida, en una realidad que ha perdido el sentido ontológico de la existencia en la historicidad de su acontecer.

En el mundo en que vivimos, entonces se apodera de nosotros un miedo realmente “mortal”: miedo de perder en el curso de la transformación que se insinúa, la preciosa chispa del pensamiento, tan trabajosamente encendida tras millones de años de esfuerzo, nuestro pequeño “yo.” El miedo esencial del elemento reflexivo frente a un

¹⁵ Cfr. René Girard, *op. cit.*, p. 39.

¹⁶ Eugenio Triás, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 26.

Todo, en apariencia ciego, cuyas inmensas capas se repliegan sobre él como para reabsorberlo todavía en vida.¹⁷

En el mundo de hoy, por ejemplo, el *político* promete manejar el mundo y elevarse por encima de su destino natural; es por este motivo que los gobernados depositan en él su confianza, sin la conciencia de que este ceder poder y decisión puede conducirlos a las peores calamidades humanas, a la antidemocracia, las dictaduras y los totalitarismos. Sin embargo, esta decisión política por los electores, no siempre ejercida como acto de libertad, es una garantía afirmativa de justicia, equidad, democracia; para colocarse, en la mayoría de los casos no conscientemente, en la manipulación, en la alienación, en el vacío existencial, en la nihilización de la vida, en la nada, en la incertidumbre e incoherencia y pérdida de sentido.

Por ello, esto puede estar fundado en el engaño, en la mentira. Es la aberración “babélica” del humano, de querer ser como Dios y su omnipotencia divina, es decir, ser el *Súper Hombre* de Nietzsche, libre y superador de las pasiones humanas.¹⁸

Nietzsche ha señalado, respecto de la soberbia y la mentira:

Ese orgullo, ligado al conocimiento y la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse sobre el valor y la existencia, puesto que aquél proporciona la más adolorada valoración sobre el conocimiento mismo. Su efecto más general es el engaño —pero también los efectos más particulares llevan consigo algo del mismo carácter. [...] En los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenifi-

¹⁷ Teilhard de Chardin, *El grupo zoológico humano*, España, Taurus, 1967, p. 111.

¹⁸ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratrustra*, España, Sarpe, 1985, pp. 314 y 315.

cación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia a la verdad.¹⁹

La soberbia y la mentira humana buscan igualarse analógicamente con Dios y lo Divino; sin embargo, esto de ningún modo ha de considerarse la fuente de una promesa, de responsabilidad y compromiso ni tampoco la amenaza de la condenación eterna; sino, más bien, es la concepción de la totalidad difusa sin fronteras, que incluye a la nada, el mal, la mentira, la soberbia y el egoísmo, en su doble sentido: afirmativo y negativo, o ambos, los que constituyen, o son parte del ser, del ente y el poder. La nada y el mal forman y son parte del *ser* y del *ente-ser*.²⁰ El mal es circunstancial en la medida que se plasma en hechos, pero repercute en la conciencia y la subjetividad de los seres humanos que lo reciben; sin embargo, aunque es contradictorio, habremos de decir que todo aquello que quede en el campo de la imaginación o en las ideas no es malo ni bueno, simplemente es especulación no materializada, pero factible de concretarse en el mundo de la vida.

De esta forma la filosofía se encuentra entre el lugar del temor y la nada; entre el ser y la verdad en la terrenalidad de la vida, de la existencia; esto es la renuncia al pensamiento “puro”, a la castidad; es la simple aceptación de las tinieblas, de lo “impuro”, de lo infecto y maloliente, escatológico. El mal y la nada en su sentido ontológico circunstanciado es accidental pero, es importante decirlo: *Dios no es accidental*, porque es en los hechos humanos, de las relaciones políticas y culturales de poder, que este fenómeno adquiere sentido. Donde la teología y en el nombre de Dios se le-

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, España, Tecnos, 2017, p. 23.

²⁰ *Cf.* García Bacca, *op. cit.*

vantaron muros entre los seres humanos y nacieron las categorías políticas amigo y enemigo, se engendró el odio y se provocaron inauditos padecimientos entre las personas humanas.

La nada es lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta. Y la pretensión de algo absoluto puede dejar caer su absoluto sobre aquello que le resiste, verificándose así una conversión entre lo absoluto del ser y del no-ser. Quien pretenda ser absolutamente acaba sintiéndose nada dentro una resistencia sin fronteras. Es lo sagrado que reaparece en su máxima resistencia. Lo sagrado con todos sus caracteres: hermético, ambiguo, activo, incoercible. Y, como todo lo que resiste al hombre, parece esconder una promesa. Fascinación de la serpiente que no dice aquellas palabras ni ningunas otras, sino que insinúa lo que está más allá de todo decir, de toda palabra, tal es el secreto de la fascinación; insinuar lo que no podía ser dicho, produciendo así un lleno que paraliza el ánimo. El “lleno” que la nada produce en quien se detiene frente a ella. Lleno que no puede concretarse, articularse, que no permite que haya poros, vacíos, merced a los cuales la realidad —el ser— se articula. El vacío, es la negación que colabora con el ser y le sirve.²¹

El escepticismo ha sido la base metódica del filosofar, del pensar científico y filosófico sobre el conocimiento ideológico y probado sobre el Ser, Dios y lo Absoluto; el ser como ente humano, la trascendencia, la nada, la razón, el logos y la discursividad. El método escéptico, por principio, pone todo en duda, se funda en la desconfianza, incluso en los fundamentos que no sean comprobables en su veracidad lógica argumentativa y ontológica, o que no estén fundados en la experiencia empírica. Es decir, todo conocimiento deberá ser evaluado, verificado, falsable y repetible experimentalmente en sus muy variadas formas: conceptuales, formales, simbó-

²¹ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1966 (Breviarios), pp. 170 y 171.

licas, no solo en la de la *empíria*. Por ello, el pensamiento escéptico es crítico de las afirmaciones y argumentos inverosímiles o dudosos, incluso se enfrenta y pone en cuestión el conocimiento filosófico y científico comúnmente aceptado. Es decir, el sentido de Dios, la Divinidad, es mayor de todo lo pensable, porque todo conocimiento o saber está por debajo de lo que Dios es. Por eso creo que el método escéptico, radicado en la duda, no sirve para entender ni explicar lo que es Dios. En esto radica la soberbia del filósofo.²²

El escepticismo filosófico previene y elude la inclinación humana para no dejarse engañar. Esto, dicho metafóricamente, es una forma diurna, vigilante y alerta para no caer en el engaño y la mentira en las muy diversas relaciones humanas. Esta dialéctica de relaciones, oposiciones, resistencias, egoísmos y calamidades humanas no depende de la elección, de la libre voluntad, sino más bien “pertenecen a la *fatalidad* de la vida”, “lo mismo vale si se toma en consideración a un individuo o un cuerpo viviente o una “sociedad” que se esfuerza por ascender”.²³

Ante ello, es importante rescatar la raíz de nuestra reflexión dialógica entre ser humano y Divinidad. Es sabido que el “objeto” de la teología es Dios; su base epistémica y óntica está fundada en el principio agustiniano de fe: “creo para entender”. La teología depende, de cierto modo, de la *revelación*, empero, no se reduce a ella. La ciencia teológica estudia ontológicamente el ser de Dios, en tanto y en la medida que el ser humano puede comprenderlo, “alcanzarlo”, solo “tocarlo” con la razón, el logos, la palabra. Estar consciente en el pensar a Dios, lo Absoluto, la Divinidad, de que estos no son un *Objeto*, puesto que no existen de la misma

²² Cfr. Leopoldo Zea, “Superbus Philosophos”, en Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948; véase también F. Canals Vidal, *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Barcelona, Herder, 1991.

²³ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid, Trotta, 2004, p. 192.

manera de que existen las cosas, los objetos, o los seres humanos en el mundo.

Ello sugiere que la verdad no ha sido concebida generalmente como los modernos filósofos occidentales la entienden —como la propiedad de una oposición o forma verbal similar—, sino como una sustancia; no necesariamente una sustancia material, sino como una sustancia con lo bastante en común con la materia, tal como lo pensamos y lo sentimos, para permitir el tipo de metáfora con el que hablemos de aquélla: una verdad independiente del lenguaje en el que pueda ser expresada. Así podría ser un “universal” en términos filosóficos, capaz de existir aparte o al menos distintamente de todas sus ejemplificaciones, o una hipótesis —una verdad única que trascienda todas las verdades particulares y las hace verdaderas. [...] Cuando hablamos de verdad como eterna, queremos decir otra cosa que la propiedad de una clase o una proposición: queremos decir la realidad misma —la verdad que debe ser eterna porque la falsedad o la nada no podrían precederla; la verdad absoluta. [...] En las culturas en las que prevalecen semejantes ideas, la gente tiene oportunidad de reconocer o rechazar “verdades” particulares según su supuesto parecido con esta forma universal de verdad.²⁴

Cuando nos introducimos en los problemas religiosos, políticos, sociales, teológicos y culturales, en la falsedad, el error o la mentira, contrapuestos a la verdad, a las verdades, a la razón, al logos, se requiere de poner en claro los principios argumentativos que les dan fundamento y sentido intencional, epistemológico e ideológico; es por ello que, por método, han de analizarse los conceptos y categorías, los marcos teóricos, epistemológicos y ontológicos, racional y rigurosamente, pero, a la vez, reconocer las relaciones con otro tipo de experiencias, las que no solo son empíricas, sino

²⁴ Felipe Fernández-Armesto, *Historia de la verdad y una guía para perplejos*, España, Herder, 1997, pp. 40 y 41.

además de otra naturaleza, como la experiencias de las vivencias praxológicas, vitales, espirituales, metafísicas, personales; las cuales son un cierto modo de entender y explicar las diversas realidades metafísicas, ontológicas, espirituales, ontoteológicas, inteligibles e ininteligibles, pero —de cierto modo— comprensibles y explicables racionalmente; aunque no siempre son tangibles o claras racional ni empíricamente; todo lo cual tiene un carga epistémica de misterio, por la subjetividad y experiencia, en muchos casos, muy personal, lo que puede llevar a cierto relativismo e irracionalismo si no se establecen relaciones comparativas y análogicas de los saberes, los lenguajes, los supuestos epistemológicos y ontológicos.

Por ejemplo, cuando analizamos el sentido del *Dios*, el *Ser*, lo *Absoluto*, lo *Sagrado*, ontoteológica y filosóficamente, se hace desde la *pura actualidad*, porque no son susceptibles de distinción entre lo que puede ser y lo que es; simplemente, son por su naturaleza inmutables, perfectos, nada puede añadirseles ni quitárseles, porque no tienen principio ni fin, simplemente *son*. Esto es, no han sido creados. Por esta razón son atemporales, pero no perpetuos, porque son inespaciales y atemporales.

El *Ser*, *Dios*, lo *Absoluto*, lo *Sagrado*, al igual que la *Divinidad*, no son susceptibles de cambios ni transformaciones, porque no son temporales, ni históricos, simplemente *son*. *Dios*, si tuviera atributos, estos solo serían una expresión cualitativamente humana, pero no divina. Porque el ser humano y el pensamiento son fenomenológicamente accidentales y finitos, temporales e históricos. Pero es siempre el afán de saber principal, del conocimiento de los primeros principios, como conocimiento beatificante, concebido como cultura y medicina del alma, camino de gozo y refugio.

Es desde estos supuestos ontológicos y epistemológicos, que partimos para el análisis de las realidades metafísicas, ontológicas, religiosas, teológicas, místicas, históricas, políticas; es decir, desde la *circunstancialidad del acontecer*, del acontecimiento, del accidente, de los hechos. El ser humano es accidental y finito, porque es tem-

poral e histórico. Es desde estos supuestos ontológicos y epistemológicos que realizamos el análisis de las realidades metafísicas, ontológicas, religiosas, teológicas, místicas, históricas, políticas, en la fenomenicidad del acontecer de los hechos, de los eventos.

De allí que el ser humano solo puede entenderse en relación con el ser, en constante fuga hacia el *ser y la existencia, hacia la nada*. Por ello, cualquier contenido de la experiencia mundana, accidental, temporal, se vive como un ente en la totalidad del ser, en una ontología circunstanciada; ello hizo decir a Kant que *Dios escribe derecho, pero con renglones torcidos*.

Una comprensión plena de lo que significa el ser humano, exige, por lo mismo, que el horizonte del ser en la autorrealización humana ha de hacerse desde la antropología y la ontología. Por esto, la autocomprensión del ser humano se hace desde y en la unidad dialéctica entre la existencia humana, el mundo, la nada, el vacío existencial del modo de ser humano; lo cual implica reflexionar sobre las formas ontológicas fundamentales de la autorrealización del ser humano, del conocimiento, de la voluntad y la actuación, porque estos son los límites de la razón.

Sin embargo, puede decirse que Dios no tiene atributos:

Los atributos relativos al ser en sí de Dios son en primer lugar las propiedades del ser en general, llevadas a una perfección suprema: la simplicidad o la unidad, la verdad, la bondad o la perfección; viene después la infinitud, que excluye todo límite de esencia; la inmensidad y la ubicuidad que excluye todo límite espacial; la eternidad que excluye todo límite de tiempo; por fin, relativamente a nuestro conocimiento natural, el ser de Dios es invisible, incomprensible, y sin embargo, es comprensible por analogía con las criaturas.²⁵

²⁵ R. Garrigou-Lagrange, *Dios. La naturaleza de Dios*, Buenos Aires, Emecé, 1950, p. 33.

En cambio, lo místico²⁶ debe ser entendido como la relación y la unión del alma humana con Dios, con la Divinidad, después de un proceso de *ascesis*, concebida como negación del yo y del mundo, para afirmarse en lo Absoluto; transcurso preparatorio para la fusión con la Totalidad, con la Divinidad, con Dios.²⁷ Lo místico es un fenómeno muy complejo e indefinible en sus formas concretas, materiales, determinadas por el medio cultural y religioso del que toma parte.

La mística ha sido concebida de una muy variada manera: puede ser teísta, panteísta, racional e irracional, cristiana o antidogmática.

Pero,

Todas las escuelas que se pretenden místicas se caracterizan por un rasgo común, consistente en *la aspiración a una experiencia de Dios o de lo*

²⁶ José Gaos, "Ideas de la filosofía (1938-1950)", *Obras completas*, t. III, México, Coordinación de Humanidades-IIF-UNAM, 2003, p. 343. Es muy importante reconocer las diferencias entre mística y filosofía; para ello he recuperado esta extraordinaria reflexión filosófica al respecto del maestro José Gaos: "El hombre es logos, es razón, es palabra. El místico al "deshacerse" de su entidad con los entes del mundo para rehacerse con ellos en Dios, se deshace al hombre mismo y con ello deshace al logos, a la razón, esto es a la filosofía. El filósofo, a diferencia del místico, que deshace y hace los entes en Dios, hace y deshace en sí mismo, en su propio yo, en su logos. En el místico los entes del mundo se hacen en Dios. En el filósofo los entes del mundo se hacen en el logos, en la razón. La mística es un esfuerzo por descubrir y vivir los entes en Dios. La filosofía es un esfuerzo por descubrir y definir los entes en los principios, en el ser, en la razón, en el logos. La mística es humildad del hombre que expresa en hacer los entes en el seno de Dios. La filosofía es soberbia que se expresa en hacer los entes, las criaturas, en los principios, en el logos, en el ser y sobre todo en sí mismo. La mística es amor a Dios. La filosofía es amor propio. La mística es dar vida a los entes en Dios. Filosofía y vida mística serían dos posibilidades radicales del hombre, oscilar entre las cuales, aunque no solo entre ellas, sería ser hombre, pero susceptibles de realizarse en las más variadas constelaciones históricas y complicaciones individuales".

²⁷ Cfr. Ramón Xirau, *De mística: San Juan de la Cruz, Maestro Eckhart, Edith Stein, Simone Weil*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1992.

divino en general a través de una intuición inmediata. La mística germina en la experiencia dolorosa de la separación, y pretende cruzar el abismo que separa al hombre, del mundo en cuanto Unidad, o de Dios. En el fondo de su alma, el místico desea unirse a Dios o a lo divino de las cosas, se recoge en sí mismo para descubrir la centella divina escondida en lo más íntimo de su alma, o bien está ansioso de desgarrar el velo que le oculta la unidad radical del universo en el que todas las cosas se encuentran unificadas en Dios. Para el místico las figuras múltiples de las pasiones humanas son todas por igual, el disfraz engañoso del único deseo verdadero, el deseo de Dios.²⁸

Todo ello trae implícito transitar por los caminos de la razón, del logos, la mística, el escepticismo, el nihilismo, la nada, el relativismo, el historicismo, la trascendencia, la totalidad; lo que sería, en última instancia, desde el escepticismo radical, el fin de la vida como unidad integradora del modo de ser de lo divino, de lo humano y lo sagrado, e incursionar en la vía de lo inefable, de lo desconocido, del misterio.²⁹

Lo sagrado es la aparición de lo que se esconde, de lo que se escapa, huye y desaparece, fenómeno común a los individuos, a los sujetos sociales y a los pueblos, por ser un fenómeno de la historicidad.

El maestro Ramón Xirau se pregunta:

¿Qué es lo sagrado? Haya que decir, inmediatamente, que la palabra puede referirse a la experiencia humana o puede referirse al mundo. Sin embargo, como la sacralidad del mundo es vivencia de los hombres, me inclinaré a verla como forma de la vida y de la conciencia. Evitemos también, inmediatamente, las posibles confusiones. Decir que lo sagrado es sentido por la humanidad no significa que ésta haya

²⁸ Antoine Vergote, *Psicología religiosa*, España, Taurus, 1973, p. 189.

²⁹ Cfr. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, España, Alianza, 1985.

creado necesariamente el universo de lo sagrado. Para cualquier creyente, tanto si pensamos en las religiones arcaicas como si pensamos en las religiones más perfectas, *el mundo es sagrado* y lo sagrado sumo es en ellas –especialmente en el judaísmo y en el cristianismo– Dios mismo.³⁰

Puede decirse que la experiencia mística es concebida como autorreflexión de la *ascesis*, la que solo se define por aquellos momentos de *supresión*, o *suspensión* del yo, de la “*muerte del yo*”, del *sujeto empírico*, es decir, en su *empiricidad existencial*; sino, además, porque es el sacrificio vital inherente a la existencia de la individualidad y de la unidad. La *ascesis* es la fusión del alma con Dios como proceso de constitución del *yo intelectual puro*, concebido como *castillo interior* de la existencia.

Lo individual e irreductible de la experiencia mística se conjuga con la universalidad de la identidad absoluta a la que ella conduce. Lo particular y biográfico no se riñen con lo general y sistemático: ni el universo de la sensualidad, el amor y el erotismo, con el de la razón y la visión intelectual interior. Existe más bien una unidad entre ambos.³¹

Lo sagrado procede de una experiencia primordial, por ser la fundación ontológica del mundo, como construcción metafísica fundante. Lo sagrado es lo intocable, lo telúrico, lo consagrado, lo luminoso, lo dedicado a los dioses. Lo sagrado es el centro de nuestro cosmos, del mundo de la vida. El universo de lo sagrado es aquello que es concebible como orden y renovación.

El mundo de hoy se ha desacralizado y se dirige a lo profano, a la materialidad y a la inmediatez, considerado como aquello que se desliza y comercializa, se compra y se vende; formas de intercambio y de mercancía, sin fundamento ontológico, metafísico de

³⁰ Ramón Xirau, *Antología*, México, Diana, 1989, p. 15.

³¹ Eduardo Subirats, *El alma y la muerte*, España, Anthropos, 1983, p. 128.

lo Absoluto, lo cual lleva a dudar del fundamento ontológico y de la razón misma.

Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, “fuerte,” significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura o consistencia; en una palabra: amorfos. Más aún: para el hombre religioso esta ausencia de homogeneidad espacial se traduce en la experiencia de una oposición entre el espacio y lo sagrado, el único que es *real, que existe realmente*, y todo el resto, la extensión informe que le rodea. Digamos acto seguido que la experiencia religiosa de la no-homogeneidad del espacio constituye una experiencia primordial, equiparable a una “fundación del mundo”. No se trata de especulación teológica, sino de una experiencia religiosa primaria, anterior a toda reflexión sobre el mundo. Es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el “punto fijo,” el eje central de toda orientación futura. Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en hierofonía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante.³²

El ser humano tiene apertura a lo sagrado cuando su yo interior toma conciencia de que todo en su intimidad escapa de los conceptos, categorías, sistemas, métodos, para plantear interrogantes nuevas que van de la razón al misterio en relación con el otro mundo, para protegerse y proteger su medio vital, donde a través de los tabúes trata de huir de la magia, por los cuales se desdeñan las mediaciones humanas.

Opuestamente a las dos primeras actitudes, tabú y magia, lo sagrado asume la condición terrestre e incluso la fundamenta y exige. Establece una relación de sumisión, una búsqueda de comunión con un Ser

³² Mircea Eliade, *op. cit.*, pp. 25 y 26.

o seres de los que el hombre se siente dependiente individualmente y en solidaridad con todos los seres. Esta conciencia de una pertenencia total, ontológica, exige una consagración completa del hombre mismo, de sus tareas del mundo que le rodea.

En estas condiciones, lo sagrado no es, en principio, una realidad aparte, cosificada, ni algo en sí como profano, sino una relación objetiva, presente, coextensiva, a toda realidad. Debe ser tal que, al mismo tiempo que se distingue de lo profano, lo lleva a la consagración. Esto nos da una visión más clara de la dicotomía sagrado-profano, dos dimensiones constantes de lo real, no oponibles porque están situadas en dos planos diferentes.³³

Esto nos traslada a la ambigüedad, como aquella de estar y no estar en el mundo, es un vaciarse de sentido, lo que inevitablemente bien puede conducir a un pesimismo. Es tensión crítica, donde los extremos predominan sin la síntesis, y no existe *frónesis*, menos aún el punto medio ni el equilibrio ni el *bien común* de la existencia, de la humanidad toda.

FILOSOFÍA, TEOLOGÍA POLÍTICA Y NIHILISMO

Nietzsche considera en *El nihilismo europeo* que este —el nihilismo— es la vacuidad de la existencia, es la negación de la eticidad, de los principios y valores fundamentales de las relaciones de convivencia; es decir, “el ascenso del nihilismo. La lógica del nihilismo. Superador y superado”, algo que no tiene una raíz fundante ni fenoménica del mundo de la vida, de la existencia, como modo de ser siendo en la historicidad concreta, situada, porque es la absoluta vacuidad, el vacío, la Nada.

Para rematar, Nietzsche señala que el nihilismo es la pérdida de los valores más supremos de lo cristiano-moral, de las viejas formas

³³ J. Grand' Maison, *El mundo y lo sacro*, t. I, España, Verbo Divino Estella, 1990, p. 31.

de la moral cristiana que buscan y se fundan en un más allá, donde la historicidad nada tiene que ver con la realidad y la historia, lo que inevitablemente conduce a un escepticismo moral.

La decadencia del cristianismo, en su moral (que es inmóvil) que se vuelve contra el Dios cristiano (el sentido de la verdad altamente desarrollado por el cristianismo) se transforma en asco ante la falsedad y la mentira de toda interpretación cristiana del mundo y de la historia. La reacción de “Dios es la verdad” en la creencia fanática “todo es falso”. [...] Lo decisivo es el escepticismo ante la moral, la decadencia de la interpretación moral del mundo que ya no tiene *sanción* alguna, después de haber intentado huir hacia un más allá, acaba en nihilismo. “Nada tiene sentido”. (La inconsistencia de una interpretación del mundo, que ha sido dedicado a la fuerza monstruosa, despierta en nosotros la desconfianza de que todas las interpretaciones del mundo pueden ser falsas).³⁴

Esta expresión nietzscheana, de que “nada tiene sentido”, se hace expresa en *La voluntad de poderío*, concebida como la transmutación de todos los valores morales, de los hábitos, de las costumbres y de las prácticas de la cotidianidad, para proponer nuevos valores que trasciendan la inmediatez del hombre común y se plantea el *superhombre*, superador de todos esos prejuicios y limitaciones axiológicas, políticas, económicas, sociales, e inclusive científicas del “hombre moderno” europeo de su tiempo, para trascender hacia la concepción de la historia de la filosofía y de la cultura contemporánea del siglo XX.

El nihilismo en las concepciones y en las prácticas políticas adquiere un sentido de “autodestrucción; un volverse contra sí”. Las consecuencias nihilistas en las formas de pensar los principios políticos, económicos y sociales llegan al extremo de caer, según Nietzsche, en “la interpretación teatral” que alienta la mediocri-

³⁴ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, España, EDAF, 1981, pp. 31 y 32.

dad, la mezquindad, la insinceridad y la mentira, lo cual hace difícil construir una historia objetiva y racional, que vaya más allá del historicismo positivista y empirista de los hechos inmediatos de la historia, para abrir un espacio al acontecimiento del espíritu en la historicidad de la existencia de la vida humana en el mundo, que se materializa y se hace presente en el acontecer del ser humano, en la espacialidad y en el tiempo, en la historicidad finita de la existencia humana.

Empero, como atinadamente ha señalado Giorgio Agamben —sospecho que tiene presente a Friedrich Nietzsche—, la filosofía política, como reflexión sobre la voluntad y la práctica del poder, de la teología y del lenguaje, tiene un centro de farsa, incluso en las esferas jurídicas y teológicas, como en las normas, las leyes, los principios y los fundamentos teológico-metafísicos. El origen es orden y el orden es origen, el comienzo es fundamento que manda y dirige. Pero el origen nunca deja de comenzar. Es decir, “nunca cesa de gobernar y mandar” lo que ha iniciado.

Esto es verdad en teología donde, como vimos, Dios no sólo creo el mundo, sino que también lo gobierna y siempre continúa gobernándolo, porque si él dejara de dirigirlo el mundo colapsaría. La idea aquí es que la creación, *creatio*, es una continua creación, *creatio continua*, que haya una íntima conexión entre creación gobierno. [...] Según Heidegger, el comienzo *anfang*, nunca puede pasar, nunca puede volverse pasado. Siempre es presente, porque dirige y gobierna toda la historia del Ser.³⁵

Ello requiere redefinir sobre qué se entiende por filosofía política y de la religión, más allá del imperio del poder. La pregunta obliga a abrir un espacio de análisis crítico-ontológico reflexivo que ha de buscar la claridad y la transparencia en sus raíces óntico-

³⁵ Giorgio Agamben, *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012, pp. 51 y 52.

fenoménicas, ontológicas, teológico-religiosas como expresión de la comunidad, del pueblo.

Según Agamben:

Esto que debería resultar sorprendente porque la liturgia es a la teología lo que la ontología o la metafísica son a la filosofía: *il theologia prima*, como los teólogos dicen, así como la ontología es a la *philosophia prima*. [...] De hecho, la proximidad entre liturgia y política está implícita en el mismo término de *liturgia*. El término griego *liturgia* viene de *laos* (pueblo) y *ergon* (obra) y significa, por lo tanto, literalmente acción pública, actividad hecha por el pueblo.³⁶

Empero, la historia como acontecimiento es un elemento esencial del espíritu humano y de la comunidad, donde se dan cambios entre lo ético, lo político y lo religioso, entre las concepciones de lo divino y lo humano. Es la relación de la persona humana con lo Absoluto concebido como entidad total del espíritu.

Esto presupone la existencia de un Ser que, si bien limitado en incondicionado en Sí mismo, permite que otros seres limitados y condicionados existan fuera de Él. Incluso les permite establecer con Él una relación tal como la que aparentemente sólo puede existir entre seres limitados y condicionados. Así, en mi definición de lo religioso, “lo Absoluto no significa algo en lo que la persona humana cree sin que se diga nada de su existencia, sino la realidad absoluta misma, cualquiera que sea la forma en que se presenta a la persona humana en este momento. En la realidad de la relación religiosa, lo Absoluto llega a ser en la mayoría de los casos algo personal.”³⁷

En este espacio reflexivo-filosófico si el escepticismo no es controlado en la construcción ontológico-formal, puede llevar a un rela-

³⁶ *Ibid.*, pp. 35 y 36.

³⁷ Martin Buber, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, México, FCE, 1995, pp. 129 y 130.

tivismo absoluto, a la negación de Dios, del Ser, del Absoluto y del ser humano mismo. Todo lo cual implica estupor, misterio, espectro supracósmico, pero, además, lo más grave, conduce a la paradoja y a la antinomia y, en consecuencia, a callejones sin salida. Donde se infiltran elementos racionales del sentimiento religioso con los irracionales, lo cual produce un compuesto sentimental en el que los sentimientos comunes del ser humano hacen de trama y de sentimiento irracional sobre Dios y lo Divino como revelación, la cual es susceptible de ser investigada en sus formas históricas.

De esta manera, la situación del ser humano se abre a la construcción del fundamento de lo cognoscible y de lo investigable, como praxis, acción, movimiento dialéctico procesual, no solo de lo religioso, lo divino y lo humano, sino de lo particular, especialmente, en la historia y en la política; también, en la construcción lógico formal argumentativa en los campos de la literatura, de las humanidades, de la filosofía, de la teología, de la historia teológica y política, la retórica y la vida. Esto es repensar la teología clásica desde un antropocentrismo, lo que hace significativa la mentalidad moderna.

Porque

De nada vale, en efecto, decir que Dios es el horizonte de comprensión del hombre, o que en el hombre hay una remisión originaria a Dios, si la historia de ese hombre y de Dios nada tiene que ver con lo que se significa bajo el vocablo “Dios”. La teología tenía que arriesgarse como se arriesgó la filosofía en la autocrítica del idealismo. El problema que se planteaba entonces a la teología no era trivial: el paso de idealismo al postidealismo, de la metafísica a la posmetafísica ponía en manos de instancia *extraña*, llámese praxis o historia, la decisión sobre la verdad o falsedad de lo religioso.³⁸

³⁸ Reyes Mate, *Mística y política*, España, Editorial Verbo Divino, 1990, p. 75.

Es allí donde no se puede hacer filosofía ni teología de espaldas a la política y a la historicidad, que ha de mirar hacia los objetos y el sentido de las cosas como construcciones formales y ontológicas de la realidad como totalidad ontológico-fenoménica-conceptual. Es por ello que la filosofía se afianza en la construcción de la realidad superior, tanto interior como exterior, de la existencia universalizable. Ello implica una reflexión sobre una filosofía de la religión y una nueva reconstrucción del sentido hermenéutico-religioso sobre Dios, lo Divino y la Trascendencia.

Para Jean Grondin

La filosofía de la religión puede ser varias cosas, en su sentido más esencial, [...] quiere ser una reflexión sobre el hecho religioso, sobre su sentido, sus razones, sin ignorar el genitivo subjetivo inherente a la idea de una “filosofía de la religión”, dispuesta a reconocer a la religión misma una forma de filosofía, y hasta la racionalidad, es decir, una vía que lleva a la sabiduría. La disciplina se interesa entonces por las grandes cuestiones religiosas (el sentido del culto, Dios, la fe, la Iglesia, las prescripciones morales) y por todo lo que los filósofos han podido decir sobre esas cuestiones. [...] El campo de la filosofía de la religión coincide entonces, poco o mucho, con el de la filosofía misma.³⁹

Mientras que la filosofía de la religión deberá definir filosóficamente la relación entre lo absoluto y lo particular, con lo material y lo concreto, en una totalidad unificadora de lo diverso. Esto hace necesario reconocer que la religión para su transformación en filosofía requiere exteriorizar el germen de su propia autodestrucción, lo cual implica la interpretación y construcción de sentido de la religión y de su historia.

Así, según Richard Schaeffler, la filosofía se convierte en

³⁹ Jean Grondin, *La filosofía de la religión*, España, Herder, 2010, p. 33.

La heredera legítima de la historia de la religión en su conjunto, estando destinado el cristianismo [...] a preparar la referida autodisolución de la religión. Y en esta exigencia hermenéutica radica el desafío que una filosofía de la religión de este talante significa para la teología, en la medida en que ésta pretende oponerse a que la religión se transforme en filosofía.⁴⁰

Es la experiencia de una realidad que se manifiesta y puede ser explicable y cognoscible solo en la historicidad de la realidad del mundo de la vida. Porque hay que reconocer que solo aquello que muestra su *realidad* a nuestros sentidos puede ser demostrado mediante las operaciones del entendimiento.

El sociólogo de la religión Peter Berger considera que

El papel históricamente decisivo de la religión en el proceso de legitimación es explicable en términos de la capacidad única de la religión para “ubicar” los fenómenos humanos dentro de un marco de referencia cósmico. Toda legitimación sirve para mantener la realidad tal como se haya definida en una colectividad humana particular. La legitimación religiosa se propone relacionar la realidad definida por los hombres con la realidad suprema, universal y sagrada. Las construcciones intrínsecamente precarias y transitorias de la actividad humana reciben así la apariencia de seguridad y la permanencia supremas. Dicho de otro modo, los *nomoi* contruidos por los hombres reciben un *status* cósmico.⁴¹

Esto muestra la fuerte relación que existe entre los lenguajes religiosos y el filosófico, cuando refieren a Dios, a lo Divino y a lo humano. Cuando se piensa en particular sobre Dios y los dioses, se habla relatando principios de razón arqueológica de la filosofía de

⁴⁰ Richard Schaeffler, *Filosofía de la religión*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, p. 42.

⁴¹ Peter Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Argentina, Amorrortu, 1969, pp. 51-52.

la religión y de las narraciones sobre Dios y los dioses. Construcción mítica, *mito-lógica* de un lenguaje que deduce la comprensión que tiene de sí misma la filosofía y la científicidad misma.

Karl Jaspers apunta al respecto que

En la actualidad, es necesario que el hombre veraz, ya sea creyente o filósofo, no trate de evitar todo aquello que es científicamente cognoscible, mas para poder juzgar científicamente con seguridad se precisa de la experiencia metódica. Por este medio se logra y se afianza, pese al progreso sin fin, la conciencia de los límites del saber.⁴²

En la realidad de la religión la persona se concentra en el todo, porque solo como ser unificado es capaz de vivir religiosamente. En esta totalidad está incluido el pensamiento, con sus límites, como esfera autónoma que no se esfuerza por lograr su autonomía absoluta, porque busca totalidades concebidas como totalizaciones parciales que no necesariamente buscarán la unificación. Empero, el pensamiento filosófico en este sentido supera y anonada a las diversas facultades de la persona.

NIHILISMO Y POSMODERNIDAD

El fenómeno del nihilismo se da en la actualidad, inevitablemente, con la posmodernidad como negación del progreso y, por lo tanto, del pasado y del futuro, desde un presente-presente que interrumpe en los horizontes históricos de la temporalidad y de la espacialidad. Porque vale decir que ni Heidegger ni Jünger, los más representativos sobre este problema, cancelan la relación y la ausencia de la atemporalidad en sus textos principales. En cambio, en Husserl se da una salida del nihilismo cuando plantea la crisis

⁴² Karl Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*, España, Gredos, 1968, pp. 21 y 22.

del mundo y del ser humano contemporáneo.⁴³ Esto es la crisis de la idea de progreso, un supuesto ocaso de la idea de modernidad occidental.

Sin embargo,

Ha sucedido algo mucho mayor y muy distinto: los pueblos “primitivos”, los así llamados, colonizados por los europeos en nombre del buen derecho de la civilización “superior” y más desarrollada, se han rebelado y han vuelto problemática, *de hecho*, una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal más entre los otros muchos, no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre [...]. El Occidente vive una situación explosiva, una pluralización irresistible no sólo en comparación con otros universos culturales (el “tercer mundo”, por ejemplo) sino también en su fuero interno. Tal situación hace imposible concebir el mundo de la historia según puntos de vista unitarios.⁴⁴

Hans Blumenberg, al reflexionar sobre el mito, la metaforología y la *poéisis*, muestra su extrañeza ante un mundo imaginario e ideológico construido desde una posición filosófica y política donde se da lo negativo y lo positivo, la construcción de las oposiciones entre la guerra y la paz, el terror y la poesía.

Señala que

El origen y carácter originario del mito se presenta en lo esencial bajo dos categorías antetéticas y metafóricas. Dicho de forma sucinta:

⁴³ Cfr. Edmund Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios Ediciones, 1984. “Porque la crisis de una ciencia significa nada menos que ha tornado problemática su auténtica cientificidad, toda forma que ha ordenado su labor o en que ha elaborado su método con vistas a dicha tarea. *Esto podría aplicarse a la filosofía, que en la actualidad tiende a sucumbir al escepticismo, al irracionalismo al misticismo*”, p. 9. Las cursivas son nuestras.

⁴⁴ Gianni Vattimo, “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?”, en Gianni Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Colombia, Anthropos, 1994, pp. 12-14.

como *terror* y como *poesía*, como pasión desnuda de la pasividad frente al hechizo demoníaco o como excesos imaginativos de una apropiación antropomorfa del mundo y una elevación teomorfa del hombre. Estas categorías son suficientemente poderosas para abarcar casi todas las interpretaciones de la mitología que han surgido hasta ahora.⁴⁵

Es Nietzsche quien apunta y reflexiona sobre la muerte de Dios y la caída de los dioses y las filosofías prácticas. Es la negación de las religiones pasadas. Lo tremendo y numinoso es una suerte de religión a la vez vaga y omnipresente que nace de la negación de las religiones del pasado, especialmente del cristianismo.

Este acontecimiento representa un logro cognoscitivo de carácter procedimental-arquetípico través del cual los límites o fronteras de lo que puede ser llamado “racional”/“irracional” son definidos de una manera nueva. Ambos autores, tanto Nietzsche como Weber, observan que este desencantamiento de las imágenes del mundo supone la culminación de un proceso de desmitologización o de autonomización de las creencias y sentimientos colectivos en relación a la esfera de lo “sagrado”, como esfera de trascendencia primordial. El factor que posibilita los cambios semánticos que conforman nuestro moderno sistema cultural es el “descentramiento” de las cosmovisiones que estaban articuladas en torno a un “centro sagrado”, que se ha manifestado históricamente como “*fundamento ontoteológico*” con los atributos de unidad, perfección, belleza, bondad, es decir, tal universo simbólico pierde su potencialidad de fundamentación y de legitimación al ser desplazado del “centro” del *Axis mundi* que ocupaba, pasando a ser una alternativa o un *valor* entre otros, entre los cuales podemos *elegir* (cuestión de preferencia “subjetiva”) en el seno de un “espacio” simbólico/colectivo profanizado (secularizado, si se quiere).⁴⁶

⁴⁵ Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, España, Herder, 2004, p. 15.

⁴⁶ Josteo Berian, “Modernidad y sistemas de creencias”, en Gianni Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, *cit.*, pp. 131 y 132.

Martin Buber, al analizar el sentido que Heidegger le da a la frase de Nietzsche “Dios ha muerto”, señala que en esta frase se hace evidente la inclusión de Dios y de lo Absoluto en todas sus formas, pero además elimina a la religión en todas sus formas y a la metafísica misma, para proponer una *onto-teología*. Porque su apuesta es la construcción de una teoría ontológica y epistemológica que sustituya a la metafísica por una ontología pura.

Por ello, según Buber,

Le ha sido posible erigir a Heidegger esta nueva posición a pesar de la “muerte de Dios” porque, para él, el ser está ligado a la iluminación y logra la misma a través del destino y la historia del hombre, sin llegar a ser por ello una función de la subjetividad humana. Pero con esto ya se ha señalado que, para emplear una imagen que el mismo Heidegger evita, Dios puede levantarse entre los muertos. Esto significa que el desenvolvimiento del nuevo pensamiento ontológico puede ser la preparación para una crisis en la cual lo divino, o [...] lo sagrado, aparecerá en formas nuevas y aún no anticipadas. En consecuencia, este pensamiento, como repetidamente lo destaca Heidegger, no es ateísmo pues “no decide en forma positiva ni negativa sobre la posibilidad de la existencia de Dios”. Por el contrario, “en virtud de su adecuada concepción de la existencia”, hace posible preguntar por primera vez en forma legítima cuál es el estado ontológico de la relación entre la existencia y lo divino”.⁴⁷

La religión de Nietzsche es la del “inmoralista” de *Ecce homo* (1889), en el que se busca sustituir los valores del hombre común y de la repetición, por los del *Superhombre*. De este modo puede decirse que la religión de nuestro autor es la de un “adolorido y profético”, al aceptar un solo valor: el de la vida, de los instintos ligados a la voluntad de poder en Occidente. Dice, además “mi humanidad es un constante sobrepasarme”, en los terrenos religiosos y demonía-

⁴⁷ Martin Buber, *op. cit.*, pp. 99 y 100.

cos, al considerar que: “El diablo es el ocio de Dios en el séptimo día”. Porque “todos nosotros tenemos miedo de la verdad”.

Carl Gustav Jung ha señalado, respecto de los terrenos religiosos y demoníacos, lo siguiente:

El espíritu humano inofensivo, capaz, ingenioso razonable, inconsciente, desgraciadamente del demonio que le es inherente. Este espíritu hace todo lo posible para no tener que ver su propia fisonomía y cada uno le ayuda según sus fuerzas. Pero nada de psicología, porque esta desviación podría conducir al conocimiento de sí mismo. Entonces mejores guerras, de las que siempre el otro es responsable, sin ver que todos están obsesionados por hacer lo que temen y lo que rehúyen. Me parece, [...] como si los tiempos pasados no hubieran transcurrido, como si el espíritu no hubiera sido despojado de su diabolismo y los hombres, en virtud de su desarrollo científico técnico, estuvieran más expuestos a los peligros de la locura.⁴⁸

Nietzsche insistiría al respecto, en el mismo texto arriba citado, en la negación de lo bueno, lo benevolente, lo caritativo y toda la moral que resulte de estos valores “falaces”. En *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* invita a la construcción de una nueva mañana moral y auroral, donde busca la transvaloración de todos los valores morales. Derrama amor, ternura, luz, pero solo sobre las cosas negativas para reubicarlas en el alma, en la buena conciencia y el alto privilegio de vivir, de existir.

En *Más allá del bien y del mal* (1885) muestra su desmedida reacción contra las Iglesias, particularmente sobre la iconoclasta Iglesia protestante. Prefiere la sensualidad del catolicismo a la rigidez del protestantismo. Finalmente, quiere deshacerse del cristianismo, de las Iglesias todas. A diferencia de Leibniz, niega las mónadas concebidas como almas espirituales e inmortales.

⁴⁸ Carl Gustav Jung, *Simbología del espíritu, Estudios sobre fenomenología psíquica*, México, FCE, 1962, p. 54.

En pocas palabras, niega la posibilidad de la existencia de las almas. El cristianismo, según Nietzsche, es “la más calamitosa clase de arrogancia”. Lo difícil es que la voluntad de poder se opone a la voluntad de amor. Ya en *La genealogía de la moral* (1887) insiste en que el cristianismo y la moral cristiana son “flores de resentimiento” que “crea una moral de esclavos”.

En *La gaya ciencia y Así hablaba Zaratustra* (1882) señala “Dios ha muerto, viva el hombre, que lo ha matado”, lo cual muestra a un Nietzsche desencantado y nada optimista sobre el futuro. Su anuncio de la muerte del Dios revelado, del Dios bíblico, es el lamento de los sepultureros de Occidente.

Derivado de todo ello, en los primeros veinte años del siglo XXI, es oportuno preguntarnos: ¿Existe un resurgimiento de lo religioso? Sí, pero no en lo peor de las acepciones, por su carga fanáticamente comercial y alienante. Esta advertencia, precisamente, es lo que transita y estaba presente en casi toda la obra de Nietzsche,⁴⁹ aunque no de manera expresa.

Al anunciar la muerte de Dios, Nietzsche se convierte en el historiador y en el heraldo del nihilismo moderno. Esto no es otra cosa que la sacralización de la nada. El mundo carece de valor y por lo tanto es la negación del ser.⁵⁰

⁴⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aurora*, Buenos Aires, Aguilar, 1962; *El origen de la tragedia*, Madrid, Espasa Calpe, 1969; *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981; *El Anticristo*, México, Alianza, 1989; *Escritos sobre Wagner*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003; *Nosotros los filólogos: el valor de la vida de Eugen Dürhing (fragmentos póstumos, invierno 1874-verano 1875)*, España, Nueva Biblioteca, 2005; *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (otoño, 1887)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006; *Fragmentos póstumos. Una selección*, Madrid, Abada Editores, 2004; *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, España, Edaf, 2000; *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006; *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Edaf, 1985; *La Gaya Ciencia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1994; *La filosofía en la época trágica de los griegos*, España, Club Diógenes, 2003; *Así hablaba Zaratustra*, España, SARPE, 1983; *Ecce homo*, España, Alianza, 1989; *Escritos sobre retórica*, España, Trotta, 2000, etcétera.

⁵⁰ Cfr. Ramón Xirau, *¿Más allá del nihilismo?*, México, El Colegio Nacional, 1991.

El nihilismo contemporáneo se hace presente en los Estados totalitarios del siglo XX, donde la persona como expresión de la humanidad se transforma en masa, en cosa, que hace a alguien una nada; los hombres o seres humanos viven en Estados modernos totalizantes, donde se da el pavor, más aún, el pavor de ser.⁵¹

El hombre contemporáneo se encuentra en una situación de incertidumbre y precariedad. Su condición es similar a la de un viajero que por largo tiempo ha caminado sobre una superficie helada, pero que con el deshielo advierte que la banquisa comienza a moverse y se va despedazando en miles de placas. La superficie de los valores y los conceptos tradicionales está hecha añicos, y la prosecución del camino resulta difícil. El pensamiento filosófico ha intentado ofrecer un diagnóstico de la situación de los males que afligen al hombre contemporáneo y de los peligros que lo amenazan. Y ha creído poder detectar la causa esencial de todo esto en el “nihilismo”.⁵²

Por cierto, el nihilismo es ambiguo y de difícil definición, no obstante que han caído los valores, permanecen aquellos regulativos, donde el orden es el terreno fértil que vuelve y moldea para sus propios fines. Se presenta en el orden del Estado totalitario, en la barbarie de las guerras contemporáneas, el trabajo masificado, la burocracia, en los campos de exterminio. Una forma de nihilismo es el que niega a la persona humana como al Ser y a Dios.⁵³

El desencanto nihilista, según Francisco Piñón Gaytán, es la muerte de la imagen falsa de Dios y de la razón.

Me temo que esa “*muerte de Dios*” no solo vino, como decía Nietzsche, demasiado pronto, sino que su decreto fue demasiado apresurado. Y conste que no me refiero a ese Dios que *debe morir*, el hecho a *imagen del hombre* por una razón demasiado interesada y que podemos encon-

⁵¹ Cfr. Alain Badiou, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005.

⁵² Franco Volpi, *El nihilismo*, España, Siruela, 2007, p. 13.

⁵³ Cfr. Xirau, *¿Más allá del nihilismo?...*, *cit.*

trar, inclusive en la real pragmática de los “grandes relatos”. Creemos que, si los dioses perdieron su encanto, ese “encanto” era, también, demasiado artificio humano, *ad usum Delphini*. Hoy, tal vez, se tornó en *desencanto* que, dentro del politeísmo moderno, los antiguos dioses, como lo escribió Wagner, ya sin su antiguo encanto, eran “formas de potencias impersonales, que se levantan de sus tumbas e intentan dominar una vez más nuestras vidas”.⁵⁴

Es necesario considerar a la religión como el fenómeno histórico en constante recomposición, reconstrucción y resemantización. Lo cual sin duda ha conducido a las filosofías de la sospecha, a la experiencia vivencial de racionalización del sujeto cartesiano, de la historicidad, de la ética, de la vida, de la metafísica, de la temporalidad, para adquirir vitalidad lo Divino, Dios, lo trascendente.

Es la nueva reinterpretación de la filosofía y de la teología que han dado sentido y seguridad a los individuos, a los sujetos sociales que en la globalización y la posmodernidad habían perdido la esperanza de un mundo nuevo de utopías enraizadas en la realidad histórico social, dentro de una modernidad radical alternativa, que no niega sino asimila tradiciones y horizontes de un nuevo mundo más prometedor y humano, fundado en una teología histórica terrenalizada.

Por todo ello, insistiríamos con Karl Jaspers en que

Una conciencia pensante de ser sí mismo en el tiempo no puede continuar más adelante. El abismo abierto entre “existencia” y trascendencia, entre el hombre y Dios, resulta insalvable para ella, mientras que todo pensamiento filosófico piensa en la dirección a la trascendencia y es conducido por ella. En las extrañas afirmaciones que los místicos hacen de manera análoga en todas las culturas, se alude al ser uno del yo y de Dios, en el que tanto Dios como el yo desaparecen. El hombre

⁵⁴ Francisco Piñón Gaytán, “Modernidad, religión y sentido del mundo”, en *En torno a los rostros de Dios*. En www.centrogramsci.com/articulos.php?, pp. 8 y 9.

que como tal vive un mundo, que ya no existe. En el *unio mystica*, en la unidad de Dios y del hombre, en la que no cabe hablar ni de dios ni del hombre, Dios y hombre se esfuman en lío inaccesible.⁵⁵

Es el espacio de las figuras históricas en situación meditativa en la práctica mística del acontecer de la existencia de aquellos seres humanos que hacen compresibles sus pensamientos para este mundo.

Por ello sería absurdo remitirnos al infinito sin una suficientemente fundada justificación, porque sin un fin, sin una intencionalidad, no serviría de nada. “Sólo un mundo en el que los seres están indistintamente perdidos es superfluo, no sirve de nada, no tiene nada que hacer y no quiere decir nada: sólo él tiene un valor en sí mismo, no en vista de otra cosa, esa otra cosa por otra cosa y así en adelante”.⁵⁶

Esto es la teología posmoderna del acontecimiento, radicalmente fundador, es concebida como el jardín del pensar el acontecimiento ofreciéndole abrigo y refugio contra las amenazas de los grandes monstruos; teorías amplias y omniabarcantes que pueden aprisionarla, atraparla, ahuyentarla al compás de un tono metafísico y ontológico u otro; de izquierda o de derecha, de teísta y atea; idealistas y materialistas; realistas o antirrealistas.

El movimiento crucial está en tratar el acontecimiento como algo que se juega *en* las palabras y las cosas, como una potencia que vibra en su seno y las impacienta con el acontecimiento. Deleuze dice que desear el acontecimiento significa más concretamente desear “no exactamente lo que ocurre, algo todavía por venir, sino algo *en* lo que ocurre, algo todavía por venir que puede ser consistente con lo que ocurre”. “El acontecimiento no es lo que ocurre (un accidente), está más bien

⁵⁵ Karl Jaspers, *op. cit.*, p. 425.

⁵⁶ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, España, Taurus Humanidades, 1991, p. 33.

en lo que ocurre, en lo puramente expresado. Nos manda señales y nos espera”. Esto sería ir en una dirección derrideana por cuanto desear el acontecimiento significa “afirmar” el acontecimiento, decir “*oui, oui*” (¡Amén!) no a lo que está presente, sino a *lo que está por venir*, a lo que vibra en las cosas y en las palabras, a lo que ellas nos *prometen*.⁵⁷

⁵⁷ Gianni Vattimo y John D. Caputo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Argentina, Paidós, 2010, pp. 80-81.

FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y MERCADO EN EL MUNDO NEOLIBERAL

FILOSOFÍA, RELIGIÓN Y MERCADO
EN EL MUNDO GLOBAL

La confrontación este-oeste en el sistema mundial ha sido superada por las circunstancias históricas de una realidad que ha puesto en cuestión los principios sagrados de la modernidad ilustrada occidental, a través de los sistemas tecnológicos, científicos, comunicativos, informáticos, mediáticos y de redes sociales como *Instagram, Twitter, WhatsApp, Facebook, Telegram...*, que han virtualizado y hecho más especulativa la economía, las ciencias humanas y naturales, el arte, la cultura, las relaciones sociales, que han puesto en crisis a la filosofía y el ser humano; que ha mediatizado lo humano, el sujeto social, hasta convertirlo en el neocapitalismo global, en *medio* y *no en fin* de la filosofía moral, la religión, la religiosidad, la fe y cualquier otra forma de relación, como el trabajo y los modos de producción humana, en el sistema global.

El trabajo se desplaza a los márgenes de los discursos dominantes concebidos como sujeción que ha subjetivado los motivos y razones por los cuales ha de desecharse el trabajo como ejercicio voluntario y libre elegido, sino impuesto.

Ante ello, la subjetivación del trabajo concebido como un modo de realización humana ha desaparecido.

Porque

La producción de la subjetividad es siempre un proceso de hibridación, de cruce de fronteras, de tal forma que en la historia contemporánea este híbrido subjetivo se produce cada vez más en el interfaz entre ser humano y máquina. Hoy, la subjetividad, despojada de todas sus cualidades aparentemente orgánicas, surge de la fábrica como un brillante ensamblaje tecnológico. “Antiguamente, los hombres echaban raíces en la circunstancia de la vida en que caían”, escribió Robert Musil hace décadas, “y esta era una manera segura de encontrarse a sí mismo; pero hoy, en la barahúnda general en que se tiende a desligar todo de su suelo y fundamento, sería necesario también, en la producción del alma, por decirlo así, sustituir la tradición de la artesanía por la inteligencia de fábrica”.¹

Es decir, se ha dado una nueva metamorfosis en la formación simbólica, de formas de entender, percibir y decantar la realidad, la naturaleza y la vida misma; así como las del pensar sobre el Planeta, este nuevo experimento cognitivo y pragmático ha finalizado, y en su transcurrir se ha ido aclarando la situación global. Lo que requiere de una nueva lógica y gramática, con nuevos lenguajes para interpretar y explicar las edades del mundo, lo que determina una nueva forma de medir la temporalidad y la espacialidad. Lo cual demuestra que el ser humano como existencia es en el tiempo, ontológicamente circunstanciado.

Empero, en este tiempo de la reconfiguración y del capital, el ser humano en general continúa excluido, marginado y explotado, e inclusive negado y vilipendiado.

¹ Antonio Negri y Michael Hardt, *El trabajo de Dionisos*, Madrid, Akal, 2003, p. 21.

Dicho de otra manera, la victoria del proyecto capitalista y la subsumición real de la sociedad en el capital han generalizado inequívocamente el dominio del capital y de sus formas de explotación, delimitando opresivamente los confines de la posibilidad real, cegando el mundo de la disciplina y el control y [...] haciendo de la sociedad un sistema “*sans dehors*” [sin afuera]. Sin embargo, este mismo hecho encamina a las subjetividades y al pensamiento crítico hacia una nueva tarea: la construcción de aquéllas como nuevas máquinas de una producción positiva del ser que no puede expresarse sino como una nueva constitución, como una revolución radical. La crisis del socialismo, la crisis de la modernidad y la crisis de la ley del valor no invalidan los procesos de valorización social y la constitución de subjetividad ni abandonan estos procesos [...] al destino único de la explotación.²

En el transcurrir de la vida de la condición humana, se han ido aprendiendo las lecciones del conocimiento y el saber en la experiencia de vida sin, hipotéticamente, “maestro que guíe”, porque en su acontecer, parece que está siendo rebasada por la tecnología y los procesos de virtualización; aunque, habremos de decirlo, esto es, por lo menos en apariencia, porque sigue siendo necesaria la relación entre los seres humanos, el “cara a cara” levinasiana, de entificación e identificación del ser humano con el otro.

A estas consideraciones va unido un enunciado sobre la relación de ser y saber: el saber tradicional va retrasado con respecto a la realidad; sí, se podría decir que por principio llega siempre tarde. A la vista de ello, se impone de sí del retraso habitual del saber que ha de deducirse que también tiene relación con nuestros problemas venideros llegará necesariamente demasiado tarde. Por cierto, estamos en situación de dar una respuesta negativa a esta situación. Hay una inteligencia prognóstica que se hace valer en el hueco entre “tarde” y “demasiado tarde”. Esa inteligencia es la que habrá de articularse de

² *Ibid.*, p. 19.

forma enérgica aquí y ahora. Mientras que hasta este momento valía para una gran parte del aprendizaje humano la ley de que solo “se aprende de las desgracias”, la inteligencia prognóstica ha de intentar aprender antes de que aparezca la desgracia [...]. Para penetrar en la lógica de tales procesos de aprendizaje se necesita una crítica de la razón profética. Que no ha de dejarse amedrentar por la paradoja de base del profetismo del desastre, es decir, por el hecho de que ese profetismo, cuando tiene éxito, ha de aparecer *ex post*, como una alarma innecesaria, dado que precisamente a causa de su intervención no ha sucedido aquello de lo que advertía.³

Así pues, puede decirse que tiene que recuperarse la crítica de la razón narrativa, ensayística e histórica, la que tiene la tarea y la obligación de comprobar si los seres humanos son capaces de cumplir la nueva misión de realizar un nuevo proyecto, que requiere de reorientar el modo de ser y estar en el mundo y en el planeta. Por ello, las historias de gran efecto solo pueden organizarse comenzando por lo último, por lo que acontece en el presente, a partir de una acción moral y un horizonte de sentido.

Es una manera de explicar lo que significa la posmodernidad; lo que requiere partir de una *filosofía del suceso* y un modo de exponer una teología posmoderna del acontecimiento, de lo que ocurre en la inmediatez, como algo que busca darse en lo que está presente.

En medio de este contexto cultural, el movimiento de la muerte de Dios surge como una voz simpatética: habla de un mundo en el que Dios, a través del acto de la kenosis, se ha vaciado completamente de sí mismo. Admite que la idea de Dios ya no es más que una proyección humana y clama por la responsabilidad del hombre. Apunta al hecho de que la religión ha sido tanto el problema como la solución de la conflictividad humana. Esta teología radical de la muerte de Dios, por tanto, representa una voz crítica y profética en medio

³ Peter Solterdijk, *¿Qué sucedió en el siglo XX?*, España, Siruela, 2018, p. 21.

de una cultura y una fe en crisis, que se aparta de las antiguas certezas y comodidades religiosas, y se enfrenta a una sensibilidad religiosa transformada. [...] La ironía es que, adoptando una cultura que se ha mostrado cada vez más hostil con la religión, la teología de la muerte de Dios no solamente ayuda a preparar el terreno para la posmodernidad, con su crítica del Dios moral y metafísico de la ontoteología, sino que también prepara las condiciones para la recuperación de una nueva fe bíblica que dé énfasis no al poder y la gloria de Dios, sino a su sufrimiento y a su amor: pasamos del ser de Dios a la historia del ser de Dios con los pobres, los hambrientos y los marginados.⁴

Ante la realidad de un mundo apocalíptico, enloquecedor, el ser humano ha de reflexionar sobre la historicidad de su hacer; esto es, no podemos estar del todo al final de la historia, sino en su reconfiguración y en las nuevas formas de entenderla; lo cual requiere mirar en retrospectiva el pasado y la tradición desde un presente que demanda respuestas, explicaciones, interpretaciones y hermenéuticas sobre lo que ha sido, sobre el acontecimiento, sobre los hechos.

El destino de los habitantes de la tierra depende hoy —más que en la era de las ciudades y reinos— de metamorfosis intensas de coaliciones de atención. En la medida en que los antiguos modelos de vigilia global se muestran como improrrogables, aparece en el horizonte la necesidad de una cualidad evolutiva ampliada de vela global. La vida adulta en tránsito de mundos hacia la totalidad de cuidados del mundo venidero tiene que ser una vida que se determine en un nuevo reparto de la labor de vela global. Tal vez sea hoy cuando el sentido de hacerse adulto se ha hecho claro a partir de su contenido general, ya que el drama formador humano del tránsito de la casa del mundo,

⁴ Jeffrey W. Robbins, “Introducción: después de la muerte de Dios”, en Gianni Vattimo y John D. Caputo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre la religión, política y cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 25 y 26.

de las hordas familiares a la coexistencia planetaria lo revela todo en su necesidad ineludible.⁵

Esto es una forma ensayística de orientación que anuncia lo que puede acontecer, lo cual está cargado de anticipaciones y simulaciones, tanto sublimes como profanas; inmediatas como trascendentes, lo que implica romper con las ataduras deterministas para la mayoría de edad de condición kantiana y reconfigurar el ejercicio del pensar y actuar con la adultez o madurez acorde con los nuevos tiempos; esto es reorientar la existencia y el mundo de la vida de forma más equitativa y comunitaria.

De este modo la globalización produce efectos contra su tendencia fundamental —en tanto que impone limitaciones, expansiones en toda línea, fuerza limitaciones en toda línea—. En tanto que quiere generalizar el bienestar, descubre que globalmente, en último término, sólo sería practicable su contrario: frugalidad para todos. Con estas indicaciones se hacen visibles los gigantes que chocaran entre sí durante el siglo XXI. Habremos de elegir entre la ética de los fuegos artificiales y la ética de la ascética. Notaremos cómo se proyectan en nuestros sentimientos de vida las alternativas en pugna y cómo oscilaremos entre el derroche maniaco y el ahorro depresivo.⁶

Empero, el diagnóstico sobre el ser humano muestra que este sufre de una dispersión generalizada, un mal que se expresa en la forma de no estar convencido de nada; en este se da una tendencia a participar en toda agitación pública hasta dejarse persuadir por cualquiera.

Lo que constituye formas fundamentales de tragedia, lo que requiere tomar medidas políticas ambientalistas y replantear una ética mundial.

⁵ Peter Solterdijk, *Extrañamiento del mundo*, España, Pre-Textos, 2008, pp. 260-361.

⁶ Solterdijk, *¿Qué sucedió en el siglo XX?...*, cit., p. 25.

Georg Lukács (1885-1971), al hacer una reflexión en la primera mitad del siglo XX sobre la etapa previa a la conformación del nuevo sistema global neoliberal, señala que la ideología capitalista escamotea las formas estéticas, políticas y conceptuales.

La ideología de defensa, tradicional y habitual en la burguesía, consiste en idealizar: las contradicciones más crasas, las atrocidades más clamorosas de la sociedad capitalista hay que escamotearlas en forma artística o conceptual. Esto lo ha hecho desde hace más de un siglo, empezando con la filosofía académica, el arte y la ciencia organizados por completo en apologética. Su forma más burda dentro de esta dirección son las películas de Hollywood, pero a menudo también la filosofía de cátedra no es otra cosa sino un film con *Happy-End*, transportada en conceptos.

Ante la realidad espantosa de los últimos decenios este idealizar puro se ha mostrado demasiado débil e ineficaz. Por lo menos para los círculos pensantes de la inteligencia burguesa; desatracar su atención de los hechos repugnantes de la vida social, embellecerlos es ya imposible. [...] Este que se ha empeñado por presentar la ideología burguesa habitual como un todo armónico, aparece ante los ojos de los hombres como caos de atrocidades y de sin sentidos.⁷

Esto es una revelación que muestra las formas como se constituye y organiza el sistema capitalista en el tiempo y su capacidad de adecuación, o mejor, de adaptación.

Ante esta realidad espantosa de los últimos años del siglo XX y lo que va del XXI se puede observar que el idealizar “puro” y sin compromiso ni responsabilidad ética se ha mostrado demasiado débil e ineficaz, ante el mundo de hoy, que reclama respuestas urgentes ante la situación apocalíptica de emergencia en todas las expresiones humanas: antropológicas, sociales, políticas, económicas, éticas, científicas, tecnológicas, biológicas, ecológicas, medio

⁷ Jorge Lukács, *Mi camino hacia Marx*, México, FFyL-UNAM, 1959, pp. 51 y 52.

ambientales, religiosas e ideológicas; lo cual requiere replantear nuevas líneas de investigación y reflexión; donde la filosofía y la ética han de volver a los fundamentos en la fenomenicidad de su acontecer en el mundo de la vida, de la información y de la comunicación.

Más aún,

Se han erosionado los códigos de interpretación de la realidad: la crisis de las ideologías y la caída de los paradigmas de todo tipo muestran un signo de pragmatidad y realismo inusitado. Ya no se somete a la realidad a un análisis teórico prefabricado, sino que se asume la complejidad de la realidad social sin análisis, lo que resulta incomprendible, al no tener supuestos teóricos que sirvan de base para su interpretación.

Esta crisis lleva a la necesidad de reordenar las coordenadas mentales y de interpretación que permitan hacer inteligibles los procesos sociales. Observamos un desgaste de las estructuras teóricas cognoscitivas y de los esquemas que eran conocidos y familiares, que permitían una diferenciación entre lo político y lo económico, entre el Estado y la sociedad civil, entre lo público y lo privado.⁸

No obstante ello, nuestra relación con el mundo exterior no solo pasa por los medios de comunicación e informáticos, sino también por sistemas de ideas, ideologías, formas de representación del mundo, las que se filtran, asimilan o rechazan, siempre y cuando tengamos ideas firmes, precisas y consistentes que nos den seguridad y certeza; lo que requiere de estar preparados, en alerta, ante cualquier intento de sorpresa y control, por parte de los dueños del poder, de los medios informáticos y del dinero en el mundo; no obstante, esto no es ni garantiza suficientemente que no ocurra una avalancha informa-

⁸ Mario Magallón Anaya, *La democracia en América Latina*, 2a. ed., México, CIALC-UNAM, 2008, pp. 135-136.

tiva, porque este es el modo en que va haciéndose, constituyéndose la realidad comunicacional e informática.

Por ello,

No podemos estar totalmente abiertos a la información. Un espíritu sin ideas preconcebidas sufre, a través de los medios de comunicación, una lluvia incoherente de informaciones que se disipan en ruidos. Hace falta una teoría que pueda acoger la información, es decir, que pueda también contestarla. Pero, como acabamos de ver, esta ideología no debe encerrarse en ella misma, *pues de lo contrario seríamos incapaces de recibir la menor lección de lo real ni de acoger lo nuevo.*

Ahora bien, la virtud irremplazable de la información es la irrupción de lo real en la idealidad que tiende a tomarse por la realidad. Es la irrupción de lo nuevo en el sistema, que tiende a encerrar el mundo en su propia regla y no puede más que ser alterado por la novedad. Hay que observar en consecuencia que *lo real y lo nuevo irrumpen siempre en la teoría y la creencia en forma de alteración y de ruptura.* Irrumpen siempre en una racionalidad cerrada bajo la forma de irracionalidad.⁹

En la modernidad cartesiana del siglo XVII la razón conducía, sin discusión, a la razón ética de libertad y justicia, porque aparecía en el sistema discursivo y sus prácticas, como algo “natural”. En cambio, en la modernidad ilustrada del siglo XVIII, se da la recuperación y liberación del ser humano y su responsabilidad y papel en el mundo; es el rescate del sujeto y el surgimiento de la antropología, como ciencia de reconocimiento, control y dominio de los seres humanos, hacia adentro de los países coloniales y hacia las colonias en el mundo;¹⁰ a la vez se da el conflicto entre la Iglesia con el Estado, por el dominio y control de las conciencias y de los cuerpos; el nacimiento del nuevo liberalismo, del individualismo,

⁹ Edgar Morin, *Para salir del siglo XX*, Barcelona, Kairós, 1982, pp. 40 y 41.

¹⁰ Cfr. Michele Duchet, *Antropología e historia en el siglo de las luces. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*, México, Siglo XXI, 1984.

del capitalismo, la democracia y la producción en serie; la nueva lucha de clases y el nacimiento de la burguesía moderna capitalista.

Más aún, para ese momento desde la mirada de la teología política la *pobreza* ya no es considerada como algo que protege y agrada a Dios; sino, más bien, es considerada como una forma de exclusión y desigualdad social y política. Ya en pleno siglo XIX se da el apogeo del capitalismo con las grandes transformaciones a nivel productivo y nuevas formas de explotación y alienación del ser humano, lo que reconfigura las ideologías y creencias religiosas, políticas, sociales, filosóficas y económicas.

Por ello, según Max Scheler (1874-1928):

Hay que constar que en oposición a las doctrinas que desde el siglo XIII hasta el final del siglo XVIII dominaron los espíritus en Europa de un modo bastante uniforme, el siglo XIX ha producido una profusión casi interminable de “puntos de vista” respecto a esta cuestión, que no han pasado de una opinión de círculos escolares más angostos; que se combaten entre sí confusamente hasta el día de hoy (siglo XX) —hasta ahora sin perspectiva de que prevalezca ninguno de ellos—. Este fenómeno no está fundado en el problematismo al que la evolución de la cultura moderna arrastró a la religión; no está menos fundado en la creciente inseguridad acerca de la esencia y misión de la filosofía. Donde se ha hecho indeterminada e insegura no sólo *una* de las cosas cuya relación esencial se trata de conocer, sino las dos cosas al mismo tiempo, ese conocimiento resulta diez veces más dificultoso.¹¹

Sin embargo, vale decir que en los primeros cincuenta años del siglo XX las relaciones entre *razón, religión y moralidad* presentes de la modernidad ilustrada se convierten en un problema complejo e incompatible con la realidad de la modernidad capitalista del siglo XXI; la primera, la razón, es considerada como una facultad, un

¹¹ Max Scheler, *Lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1940, pp. 47 y 48.

ejercicio intelectual, personal; mientras la segunda, la religión, se relaciona con las prácticas de culto, “recluidas” en las Iglesias, está fundada en la libertad de creencias; y la tercera, la moralidad, está más centrada en la ética ciudadana liberal y la acción praxológica del mundo exterior, de relaciones sociales, políticas, económicas y culturales.

Parece que, en la actualidad, en el mundo global de metamorfosis intensas y de grandes corporaciones, la teología recupera su empiricidad para vincularse con la experiencia de vida, de solidaridad ética con los seres humanos; es la *teología de la liberación* como experiencia religiosa de la comunidad cristiana incluyente de todos los seres humanos, con el pueblo de Dios.

Esto es una ética del cuidado de sí mismos, de la humanidad toda, sin exclusiones, es una ética del cuidado necesario fundada en la justicia para todos y todas.

Es decir:

La ética del cuidado completa la ética de la justicia. Ellas no se oponen, sino que se componen en la construcción de una convivencia humana fecunda, dinámica, siempre abierta a nuevas relaciones y cargada de sentimientos de solidaridad, afectividad y, en último término, de amorosidad. Ayuda a disminuir los conflictos y tiene propuestas de negociación por las cuales todos pueden avanzar juntos y superar el gana-pierde. En este tiempo de ética principalmente se toma en serio aquello que siempre ha sido y sigue siendo poco considerado: la vida cotidiana, las tareas familiares, llevar la casa, la convivencia de los géneros y de las edades. En este campo las mujeres son las maestras y nos podrán despertar a la densidad ética y moral de estos aspectos diarios que componen gran parte de la vida de las personas.¹²

Lucien Goldman (1913-1970) señala que la Iglesia como institución en la modernidad ilustrada ha generado una diversidad de

¹² Leonardo Boff, *El cuidado necesario*, Madrid, Trotta, 2012, p. 78.

problemas y conflictos en la vida pública, se podría decir que hasta la actualidad.

Con este enfoque, se comprenderán tal vez mejor los conflictos provocados por la actitud de la Iglesia respecto al comercio y a la industria (siglo XVIII) y, sobre todo, por la prohibición de la usura. Para el viejo pensamiento tradicional, la búsqueda del beneficio, el apetito de riquezas sólo podía ser egoísta y contrario al bien general y a la caridad. Constituía por excelencia el tipo de vida no cristiano. Con el inicio de la sociedad individualista burguesa se desarrolla, sin embargo, un tipo de pensamiento diferente en su estructura misma, el cual se convirtió luego en un elemento fundamental del pensamiento de la Ilustración y de la economía política: la idea de que *el interés particular coincide con el bien general*. El comerciante, hombre que ejerce una función económica, no sólo tiene conciencia de llevar una vida honorable y sin tacha —haciendo abstracción de algunos pecados ocasionales—, sino también el sentimiento de que, al enriquecerse y elevarse dentro de la sociedad, ejerce una actividad útil que redundará en beneficio de la sociedad entera.¹³

Esto son los principios de la ética y religiosidad capitalista, los que desestabilizan las relaciones económicas, políticas, sociales, religiosas y culturales y que “universalizan” los principios de libertad, justicia, competencia, mercado, individualismo y la economía aséptica de la ética protestante del espíritu de capitalismo weberiana.¹⁴

Quizá sea una astuta fuente de alivio abandonar por rato la historia de la verdad en pro de la historia de las mentiras. En los últimos años, a los historiadores de la Europa de finales de finales del XVI y el XVII les han fascinado las mentiras a las que mentes esquivas se

¹³ Lucien Goldman, *La Ilustración y la sociedad actual*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1968, p. 87.

¹⁴ Cfr. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003.

vieron obligadas por la persecución religiosa. Los criptojudíos debieron conciliar sus creencias bajo interrogatorios inquisitoriales; las minorías confesionales debieron dar respuestas equívocas bajo tortura durante los conflictos entre católicos y protestantes. Sin embargo, las víctimas de la tortura eran conscientes de ser mártires de la verdad y habrían socavado su propia moralidad si hubiesen mentido sobre sus creencias.¹⁵

Lo cual se contrapone al sentido de la seguridad y la certeza de la sociedad comunitaria e incluyente de la diversidad humana, si el *sentido* no es *compartido* con todos los seres humanos, esto es, concebido como uno de los modos de participación del *ser humano*, en la *coexistencia social en comunidad*.

En este horizonte reflexivo, la creación del mundo no es, no puede ser, concebida a partir de *la nada*, porque esta, desde la época hegeliana, en sí misma, *es algo*; es la implosión, explosión, *ruptura* y *presencia* del ser y estar de la singularidad y la pluralidad de lo diverso en la unidad humana; construcción de la certeza de sentido en la *edificación originaria fenoménica y ontológica* de la certidumbre y la seguridad del conocimiento.

Porque el *ser-ente* solo puede ser, siendo en la historicidad de su hacer y quehacer; en la relación *con* los unos y *con* los otros, en la dialógica y la dialéctica procesual de la circulación de *coexistencias, co-vidas* singulares-plurales, de ser *en* y *con* los otros, con la *comunidad social*, en los muy variados sentidos analógicos ejercidos de manera simultánea, en los diversos espacios y tiempos; es el espacio temporal ontofenomenológico que reclama la relación de todas las cosas, los objetos, los seres, las existencias; los pasados y futuros de los seres vivos y muertos, animados e inanimados. Esto es, pensar el espacio y la temporalidad con José Ortega y Gasset (1883-1955) y Martin Heidegger (1889-1976), espacio y temporalidad que son

¹⁵ Felipe Fernández-Armesto, *Historia de la verdad y una guía para perplejos*, España, Herder, 1999, pp. 173 y 174.

concebidos como algo que se padece y vive, como algo que nos es propio y define como seres en el mundo.¹⁶

María Zambrano (1904-1991) señala que

Padecer el tiempo es recorrerlo sin ahorrar abismo alguno: la muerte y aun algo peor, este andar perdido, el andar errante, como todos los poetas genuinos lo andarán un poco siempre, como todo el que padece [...] Y la paradoja es paralela a la de los “filósofos”: la aceptación del tiempo y de la historia esencial del alma, que les trae como consecuencia el quedar al margen de la historia, vencidos históricamente; el desdeñarla también, por considerarla, la historia de aquí, la obcecación en un error.¹⁷

El tiempo y el espacio, según Kant, son formas *a priori* de la sensibilidad externa (la percepción de las cosas físicas), porque son los rasgos que el conocimiento humano otorga a las cosas, porque estos no dependen de ellas. Concibe el tiempo como la forma *a priori* de la sensibilidad interna (la percepción psíquica); por ello no tiene un origen empírico, es decir, no se extrae de la experiencia sensible, sino de su condición de posibilidad. En la sensibilidad, el sujeto cognoscente estructura las sensaciones proyectando todo lo conocido en la dimensión espacio-temporal (las cosas físicas en el espacio-tiempo y los fenómenos psíquicos en la dimensión meramente temporal).¹⁸

En la actualidad se vive una época que requiere de una drástica transposición de valores y principios ontológicos y epistemológicos que reorienten los estudios de historia, filosofía, religión, teología, religiosidad, simbólica, semántica, pragmática, ciencias humanas:

¹⁶ Cfr. Véanse José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*; Martín Heidegger, *Ser y tiempo* (de ambos textos existen diversas ediciones).

¹⁷ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1966 (Breviarios), pp. 96 y 97.

¹⁸ Cfr. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura y crítica del juicio* (existen diversas ediciones en español).

sociales, científicas y tecnológicas, los cuales han de ser mirados no solo desde las dimensiones académicas, socioculturales, políticas, sociales y económicas, sino más bien, desde la *cotidianidad*, del mundo de la vida.

La diversidad humana ha cobrado una gran importancia en las dos primeras décadas del siglo XXI, a la vez que se está dando el desmoronamiento y fusión de las viejas tradiciones y realidades.

Ahí encuentra hoy nuestra historia todo su peligro y toda su oportunidad. Ahí, en el imperativo aún más percibido de un mundo que está creando las condiciones mundiales para volver intolerables y catastróficas las distribuciones de la riqueza y de la pobreza, de la integración y de la exclusión, de todos los nortes y de todos los sures. Porque este mundo es el del espaciamiento, no el del [mundo] acabado; porque es el de la intersección de las singularidades, no de la identificación de las figuras (de individuos y de masas); porque es el mundo en que la soberanía se agota en suma en sí misma (y, de golpe, resiste golpes terribles o irrisorios), por todas estas razones, y en el seno de la misma potencia apropiadora del capital (el mismo que ha comprometido el declive de la soberanía), la ecotécnica indica oscuramente la *tejne* de un mundo en el que la soberanía no es NADA. Un mundo en el que el espaciamiento no podría confundirse con la presentación, ni con el desgarrar: sino solamente con “la intersección”.¹⁹

Los diversos planos de la coexistencia humana y la organización del mundo social y cultural han potenciado la afirmación y defensa de la diversidad de identidades étnicas y culturales, ante una realidad avasallada por las tecnologías de la información, las redes sociales, el Internet, etcétera.

De tal manera, podemos decir que las construcciones discursivas, filosóficas, políticas, científicas y culturales han sido afectadas en este contexto histórico complejo y desigual por las interseccio-

¹⁹ Jean Luc Nancy, *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 153.

nes y mezclas, donde se puede observar que en la administración de los saberes, de las ciencias, las tecnologías, las simbólicas y las humanidades en la actualidad se han hecho resbaladizas e inconsistentes, al igual que las formas tradicionales de investigación, docencia y trabajo; la organización disciplinaria se ha venido disolviendo para imponerse la inter, la trans y la multidisciplinaria; ahora existen intercambios entre las diversas disciplinas desde un núcleo problemático donde se mezclan metodologías y orientaciones epistemológicas y ontológicas.

En esta corriente se articula un segundo credo, característico [...], para el que la filosofía del siglo XX se ha propuesto el nombre de “esperanza”. También podría llamársele voluntad de cultura”. Se manifiesta en una confianza racional que renuncia de buen grado a pruebas de la existencia de Dios mientras se ofrezcan historias y noticias que demuestren que los seres humanos, y baste con que se le anime a ello de modo correcto, pueden dejar de ser anárquicos, débiles e insensatos. Cualquier historia contada con este espíritu es un Evangelio *en miniature*, una buena noticia procedente de un mundo abierto, en el que los seres humanos mantienen su demanda de felicidad con inteligencia, astucia y presencia de ánimo. Lo que se necesita tras la peste no son tanto las grandes fórmulas y ritos venerables de antes, con misivas alegres que informan de los discretos éxitos de los buscadores de felicidad. Estos micro evangelios son los que ayudan a los supervivientes a anclar de nuevo su mirada en el horizonte terrenal.²⁰

Lo que muestra una variedad de lógicas de sentido, desde un eje problemático y problematizador de las diversas realidades; además, existen heterogéneas formas de vivir y de ser, de comunicarse, de relacionarse y de pensar, donde la soberanía como acto de libertad no necesariamente implica la *llegada*, el *cumplimiento*, o el *término*, ya que en esta realidad material e histórica no hay término;

²⁰ Peter Sloterdijk, *¿Qué sucedió... cit.*, p. 125.

porque el *ejercicio*, la *práctica*, la *ejecución de nuestro hacer y quehacer* no tiene término sino continuidad, retrocesos, contradicciones, oposiciones, resistencias y formas caóticas.

Empero, el mundo humano mundializado no tiene fin, la finitud consiste en espaciamiento y temporalidad del acontecer con una finalidad de sentido intencional y fenoménico.

El sentido del mundo, como homogeneidad o pluralidad de realidades, no tienen sentido [...] si no nos incluimos desde nuestro propio lugar de enunciación y realización vital. Los problemas del sentido y del mundo no pueden abstraerse de este lugar que nos involucra con una serie de cuestionamientos éticos difíciles de aceptar. Sobre todo, cuando se trata de los espacios intelectuales, tan abarrotados de adscripciones disciplinarias e ideológicas, que cualquier intento por poner en foco los propios esquemas y creencias rápidamente se traduce en una suerte de juegos de abalorios, plagados de buenas y legítimas preocupaciones, de contiendas nemotécnicas. Ello sirve de escudo defensivo que se expresa en cumplir con el protocolo de los buenos modales o del combate retórico, pero sin que los participantes desarrollen una disposición a ser tocados en lo que tanto les ha costado: la inversión personal de toda una vida para modelar la identidad, recursos de autoridad, prestigios; encubrir complicidades y algunos privilegios, aunque sólo sean ficciones elaboradas por ese rentero usurero y mañoso que opera en cada espacio de la vida.²¹

RENOVACIÓN, RECONSTRUCCIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN Y LA TEOLOGÍA

Se viven tiempos nuevos de renovación y reconstrucción de la filosofía, la ontología, la epistemología, la ontoteología y la espi-

²¹ Emma León Vega, *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*, Barcelona, Anthropos/CRIM-UNAM, 2005, pp. 43 y 44.

tualidad; parece algo novedoso lo que está sucediendo en las dimensiones del mundo, lo cual no puede ser abordado de manera disciplinar, sino, más bien, inter, trans y multidisciplinariamente; esta forma de construcción ontoepistemológica requiere romper con las representaciones tradicionales de entender y analizar la *Realidad* en su sentido ontológico y epistemológico y de las posibles dimensiones del mundo que colaboran en la reconstrucción de una hermenéutica analógica interpretativa y explicativa, en el ejercicio praxológico, crítico, dialéctico y sistemático de la filosofía de la cultura, de la teología política y de la espiritualidad.

Es un largo proceso de reflexión, de cuestionamientos, de dudas e impotencias de los seres humanos en general, de los creyentes y de las religiones en particular.

Es decir,

Los temas espirituales aparecen con frecuencia cuando se resquebrajan los moldes habituales de la vida y cuando la vida misma se torna problemática. Los desencadenantes pueden ser diferentes formas de crisis y de sucesos que cambian la vida, experiencia que va más allá de la conciencia cotidiana, o también una insatisfacción creciente, la experiencia de la falta, la inquietud y el sentimiento de que la vida carece de algo esencial. Es entonces cuando algunas personas emprenden la búsqueda: se trata de un movimiento exploratorio hacia la profundidad, al ámbito de la religiosidad y la trascendencia. La espiritualidad también se pone de manifiesto en estos deseos de mayor profundidad y de un autoconocimiento más amplio.²²

Es decir, no obstante los grandes cambios científicos, tecnológicos, políticos, filosóficos y culturales en el mundo, mirados desde la realidad de nuestra América, se encuentra que la teología política ha jugado un papel fundamental como desencadenante de la toma de

²² C.G., Jung, *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*, Madrid, Trotta, 2016, p. 21.

conciencia y participación de los marginados, excluidos y miserables en la lucha en las diversas manifestaciones y expresiones.

Esta teología no es un trabajo de académico o de un anacoreta, sino de toda la familia humana que clama por darle sentido desde la fe. [...] Esencial elemento de la reflexión teológica es la situación histórica del ser humano, incrustado en un pueblo concreto, historificado; pueblo creyente al que Dios le habla e invita a construir el Reino de la verdad y de justicia. Sin embargo, ese pueblo, como he dicho antes, se encuentra a la vera del camino de la historia hegemónica; ultrajado, vejado y alienado con la que Dios lo ha creado. [...] La teología política no significa que los problemas políticos o cabalmente públicos tengan que convertirse en los problemas centrales de la teología cristiana. Si por teología política se entiende simplemente el hecho de hacer valer de modo expreso la relevancia social (política) de todos los enunciados teológicos que la tradición del ministerio eclesial nos ofrece, es evidente que tendrá que haber una teología política, porque la teología no es solo un *logos* de Dios, sino también un *logos* del ser humano, es una palabra sobre y desde las condiciones de vida de los seres humanos concretos, así, en colectivo, porque son la polis, los muchos; porque la salvación es común de todas las personas y porque nadie puede salvarse solo. De la misma manera se refiere a cada ser humano, a cada persona, porque la sociedad no es simplemente la suma de los individuos.²³

Esto es, analizar con herramientas teóricas y conceptuales desde una epistemología más cercana al mundo de lo humano, del mundo de la vida toda, donde la finitud es el origen, y esta no es, no puede ser, el fundamento originario del mundo, sino, más bien de la llegada como acto de *presencia* de la infinitud de orígenes histori-

²³ Ángel Adalberto Juárez Rodríguez y Mario Magallón Anaya, *La teología política y la filosofía de la liberación de nuestra América*, México, Torres Asociados, 2017, pp. 46 y 47.

ficados de Cristo, donde la creación es la exposición singular de lo existente, y el valor humano consiste en existir y ser en el mundo; origen y principio de lo que somos en la *nosotridad y la otredad* de nuestro ser existencial e histórico, como ser singular y plural.

De este modo: “La esencia del ser es, y sólo es, como *esencia*” como fundamento ontológico de la *Realidad*. Lo que ha de entenderse, como ser singular y plural, continuo-discontinuo; trazado y bosquejado, del dominio ontológico de ser *consigo mismo y con los otros y nosotros*, en la accidentalidad circunstanciada e inmediata, fenomenológica, en la unidad de los seres en su acontecer en el mundo.

La unidad de una ontología debe buscarse en adelante en esa tracción, en ese estiramiento, esta distancia y este espaciamiento que es simultáneamente el del ser, el del singular y lo plural, cada vez más distantemente. En una ontología tal, que no es una “ontología de la sociedad”, en el sentido de “una ontología regional”, sino la ontología misma como una “socialidad” o una “sociación” más originaria que toda “sociedad”, que toda “individualidad” y que toda “esencia del ser”, el ser es *con*, es *como el* del ser mismo (el co-ser del ser), de modo que el ser no se identifica *como tal (como ser del ser)*, sino que *se pone, se da o llega, dis-pone* —hace acontecimiento, historia y mundo— como su propio *con* singular plural. Dicho de otro modo: *el ser no es sin ser*, lo que será una mísera tautología mientras no se la comprenda bajo el modo co-originario del ser-con-el ser-mismo.²⁴

Así, los valores éticos, morales, religiosos, políticos, sociales y económicos de la modernidad unitaria cerrada occidental han sido mediatizados o nulificados por las nuevas formas de *pensamiento filosófico de la posmodernidad y la tecnología*, como son los de la producción, el consumo y el mercado total; allí donde hace su aparición una de las características exclusivas del capitalismo o, más bien, neocapitalismo: *la crisis*, la que ha potenciado la exclusión política, económica,

²⁴ Jean Luc Nancy, *Ser singular plural*, cit., pp. 53 y 54.

social y cultural en los hemisferios regionales del planeta: Norte y Sur; entre los países ricos y pobres, es decir, de la casi totalidad del género humano; empero, también ha abierto nuevas posibilidades, que hasta hoy siguen siendo difusas en el horizonte histórico.

La globalización neocapitalista está operando en el ámbito mundial; nada ni nadie se encuentra fuera de ella; todo lo penetra e invade, inclusive lo más sagrado: la ética, la espiritualidad humana, la teología política, las ciencias humanas.

La triste verdad es que la vida real del ser humano consiste en opuestos inexorables: día y noche, bienestar y sufrimiento, el nacimiento y la muerte, el bien y el mal. No estamos seguros de que uno prevalecerá sobre el otro, que la buena voluntad derrotará al mal, que la felicidad eliminará al dolor. La vida y el mundo son un campo de batalla, siempre lo han sido y siempre lo serán; de lo contrario, la existencia no tardará en acabar. [...] La persona busca una salida y empieza a reflexionar sobre el significado de la vida y sobre sus desconcertantes experiencias. [...] Las personas saben que las cosas serían muy diferentes si tuvieran una fe positiva en una vida con sentido o en Dios y la inmortalidad. A menudo, el espectro de la muerte cerniéndose sobre nosotros es un incentivo poderoso para estos pensamientos. Desde tiempos inmemoriales, los seres humanos han tenido ideas sobre un Ser Supremo (uno o varios) y sobre el Más Allá. Solo el hombre moderno piensa que puede salir adelante sin ellas. [...] Empero, por qué no decirlo, podemos lamentar la pérdida de esas convicciones.²⁵

Hace más de cincuenta años que se viene hablando de las dos esferas de la globalización: la real y la virtual. La primera comprende el crecimiento, que se concentra en los bienes de mayor valor agregado del comercio mundial; el aumento de la tecnología y la acumulación del capital. Donde amplios segmentos de la producción mundial será fabricados dentro de las corporaciones transnacionales y sus filiales en el mundo. El comercio y las inversiones privadas

²⁵ Jung, *op. cit.*, p. 67.

han adquirido un mayor peso económico dentro de los países. La globalización virtual ha alcanzado niveles extraordinarios en los procesos de la transformación, de la información, la comunicación y la esfera financiera.

Así,

En el juego impetuoso de innovaciones/ desviaciones/ tendencias/ contratendencias/ cismogénesis/ morfogénesis/ conflictos/ crisis/ trastornos/ que es el juego del devenir, se producen sin cesar desvíos e inversiones de los procesos, permutación de los fines que se convierten en medios, de los medios que se vuelven fines, transformación de los productos principales en subproductos y viceversa. Así, la polución, subproducto de la industrialización, puede convertirse en producto principal. Los beneficios vitales de la reducción de la mortalidad infantil pueden entrañar los peligros mortales de la explosión demográfica... Y todo esto puede nuevamente invertirse, según se corrija o se mejore la técnica, que multiplique la producción de las sustancias y que se mejore el reparto. Por otra parte, ningún factor puede ser considerado como duramente estable, constante, aislable, en el examen concreto del devenir, y al mismo tiempo nada puede ser predicho con seguridad, todo debe ser presagiado condicionalmente.²⁶

Por otro lado, es de hacer notar que, ateniéndose a los hechos actuales, se han desacelerado los procesos de la desacralización y se han abandonado los valores religiosos en los diferentes sectores de la vida humana, que en otro tiempo tenían una cualidad significativa de mediación para la actitud religiosa, como es el espacio, el tiempo, la técnica, las leyes, el amor, la antropología, el urbanismo de la ciudad.²⁷ Más aún, es muy sintomático que en la dicotomía espiritualidad-temporalidad, el tiempo deja de ser espiritual; mien-

²⁶ Edgar Morin, *Para salir del siglo XX*, Barcelona, Kairós, 1982, p. 309.

²⁷ *Cfr.* Ariel Gravano, Carlos Herrán, Rosana Guber y Bárbara Galarza, *Antropología de lo urbano*, Santiago de Chile, LOM ediciones/Colegio de Antropólogos de Chile, 2016.

tras filosófica y teológicamente en el plan histórico de la divinidad, el tiempo se constituye en una mediación específica e imprescindible en el hacer, quehacer y estar de lo divino en el mundo.

No se han medido todavía con exactitud las consecuencias de las revoluciones científicas y técnicas. La naturaleza, el pensamiento y la vida, inexplicables e inutilizables en otro tiempo sin la referencia a su relación sacral, constituyen en adelante un mundo concebido únicamente en sí mismo. Por la técnica el hombre actúa e incluso hace violencia a la naturaleza y a la vida. Evidentemente hay que contar el determinismo de las leyes científicas, y desde este punto de vista no se discierne claramente el papel que desempeña la intervención incondicionada de un Dios al que no se necesita para pensar, actuar o vivir en el mundo real de los hombres y de las cosas. Los cielos cantan más la gloria del hombre que de Dios.²⁸

Ante esta realidad globalizada, las cosas de la espiritualidad, la religiosidad, la teología política, pasan a un segundo término. Es por esto que en la globalización de los símbolos y la metaforología de la religiosidad carecen de consistencia, o más bien son incomprendibles para las mentes modernas occidentales: por su intangibilidad y accesibilidad, porque es una experiencia trascendente, vivencial, espiritual, intuitiva y personal. Esto parece mostrar que en el mundo global neoliberal virtualizado y *virtualizado* solo existe la muerte y el abandono de Dios, del Ser y de lo Sagrado.

Las manifestaciones más espectaculares de la globalización se registran actualmente en la esfera virtual, es decir, en la difusión de información y de imágenes a escala planetaria y en los mercados financieros. [...] La globalización virtual y la real interactúan para generar la visión de un mundo sin fronteras. La intermediación me-

²⁸ Jacques Grand'Maison, *El mundo y lo sacro*, t. I, España, Verbo Divino Estella, 1970, p. 16.

diática contagia al plano real transmitiendo modas, pautas culturales y patronos de consumo. A su vez, el comercio y las corporaciones transnacionales difunden los bienes y servicios promovidos a través de la comunicación mediática. La desregulación financiera, por su parte, condiciona el manual de las políticas de los estados, genera *efectos de riqueza* que estimulan o deprimen el gasto, perturban las paridades y los equilibrios macroeconómicos e influyen en los niveles de producción y empleo. [...] En resumen, la globalización refleja el impacto del cambio técnico, la acumulación de capital y la transformación de la producción y el comercio mundiales. Pero es, al mismo tiempo, un proceso político dentro de la esfera de las decisiones de los estados nacionales más poderosos y de las organizaciones económicas y financieras multilaterales (OMC, FMI y Banco Mundial), en cuyo seno aquellos países tienen una influencia decisiva.²⁹

Ante esto, es importante reubicar el papel fundamental de la teología política, llamada analógicamente en otros tiempos teología positiva, donde la religiosidad y la espiritualidad han sido mediatizadas como materias mercantilizadas; por ello puede decirse que en un mundo donde la vida de la espiritualidad y la religiosidad han pasado a un nivel menos importante: a la inmediatez, donde se han *virtualizado* todas las actividades humanas y han sido controladas por las redes y las tecnologías de la información, lo que aparece es una hermenéutica espectral sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento.

Es decir, lo que *ocurre*, lo que acontece, está en la teología del acontecimiento refugiado en el nombre de Dios. Lo cual bien puede ser entendido como un llamado a la “gracia laica” o “gracia sin Dios”. Esta es la perspectiva de una teología posmoderna. Este horizonte de la teología posmoderna es una teología sin Dios, es la concepción espectral, fantasmagórica, de la Divinidad.

²⁹ Aldo Ferrer, *De Cristóbal Colón a Internet: América Latina y la globalización*, México, FCE, 1999, pp. 15-17.

Así, los acontecimientos [se] asumen más mesiánico[s] o espectral[es], porque en la teología posmoderna creemos en fantasmas, unos fantasmas muy sagrados, cómplices espectros conocidos como acontecimientos, que son la materia de lo que llamo hermenéutica espectral. Y así, uno ha mirado hacia el futuro y se ha visto acechado por las posibilidades inscritas en los acontecimientos (en el frágil “quizá” de las cosas) que prometen una nueva vida, un nuevo ser, una nueva creación. Remplazamos el *amor fati*, un amor o afirmación de lo que está por venir, de lo que crea el sentido.³⁰

Este horizonte posmoderno de la teología nos coloca en una visión espectral de lo que está por venir, que vibra en las cosas y las palabras y en lo que ellas *prometen*.³¹ Esta es una teología de la desesperanza y de la inmediatez, opuesta a la teología de la liberación de nuestra América, de la recuperación de la obra de Dios en la Tierra, en la historicidad en la promesa de la fe, reconciliación amorosa de sentido y trascendencia de la obra de la Divinidad que es lo que cobra mayor fuerza entre nosotros.

Esto es, una teología política consiente, responsable y solidaria con nosotros y los otros, con lo singular y lo plural. Es la oposición a las teologías conservadoras y reaccionarias que superficializan el sentido del mensaje histórico de esperanza y amor del Señor Jesucristo con los pobres, los excluidos, los marginados y los miserables. Es una teología política cristiana cargada de elementos ético-políticos: como los de justicia, libertad, liberación, Reino de Dios, utopía, paz, historia, escatología, pueblo crucificado, Jesucristo liberador.³²

³⁰ John D. Caputo, “Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento”, en Gianni Vattimo y John D. Caputo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Argentina, Paidós, 2010, pp. 81 y 82.

³¹ *Loc. cit.*

³² *Cfr.* Juárez y Magallón, *op. cit.*, pp. 44-54.

Por cierto, podemos decir que la elaboración teológica tiene un carácter educativo y formativo como proceso global en la formación del *Hombre Nuevo*, como ejercicio praxológico, donde el concepto de Pueblo sea, efectivamente, no un constructo formal sino real, en la cimentación de la teología política de la liberación donde el teólogo de la liberación es partícipe y hermeneuta del mensaje bíblico.

Es una teología de la liberación revolucionaria, de cambio y transformación del estado de cosas existente en el mundo de la actualidad; como mensaje de emergencia ante la situación de nuestra América y de los pueblos marginados y excluidos en el mundo global, porque son problemas que atañen a los que sufren: los excluidos, los marginados, los explotados, los hambrientos, los discapacitados, los pueblos originarios, los asesinados; en donde están incluidos tanto mujeres como varones.

En lo que requiere no retroceder, se tiene que hacer hasta lo imposible, porque es un compromiso histórico del sujeto social, del Pueblo de Dios, con todos y todas los que luchan por la liberación, la que ya no puede ser postergada.

En una palabra, la novedad fundamental de esta teología es que ella tiene que ser *popular* (en el sentido fuerte, político, de la palabra): por la práctica a la que se refieren, por el sujeto que la produce, por la cultura en la que se expresa, por el método con que se elabora. De aquí las dificultades de esta empresa: ella tiene que invertir una tendencia según la cual el pueblo es objeto y destinatario secundario de la teología, igual que de la cultura y de la historia. Ella tiene que vencer las más fuertes resistencias porque al cuestionar el orden imperial del mundo, inevitablemente tiene que cuestionar el modelo de cristianismo y de teología que es coherente con él.³³

³³ Centro Ecueménico Antonio Valdivieso, “‘Insurrección evangélica’ y ‘reflexión cristiana en la nueva Nicaragua’. Para una Teología de la Liberación desde Nicaragua”, en G. Girardi, B. Forcano y J. María Vigil, *Nicaragua trinchera teológica*, España, Loguez Ediciones/Centro Ecueménico Antonio Valdivieso/Nuevos Textos, 1987, p. 46.

De tal manera la teología de la liberación ha de estar orientada y guiada por la praxis infraestructural y superestructural de los cristianos, como catalizador de una red de relaciones entre el sujeto social y como pueblo, en el sentido político liberador con su escala de valores éticos y teológicos radicados en la *caritas* cristiana, de solidaridad con los seres humanos. Esto es una mirada desde una teología política de la liberación que abra nuevos espacios incluyentes de la comunidad humana.

Así la teología de la liberación tiene que resolver el problema sobre la relación apropiada entre la particularidad y la universalidad de la misión eclesial. El problema no se resuelve capitulando la necesidad sentida de mantener a las masas dentro de la Iglesia, a un nivel mínimo de participación. Y el apelar a las minorías tampoco tiene que concebirse como análoga a la formación de pequeños grupos equipados para alfabetizar a las masas. Porque el resultado final de la conscientización, al revés de la alfabetización, es que complica la propia vida, suscita resistencia de parte de la sociedad, y con el uso se hace más, no menos difícil. Una praxis pastoral apropiada estará continuamente creando minorías, continua y permanentemente cursos de conducta minoritaria. Estas minorías no serán elitistas, si ponen sus habilidades al servicio de las masas, en vez de aferrarse a ellas como un privilegio.³⁴

³⁴ Robert E. Doran, *La teología y las dialécticas de la historia*, México, Jus/Departamento de Ciencias Religiosas/Universidad Iberoamericana, 1993, p. 365.

HISTORIA, FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA POLÍTICA DE NUESTRA AMÉRICA

HISTORICIDAD, FILOSOFÍA
Y TEOLOGÍA POLÍTICA DE LA LIBERACIÓN

En el caso de nuestra América y del resto de los países pobres en el mundo global neoliberal, los problemas de la crisis han sido, hasta la actualidad, brutales y devastadores para casi toda la humanidad; es el espacio histórico que ha sido “suspendido”, negado al ser humano, a la persona humana, lo que persistentemente demanda su lugar y reconocimiento de la circunstancialidad ontológica, históricamente situada del hacer y quehacer humano, en el mundo y en nuestra América.

La siguiente reflexión se refiere a la *teología de liberación*, en sus muy diversas expresiones, lo cual ha implicado una revolución pastoral en América del Sur, Centroamérica y México, donde la injusticia social exige una expresión de fe, esperanza y caridad; la fe cristiana requiere de justicia, que ha de ser traducida en acciones concretas, praxológicas, experienciales, existencial e históricamente situadas; como es el caso de la Iglesia del Pueblo de Dios, especialmente cuando la Iglesia en casi todos los países de

nuestra América se ha movido en la alianza con el poder del Estado y los poderosos, es decir, con las pequeñas, medianas y grandes burguesías nacionales, es la *iglesia institución* que se alinea a los peores intereses, alejada del mensaje cristiano.

El resultado de semejante articulación del poder en la Iglesia, que engendra marginalidad eclesial, tenue y anémica comunicación entre todos, auténtico subdesarrollo religioso y evangélico, es la imagen de una Iglesia excesivamente —casi diría neuróticamente— preocupada de sí misma y, por tanto, sin real interés por los grandes problemas de los hombres. [...]

Aunque ello pueda irritar a quienes actualmente detentan el poder eclesiástico, debemos constatar que la Iglesia institución no ha superado la prueba del poder. Se podría haber esperado que la Iglesia hubiera historizado una nueva forma de ejercer el poder conforme a las exigencias evangélicas. Sin embargo, el ejercicio del poder en la Iglesia ha seguido los criterios del poder pagano, que se expresa en términos [de] centralización, marginación, triunfalismo y *hybris* humana so capa de sagrada.¹

La teología de la liberación, en cambio, es una teología de compromiso con los pobres: marginados, excluidos, explotados y alienados, exigencia evangélica de compromiso de solidaridad cristiana. Por esta razón, es necesaria una pastoral de la consolación y de consolidación, donde la Iglesia de Cristo asuma el compromiso con el Pueblo de Dios como categoría religiosa y política; lo que requiere colocarse más allá del límite, porque la Iglesia de Cristo se ha de convertir en la pastoral de la credibilidad de fe, esperanza y *caritas*, y de lucha por las causas de la justicia, la equidad, la libertad y la democracia éticamente comprometidas y responsables con los seres humanos.

¹ Leonardo Boff, *Iglesia: carisma y poder*, s.p.i. (para uso interno), pp. 108 y 109.

Para el caso particular, sirva de ejemplo El Salvador. Al respecto dice Ángel Adalberto Juárez Rodríguez

La Iglesia-Pueblo de Dios asume la defensa de los derechos de la persona, y estar junto a los empobrecidos y marginados, con sus consecuencias; empero nos preguntamos: ¿fueron los pobres los que hicieron opción por la Iglesia? Y por eso fue llamada “¡Iglesia de los pobres!, la que muy pronto se convertiría en Iglesia martirial. En este dinámico torbellino socio-ecclesial la jerarquía entró en profunda crisis y [fue] obligada a repensarlo todo, a evaluar sus formas de ser y quehacer como Iglesia y redefinir su pastoral en el contexto de esta realidad a la que lentamente se convertía; frenar los abusos del poder público, evitar las cómplices relaciones con la oligarquía y los funcionarios gubernamentales que le ofrecía[n] privilegios; tener mayor conciencia de su misión en la consecución del bien común; formar y acompañar la conciencia crítica de los ciudadanos, convocando a congresos sobre la reforma agraria, apoyando proyectos productivos alternativos; muchos de estos agentes de pastoral laicos posteriormente fueron líderes de movimientos y agrupaciones sociales, enmarcados en la construcción del Reino de Dios.²

Este fenómeno acontece de la misma manera que en el resto de nuestra América; se adecua y adapta a las condiciones reales de cada país. Lo que nos lleva a reconocer que la historia es el *topos* donde se sustrae una experiencia de sentido, más que de verdad, porque es en la historicidad donde se constituye dialéctica y procesualmente el modo de ser humano. Espacio narrativo que exige la unidad épica y trágica que deja tras de sí la ejemplaridad humana.

Es la expresión del modo de ser humano que transita del *límite histórico* a la *poiesis*, a la *imaginación creativa*, porque es a través de ella

² Ángel Adalberto Juárez Rodríguez y Mario Magallón Anaya, *La teología política y la filosofía de la liberación de nuestra América*, México, Torres Asociados, 2017, pp. 23 y 24.

que se descubren los motivos y las razones ocultas que rompen con la cronología del acontecimiento posmoderno, de desencanto, fragmentación y pérdida de sentido de la existencia, de la vida.

Karl Jaspers (1883-1969) considera, respecto a lo trágico, que la

[t]ragedia quiere algo más; la catarsis del alma. Qué cosa sea en realidad esta catarsis, ni aún en el mismo Aristóteles surge con precisión. Pero en todo caso trátase de un acontecimiento que afecta al ser mismo del hombre. Es una especie de franquearse, de abrirse al ser, que no resulta de la vivencia de la mera contemplación, sino de un ser afectado por algo; una apropiación de lo verdadero mediante la purificación de lo que en nuestra experiencia de la vida nos envuelve como entre velos, nos enerva y nos traba, estrechándonos y encegueciéndonos.³

En otras palabras, es la estructuración pragmática de la experiencia de vida, que dota de sentido a los sucesos causales de la unidad histórica interna, lo cual niega todo carácter modélico del contenido de la historia; porque en esta se da la relación dialéctica y procesual que se realiza en la temporalidad desde el presente, para interpretar y reconstruir el pasado, como a la vez reorientar y construir el futuro.⁴ Todos estos anudamientos epistemológicos forman parte de la cotidianidad de la existencia en el mundo moderno y son la base de la reproducción social.

Por esta razón, las revoluciones teológicas en nuestra América son formas de lucha y participación, por la radicalidad de los cuestionamientos al poder político establecido y a la Iglesia institucional, en el sentido de vida y de historia; es interpelación a la conciencia cristiana y a la reflexión desde la Iglesia de los pobres del pueblo de Dios, donde la pobreza material y espiritual de los

³ Karl Jaspers, *Esencia y formas de lo trágico*, Argentina, Editorial Sur, 1960, pp. 27 y 28.

⁴ Cfr. Mario Magallón Anaya, "Prólogo", en Juárez y Magallón, *op. cit.*, p. 5.

seres humanos interpela las formas del capitalismo y a un sector de la Iglesia conservadora en nuestra región.

Sobre todo, las revoluciones populares de este siglo (XX), por el papel que en su orientación jugaron las teorías marxistas y los partidos comunistas, fueron percibidos como momentos culminantes de la lucha histórica entre ateísmo y religión. Estas revoluciones eran más que nunca trincheras teológicas. El combate se imponía porque, pensaban mayoritariamente las Iglesias, *los movimientos revolucionarios tenían como objetivo la muerte de Dios*. Entonces la tarea teológica más urgente era atacar a las revoluciones y sus fundamentos teóricos, para defender la fe, y garantizar la presencia de Dios en el futuro de la humanidad.⁵

La pobreza, la exclusión y la depredación existencial son los peores flagelos del ser humano. François Houtart señala, al respecto de la pobreza en América Latina (aunque esto bien puede ampliarse al resto de los países pobres del mundo):

Por doquiera se puede observar un aumento significativo de la pobreza, a la par del enriquecimiento de una pequeña minoría. El llamado sector informal se halla en franco aumento; lejos de significar la descentralización de la iniciativa individual, consiste más bien en estrategias de sobrevivencia por parte de las clases subalternas: la despolitización tiende a generalizarse, lo mismo que la individualización de la cultura, incluso en los grupos sociales más vulnerables desde el punto de vista económico. El neoliberalismo los empuja a encontrar ellos mismos soluciones a su propia suerte, pero las circunstancias son tales que les resulta materialmente imposible llevar estas soluciones adelante.⁶

⁵ Giulio Girardi, "Nicaragua, trinchera histórica, trinchera teológica", en G. Girardi, B. Forcano, J. María Vigil, *Nicaragua trinchera teológica*, España, Loguez Ediciones/Centro Ecueménico Antonio Valdivieso/Nuevos Textos, 1987, p. 30. Las cursivas son nuestras.

⁶ François Houtart, *Religión sociedad y mercado en el neoliberalismo (tres ensayos)*, México, CEIICH-UNAM, 1997, p. 11.

La crisis demanda tiempos de decisión, como de asumir una posición crítica frente a la devastación económica y social global, lo cual no promete ninguna solución a los problemas que las sociedades en la actualidad confrontan y no se encuentran aún los medios para resolverlas. La crisis económica está relacionada con las crisis de la sociedad y de las culturas y, en consecuencia, crisis de las civilizaciones, del sujeto social, de las religiones, de las teologías y de la historia moderna globalizada neoliberal. Lo más grave es la crisis existencial de la unidad del ser humano singular-plural; como la crisis del reconocimiento del otro como parte de nosotros, de esa unidad en la diversidad nosótrica del ser humano.

La reflexión sobre la crisis ha hecho decir a Horst Kurnitzky:

La cruzada neoliberal para el retorno al sistema sacrificial del siglo pasado (XIX) resulta en la devastación de sociedades civilizadas en el aumento de la miseria en proporciones nunca antes vistas. La ausencia de una economía política que entienda a la sociedad de un modo integral, con todos sus elementos marginales y manifestaciones culturales, esto es, como sujeto de una economía social ha proporcionado que estemos viviendo una crisis que afecta tanto a la economía como a la sociedad en sus diversas formas de convivencia en su cultura global. En realidad, vivimos el fin de una época que nos impone reflexionar por dónde nos ha llevado la historia y hacia dónde queremos ir. Esto nos conduce a tomar decisiones político-sociales de radicales consecuencias, a dar el cambio reclamado por los hechos de la crisis global, por la creciente miseria de la mayor parte de la población mundial, la continua destrucción y liquidación de los recursos, la modificación de todas las relaciones sociales de comunicación en un aislamiento de los individuos y por la atomización de la sociedad y el consecuente incremento de las enfermedades físicas y psíquicas.⁷

⁷ Horst Kurnitzky, *Vertiginosa inmovilidad. Los cambios globales de la vida social*, México, Blanco y Negro Editores, 1998, pp. 8 y 9.

En la segunda mitad del siglo XX se da la disputa por el poder económico-político y por el control del sistema mundial, entre el liberalismo y el socialismo, entre anarquismo y neoliberalismo, desde la diversidad de ideologías neoconservadoras, neoliberales, populistas, socialistas y comunistas. Empero, en todo ello destaca el *pensamiento único* con formas excluyentes, intolerantes, represivas y totalitarias, con aspectos neopopulistas, populistas, social-anarquistas, liberales y autoritarios que amenazan y obstruyen la búsqueda de nuevos horizontes filosóficos, políticos, económicos, sociales y democráticos que permitan la recuperación del ser humano, de la sociedad, de la cultura, del ser humano singular y plural; es más, de la biodiversidad, la bioética como intento de recuperación del espíritu, de la razón, el logos, el ser y la existencia, Dios, Jesucristo, concebidos como categorías ontofenómicas de un modo especial de vivir en el mundo en relación con nosotros, los otros y la Divinidad: seres humanos, cosas, objetos, seres orgánicos e inorgánicos; esto es, la recuperación del *Dador de la vida*; del *Espíritu de la Divinidad*, en la *ontología* creadora y fenoménica de todo cuanto existe, de lo inmanente y lo trascendente; es el *Ser* mismo en la circunstancialidad histórica y política en el acontecer de la existencia humana.⁸

Leonardo Boff, teólogo y filósofo brasileño, señala que

Es el Espíritu quien, bajo la forma de entusiasmo y vida se hace presente dentro de cada ser humano. El Espíritu es creador de diferencias y complejidades [...] La multiplicidad de los seres, la biodiversidad, la diversidad de las energías constructoras del universo aluden a la diversificada actuación del Espíritu que valora las diferencias. En la comunidad humana otorga la diversidad de talentos. [...] El Espíritu es principio de comunión: es otra de sus características. Existe la diversidad de energías, de partículas, de seres y de formas de vida y de

⁸ Cfr. Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL-UNAM, 1991.

inteligencia, pero un solo cosmos. [...] Principio diferenciado, por un lado, el Espíritu es factor de comunión con otro: “ya se trate de judíos o griegos, de esclavos o de libres, todos bebemos del mismo Espíritu”. [...] para “formar un solo cuerpo” (San Pablo 1 Corintios 12, 13). Dicho en el lenguaje cosmológico: ya sean energías primordiales, ya partículas elementales, galaxias y conglomerados de galaxias, miles de millones de estrellas, seres orgánicos e inorgánicos o bien seres inteligentes y extremadamente complejos, todos provienen del mismo Espíritu que a todos penetra, llena de movimiento e irradiación y los hace portadores de promesas que habrán de ser cumplidas en el futuro.⁹

Lo decisivo, si hemos comprendido el alcance de la reflexión de Leonardo Boff, es la invitación al regreso, a la recuperación teológica y política del valor fundante metafísico y ontológico de *Dios*, del *Ser*, de la *Divinidad*, como el fundamento que orienta la conciencia del *ser allí* en su ser y estar en el mundo, para comprender con claridad lo científico y lo tecnológico, como sujetos históricamente situados y responsables de todo lo que nos rodea, de aquello que forma parte del *Dios del cerca y del junto*; de *El Dador de vida*, de quien todo pende y pertenece, es Dios en su sentido ontoteológico y filosófico, Jesucristo en la tierra, en el mundo de la vida.¹⁰

El resultado no es una religión que haya salido ya hecha de las manos de Dios o de Cristo y recibida como tal, sino que se presenta como un artefacto cultural, producido por la propia actividad cultural del hombre movido por la interpelación de Dios. Por un lado, es don de Dios (y con razón se afirma que posee un origen sobrenatural), pero, por otro, se configura como una construcción humana, cuyos pasos y procesos pueden ser estudiados y detallados. El don de Dios

⁹ Leonardo Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 212 y 213.

¹⁰ Cfr. Miguel León Portilla, *Los antiguos mexicanos. A través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1961.

lo constituyen la fe y la revelación divina definitiva en Jesucristo. Pero todo ello es testimoniado y vivido dentro de los parámetros religiosos y culturales ya existentes.¹¹

Es el análisis hermenéutico analógico, de interpretación y explicación de la gracia divina en nuestra América a través de la *teología de la liberación* nuestroamericana, como “el mensaje de Dios en la tierra”, la experiencia más originaria y original de Dios, cuya simpatía y amor a los seres humanos abre el *caritas* amoroso y el diálogo filial y encuentro de liberación humana. Lo que bien puede entenderse como la *gracia* en la historicidad de la vida humana. “Gracia significa la presencia de Dios en el mundo y en el hombre” y la “apertura del hombre a Dios”, “gracia es siempre encuentro”, “es por naturaleza, ruptura de mundos cerrados sobre sí mismos”, es “reconciliación entre el cielo y la tierra, entre Dios y el hombre, entre el tiempo y la eternidad”.¹²

Porque:

Sólo la gracia desconoce fronteras. Rayo de la naturaleza divina que cae sobre nuestra alma, no conoce otra medida y limitación que la infinitud de Dios y, por tanto, puede crecer día a día, a cada instante, y enriquecerse sin cesar; nunca traspasará sus límites pues no los tiene. Siempre será gracia y participación de la naturaleza divina. Se hace más y más lo que es y lo que debe ser.¹³

Allí, donde la gracia se historiza y adquiere significación plena, en las formas de vida cotidiana, y como los seres humanos producen sus condiciones de vida y de existencia; así como encuentro y ruptura de mundos cerrados y excluyentes.

¹¹ Boff, *Iglesia: carisma y poder...*, cit., p. 171.

¹² Cfr. Leonardo Boff, *Gracia y liberación del hombre. Experiencia y doctrina de la gracia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978, p. 17.

¹³ M. J. Scheeben, *Las maravillas de la gracia divina*, Buenos Aires, Dedebec/Ediciones Desclée, 1944, pp. 73 y 74.

El hombre de carne y hueso posee una dimensión histórica, necesita comer y beber, relacionarse, organizarse y estar presente en el mundo de la manera humana. Pero sobre estos aspectos no se reflexiona: tales situaciones no se consideran como posibles sacramentos de comunicación de la gracia divina o de la desgracia humana.

Gracia y libertad política, gracia y opresión social, gracia y proceso de liberación, gracia y sistemas de convivencia, etc., son temas que tuvieron cabida en la teología tradicional, ni siquiera en los libros de fecha reciente. Se reflexiona mucho en términos intra-sistemáticos de gracia y comunidad eclesial, gracia y sacramentos, gracia en sus dimensiones cristológica y escatológica, etc. Pero la gracia en los caminos del mundo técnico, secularizado, no cristiano representa un discurso *re non existente*. De todos modos, conviene hacer una observación: no es que la gracia careciera de las dimensiones citadas. La gracia actuaba liberadora y socialmente en el amplio horizonte de las realidades humanas, puesto que posee una dimensión esencialmente pública. Pero no se reflexionaba sobre tal dimensión, por lo que la comunidad cristiana no la vivía de manera refleja.¹⁴

Esto requiere abrir y considerar a la filosofía, las ciencias y las tecnologías, desde la teología política como condición de posibilidad que busca certeza, precisión, veracidad, utopía y esperanza por un mundo nuevo y más humano sobre lo conocido, lo imaginado y puesto al servicio de la humanidad, sin exclusiones desde el horizonte teológico-político de la Divinidad.

Sin embargo, después de las grandes experiencias en el mundo de la vida, de la cotidianidad, es importante establecer el diálogo entre la teología y las ciencias profanas, entre la consagración y la desacralización. Las ciencias naturales y la tecnología, con su horizonte cerrado y excluyente que ha invadido todos los campos del conocimiento, donde el impulso religioso hacia el más allá se

¹⁴ Boff, *Gracia y liberación...*, pp. 42 y 43.

convierte en cosa del pasado. Es el enfrentamiento entre lo sagrado y lo profano.

Lo sagrado ha sido primeramente desgajado en sectores especializados. Progresivamente se le ha ido despojando de los grupos e instituciones, como había sucedido con la sociedad global, al hacerse autónoma respecto de la Iglesia. Lo sagrado se ha individualizado e incluso “psicologizado” en una “pura actitud de conciencia”, sin conexión real con manifestaciones objetivas por medio de un rito, una ceremonia o un gesto concreto. Evidentemente este valor supremo del que el hombre hace depender toda su conducta exigirá renunciaciones muy concretas en la vida. Pero no es un más allá de la condición humana.¹⁵

De ahí la radical conmoción del espíritu moderno en la filosofía, la ciencia, la teología, el método, las metodologías y la crítica, a través de los cuales se intenta perseverar en la seguridad, la certeza y el alcance del conocimiento, hasta ahora mediados por las ciencias, las metodologías y las tecnologías ínter y transdisciplinarias de la complejidad; sin embargo, vale decirlo: en la actualidad esto no resulta ser tan cierto y, más bien, genera más incertidumbres que certezas.

A este respecto, Peter Sloterdijk considera que

La humanidad se encuentra hoy ante un monstruoso proceso de entrelazamiento y movilización repleto de posibles riesgos e impulsado por ideas no poco ilusorias acerca de la compatibilidad y de la confusión de todo con todo. Frente a tales ilusiones, el análisis esferológico recuerda la finitud de los tiempos vitales, la limitación de los lugares y la atención, la escasez de las energías morales, el coste de las evocaciones comunes y motivadoras... Es una ilusión irresponsable opinar

¹⁵ Jacques Grand'Maison, *El mundo y lo sacro*, t. I, España, Editorial Verbo Divino Estella, 1970, pp. 48 y 49.

que las reservas de participación de los hombres con los hombres son inagotables. No lo son tanto. Las cosas malas suceden más por cansancio que por maldad; sin embargo, bajo el concepto de indiferencia o inercia del corazón, este efecto sigue todavía siendo objeto de una insistente pero equivocada descripción tanto por parte del cristianismo como de la izquierda tradicional.¹⁶

Ello requiere colocar éticamente a *lo humano* como el *centro de todas las actividades sociales y colectivas*; esto es, de la cultura, concebida como el producto de la propia actividad humana, donde se crea y recrea de manera continua la sociedad, la espiritualidad y las nuevas formas de representación social, como los nuevos modos de imaginar, pensar, reflexionar, amar, creer, soñar, utopizar; principios que reorientan el horizonte que permita guiarnos en esta realidad de incertidumbres e inseguridades.

La cultura política, social, económica, religiosa, ontológica y fenomenológica se ha desestabilizado; ante ello es importante buscar nuevas alternativas de salida que orienten las relaciones de convivencia de los seres humanos.

La cultura consiste en la totalidad de los productos del hombre. Algunos de ellos son materiales; otros no lo son. El hombre elabora herramientas de todos los tipos concebibles, mediante las cuales modifica su medio físico y dobla la naturaleza a su voluntad. Del hombre también se crea el lenguaje y sobre su base y por medio de él, un elevado edificio de símbolos que impregnan todos los aspectos de la vida. Hay buenas razones para pensar que la producción de la cultura no material ha marchado siempre de la actividad del hombre en el plano de la modificación física de su medio. Sea como fuere, la sociedad, por supuesto, no es más que una parte de la cultura no material. [...] La sociedad se constituye y se mantiene por obra de seres humanos

¹⁶ Peter Sloterdijk y Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, España, Siruela, 2004, p. 188.

activos. No tiene ningún ser, ninguna realidad, aparte de esta actividad. Sus pautas, siempre relativas en el tiempo y en el espacio, no se encuentran en la naturaleza ni pueden ser deducidas de una manera específica a partir de la “naturaleza del hombre”.¹⁷

No obstante, ello, el mundo del ser humano se encuentra imperfectamente programado por su constitución interna. Es un mundo abierto que debe ser moldeado por la propia actividad del ser humano. Pero el ser humano no se localiza en la relación inmediata dada *con* el mundo, sino que debe permanentemente buscar establecerla. La internalización de las experiencias en la subjetividad implica la facticidad objetiva del mundo social como a la vez, la facticidad subjetiva de la vivencia de la espiritualidad.

El ser humano necesita positivamente ideas generales y convicciones que den significado a su vida y le permitan encontrar su lugar en el universo. El ser humano puede afrontar los problemas más duros si está convencido de que tienen sentido; pero se viene abajo cuando, por si no tuviera bastantes desgracias, tiene que admitir que está tomando parte en un “cuento contado por un idiota”. El objetivo de los símbolos religiosos es dar un significado a la vida del ser humano. [...] A la mente científica le irritan muchísimo los fenómenos del tipo de las ideas simbólicas, pues no los podemos formular de una manera que satisfaga nuestro intelecto y a nuestra lógica. [...] El intento de comprender los símbolos no nos confronta solo con ellos, sino también con el conjunto del individuo que produce símbolos. Quien esté realmente a la altura de este desafío podrá tener éxito. Pero por lo general hace falta estudiar mucho al individuo y a su trasfondo cultural. De esta forma podemos aprender mucho y llenar los huecos de nuestra educación.¹⁸

¹⁷ Peter Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, pp. 18 y 19.

¹⁸ C. G., Jung, *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*, Madrid, Trotta, 2016, pp. 68, 69 y 71.

Es decir, el sujeto social encuentra los datos objetivos de su propia conciencia con los del mundo exterior en la sociedad y en las instituciones del Estado. Así, el proceso de la internalización siempre debe ser entendido no solo como un momento del proceso dialéctico que incluye los momentos de la externalización y de la “objetivación” imaginaria de los símbolos. Para María Zambrano “los símbolos son el lenguaje de los misterios”.

De tal forma,

El símbolo tiene un sentido absolutamente real para quien lo crea que se debilita cuando es conocido y usado por quienes viven ya otro modo de vida y habitan bajo otro horizonte, en mundo lógico o que pretende serlo. La verdad operante lleva consigo[,] [a la] par que un conocimiento[,] una transformación del que conoce, se expresa por símbolo, necesariamente. Y el símbolo es también canon, porque ha de ser inalterable”.¹⁹

Por lo demás, asistimos en el sistema mundial a una atomización de las relaciones sociales en el interior de aquellos grupos cuyas referencias *identitarias* son múltiples, ya sea étnica o geográfica, política, psicológica o socialmente, no obstante que todos pertenezcan a una categoría social, es decir, a la misma categoría social. Lo cual contribuye a minar la coherencia social y vuelve difícil la organización y la continuidad de los movimientos sociales y la vida religiosa, la que implica y está cargada de elementos teóricos, símbolos conceptos, presencia sacra, lo que trasluce los estudios sobre la fenomenología de la religión, donde se da la oposición entre lo profano y lo sagrado.

Puede decirse que

El interés de los modernos por la experiencia religiosa es parte de la aparición de esta más amplia racionalidad, al ser solidario de todas sus ambigüedades, de todas sus confusiones, pero a la vez de todas sus

¹⁹ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1966 (Breviarios), pp. 99 y 100.

realizaciones. Toda una tradición filosófica y teológica tomando el relevo de la crítica racionalista que de la religión hiciera Kant, se ha formado subrayando el aspecto respectivo y “páthico” de la religión y subvalorando el papel constituyente de la razón. El criticismo de Kant, en efecto, minaba la base racional de la religión subvalorando el papel constituyente de la razón. El criticismo de Kant, en efecto, minaba la base racional de la religión, pero eliminaba a la vez todo sentido de lo sagrado. Según Kant, “la religión en los límites de la razón” se reducía a una ética humana prolongada en una esperanza de justicia escatológica; tal actitud crítica la encontramos en numerosos intelectuales cristianos. Es en este vacío de pensamiento religioso, donde los filósofos modernos han realizado el descubrimiento de los sentimientos religiosos.²⁰

Vale decir que esta orientación de pensamiento religioso ha tenido consecuencias nefastas, encerrando a la psicología religiosa en una mera exploración introspectiva de la interioridad, que ha generado una crítica atea.

De tal manera, se tejen relaciones múltiples que son, al mismo tiempo, de solidaridad, pero también de explotación, exclusión, miseria y muerte. Esto genera un choque psicológico y cultural profundo en las relaciones sociales humanas, lo cual ha ido transformando las mentalidades, las formas de representación y de imaginar mundos posibles. Las repercusiones en las instituciones del Estado, en las organizaciones sindicales, campesinas, obreras, de mujeres y en los partidos políticos y organizaciones en la actualidad, se están reproduciendo en cadena.

Como ya no es posible[aludir] a grandes causas públicas para llevar a cabo una violencia a gran escala (o una guerra), es decir, como nuestra ideología hegemónica nos llama a disfrutar de la vida y realizarnos, es difícil para la mayoría superar la repulsión que provoca la tortura y el asesinato de otro ser humano. La inmensa mayoría de la gente es

²⁰ Antoine Vergote, *Psicología religiosa*, España, Taurus, 1973, pp. 47 y 48.

inmensamente moral: torturar o asesinar a un ser humano les resulta profundamente traumático. Por lo tanto, para que lo hagan se necesita una causa más grande, “sagrada” que haga que los insignificantes reparos individuales al asesinato parezcan triviales. La religión y la etnia desempeñan este papel perfectamente. [...] La mayoría de la gente necesita una anestesia de su sensibilidad elemental ante el sufrimiento del otro. Para ello se necesita una causa sagrada: sin ella, tendríamos que soportar el peso de nuestros actos, sin un Absoluto que nos descargue de nuestra responsabilidad última.²¹

A todo lo cual pueden sumarse asuntos aparentemente poco útiles para los mercados, las organizaciones religiosas y teológicas como lo son *la fe* y lo sagrado en la crisis moderna de la Iglesia, al igual que de los dogmas tradicionales. Los mercados ignoran al ser humano con principio metafísico y ontológico, con *sed de infinito*; las sectas venden adormecimiento a un precio módico: apoyo económico de una audiencia numerosa sumida en depresiones y temores crecientes, que coloca a los seres humanos en la pasividad, en la inercia, en la inacción.

Es necesario advertir que

No es el momento de seguir desarrollando aquí las advertencias de que por la entrada de motivos activistas en la religión se suscite el fenómeno de la reforma, e igual sucede con la observación de que la figura de la historia del espíritu llamada “contrarreforma” siempre está en juego cuando se intenta volver a imponer la pasividad. En este sentido, habría que achacar buena parte de la cultura de masas actual, sobre todo su lado horrendo, a una contrarreforma no declarada: la que ha preparado el terreno al muy citado “retorno de la religión”. En todos los proyectos que restauran la pasividad, la voluntad de fe se comporta como una pretensión de avasallamiento.²²

²¹ Slavoj Žižek y Boris Gunjević, *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*, España, Ediciones Akal, 2013, pp. 38 y 39.

²² Sloterdijk, *Cielo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, España, Siruela, 2011, p. 27.

Durante poca más de un siglo los filósofos, políticos y científicos anunciaron el fin de las religiones, el ocaso de lo sagrado, incluso la muerte de Dios, el fin de la modernidad unitaria europea, para hacer su aparición el pensamiento posmetafísico. El tercer milenio se inicia con el retorno a lo religioso y a la “resacralización del mundo”. Muy poco duraron las propuestas que pronosticaban la sustitución del pensamiento mágico por otro racional y la desaparición de lo religioso de la esfera pública confinándose, en la mayoría de los casos, a la conciencia individual. Se pensó que la religión representaba el atraso ideológico de los pueblos y, por lo tanto, de su liberación. Esta idea es ingenuamente etnocentrista, dado que se suponía que debían seguirse los pasos de Occidente.

Jürgen Habermas ha señalado respecto del pensamiento posmetafísico y de las religiones lo siguiente:

Pero [visto] desde una perspectiva posmetafísica, la disputa entre diferentes religiones o enseñanzas cosmológicas sobre quién tiene la razón ya no acepta una solución racional. El pluralismo persistente de las visiones del mundo transforma, en cambio, en estímulo para el desarrollo de una moralidad autónoma y un derecho profano de respeto igualitario para todos; ambos fundados solamente en la razón. La moralidad racional y el derecho se abstienen de privilegiar cualquiera de las formas vinculantes de concepciones de la vida buena. Por lo tanto, sólo pueden “contar” aquellos enunciados que logren acuerdos independientes de los contextos implícitos de las religiones o las cosmologías.²³

Empero, la experiencia religiosa en los últimos cincuenta años del siglo XX y los veinte primeros del XXI hizo evidente los problemas sociales que desmentían el eurocentrismo filosófico-religioso, polí-

²³ Jürgen Habermas, “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la auto-comprensión de la modernidad?”, en *Diánoia*, vol. LIII, núm. 60, mayo de 2008, p. 15.

tico y cultural, para replantear un nuevo horizonte, donde los más evidentes provinieron del Islam, el cristianismo y el judaísmo, el crecimiento del llamado fundamentalismo trágico.

Sin embargo, la presencia pública de lo religioso y su influencia no son exclusivas del Islam. También en el mundo cristiano fue evidente, durante las últimas décadas, que la religión regresaba a la vida pública con la llamada nueva derecha cristiana y se constituyó en un nuevo factor del gobierno de Ronald Reagan, los conflictos en Irlanda entre católicos y protestantes; en la antigua Yugoslavia el signo religioso contribuyó en los conflictos entre croatas y eslovenos católicos, serbios, montenegrinos ortodoxos y bosnios musulmanes. En América Latina, la llamada Teología de la Liberación trajo, a su manera, de regreso a la religión, a las luchas sociales y políticas de la región.

En este choque de los grandes monoteísmos: judaísmo, cristianismo e islamismo es necesario considerar lo señalado por Peter Sloterdijk:

Desde la óptica de la teoría general de la cultura puede hacerse comprensible por qué la hipótesis del monoteísmo a través de pueblos y círculos culturales enteros siempre tuvo como presupuesto un amplio sistema de medios de coerción. Una vez conseguido el poder se consolidó una clerigocracia por las consabidas e inevitables medidas político-culturales: en primer lugar, el control de la educación y la supervisión inquisitoria de la ortodoxia en todos los estamentos. Además los compromisos populares semipaganos hacen lo necesario para sobornar la sensibilidad de las masas. Si la alta religión consigue transformar la resistencia a ella en rituales de admiración ha alcanzado lo máximo que puede obtener con sus medios. Un monoteísmo bienquisto es una contradicción en sí.²⁴

²⁴ Sloterdijk, *Celo de Dios...*, cit., pp. 131 y 132.

ENTRE LA RELIGIÓN, EL CONOCIMIENTO RELIGIOSO
Y EL SÍMBOLO EN NUESTRA AMÉRICA Y EL MUNDO

Desde el punto de vista religioso puede decirse que en América Latina la polarización social acentuó la polarización política. Por otro lado, en las masas populares se observan fenómenos diversos, como el nuevo despertar de las religiones sincréticas y de la multiplicación de nuevos movimientos religiosos. En el seno de la Iglesia católica se da una renovación religiosa que se expresa en las Iglesias populares a través de las comunidades eclesiales de base, generalmente orientadas por agentes pastorales que han comprendido la imperiosa necesidad de una respuesta religiosa de la Iglesia a las nuevas situaciones de la economía neoliberal globalizada.

Por otro lado, en el sistema mundial empieza a tomar fuerza una religión elitista cuyas bases son, sin duda, antiguas, pero que se expresan en movimientos religiosos de otra índole, ya sea bajo la forma de una renovación de las formas clásicas o a través de organizaciones como el *Opus Dei*, las carismáticas de la Ciudad de Dios, etc. Asistimos al reforzamiento de la institución en el seno de las Iglesias clásicas, especialmente del catolicismo. En América Latina esto se traduce en un endurecimiento hacia la Teología de la Liberación y de la resistencia organizada en contra de las comunidades eclesiales de base que responden no solo al esfuerzo de descentralización pastoral, sino también a la recuperación del derecho de los sectores populares al uso de la palabra.

La racionalidad humana se constituye de la objetividad y de la subjetividad, es decir, de la *extra* y la *internalización*, las cuales están regidas por el *logos* de un *nomos* que se expresa en el orden a través de la fundamentación de los principios y de las reglas de orden metafísico. Es aquello concebido como lo propio de la *naturaleza de las cosas*, entendido cosmológica y antropológicamente como el punto de estabilidad del que derivan las fuentes más poderosas, las que son y reconfiguran los propios esfuerzos históricos de los seres

humanos. Este es el punto en el cual la religión entra significativamente en la empresa humana para la cual se establece un *cosmos sagrado*.

Este es el mundo de lo intramundano en el estudio del problema de Dios, de la Divinidad, como de la búsqueda del conocimiento teórico-filosófico-religioso y ontoteológico, sobre el Ser de la filosofía o de la Divinidad teológica. De esta forma, el conocimiento de Dios y del Ser concebido como Totalidad absoluta solo es posible desde el saber humano. Por ello, “la filosofía se logrará así en esa pretensión primera: ser un saber desde el hombre, propio del hombre. El habitante de este mundo podrá ahora mirarlo todo —‘teorizar’—, también el cielo, o ante todo el cielo, si se quiere. Más desde aquí y para aquí”.²⁵

De esta forma puede decirse que el problema de Dios y la curiosidad del hombre no es otra cosa que la realidad humana misma en su constitutivo problematizador del sentido simbólico de Dios, donde la realización del ser humano adquiere una manera sintética de la supuesta trascendencia. Es decir, se convierte en la experiencia teologal del ser humano.

Esta es la representación simbólica de Dios mismo, en la dimensión teologal del ser humano y a lo cual este se entrega radicalmente a la reflexión de lo suyo. Se trata, pues, de repensar y reformular los problemas religiosos partiendo del punto de vista existencial. Allí, donde el ser humano tiene conciencia de su *yoidad* y, al mismo tiempo, toma conciencia de la trascendencia. Pero el ser humano es finito, histórico y por lo tanto imperfecto.

Por ello, cuando reflexionamos sobre la relación entre filosofía y religión es posible encontrar que entre ellas se dan formas opuestas. La religión tiene culto y la filosofía no lo tiene, ni tampoco comunidad dirigida sacerdotalmente, ni santidad en el mundo desligada del resto de la existencia del mundo.

²⁵ Zambrano, *op. cit.*, p. 95.

La religión tiende predominantemente a la encarnación viva: la filosofía solamente a la certidumbre eficiente. Para la religión, el dios de la filosofía es pobre, desteñido, vacío; con desdén califica de “deísmo” la actitud filosófica. Para la filosofía, las encarnaciones religiosas son capciosa paliación y errónea aproximación. La religión mira de reojo al dios de la filosofía como mera abstracción: la filosofía desconfía de las imágenes religiosas de Dios considerándolas seducción de ídolos, por grandiosos que estos sean.²⁶

Sin embargo, no obstante las grandes diferencias entre filosofía y religión, tienen puntos de contacto, hasta parecen coincidir, a pesar de que sus manifestaciones sigan repeliéndose, como bien puede verse en los ejemplos de la idea de Dios, de la plegaria y de la revelación. La idea de Dios surgió en Occidente en la filosofía griega y en el Antiguo Testamento. En ambos operó una abstracción enorme, pero de modos totalmente diferentes.

En el pensamiento griego el monoteísmo surge como idea requerida por *cráteros éticos y la llegada a la certidumbre con serenidad*. En cambio, en el Antiguo Testamento el monoteísmo surge de la pasión de la lucha por el Dios puro, verdadero y único, excluyente de los otros, *entes-seres*, no judíos. La abstracción se opera no mediante la lógica, sino en el ser afectado por las imágenes y las encarnaciones que más esconden a Dios y que lo muestran, luego, oponiéndose a seducciones mediante el culto y fiestas religiosas de muy diverso carácter y la idea de rendir servicio en la ofrenda. Allí donde las fiestas son la embriaguez, el asosegamiento y la satisfacción, donde desde la indiferencia moral se llega a la idea pura. Dios como servicio ante el único Dios viviente.

Sin embargo, las reflexiones filosóficas actuales hacen posible coincidir a la filosofía y la teología en la relación con lo profano y en la propia concepción del ser humano.

Así lo expresa el teólogo y filósofo Karl Rahner:

²⁶ Karl Jaspers, *La fe filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1968, p. 69.

La filosofía está hoy disgregada en un pluralismo de filosofías. Y precisamente este pluralismo en la filosofía también, este pluralismo que no es posible suprimir ni elaborar intelectualmente, es hoy un hecho que no podemos dejar de lado. Ahora bien, toda teología es siempre una teología de las antropologías profanas y de las propias interpretaciones del hombre, las cuales, como tales, no entran por completo, pero sí parcialmente en estas filosofías explícitas. Y desde ahí vuelve a originarse por fuerza un enorme pluralismo de teologías.²⁷

Empero, el creyente requiere ir más allá de las meditaciones filosóficas cuya finalidad es explorar el significado del hombre y de Dios a través de un movimiento trascendente hacia a Dios. Estos modos se hacen presentes cuando se habla del Dios de sí mismo, y del ser humano. El hablar del humano, en su sentido ontológico, guiado por el hablar de Dios se llama teología, lo cual presupone un nuevo modo de ser en la fe. La teología admite que el ser humano reconoce su natural deseo en un movimiento hacia Dios.²⁸

Es decir, la religión es la “cosmización” del mundo ordenado armónicamente, es el orden de un mundo sagrado entendido como la cualidad del poder misterioso y temible diferente del ser humano, pero relacionado con él, lo cual reside en ciertos objetos de la experiencia. Lo sagrado es algo que resalta respecto de las rutinas normales de la vida cotidiana como algo extraordinario y potencialmente peligroso, aunque puede ser dominado y su potencialmente adaptado a las necesidades de la vida cotidiana de las formas de producción y reproducción de lo material y de lo espiritual.

Es esa relación dialéctica entre lo sagrado y lo profano lo que se constituye en el modo de ser de la religión. Esta relación dicotó-

²⁷ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, 1989, p. 24.

²⁸ Cfr. W. Luyten, *La fenomenología es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1967, pp. 77-87.

mica: sagrada-profana de la realidad, cualquiera que sea la forma como se las relacionen, esta es propia de la empresa religiosa. Puede afirmarse que toda “cosmización” tiene un carácter sagrado para lo que hoy llamamos civilización. Si contemplamos históricamente la mayoría de los mundos del ser humano, estos han sido mundos sagrados.

Por otro lado, es importante señalar que la sociedad humana en su origen se funda en lo sacrificial y en la muerte. Las formas humanas de organización económica surgen de la renuncia a las pulsiones y a aquellos aspectos interiores reprimidos del ser humano que se esfuerzan por salir y manifestarse, por salir de alguna manera. De este modo lo sacrificial es una represión primaria común a todas las sociedades, la cual encarna una de las primeras relaciones de producción social.

El principio económico de la analogía con la naturaleza de las relaciones de trabajo y de producción material se transforma en símbolos, en modos de representación simbólica que se transfiguran en mitos, religiosidad popular, representaciones e ideologías, como también, en formas de aprehensión del misterio y de lo desconocido de la subjetividad racional. Es aquí donde adquieren sentido las prácticas de los cultos sacrificiales, las cuales se fundan en la lógica del sacrificio y del ahorro.

LA RELIGIÓN Y EL MERCADO NEOLIBERAL GLOBALIZADO

La historia nos enseña que el esfuerzo por encontrar soluciones metódicas y científicas a los problemas de la vida, de la existencia, ha sido precedido con frecuencia por formas de especulación fundadas en la afectividad y la emoción. Se ha comprobado que el comportamiento humano no está determinado únicamente por las funciones conscientes, sino también por las inconscientes, porque ambas son el basamento de las acciones humanas, de la existencia, de la vida social y colectiva.

De este modo, se abre el camino al desarrollo indefinido de las fuerzas operatorias y a la escisión entre el orden íntimo y el orden de las cosas, lo cual tuvo como efecto la liberación de la producción de su fin arcaico y la destrucción improductiva de su excedente material y de las reglas morales de la mediación de sistemas de relaciones capitalistas. El excedente de la producción ha sido consagrado al crecimiento del equipo productivo y al desarrollo científico y tecnológico, a la acumulación capitalista y poscapitalista.

Ante este panorama, las condiciones de cautiverio y opresión que denunciaron los diversos movimientos liberacionistas en las décadas del sesenta, setenta, ochenta y noventa del siglo pasado en América Latina, donde sigue presente la lucha y la militancia por la liberación, han sido el horizonte desde el que se enmarca la lucha por el cambio social. Hoy la liberación integral deberá ser un proyecto mundial, pero en nuestra realidad adquiere matices muy especiales, pues la liberación es de suma urgencia. Nuestra América, aunque no es la región más pobre en el contexto mundial, sí es la de mayor desigualdad.

El proyecto neoliberal y globalizador ha tenido una diversidad de impactos, más bien negativos que positivos, en la región latinoamericana o nuestramericana, como en el sistema mundo, donde destacan de manera especial la explotación, la miseria, la exclusión, la contaminación, el desempleo, la violencia y la muerte. Además de que se profundiza cada vez más la brecha entre ricos y pobres, entre el Norte rico y opulento y el Sur pobre, miserable, devastado ética y ecológicamente, injusto y desigual.

Por estas y otras razones, en nuestra América y el mundo, es necesario el regreso a la naturaleza, a la Tierra, porque la mayoría de los cuerpos humanos están enfermos, famélicos, tanto física como espiritualmente. Se requiere luchar por políticas públicas que organicen la solidaridad social. Por ello es necesario cuidar del cuerpo social, esto es una misión de las políticas públicas y crítica implacable del sistema de relaciones humanas y sociales en lucha por el bien común, más aún, por el buen vivir comunitario e in-

cluyente de la convivencialidad nosótrica, del género humano, de la humanidad toda, de relaciones amorosas de reconocimiento del otro, del ser humano, del *ente-ser* y su capacidad de espiritualidad y trascendencia, lo que implica trascender la inmediatez.

Todo lo cual exige el cuidado de sí mismo, amarse, acogerse, reconocer nuestra fragilidad, perdonar y saberse perdonar, la capacidad para el regreso, la corrección del camino, reorientar la ruta; esto es, aprender de los errores, las contradicciones, las oposiciones y resistencias; construir la resiliencia como forma de readaptación y resistencia para la vida en el Planeta.

Cuidar de sí mismo es preocuparse del lugar de uno mismo en el mundo, en la familia, en la comunidad, en la sociedad, en el universo y en el designio de Dios. Cuidar de sí mismo es reconocer que Dios le dio un nombre que es solo suyo, que lo define y por el cual Dios mismo se revela y lo llama a sí. [...] El cuidado asume la forma de preocupación consigo mismo cuando nos esforzamos por identificar nuestro Centro que es nuestro arquetipo de base, es decir, aquel impulso interior principal, aquel deseo secreto, aquella tendencia persistente a realizar nuestro sueño de vida. El valor de una vida se mide por la grandeza de sus sueños y por su empeño, contra viento y marea, en realizarlos. Nada resiste a la esperanza tenaz y perseverante. La vida es siempre generosa, a quienes insisten y persisten acabará dándoles la oportunidad necesaria para concretar su sueño.²⁹

Sin embargo, Max Weber había señalado que la modernidad al echar por tierra las creencias religiosas promovió fenoménicamente el *desencanto del mundo de las cosas*. No obstante esto, y a pesar de la secularización y de la crisis de las religiones, en la actualidad es posible percibir un fortalecimiento del fenómeno religioso y una efervescencia tanto de las formas tradicionales como de las nuevas manifestaciones religiosas, algunas veces positivas y otras, no tanto.

²⁹ Boff, *Ecología: grito...*, cit., p. 85.

En esto último destacan de forma especial los fundamentalismos en las religiones tradicionales como el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam, todos ellos constituyen fanatismos radicales de índole conservadora, intransigentes e intolerantes, los cuales en lugar de propiciar el diálogo entre religiones y con el mundo externo y profano, pretenden imponer sus particulares visiones del mundo, de la realidad, de la sociedad y de los individuos, quienes se encuentran en el abandono de sí mismos y en las manos del mercado.

En este sentido puede decirse que las tradiciones religiosas constituyen una de las grandes distorsiones de *lo religioso*, orientadas, en muchos de los casos, a favorecer la sacralización del poder para justificar las injusticias en la sociedad dividida y jerarquizada.

Puede decirse, pues, que la religión ha desempeñado un papel estratégico en la empresa humana de construir mundos. La religión representa el mayor alcance logrado por la autoexternalización del hombre, por su infusión a la realidad de sus propios significados. La religión supone que se proyecta el orden humano sobre la totalidad del ser. Para expresarlo en otros términos, la religión es el audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo.³⁰

Sin embargo, como bien advierte el filósofo y sociólogo de la religión Luis Gerardo Díaz Núñez, la religión es un fenómeno positivo y negativo para la vida humana y social donde existe, permanentemente, el peligro de la polarización.

Es por ello, que

La religión sin duda es un fenómeno complejo, delicado, peligroso, altamente explosivo y al mismo tiempo significativamente competente para afectar la vida humana de forma positiva frente a la ausencia de sentido trascendente, ante la angustia, el miedo de las experiencias negativas. Constituye aún el horizonte donde los seres humanos pue-

³⁰ *Ibid.*, p. 43.

den calar en su humanidad y solidaridad; [porque es] el escenario donde proyectar su vida.³¹

De tal manera, puede decirse que la “cosmización” del orden del universo y del mundo de las cosas y de los seres humanos supone identificar este mundo humanamente significativo con el mundo en sí. La existencia humana es, de manera esencial e inevitable, una actividad externalizadora. Toda sociedad humana está empeñada en la empresa que nunca se completa, como es la de construir un mundo humanamente significativo.

Así, el viejo problema de la filosofía va de la intuición a la clarividencia en la búsqueda de certezas, a la solución de los problemas de la vida y la permanente amenaza de la fragilidad de la intuición racional. De tal manera, la razón adquiere un carácter de debilidad y de inconsistencia, que dialéctica y procesualmente irá del error a la verdad y a la construcción de sentido.

De este modo puede decirse que para la filosofía la moralidad religiosa aparece como algo impreciso, desde lo cual se buscan hallar las condiciones y la deducción de los preceptos religiosos. Por eso, la filosofía no inventó los problemas fundamentales de la vida, los problemas han existido en todos los tiempos y han sido legados a la filosofía por las religiones.

Las religiones han sido el legado de imágenes, de representaciones, de imaginarios sociales y de mitos ancestrales del inconsciente colectivo y de la subjetividad humana. Así, “la Filosofía, en suma, no es más que un ensayo insuficientemente metódico para traducir en lenguaje conceptual las imágenes religiosas”.³²

Una vez alcanzado el límite del crecimiento imperial global, las mediaciones ideológicas, políticas, sociales y religiosas han hecho

³¹ Luis Gerardo Díaz Núñez, *Utopía y liberación en América latina: la Teología de la Liberación. Desarrollos recientes (el desafío globalizador y posmoderno)*, 2007 (Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos-UNAM), p. 102.

³² Paul Diel, *Psicoanálisis de la divinidad*, México, FCE, 1959, p. 17.

intervenir relaciones de otro carácter, no menos ambiguas pero más complejas. Teóricamente, el uso de la producción fue subordinado a la moral, pero la moral y el mundo divino se interpenetraron profundamente. El mundo divino sacó su fuerza de una negación violenta que condenaba y permaneció divino, aunque se confundió con el fundamento real de la moralidad y, por lo tanto, con el orden de las cosas.

En su origen, la palabra dinero no significa otra cosa más que sacrificio. Las primeras formas de dinero aparecen en dos importantes rituales confirmadores de la cohesión social y de sus continuas recomposiciones: el ritual del matrimonio y el funerario. Por eso los campos sepulcrales eran lugares de culto, donde posteriormente se instalaría el mercado. Como en la *Ágora* de Atenas y en todas las áreas de los templos donde se originó el dinero. Además de la adoración y el intercambio con otros mundos, la función de los camposantos era el intercambio material, cuando los fieles llevan sus objetos sacrificiales y participan en la fiesta del sacrificio.³³

De esta manera, las imágenes, las representaciones, los mitos y lo simbólico del sacrificio no pueden verse fuera de la conexión sacrificial utilitaria, como tampoco la base simbólico-religiosa sacrificial del mercado y del dinero no puede verse fuera del ritual funerario y su relación con la festividad fúnebre, como de la feria y del mercado del pasado histórico.

El ser humano es un ser que requiere de mediaciones de muy diverso carácter: históricas, sociales, culturales, políticas y simbólicas, todas consideradas como dimensiones profundamente humanas. El ser humano es un ser histórico, social, cultural y simbólico. Porque, como bien apunta Ernst Cassirer, la dimensión propiamente humana es lo simbólico.

³³ Kurnitzky, *op. cit.*, pp. 13 y 14.

El ser humano vive una realidad que va más allá de lo material, de lo objetivo, de lo sensitivo; vive en un universo simbólico. Por lo tanto, el ser humano busca en el símbolo y en toda la carga de construcciones simbólicas expresas, en los imaginarios sociales y en las representaciones colectivas, un sentido trascendental.³⁴

Es allí donde el mercado —concebido como institución social del espacio al sacrificio y a las tentaciones, por el cual se busca romper con los límites de las restricciones sociales— se convierte en el lugar donde el orden social restrictivo deja de ser funcional. Es por esta ruptura con el orden que el mercado todavía se asocia en algunas culturas con las fiestas libertinas. Así, el amor, el robo y el comercio no son solo los intereses que reúnen a los seres humanos en el mercado, sino que son elementos esenciales en la formación de las sociedades.

Así, pues, la religión es el ejemplo más relevante de la naturaleza simbólica del ser humano. La búsqueda de la explicación y del sentido del mundo, como la historia y la vida misma, se encuentran en la religión, aun desde las formas primitivas hasta alcanzar la actualidad, la posibilidad de una realidad natural, numinosa, sagrada, de auténtica *hierofanía*. Allí donde radica ese algo eterno, la religión le permite sobrevivir y le ha dado, a lo largo de la historia, cierta unidad, personalidad, identidad, pues le permite reafirmar sentimientos e ideas colectivas.

La historia y las acciones humanas se han convertido en los instrumentos dominantes mediante los cuales la “nomización” del sufrimiento y del mal están siempre presentes. Porque ninguna sumisión a la voluntad de Dios, ninguna por la mediación de la figura de Cristo ni ninguna expectativa debida a la acción divina, sirven para aliviar la mayoría de las angustias de los seres humanos.

Así, los mundos que el ser humano construye están siempre amenazados por las fuerzas del caos, de la anomia y, finalmente, por el hecho inevitable de la muerte. A menos que la anomia, lo

³⁴ Cfr. Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1994, pp. 45-49.

sacrificial y la muerte puedan ser integrados en la base y en las normas de la *onticidad* de la vida humana, esta será incapaz de mantenerse frente a las exigencias tanto de la historia colectiva como de la biografía individual, porque todo orden humano es una comunidad frente a la muerte y el sacrificio.

Así la religión funciona como administración de lo sagrado; contacto emocional con lo divino, que se exterioriza, que se socializa y se racionaliza. Por ello la dupla fe y razón tiene mucho que mostrarnos respecto de cómo conceptualizamos y simbolizamos estas experiencias, con sus cultos y ritos, con su función de perpetuar, conmemorar, organizar, transmitir, difundir y reactivar una experiencia de vida básica, muchas veces insoportable, efímera y limitada, pero hipostasiada como experiencia universal, plena en el tiempo y en el espacio. Es el barrunto de que la vida humana puede ser plena, intensa, llena de sentido, por el potencial simbólico de la religión.³⁵

Por otro lado, los seres humanos en el mundo globalizado han dado su acuerdo a la obra industrial y posindustrial y a aquello que pretende subsistir junto a ella y que tiene el cariz de un soberano depuesto. Los seres humanos se han dejado reducir al orden de las cosas, a objetos materiales prescindibles.

Pero esta reducción generalizada, ese perfecto cumplimiento de la cosa, es la condición necesaria para asumir la posición consciente y enteramente desarrollada del problema de la reducción del hombre a la cosa. Es un mundo donde la cosa lo ha reducido todo, en lo que antaño le fue opuesto, se revela la miseria de las posiciones equivocadas y de los inevitables deslizamientos, la intimidad puede afirmarse sin mayor compromiso con la cosa. Solo el desarrollo gigante de los medios de producción tiene el poder de revelar plenamente el sentido de la producción, como es el consumo improductivo de la riqueza y de la realización en la conciencia de sí, en los desenfrenos del orden íntimo.

³⁵ Díaz Núñez, *op. cit.*, p. 110.

Pero en el momento en que la conciencia que opera ese retorno sobre sí misma se revela y ve la producción abocada a su consumo, es precisamente aquello en que el mundo de la producción no sabe ya qué hacer con sus productos.

A la contradicción abierta del mundo arcaico sucedió en esas condiciones el acuerdo aparente de un primado nominal de lo divino, consumando la producción y recubriéndole rigurosamente, sin presentar en teoría diferencia con él, este primado no menos nominal: el orden moral, unido a la producción. La ambigüedad de la sociedad arcaica perdura, pero mientras que en la sociedad arcaica la destrucción de los recursos supuestamente favorecía la producción en razón misma de su carácter improductivo (de su carácter divino), la sociedad de la mediación, al darse el fin improductivo de la salvación, quiso alcanzarlo al modo de las operaciones productivas. *La destrucción improductiva guarda de hecho en esas perspectivas equívocas una parte soberana, pero el principio de la operación productiva dominó generalmente la conciencia.*³⁶

Finalmente, la crisis económica y la descomposición del sistema mundial provocaron un cambio en su política económica, al hacerse evidente que el Estado benefactor no podía financiarse más por los caminos acostumbrados y cuando la alternativa socialista había caído en el descrédito total y la recurrencia de viejas doctrinas de salvación hicieron presencia. Porque la crisis y las catástrofes siempre han favorecido la creación de atmósferas religiosas dejando en el olvido todos los movimientos sociales que desde la mitad del siglo XX surgieron de la protesta contra el crecimiento salvaje del liberalismo y el neoliberalismo económico; la crítica a la inhumanidad de este salvajismo, si bien fue insuficiente, no era de ningún modo injusta. El fracaso del experimento socialista ha impedido entender que la economía mundial, por lo menos en lo que se re-

³⁶ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, España, Taurus Humanidades, 1991, p. 95. Las cursivas son del original.

fiere a las metas humanas del liberalismo, han también fracasado miserablemente.

La catastrófica situación económica y social en el sistema-mundo, anteriormente monopolizada por el Estado liberal, se encuentra en la mayor parte de la conciencia de los seres humanos y ha generado angustia, y letargos generales, pero no ha dejado de entenderse que toda una época de la economía mundial ha fracasado y todos los imperativos sociales y éticos de la humanidad, que eran el *cemento social*, se encuentran en descomposición. Por ello, todos los temas o religiones de moda, desde el posmodernismo hasta el supuesto “fin de la historia” o la entrada a una nueva época de libertad absoluta, con los cuales se intenta explicar la situación actual de la sociedad, son solamente la expresión específica de la condición social; son los síntomas de la crisis general en que se hallan, tanto la economía como la sociedad.

En las sociedades en descomposición, a esta selva corresponde una disposición y necesidad de violencia que se descarga en conflictos de religión, de regiones o de naciones, o como violencia cotidiana en las pandillas de *kids* en los patios de las escuelas y en los barrios miserables que llaman la atención de los *mass media*. También se puede decir: los marginados de la economía ejecutan el neoliberalismo a su manera emulando métodos y valores de los grupos dominantes. Con el abandono de la Ilustración y la reflexión, el liberalismo económico radical dejó todos los fines humanos de la sociedad para convertirse en un apologeta de la brutal lucha de la competencia social. La batalla por la sobrevivencia en su forma desnuda [...] se ha extendido hasta los últimos rincones del mundo. En relación a esto, el proceso de destrucción social no ha generado una reflexión sobre la economía, la sociedad y la historia, acerca de las perspectivas y metas de la vida, sino solamente ha preparado el terreno para la emergencia de nuevos movimientos salvacionistas.³⁷

³⁷ Kurnitzky, *op. cit.*, p. 37.

De tal manera, el miedo a las catástrofes y la fascinación por ellas ha favorecido el surgimiento de movimientos salvacionistas y fundamentalistas los cuales, como en la época medieval, protestan contra la miseria y prometen la salida de la crisis mundial. Esto conecta el frente de salvación del Islam con el nuevo fundamentalismo del Vaticano, con las numerosas sectas y movimientos de salvación guiados por los “grandes” gurús. En este contexto mundial globalizado el neoliberalismo aparece como una variante adicional a las nuevas doctrinas de salvación, todas ellas vinculadas con un consenso común, fundamentalmente antiluminista.

Es el regreso a los mitos eternos, y la tendencia a la mistificación del mundo parece ser la característica de las doctrinas de salvación posmodernas. Y, en lugar de ilustrar acerca de los fines sociales y de reflexionar en torno a sus perspectivas, se espera que potencias oscuras y místicas salven al mundo, allí donde las desconocidas fuerzas del mercado se regulan por sí mismas.

Esto muestra la debilidad de las diversas posiciones religiosas, lo cual ha sido la consecuencia de haber sufrido la alteración del orden de las cosas sin haber intentado modificarlo. Las religiones de la mediación lo han dejado tal como estaba, para no hacer ni oponerse a los límites de la moralidad, ya que el orden íntimo no logra destruir el orden de las cosas. Pero este mundo real llegado a la cumbre de su desarrollo puede ser destruido, en el sentido de ser reducido a la intimidad. Se requiere que la conciencia no pueda hacer que la intimidad le sea reducible, empero, que pueda reemprender ella misma *revés* sus operaciones, de suerte que estas anulen en el último extremo a que ella se encuentra rigurosamente reducida.

La reducción real, es decir, la reducción del orden real, introduce en el plano económico una inversión fundamental. Se trata, si hay que perseverar en el orden de la economía, de determinar el punto en el que la producción excedente fluirá como un río, hacia afuera. Se trata de consumir o destruir los objetos producidos. Pero esto podría hacerse sin la menor conciencia. Por ello hay que

perseverar en la conciencia racional clara para que prevalezcan los objetos, efectivamente destruidos, pero que no destruyan a los mismos seres humanos. La destrucción del sujeto social racional no es algo inevitable, porque no lo es en su forma racionalmente consciente; es por ello que el individuo deberá defender su individuación diferenciadora en la empresa de producción simbólica significativa que lo libere de cualquier forma que mediatice a la existencia y a la vida, a través de oscurantismos, mitos y realidades religiosas salvacionistas.

FILOSOFÍA, RELIGIOSIDAD Y MÍSTICA ESPAÑOLA

SITUACIÓN INTELECTUAL, HISTÓRICA,
FILOSÓFICA Y CULTURAL DE LA EDAD MEDIA

Existe todo un mundo español renacentista, moderno católico y teológico, hoy desconocido y olvidado por la mayoría de los contemporáneos, quizá porque actualmente muy pocos se ocupan del ejercicio de la memoria, como el volver al pasado, a la tradición, la tradición religiosa y a la teología española, la que tiene su antecedente en la Edad Media; de eso que da fundamento ontológico en la fenomenicidad histórica del mundo de ser hispano; que nace en los albores del siglo XII, XIII y crece paulatinamente en el XIV, se desenvuelve durante el XV y alcanza su plenitud en el XVI-XVII de la época moderna, en paralelo con la conquista de América y el inicio de los grandes descubrimientos científicos y tecnológicos.

Sin embargo, es importante señalar que

El cuerpo de doctrina elaborado por los teólogos españoles en el curso de doctrina de los siglos XVI y XVII no obedece a criterios unánimes o convergentes entre sí, sino que se caracteriza precisamente por su carácter a menudo heterogéneo o incluso abiertamente opuesto, reflejo lógico de la respectiva individualidad de sus representantes.

Pero dentro de su pluralidad, la teología española de ese ciclo histórico tiene determinados rasgos en común, entre ellos y principalmente la oposición a la teología protestante y la atención es especial que consagra a la problemática religiosa, política e internacional surgida con motivo del descubrimiento y la colonización del Nuevo Mundo por España y Portugal. El doble desafío del protestantismo y de América obliga a nuestros pensadores religiosos a abordar y dar respuesta a problemas de las Sagradas Escrituras, la Patrística, el Tomismo y la Escolástica [que] en su conjunto no conocían ni podían prever en todas sus implicaciones.¹

Es allí donde se inician nuevas formas de entender el mundo y la vida; la recuperación de la conciencia y del papel del ser humano en el *Cosmos* y el comienzo de los grandes descubrimientos científicos y técnicos; la mercantilización de los productos; el crecimiento del proceso de producción capitalista y el surgimiento de la burguesía y de todos los ámbitos de la obra humana moderna, como es el desarrollo intelectual, social, político, económico, científico y cultural; a la vez que se da la conquista de territorios allende el Atlántico en tierras americanas y otras regiones del mundo oriental; la apertura y el descubrimiento de nuevas rutas marítimas de circunnavegación y el renacimiento de las humanidades, de las artes y de las ciencias en Europa, España y Portugal, las grandes crisis religiosas y la corrupción, la avaricia, el desmedido afán material y el abandono de la espiritualidad de la Iglesia de entonces, que la separa de los principios cristianos de la Iglesia primitiva.

Las circunstancias histórico-sociales, culturales y educativas abrían un nuevo signo para entender la *realidad medieval* y adquirirían connotación, valor y sentido el surgimiento de las nuevas universidades europeas, hasta alejarse paulatina, aunque no totalmente, de las formas prescriptivas poco dialógicas y menos dialécticas,

¹ Eleno Saña, *Historia de la filosofía española. Su influencia en el pensamiento universal*, España, Almuzara, 2007, p. 59.

analítico-críticas, de las viejas universidades y los claustros religiosos del siglo XII y XIII, los cuales estaban constituidos por grupos de religiosos, teólogos, profesores, estudiantes universitarios, comerciantes y el pueblo común, antecedentes propios de las nacientes futuras burguesías.

De lo cual puede decirse, con la filósofa Elsa Cecilia Frost Valle, que

Sea cual fuere la postura ante estas denuncias, es innegable que la segunda mitad del siglo XII fue pródiga en críticas a la Iglesia, algunas de las cuales, como las del abad (de Fiori), quedaron por escrito, en tanto que muchas otras pasaron de la palabra a la acción. El común denominador de todas ellas es la actitud que la Iglesia había adoptado ante la pobreza. Surgieron, por entonces, nuevas estructuras económicas que, por un lado, permitieron a los mercaderes constituirse en una incipiente burguesía y, por otro, llenaron de pobres las ciudades. Así, frente al poder espiritual y material siempre creciente de la jerarquía eclesiástica, brotaron grupos como los valdenses, los cátaros o los begardos que, en su intento de volver a la simplicidad y pobreza de la comunidad cristiana primitiva, atacaron duramente la vida de la Iglesia de su tiempo y fueron, a su vez, atacados sin misericordia por ella.²

No obstante, es necesario señalar que la literatura, las obras científicas, morales, jurídicas y el sistema educativo en el mundo medieval, moderno-renacentista, responden globalmente a los deseos de una organización social o comunidad humana de forma muy fragmentaria y excluyente, porque el horizonte cultural empieza a formar parte de un nuevo grupo social.

Sin embargo, si el concepto de cultura parece a primera vista como fundamentalmente extraño a la Edad Media, nociones comunes y precisas designan, en latín medieval, dos categorías de individuos,

² Elsa Cecilia Frost, *Historia de Dios. Historia en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, España, Tiempo de Memoria/Tusquets, 2002, p. 105.

identificados según criterios que se pueden calificar de socioculturales: los *litterati*, que son en general clérigos que dominan el latín, y los *illitterati*, generalmente laicos que no manejan esa lengua. Los primeros tienen una posición preeminente en el plano cultural, incluso si ya no tiene al final de la Edad Media el monopolio de lo escrito, en la medida en que se desarrolló una literatura en lengua vernácula, que concierne esencialmente a la aristocracia laica, y después de la burguesía urbana. Y en una sociedad en la que la oralidad es la regla, esos clérigos ejercen, no obstante, lo que Jacques Le Goff llama la “dominación de la palabra”. El poder cultural dominante de los clérigos se ejerce a la vez, a lo largo de toda la Edad Media, en el plano de la oralidad y en el de la escritura.³

Ante esta realidad los profesores e intelectuales de la época, en el siglo XIII, XIV y XV, debían optar por formar parte del grupo privilegiado de intelectuales *litterati*, o integrarse al mundo del trabajo asalariado universitario en la conversión y transformación de la *universitas*, de la Universidad medieval “universal” totalitaria y excluyente, por la de la *universitas* de la diversidad y la diferencia en la unidad de lo diverso de actividad humanista, filosófica y científica del trabajo y de la producción de la Nueva Universidad, lo cual pone en crisis la educación de la Edad Media.

En las universidades medievales la labor más relevante es la ritualización de ciertas prácticas de representaciones caballerescas, que se asumían como signos o señales ritualistas de consagración e iniciación, lo que se configuraba en conflicto y en desafío para las tareas de la Universidad de la Edad Media. La Universidad Medieval es muy diferente de la de ahora, de esta última incluso, a finales del siglo XX, se ha puesto en cuestión su pertinencia para el mundo actual.

³ Obra dirigida por Jean-Pierre Rioux y Jean-François Sirinelli, *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1999, pp. 179 y 180.

Es decir, la Universidad de la Edad Media estaba constituida por una diversidad de escuelas o planteles independientes, pero unidas en planes, programas y métodos de enseñanza.

La universidad medieval es una federación de escuelas. Cada de ellas es, en su disciplina, completa. Por tanto, están en competencia. El estatuto de la universidad tiene como objetivo organizar lealmente esta rivalidad, fuente de emulación, exactamente como en los gremios de oficios. Cada escuela está dirigida por un maestro regente que es a la vez profesor, director de estudios responsable ante la universidad, de todo lo que se hace en su escuela. El maestro regente tiene como ayudante a los bachilleres. Cada escuela da en la disciplina que enseña, una formación completa, escalonada, en varios años. Los estatutos de la universidad ordenan que estén en el programa los mismos libros y que los métodos de enseñanza y los ejercicios sean idénticos. Cada escuela es independiente de las otras y todas aplican los mismos reglamentos. El maestro, finalmente, tiene jurisdicción sobre los alumnos que no tienen derecho de cambiarse de escuela.⁴

Por ello, cuando reflexionamos sobre este problema requiere fijarse en los usos, el entretenimiento y la labor académica, donde la educación se constituye en la evidencia de esa realidad universitaria. Toda producción individual nace de una voluntad expresiva propia y forma parte de la producción social humana de la Edad Media, de la Modernidad, como de cualquier época en el tiempo. Sin embargo, la Universidad históricamente no siempre ha tenido un sentido social directo, pero sí testimonia el espíritu de un tiempo histórico.

Es importante señalar que en la universidad medieval

La vida política y religiosa moviliza las conciencias y las implicaciones ideológicas de los principales problemas que ponen en la palestra

⁴ Jacques Paul, *Historia intelectual del occidente medieval*, España, Cátedra, 2003, pp. 346 y 347.

rápidamente por parte de los hombres de letras aptos para escoger los temas, su importancia y sus consecuencias. El papel de los textos escritos en los acontecimientos es tan complejo como hoy en día. Una obra puede ser un relato, otra un manifiesto o propaganda, otra un ensayo de reflexión. Los escritos de la Edad Media conocen las leyes de la retórica y son capaces de adaptar sus intenciones al fin buscado. Por eso es tan difícil para un hombre moderno leer las obras polémicas, pues no conviene tomar todo al pie de la letra.

Los grandes debates tienen su origen en los acontecimientos más que en el pensamiento especulativo. Son objeto de una literatura que multiplica su repercusión a todos los intelectuales de la cristiandad. Acaparan a un público difícil de identificar y cuyas reacciones se escapan a veces. La cruzada, por ejemplo, tema de numerosas obras literarias, mezcla de manera inextricable los razonamientos teológicos y jurídicos, los impulsos más instintivos y las representaciones mentales irracionales. El estudio de los grandes problemas permite así estudiar la vida intelectual en sus relaciones con la vida.⁵

Y para el caso que nos ocupa: la Universidad es la disputa por el control de todas las relaciones académicas y personales, porque su base fundamental está radicada en el uso y en las relaciones de poder. Como rezaba el adagio popular medieval: quien “detenta el saber detenta el poder”, porque “saber es poder”. Por ello puede decirse que “la vida de la universidad medieval era una permanente disputa revestida por formas ceremoniales. A semejanza de los torneos, constituía una de las formas importantes del juego social, en sí misma fuente de cultura”, de fuerza y de poder.⁶

Es decir, las universidades, bajo el control de la autoridad de la Iglesia, los estudiantes,

⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁶ Johan Huizinga, *Hombres e ideas. Ensayos de historia de la cultura*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1960.

Sin duda, los universitarios de los siglos XIV y XV no abandonan los recursos que pueden obtener de un trabajo pagado. Es más aún, se aferran vivamente a esos beneficios en aquellos tiempos difíciles. Reclaman a los estudiantes el pago de las lecciones —que en definitiva la Iglesia no podía impedir— con una avidez creciente. Determinan las prescripciones que definen los regalos que los estudiantes deben ofrecer a los profesores en el momento de los exámenes. Restringen todos los gastos universitarios que pueden ir en detrimento de ellos. El número de estudiantes pobres que reciben instrucción y grado gratuitamente declinan con gran rapidez por obra de los estatutos. En Padua, a comienzos del siglo XV no hay más de uno de esos estudiantes por facultad: medida puramente teórica que salvaguarda el principio defendido de la Iglesia. Es el equivalente del denario debido a Dios que el gran mercader separa de sus beneficios para los pobres.⁷

Como consecuencia de ello las universidades se iban convirtiendo en poderes enraizados en lo temporal, en la historicidad concreta. A esta evolución social le corresponde en paralelo una evolución de la escolástica y del humanismo que llega hasta el extremo, en algunos casos, de renegar de sus exigencias fundamentales. Así, desde la extrema complejidad de la filosofía y la teología, en los siglos XIV y XV, se tratan de definir algunas líneas o ideas fuerza que se alejan de las posiciones escolásticas de siglo XIII.⁸

Destaca la corriente crítica y escéptica que tiene su origen tanto en Duns Escoto como en Guillermo de Ockam; en el experimentalismo científico de Autrecourt, Buridan y Oresme, que conduce al empirismo, al averroísmo, ese que Marsilio de Padua y Juan Jaudun desemboca, especialmente, en la política, seguido por los grandes heresiarcas como Wyclif y Juan Hus; del antintelectualismo, que pronto teñirá el escolasticismo de la decadencia de la

⁷ Jacques Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, México, Gedisa, 1987, p. 116.

⁸ *Cfr.* Paul, *op. cit.*

Edad Media, el cual se nutre en las fuentes místicas del maestro Eckhart, para ampliarse y vulgarizarse por la obra de Pedro de Ailly, Juan Gerson y Nicolás de Cusa.⁹

Así, el humanismo y la neoescolástica o escolástica renovada se van a convertir en

El renacimiento de la elocuencia es la obra de los que no han renunciado a la cultura literaria medieval, cerca a la del siglo XII. En una lección inaugural sobre las *Sentencias*, en 1375, Pierre D'Ailly hace un retrato muy complaciente del lugar de la elocuencia y de los estudios literarios en la universidad de París. El estilo de Nicolás de Clamanges es muy apreciado. No es en absoluto el retorno a Cicerón, sino la apreciación de la lengua de san Bernardo y Juan de Salisbury. Esta es la característica permanente del gusto por las letras en Francia en los siglos XIV y XV. A Jean de Montreuil, que guardaba la más grande admiración a Coluccio Salutati, después de las dos misiones diplomáticas que hizo a Italia, en 1404 y 1412, no se le consideraba limpio de las huellas de barbarie por parte de Leonardo Bruni y algunos humanistas que encuentra en sus viajes. En Francia donde no hay fetichismo ciceroniano, la cultura literaria rompe con la escolástica, pero permanece muy vinculada a la piedad y a la expresión de los problemas morales tradicionales.

La obra de Nicolás de Cusa es igualmente una armonización del más alto nivel del espíritu medieval y el humanismo. En él se pueden ver más exactamente como una síntesis de todas las tendencias espirituales e intelectuales del siglo. Elabora un pensamiento personal en contacto con los filósofos griegos que sólo conoce en traducción. Frecuenta la obra de Platón, el *Fedón* y el *Fedro*, y más todavía la de Proclo. [...] Conoce igualmente a los escritores cristianos de tradición

⁹ Cfr. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, España, Gredos, 1965; Andrés Martínez Lorca, *Introducción a la filosofía medieval*, España, Alianza Editorial, 2011.

neoplatónica: el pseudo-Dionisio, Juan Escoto Erígena y el maestro Eckhart.¹⁰

Surgía el humanismo que atacaba el escolasticismo esclerosado y, si bien algunos de los universitarios se dejaban arrastrar por el humanismo, se da una oposición profunda entre el intelectual y el humanista del Renacimiento.

Porque

El humanista es profundamente antintelectualista. Es más literato que científico, más fideísta que racionalista. A la pareja dialéctica-escolasticismo el humanista opone, para sustituirla, la pareja filología-retórica. Con él, Platón, denigrado como filósofo por Alberto el Grande a causa de su lenguaje y su estilo, vuelve a encontrar gracia y, porque es poeta, es considerado como el *filósofo supremo*.¹¹

FILOSOFÍA, RELIGIOSIDAD Y MÍSTICA ESPAÑOLA

La tradición filosófica, religiosa y mística del siglo XV y XVI abre en España una escuela humanista, teológica y filosófica en Salamanca y en Alcalá, especialmente en la primera, por señalar las más significativas. Donde se da la pugna entre el pasado medieval y la modernidad de los teólogos, de los filósofos y de los humanistas españoles, con otras formas de entender la nueva realidad que se presentaba más como acto de fe que de razón.

Porque

Son siempre los iluminados y los místicos los que mantienen al mundo en marcha. Su fe, verdadera o falsa, es siempre creadora. Por la fe vislumbran un más allá, al que se encaminan tercamente, remo-

¹⁰ Jacques Paul, *Historia intelectual del occidente medieval*, España, Cátedra, 2003, p. 584.

¹¹ Le Goff, *op. cit.*, pp. 141 y 142.

viendo las montañas que obstruyen su camino. Sin que apenas les pese, llevan el mundo a cuestras, los sostienen, lo zarandean, lo van cambiando de arriba abajo. No ven claramente ni a dónde van ni por dónde: los impulsa una fuerza misteriosa que les obliga a ir siempre hacia adelante.¹²

La mística española surge de forma genuina y auténtica del espíritu nacional español, construcción ideológica que tiene la traza en la transformación del espíritu hacia sí mismo y de este hacia Dios y a la conversión del espíritu de las criaturas. Se puede decir que es una introversión psicológica del análisis del espíritu, de su contenido: potencias, anhelos, actividades, sin olvidar que es el espíritu el que anima, habita y tiene su morada en el cuerpo humano, donde el saber y la experiencia juegan un papel muy relevante.

En el horizonte filosófico la fe y la razón se conjugan y fusionan, porque vivir es creer el profundo sentido agustiniano, porque a la vez vivir es crear como poético amoroso.

En el amor la poesía se hace religión o la religión poesía. Junto a ellas anda la verdadera filosofía, liberada de los grilletos que le ponen en cátedras y libros. Religión, poesía y filosofía están allá, en la cumbre, por encima de esas algodonosas nubes con que lo temporal envuelve la existencia del hombre, impidiendo ver su maravillosa capacidad de superar el tiempo con lo eterno. En lo eterno puede el hombre convivir, desde cualquier tiempo, con lo más glorioso del pasado y lo más fecundo del porvenir. Pasa el tiempo, pero no nosotros, si permanecemos adheridos con firmeza a lo eterno.¹³

La perspectiva histórica de la religiosidad y la mística española se hacen presentes con características muy particulares:

¹² José Manuel Gallegos Rocafull, *La agonía del mundo*, México, Lucero Editorial Séneca, 1947, p. 15.

¹³ *Ibid.*, p. 227.

Es el ascenso de Dios, elevándose el alma a sí sobre sí, hácese cristológicamente, por entender que Cristo, en orden a lo eterno, sobrenatural y místico, *es el camino, la verdad y la vida*, el origen, la subida y la cumbre de la espiritualidad. Pueden señalarse, como los sustentáculos de esta cúpula áurea, San Juan de la Cruz, Santa Teresa y el P. (Francisco) Osuna, con sus obras respectivas. No hay en ellas ontología propiamente dicha, sino cristología; la ciencia no está en el lugar primero, sino la sapiencia. *Llama de amor viva, Las moradas, Tercer abecedario*. Quien no haya gustado estos tres panales de dulzura, estas tres obras magistrales, ignora qué sea la ciencia mística española y la cualidad específica de su sabor.¹⁴

Es el retraimiento expresivo de comunicaciones diversas con las criaturas y las cosas que se realizan con amor y dulzura. Es la mirada hacia la Divinidad de Dios y su manifestación en todas las cosas, pero no de forma panteísta, sino integralmente, sin mistificaciones, donde en unas se descubre la huella divina y en la otra imagen de la sacralidad y lo profano.

Ante ello puede decirse que

Una de las manifestaciones más originales y representativas del pensamiento español es la obra de nuestros grandes místicos, lo que explica, entre otras cosas, la enorme repercusión que ha tenido más allá de nuestras fronteras. No hay, en todo, ningún país occidental que en el espacio apretado de apenas dos siglos haya dado tantos autores místicos de altísimo rango como el nuestro. Ello deja entrever, asimismo, que el misticismo constituye uno de los rasgos esenciales del alma hispana, por lo que Santa Teresa, Fray Luis de León, San Juan de la Cruz o Miguel de Molinos llevaron al papel ha sido la quintaesencia de la profunda pasión religiosa de nuestro pueblo.¹⁵

¹⁴ *Místicos franciscanos españoles*, Madrid, BAC, 1948, p. 3.

¹⁵ Eleno Saña, *op. cit.*, p. 81.

Esto es la imagen, la representación del genio, del conocimiento y del saber del espíritu amoroso de los místicos españoles, en un orden que conduce a la santificación del mundo, en su regeneración y la regresión hacia su creador. Con razón se ha señalado que la vida mística es la cúspide de los seres humanos enérgicos, potentes y maduros. Los místicos lo son de hecho, con sello inconfundible, los que no se conforman con el mundo de lo inmediato, sino quieren, buscan ir más allá, a otro más espacioso, bello, deleitable y perdurable, la relación con Dios.

El P. Francisco Osuna ha señalado que la mística es el arte de amor profundo y comprensión intuitiva de Dios, es un tener al Señor en la mente y el corazón.

Es decir, para P. Francisco Osuna la palabra *mística* significa:

Dícese *sabiduría* [...]; *arte de amor, profundidad, escondimiento* de Dios en lo secreto del corazón del hombre; *abstinencia*, de todo amor humano y de todo pensamiento que puede embriagar al corazón; *unión* entre Dios y el alma, haciéndose el alma una cosa con Dios “por un intercambio de voluntades”; *allegamiento* a Dios, “para que lo toque, haciéndole beneficios”; *encendimiento*, “con lo que las teas del corazón se encienden en el amor del Señor”; *recibimiento*, *con que nos adelantamos* [...]; *redaño y grosura* porque “da fuerza y mejora a todos mucho”; *atraimiento*, porque vacía el corazón de las criaturas, atrae a Dios”, que llena, por lo que también se denomina *hinchimiento del corazón y los pechos*; *prohijamiento*, en los que viene a gozar del Padre celeste; *advenimiento del Señor al ánima, ascensión espiritual con Cristo y cautividad*”; con la que “sujetamos a Cristo a nuestro entendimiento”; “*alteza* que levante el ánima” y “*abrimiento del corazón devoto al de Cristo*”; “*cielo tercero*, donde son arrebatados los contemplativos” *recogimiento* “lo primero porque se recoge los hombres que los usan, haciéndoles de un corazón y amor”; lo segundo “porque recoge el mismo hombre a sí mismo”, haciéndole uno, íntegro y dueño de sí.¹⁶

¹⁶ *Místicos franciscanos españoles...*, pp. 5 y 6.

La mística consiste en integrar en la totalidad del ser humano la restitución hacia lo divino, hacia Dios y la resurrección de potestad; es un fundirse con el Uno como experiencia erótica sublimada de resurrección en la vida espiritual. Mística, en el sentido filosófico-metafísico fundante, es fundamento; es, a la vez, un abandonarse, un dejarse llevar hacia la trascendencia, es un fusionarse con la Totalidad, con Dios y el Ser.

Sin embargo, con la mística no se busca ejercitar la intelectualidad ni la abstracción en el amplio sentido filosófico, porque su base o fundamento no son las leyes, fórmulas, métodos, sino la gracia de estar y habitar con Dios, con la Divinidad. Es la aceptación espiritual, que por su objeto fundante supera la inmediatez natural, porque en su practicidad experiencial humana de recogimiento se funde con la espiritualidad sin ninguna mediación, porque es una experiencia comunicativa, es la *vivencia como experiencia mística* solo posible de comprender por quien la recibe y la vive plenamente. Por ello la mística excede a todo saber y conocimiento, a la vez que armoniza y vislumbra con la razón la fe sobrenatural. Es la concordia entre la razón y la fe, en “consonancia perfecta” entre las ciencias humanas y la mística.

Porque la mística, como bien dijera San Juan de la Cruz es:

Este saber no sabiendo
Es de tan alto poder,
Que los sabios, arguyendo,
Jamás le pueden vencer;
Que no llega su saber
A no entender entendiendo,
toda ciencia trascendiendo.¹⁷

Empero, esta propuesta de ninguna forma desprecia la historia, el acontecimiento como un hecho que hace inteligible el modo de

¹⁷ Cfr. Fray Luis de León, *Poetas completas. Obras propias en castellano y latín y traducciones e imitaciones latinas, griegas, bíblico-hebreas y romances*, Madrid, Castalia, 2001.

ser humano en el tiempo de la metafísica y la ontologización de la época moderna, que tiene como horizonte epistemológico y ontológico a la Razón. La modernidad está cargada de escolástica y neoescolástica en la producción y creación filosófica; es ese tránsito dialéctico entre razón y experiencia de relaciones analógicas que busca el equilibrio, la *frónesis*, en los procesos de reflexión filosófica.

La inteligencia mística de San Juan de la Cruz se traduce en sus “dichos de amor”, donde su riqueza y abundancia de sentido, no pueden explicarse con palabras, porque estas no bastan, no son suficientes.

Así lo expresa Leopoldo Marichal:

Si se le llama inteligencia, es porque tiende al conocimiento y conoce; si se le dice amor, es porque su operación ha de asemejarse a la operación amorosa. Por lo tanto, siendo amor el movimiento de un *amante* hacia un *amado*, que termina o quiere terminar en la unión efectiva del uno con el otro, la inteligencia mística debe ser el movimiento de un *cognoscente* hacia un *conocido*, que termina en la visión efectiva del conocido por el cognoscente. Si el cognoscente puede ser un intelecto humano cualquiera, el conocido (o mejor dicho “el por conocer”) es, en cambio, nada menos que Dios mismo; y la inteligencia mística logra conocerle, no en su concepto racional o en cualquier otra imagen intermedia, sino directamente y como de una sola mirada; y una vez conocido logra unirse al Él según la potencia natural de su amor. Esta vía mística (con sus dos movimientos diferentes que son el cognoscitivo y el afectivo o amoroso) suele parecer inferior a ciertos orientalistas que, aferrados al orden rigurosamente *intelectual* de sus concepciones, miran en ella con desdén la introducción de un elemento emotivo. Se les podría contestar que los aspectos de la mística, el cognoscitivo y el afectivo, son diferentes pero complementarios: “el conocimiento precede al amor”, decían los antiguos, porque nadie ama lo que no conoce previamente; y es así que durante la subida del monte simbólico a tal grado de conocimiento corresponde tal grado de amor, bien que entre el conocer y el amar debe de haber allí tan

poco espacio, que tal vez el místico no sabría decir si ama porque *conoce* o se *conoce* porque ama.¹⁸

Este fenómeno de la neoescolástica de la época moderna de la filosofía occidental no se encuentra ausente en la España del siglo XVI y XVII, aunque en ella conviven escolástica y modernidad.

Porque

La escolástica de los siglos XVI y XVII vive en España uno de los momentos más esplendorosos de su historia gracias a la restauración del tomismo realizada en Salamanca por Francisco de Vitoria, en el cual supo armonizar en ejemplar equilibrio el fondo tradicional con lo que había de bueno y aprovechable en las nuevas corrientes humanistas e incluso nominalistas. Se renovaron los métodos de la teología y de las exégesis. Se puso más esmero en la forma de expresión. Se corrigió el latín bárbaro. Se eliminaron cuestiones inútiles o anticuadas, dando más importancia al aspecto práctico y haciendo aplicaciones de los grandes principios teológicos de los problemas religiosos, morales jurídicos y políticos de aquel tiempo: Iglesia y Estado, derecho de gentes, de guerra, de propiedad, cambios, usura, conquista de América, etc. Por influjo del Humanismo, al lado de la teología dogmática clásica aparecen otras ramas de la teología positiva: patristica, patrología, historia eclesiástica, hagiografía, liturgia, homilética, teología natural, *teología mística*, etc.¹⁹

España no solo permaneció fiel al glorioso florecimiento de la religiosidad española, y aun a la antigua tradición, la que se afirma y crece con el Renacimiento y la modernidad. Lo cual se fortalece con los grandes acontecimientos religiosos ligados íntimamente entre sí: la lucha con el protestantismo alemán y la española Compañía de Jesús.

¹⁸ Leopoldo Marichal, "Prólogo", en San Juan de Cruz, *Cántico espiritual*, Argentina, Ángel Estrada Editores, 1944 (Col. Clásicos Castellanos), pp. 21 y 22.

¹⁹ Guillermo Fraile, O.P., *Historia de la filosofía española. Desde la época romana hasta fines del siglo XVII.*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, pp. 334 y 335 (las cursivas son nuestras).

FILOSOFÍA, NEOESCOLÁSTICA Y MISTICISMO

Ante estos hechos España permaneció fiel, al echar sobre sus espaldas el compromiso de salvar con el razonamiento y la espada a la Europa latina de la nueva invasión de los “bárbaros septentrionales”. La lucha contra el protestantismo en España fue muy popular. En la corte y en los ejércitos de Carlos V y posteriormente con su hijo Felipe II, los cuales estuvieron a la vanguardia de toda la nación; donde guerreros y letrados esclarecidos, y aquellos que por fuerza quedaban alejados de la contienda, vivían como propia, la tragedia del cristianismo.

El objetivo del Concilio de Trento (el decimonono Concilio de Trento se inauguró en Trento el 13 de diciembre de 1545, se clausuró el 4 de diciembre de 1563 en el mismo lugar) fue la ejecución de una reforma a fondo de la vida interior de la Iglesia, erradicando numerosos abusos que se habían desarrollado en ella. El Concilio de Trento constituyó un parteaguas en la defensa de la cristiandad, donde los españoles tuvieron una labor destacadísima a través de sus obispos y teólogos y la comunicación de estos con el pueblo, de materias tan complicadas como las de la justificación de la gracia, las de los sacramentos y las virtudes que cobran realidad y vida en la mente y el corazón de los españoles.

Después del cisma la realidad religiosa se mantuvo con fuerza y profundidad en España y las nacientes colonias en América, con el impulso de religiosidad cristiana a través del egregio San Ignacio de Loyola.

Así, España

Mantuvo este fuego sagrado en el mundo entero, pero muy especialmente en España, la recién nacida Compañía de Jesús. San Ignacio de Loyola tuvo el providencial acierto de encarar en ella, dentro de la más pura ortodoxia, el espíritu moderno, haciendo una verdadera revolución en las costumbres católicas. Uno de sus más poderosos instrumentos fueron los ejercicios espirituales, con los que se hicieron

mucho más individuales las relaciones entre el *hombre y Dios*: tradicionalmente era siempre la comunidad cristiana la que se dirigía a Dios y la oración habitual eran las horas canónicas, que colectivamente se recitaban en la Iglesia; las Órdenes religiosas, monacales y mendicantes imponían a sus miembros la obligación del coro y en nombre de todos los fieles hacía la oración colectiva. San Ignacio prescinde del coro y establece la práctica de los ejercicios espirituales, en los que hace más invisible la comunión de los santos; quedan frente a frente el individuo y Dios y había aquel de ordenar su vida en la presencia de éste, partiendo como de principio y fundamento, de que él individualmente había nacido para amar, reverenciar y servir a Dios en esta vida y gozarla en la otra.²⁰

Puede decirse que la restauración de la metafísica y de la neoescolástica tuvo sus tropiezos, sus caracteres principales solo aparecieron reunidos en dos o tres autores destacados, pero el movimiento fue general y alcanzó diversos niveles y grados. Así nace en el siglo XVI la gran escuela teológica española; porque es a España a quien se debe ese gran movimiento, de ella salieron los teólogos, poetas y filósofos más destacados de la nueva escolástica europea.

Las glorias de esta escuela están escritas con caracteres indelebles en todas las ramas de la ciencia: en la crítica general, por el libro de Melchor Cano; en la Metafísica, por el de Suárez; en la Psicología, por el del mismo Suárez y el de Toledo; en Derecho natural y de gentes, que fue en su origen ciencia casi española, por las *Relecciones* de Vitoria y los precisos tratados *De iure* y *De legibus* de Domingo Soto y del Doctor Eximio; en la Ética, por la *Concordia* de Molina.²¹

²⁰ José Manuel Gallegos Rocaful, *La experiencia de Dios. En los místicos españoles*, México, Editora Central, s.f., p. 11.

²¹ *Antología general de Menéndez Pelayo*, recopilación orgánica de su doctrina, Prólogo de Mons. Ángel Herrera Oria, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956, p. 364.

Todo ello trajo como consecuencia la inspiración, la imaginación y la creatividad poética, para poner a la civilización cristiana hispánica en el liderazgo y en la defensa de la libertad de pensar, lo cual inspira una nueva manera de entender la vida pública y la privada, como su relación con la “verdad”, tanto en lo físico, en lo espiritual, en lo histórico-material como en la vida cotidiana; es decir, en la cotidianidad toda. Es el espacio histórico religioso, donde la religiosidad transita entre lo teológico, la mística española y los límites existencialmente humanos, de un modo posible del ser histórico, entre un mundo cortesano que daba apertura a la realidad. Se construye una nueva forma de vivir, de querer, de soñar y de utopizar, confrontada con la tradición del pasado desde un presente que orienta la posibilidad de imaginar “mundos posibles y más humanos”.

Pero, si se mira en retrospectiva el espacio histórico material europeo de la época y el español, en ellos se dan notorias diferencias no compatibles con lo religioso, lo teológico y lo místico.

Por ejemplo, desde España, en el lugar de más allá de los Pirineos,

Existe una efectiva relación entre la esfera de las ideas de la fe y las de la etiqueta cortesana. No cabe insistir bastante en que aquel aparato de bellas y nobles formas de vida alberga un elemento litúrgico que ha elevado el valor de las mismas a una esfera cuasi-religiosa. Sólo este elemento puede explicar la extraordinaria importancia que no sólo en la última Edad Media se ha concedido siempre a todas las cuestiones de jerarquía y ceremonial.²²

Esta forma expresa de entender el mundo occidental moderno naciente se diferencia con grandes matices de la auténtica furia española que se enfrenta a lo divino y a lo humano, allí donde se contempla la marcha del tiempo con la ardiente religiosidad con

²² Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1947, pp. 60 y 61.

que meditan la revelación divina, la espiritualidad y la finitud humana. Es decir, se reinterpreta el mundo desde un horizonte teológico, filosófico, humanista, literario y poético. Donde se da una estrecha relación entre el amor y el conocimiento de los místicos, como entre el dolor y el conocimiento de Dios.

La vida humana y social, en el tiempo, bajo la trama superficial de los hechos, existe con un fondo íntimo, porque los hechos han motivado y los hace revivir en cada momento en que la vida sufre intensamente la angustia y la conmoción.

Adolfo Menéndez Samará señala que lo social respecto de lo teológico y lo humanístico está ligado con los sentimientos y lo humano:

La vida social está ligada a dos sentimientos: uno *teológico*, que en los problemas referentes al *qué es el hombre y cuál es el sentido de la vida humana*, se resuelve posteriormente a la elucidación de la esencia de lo divino, explicándose en y por la divinidad; el otro sentimiento es el *humanístico*, que busca sin auxilio de un absoluto el sentido existencial de la vida humana. En el primero la preocupación se encamina a la obtención de una vida espiritual futura. En cierta forma es una manera de ser egoísta, entendiéndola sin desprecio ni con estrechez. En cambio, durante las épocas en que se persigue la utilidad propia junto con la ajena, constituyéndose un egoaltruismo, es cuando florece una concepción humanista. Esta última tiene algo de altruismo porque radica en la comprensión amorosa de la esencia humana. Tal concepción ha sufrido a través del tiempo ciertos estacionamientos porque surge, entre ella y los sentimientos teológicos, una época de transición cuyo juicio es el valor y se sitúa en un plano de puritanismo ético.²³

De regreso a nuestra reflexión, puede decirse que la experiencia mística que Menéndez y Pelayo puede aducir respecto de Santa Teresa, de San Juan de la Cruz, etc. (donde Santa Teresa toma el

²³ Adolfo Menéndez Samará, *Fanatismo y misticismo*, México, La Casa de España en México/Artes Gráficas y Comerciales, 1940, pp. 69 y 70.

parecer de los “letrados” para que le explicaran conclusiones nuevas y trascendentes que la llevaran a su propia experiencia mística y religiosa); es la relación entre la religiosidad, la comprensión y la inteligibilidad filosófica.

El latinista, filósofo, teólogo y humanista José Manuel Gallegos Rocafull se interroga al respecto:

Pero la filosofía ¿precede o sigue a la vida mística? ¿No determinaran los originalísimos hechos místicos una nueva filosofía? ¿Y no será original y nueva la que los místicos apuntan en sus escritos? Con la excepción de Valdez y de Molinos, nuestros místicos son todos ortodoxos y la doctrina que personalmente aceptan no es una filosofía, sino una teología; mejor aún, una fe, que por sobrenatural y divina deja el alma en plena oscuridad.²⁴

Ante la realidad renacentista-moderna los teólogos, los humanistas y los filósofos españoles se dan cuenta de que el mundo que están construyendo, después de la Conquista, ya no es de ellos ni del rey, sino de todos los seres humanos, de la humanidad toda.

Basta ver, por ejemplo, pero desde otro horizonte, cómo el jesuita Francisco Suárez se opone al rey de Inglaterra Enrique VII; lo mismo acontece con el emperador Carlos V, y la prohibición de este a Francisco de Vitoria para hablar de las Indias. Por las cátedras de Baños, Vitoria, Cano, Molina pasaron miles de alumnos, la mayoría incapaces de colaborar con sus maestros en la creación de aquel nuevo mundo, que aquellos estaban construyendo al lado de los conquistadores y los dominadores. Empero, la influencia que tiene este pensamiento en la vida pública española y en las Universidades de Salamanca y de Alcalá alcanza una trascendencia inusitada.

La Compañía de Jesús se funda en 1540. La obra capital de San Ignacio de Loyola (nace en Azpeitia el 23 de octubre de 1491

²⁴ Gallegos Rocafull, *La experiencia de Dios...*, p. 28.

y muere en Roma el 31 de julio de 1556) son los *Ejercicios espirituales*, la cual aparece publicada en Roma en 1548. La Compañía de Jesús no tenía un fundador y filósofo profundo en sus orígenes, como lo fue el caso de San Agustín, ni un gran metódico y sistematizador que creara una posición filosófica, como la de Santo Tomás, con los dominicos. San Ignacio era más un hombre de acción e intuición profunda que de grandes ideas.

Su libro *Ejercicios espirituales* es un tratado de métodos psicológicos, donde la introspección, la composición y la estructuración de un lugar espacio-temporal se constituye en una determinada dirección ideológica: la jesuítica; a la vez es la toma de posiciones especiales en el campo de la neoescolástica, lo cual puede considerarse, de cierta forma, un sentido modernizable de los antiguos problemas teológicos, que dio vida a nuevas concepciones teológicas, como por ejemplo, el “libre albedrío” de Luis de Molina, en su texto *Concordia del libre arbitrio*; en Rivadeneyra con las reglas “de la modestia” y “de la alegría” en la compostura del cuerpo, etcétera.

Los jesuitas participan activamente en el Concilio de Trento, donde San Ignacio da instrucciones y directrices en los ejercicios espirituales. Francisco Suárez, el filósofo y el teólogo profundo, una de las figuras más agudas de la Nueva Orden, habla elogiosamente de ella y la defiende contra los ataques de que era objeto. Las interpretaciones de Suárez de los *Ejercicios espirituales*²⁵ lo llevan a alejarse del terreno filosófico del tomismo, hasta alcanzar incluso la disidencia. Pero en lo teológico ya no cabía ninguna duda.

Menéndez y Pelayo y señala que Suárez

En filosofía no es menos honda la división. Ni puede decirse que Suárez sea en ella expositor de Santo Tomás, pues lo que expone directamente es la Metafísica de Aristóteles, separándose en muchas cuestiones de Santo Tomás, planteando que a éste no le pasaron por

²⁵ Cfr. San Ignacio de Loyola, *Obras. Ejercicios espirituales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMXCVII.

las mentes, y mostrándose tan original en desarrollos y conclusiones, que su *Ontología* es uno de los más preciosos monumentos de la ciencia ibérica. “Pretendió no separarse de Santo Tomás”, porque todos los escolásticos hacían otro tanto; pero Santo Tomás como Aristóteles, como Averroes y otros grandes nombres, han sido un pabellón que ha cubierto todo género de mercancías.²⁶

Aparte de esto: ¿no pasan acaso por sistemas distintos el tomismo, el escotismo, el ockamismo y otros? ¿Por qué no ha de serlo el suarismo, que es tanto o más independiente que ellos? Cada una de las infinitas divisiones y subdivisiones de la filosofía griega tienen un nombre especial, y a buen seguro que muchas de ellas no difieren tanto entre sí como la doctrina del Doctor Angélico y la del Eximio jesuita de Granada.

Es aquí, en este ambiente cargado de vendavales y de luchas religiosas, ideológicas, políticas y económicas, donde hace su aparición la doctrina de San Ignacio de Loyola y, consecuentemente, la Compañía de Jesús. Es a través del Concilio de Trento, donde los españoles tuvieron una destacada labor a través de los obispos y teólogos; los que hicieron llegar al conocimiento del pueblo español, pensamientos como la justificación y la gracia, los sacramentos y las virtudes, con todo lo cual “su fe se hizo ilustrada”, a la vez que su acto caritativo se hacía más paradójicamente agresivo, pues debía polemizarse con los nuevos herejes y convertirlos, o por lo menos, impedir que otros cayeran en herejía.

La época moderna presenta grandes cambios y transformaciones en los ámbitos de la vida social, política, económica, científica y cultural. Tiempo de religiosidad y mística al lado de El Siglo de Oro Español cargado de las más variadas y diversas expresiones: filosóficas, literarias, poéticas, científicas, religiosas y ensayísticas, con cambios innovadores notables y de reconocimiento; con grandes mudanzas y orientaciones ideológicas y políticas. Donde la

²⁶ *Antología general de Menéndez Pelayo...*, p. 366.

Compañía tiene gran liderazgo, representación, control y dominio en todas ellas.

Por ejemplo, mientras que Calderón de la Barca se orienta en la poesía por la construcción conceptual, la estilización y la alegoría, el jesuita Baltazar Gracián, cumpliendo con los dictados filosóficos de la Compañía de Jesús, construye una visión del hombre individual y de la naturaleza.

El filósofo Eugenio Trías señala al respecto de Calderón:

El genio de Calderón de la Barca se puso a prueba en su capacidad por elevar el estatuto de la obra de arte a esa conmemoración piadosa y popular del auto sacramental. Pero así mismo nuestro autor revela, de pronto, camuflada, la reflexión en el marco del más terrible y genial de sus dramas tragicómicos de honor, *El médico de su honra*, el reverso del tapiz, la cara oculta siniestra del rito de la comunión y la radiografía más espeluznante de eros y de su oscuro objeto. Una especie de auto sacramental devuelto a su verdad y espanto originarios. [...] Esas “comedias de santos” de la Religión de Amor revelan, en el nudo álgido del drama, una referencia siniestra al rito sacramental: promueven y promocionan la sombra misma de ese sacrificio eucarístico. Esa revelación se produce en la más grandiosa de la trilogía del honor, *El médico de su honra*.²⁷

Baltazar Gracián, señalan algunos, quien cultivó un espíritu discreto, con una aguda mentalidad y un dialéctico carácter, entra en la observación científica al detalle, desde una discreta y prodigiosa reflexión sobre el mundo, la naturaleza, la sociedad; a la vez que intensifica su cultura teológica y casuística, llegando incluso a entrar en conflicto entre su personalidad con su propia Orden.

Así, se dice de Baltazar Gracián que

Empieza a aparecer en su obra, y el *Héroe* data de 1637, *El Político* de 1640, aunque la popularidad del éxito dentro del medio cortesano en

²⁷ Eugenio Trías, *Calderón de la Barca*, Barcelona, Omega, 2001, pp. 61 y 62.

que estos libros triunfan ha hecho que no tengamos ejemplar dentro de las primeras ediciones. El *Arte del ingenio* sale a luz en Madrid, en 1642, dos años antes, había estado en la corte el ingenioso y discreto jesuita. Hasta la publicación del *Criticón*, cuya primera parte se imprime en 1651, no se percibe ninguna disparidad entre Gracián y la Compañía.²⁸

Como estos ejemplos destacados se podrán citar muchos más de la influencia y la presencia jesuita en Europa, pero especialmente, la que tendrá en nuestra América y en la filosofía moderna innovadora en el siglo XVI y XVII, especialmente en el XVIII.

Así, puede decirse que

Sor Juana Inés de la Cruz y don Carlos de Sigüenza y Góngora ejemplificaron el alborear del espíritu crítico y el incipiente declinar del escolasticismo, mucho más perceptibles en la Europa de su tiempo. Pero aunque la reflexión científica en el siglo XVII parece nebulosa y remota y su proyección es sólo como la claridad de un falso amanecer, ellos barruntaron de todos modos el advenimiento de la edad moderna en México y en Hispanoamérica al roturar el suelo para la germinación de la independencia política, al desafiar a la autoridad en el campo intelectual. Como la monja-poetisa es tan ampliamente conocida por su mérito literario [...], su interés en las ideas la coloca claramente al lado del erudito criollo, como precursora del racionalismo en el México del siglo XVIII.²⁹

²⁸ Ángel Balbuena Prat, *Historia de la literatura española*, t. II, Barcelona, Gustavo Gili, 1950, p. 653.

²⁹ Irving A. Leonard, *La época barroca en el mundo colonial*, México, FCE, 1974, p. 15.

RECUPERAR EL HUMANISMO, LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

MODERNIDAD: CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES

Este denso recorrido por la filosofía, la religiosidad, la mística, las relaciones del poder (mirados desde la modernidad alternativa radical nuestroamericana), nos permite atisbar en nuestro pasado histórico y cultural, y reaparece en su acontecer la necesidad de recuperar al sujeto, el humanismo, las ciencias humanas y sociales, como una forma de rescatar al ser humano en su plenitud como ser en comunidad, porque solo se es en la relación comunitaria y convivencial con los otros, en la alteridad horizontal de participación política común e incluyente de la diversidad humana.

Esto es, la práctica de la existencia social constituida por entes (*seres*) situados en una realidad concreta e histórica y con una diversidad de problemas. Toda esta diversidad de problemas demanda respuestas y requiere del libre ejercicio del pensar, lo cual no implica, necesariamente, que ésta se dé con “absoluta pureza” y sin la contaminación de la experiencia de la historicidad y, menos aún, de la contradic-

ción y del conflicto. La filosofía por ser obra humana es una doble combinación, subjetiva y objetiva, en la unidad teórica.¹

La crisis de nuestro tiempo es una muestra de que la humanidad, a lo largo de la historia, ha vivido épocas de crisis, de destrucción y muerte, de reconstrucción y renacimiento esperanzador en el hacer y quehacer humano; ante la urgencia de búsqueda, y algunas veces, de respuestas a los problemas y expectativas que, en algunos casos, han oscurecido la conciencia humana, con aspectos positivos y negativos dentro de un todo en el historiar de la vida y la cultura.

Porque

Estos tiempos son de “adelgazamiento” generalizado de la experiencia humana en tiempos del *sujeto light*, de la exacerbación del consumo —esto, obviamente, para quienes lo pueden hacer— y del imaginario del consumo de la proliferación de los signos y de la cultura como negocio; deconstrucción de la cultura para trasladarse a una curiosa relación con los estudios culturales, los cuales son ahora un análisis de formas “ligeras y disolventes de la cultura”; son la fusión e identificación con su objeto de estudio: el consumo. Los estudios culturales han asumido posiciones inconsistentes y convertido a la cultura en “expediente” de su propia autocelebración.²

La diversidad de análisis filosóficos, políticos, sociales, económicos, simbólicos, religiosos [...] sobre el pasado histórico-temporal apunta a las incertidumbres, más que a las de certezas, las que no siempre han sido positivas y, sí, más bien: negativas, sobre el pasado y la actualidad de la existencia; lo que mirado desde la historia de las ideas filosóficas y políticas de nuestra América e, inclusive,

¹ Mario Magallón Anaya, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008, p. 17.

² *Ibid.*, p. 27.

del mundo, ponen ese medio propio de pensar la filosofía política y los derechos humanos, la libertad, la democracia y la justicia.

Creo que las ideas normativas de democracia, justicia, libertad y derechos humanos incluyen tal impulso radicalmente trascendente, de modo que siempre estaremos obligados a ir más allá de las formas de democracia existentes y de una comprensión ya existente de justicia —por ejemplo, en lo que se refiere a la relación de géneros, al control democrático de procesos conformes al mecanismo del mercado o a relación de los países ricos hacia los pobres— y, por así decirlo, a reinventar lo que la democracia o la realización de la justicia y los derechos humanos habrían de significar aquí y ahora. Las formas radicales de crítica social, como la vieja Teoría Crítica las tienen en común con los trabajos de Foucault, se alimenta de una reinención aún pendiente de lo que la democracia, la libertad y los derechos humanos deberían significar en un momento histórico en el que las interpretaciones establecidas de estas ideas ya no tienen un función correctiva notable frente a las patologías, relaciones de poder e injusticias sociales ya manifiestas, y, en este sentido, ya se amalgamaron con ellas, por llamarlo así: tal como Marx lo supuso en su crítica de las relaciones jurídicas burguesas.³

La complejidad de factores económicos, políticos, sociales, culturales, científicos, tecnológicos, ideológicos y religiosos de la posmodernidad y el neoliberalismo obstaculizan las formas para ubicar y analizar los problemas, todo lo cual transita hacia una situación de crisis de los paradigmas y de los grandes discursos; esto es lo que algunos pensadores, sociólogos, historiadores, economistas, científicos, antropólogos, filósofos han llamado crisis de valores y de la espiritualidad, donde las estructuras del pensamiento mítico se reconfiguran y reaparecen, ante la grave crisis de la vida, de la con-

³ Albrecht Wellmer, *Líneas de fuga de la modernidad*, Buenos Aires, FCE/UAM, 2013, p. 183.

dición humana y de los grandes paradigmas teóricos y epistemológicos, todo cual hizo presencia súbitamente sin tener la suficiencia para explicar el fenómeno; ahora se da la preponderancia del pensamiento mítico sobre lo racional, con nuevas reconfiguraciones sociales e ideológicas en algunos de nuestros sistemas políticos y sociales modernos. Después de la lucha violenta, en el mundo del hoy, el pensamiento mítico alcanza una nueva victoria.⁴

Mito es lo que tiene ser por medio de su pronunciación: lo que aparece en la revelación de su habla: el mito es el habla que toca antes que nada y en sus fundamentos a todo ser humano, es el que hace pensar en lo que aparece y en lo que es. Logos dice lo mismo. En manera alguna es verdad lo que opina la historia de la filosofía común y corriente, que mito y logos entra en oposición por culpa de la filosofía como tal. [...] Si la historia y la filosofía opinan que el mito ha destruido por el logos, se debe esto a un prejuicio que se ha heredado del racionalismo moderno y al que sirve de base el platonismo. Lo religioso nunca es destruido por la lógica.⁵

El pensamiento analógico abre la posibilidad de nuevas alternativas buscando una salida humana que permita la recuperación del ser humano y la frónesis; allí donde el humano, en general, ha dejado de ser prudente, quizá porque en este mundo global no tiene tiempo de ocuparse de sí mismo y ha caído en el nihilismo.

Sin embargo, es importante recuperar el imaginario mítico a través de la *poiesis*.

A diferencia de otras formas simbólicas, el mito posee un esquema arquetípico. Tiene, además, una lógica narrativa, pero [...] es una lógica barroca, pues no sigue la sucesión de los tiempos ni de la causa-efecto. Es como el sueño que no respeta el orden cronológico. [...]

⁴ Cfr. Ernst Cassirer, *El mito del Estado*, México, FCE, 1947.

⁵ Martin Hedegger, *¿Qué significa pensar?*, Argentina, Caronte Filosofía, 2005, p. 19.

Además, se vive de manera muy personal. Remonta a lo empírico y pasa a lo trascendental, pero con un intermediario, que es la imaginación creadora, interna, la cual no se reduce a recolectar elementos del exterior; pero no crea *ex nihilo*, que recompone de acuerdo con otro espacio-tiempo distinto del que nosotros vivimos. Es el ojo del alma, que compone con una lógica diferente, y eso evita que sea mera invención. Dicha lógica nos lleva examinar la idea de una conciencia mítica. En efecto ésta se da en la conciencia imaginativa, más allá de la empírica, pero independientemente de la intelectual o racional. Allí se combina la receptividad y la creatividad de nuestra psique. El mito no se refiere a una historia anterior, sino a un mundo de imágenes que puebla nuestro interior.⁶

Es necesario rescatar la metafísica, la ontología y la antropología filosófica y cultural.

Por eso la recuperación de la ontología trae como resultado la recuperación de la antropología filosófica, de la filosofía del hombre. Y, como ya antes, la hermenéutica tiene un papel constructor de cara a la ontología, y también a la antropología filosófica. Si ya Heidegger había visto la ontología como hermenéutica de la facticidad, la antropología filosófica es hermenéutica de la facticidad humana. Pero la facticidad humana es muy compleja. Tiene su parte biológica y su parte simbólica o cultural. Y la parte simbólica es tan fuerte y a veces más, que la biológica. La antropología filosófica ha oscilado entre el biologismo y el simbolismo, sin encontrar una mediación.⁷

Puede decirse que la crisis contemporánea es esencialmente de orden espiritual y material; de vaciamiento de la existencia, de la muerte del sujeto, de la vida toda. Ante esto, es primordial pensar

⁶ Mauricio Beuchot, *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad*, México, UNAM, 2015, p. 129.

⁷ Mauricio Beuchot, *Ordo Analogiae. Interpretación construcción del mundo*, México, UNAM, 2012, p. 23.

que solo con medidas y estrategias alternativas nuevas del ser humano lo podrá alcanzar la recuperación de la conciencia de sí a la del para sí, con nosotros y los otros, de un sujeto social colectivo éticamente responsable, solidario y justo.

La filosofía de la modernidad ilustrada y ahora global ha logrado construir a través del tiempo figuras de desasosiego y desorientación sobre el mundo de la vida, de las cosmovisiones del mundo y en la construcción de nuevas realidades; de imaginarios sociales, de representaciones ideológicas, ante la virtualización de la existencia, por las nuevas tecnologías y las redes de comunicación e información en la *infodiversidad*.

Sin embargo, la modernidad y la Ilustración, a pesar de estar atravesadas por la Razón y caracterizadas, como ya decía Kant, por la capacidad del hombre para valerse de su propia razón para enfrentar los problemas, las prácticas y formas de relación con otras regiones del mundo, fueron excluyentes al convertirse en la unidad de medida de todo saber y razón. Es decir, es la concepción filosófica de una suelta “universalidad” que surgió de un lugar específico de un tiempo histórico, lo que de ninguna manera está fundado en razones ni argumentos racionales, sino a partir de una práctica del saber y del poder ejercida desde un centro que domina al resto del mundo. Empero, el centro no es la concepción de una unidad o de un universo incluyente, donde estarán implícitas las diversas racionalidades constituyentes de la Razón en una relación de coimplicación de la diversidad de conocimientos y de su complejidad, sino, más bien, el ejercicio del poder y de la fuerza.⁸

Ante esto puede decirse que las filosofías en el mundo y la realidad humana cargan con un catálogo de transformaciones vividas en todos los ámbitos de la vida del *ente-ser*, de una autoimagen desgarrada en el orden del pensamiento, ante el absurdo principio de

⁸ Magallón Anaya, *op. cit.*, pp. 19 y 20.

pretender cerrar los ojos a la potenciación y multidimensionalidad del fenómeno de la crisis del pensamiento, de la filosofía, de los viejos y nuevos conflictos multipolares; la cancelación de perspectivas y expectativas emancipadoras y de apertura a nuevas posibilidades en el mundo global; lo cual parece estar cargado de contradicciones, oposiciones y resistencias en la realidad actual.

Ante esto es urgente romper con los principios de la modernidad ilustrada occidental.

Se trata de romper con el despotismo, el totalitarismo del pensamiento único y el neoliberalismo, así como el llamado pensamiento débil, que nos encarcela y oprime. Esta es una forma de poder que ejerce la alienación de los sujetos sociales desde el *poder único* y centralizado, capaz de desintegrar lo mejor del humanismo y de las utopías posibles, es eso mismo que niega e ignora al otro concebido como alteridad, desde un afán desenfrenado de control y dominio. Allí donde la sinrazón se presenta de forma amenazante para la razón humana y se repositona la razón instrumental en los procesos de globalización mal intencionados, carentes de ética, donde los *mass media* contribuyen a este deplorable panorama.

La modernidad occidental y la posmodernidad han liquidado los viejos valores, la dignidad y el respecto por la vida humana han sido amenazados por aquellos que niegan la libertad a la diferencia y a la diversidad de los seres humanos.⁹

Nada tiene de extraño que las ricas vetas filosóficas, científicas, tecnológicas se presenten con las patologías y neurosis del mundo de la actualidad, las que han sido léidas y reconstruidas desde la óptica filosófica de la metapolítica y de la biopolítica de naturaleza multiforme del mundo moderno, como son: el acervo liberal y democrático; los derechos humanos y los límites del individualismo; el legado ético de la ilustración y la función del mercado; el

⁹ *Ibid.*, p. 52.

adelgazamiento del Estado y el recrudecimiento de nuevos nacionalismos; donde el progreso y la razón instrumental cancelan el papel del sujeto social; las profundas transformaciones en la naturaleza del trabajo en lucha con las nuevas tecnologías; el replanteamiento de la ética, el crecimiento y desarrollo de la bioética, con nuevas y conflictivas reconstrucciones ontoepistemológicas; el paso de la sociedad posindustrial compleja a la sociedad del riesgo y muchas, muchas otras cosas más, hasta arribar a la 5a transformación, con consecuencias positivas y negativas, aún impredecibles.

A finales del siglo XX, con la caída de las grandes ilusiones y proyectos, de lo que se consideró como lo más avanzado en la historia de la humanidad, y que se dio en llamar “socialismo real”, o más bien, “socialismo histórico”, porque el hipotético y utópico socialismo no se dio, encontramos que las esperanzas y realizaciones del *hombre nuevo* se han resquebrajado para quedar, según el sentir de muchos, en una sola alternativa: la del neoliberalismo y la potenciación del individualismo liberal capitalista.

Es la manifestación de un sistema global de dominación donde las grandes organizaciones posindustriales a nivel mundial engloban, penetran y obstaculizan todo, inclusive, las verdaderas realizaciones humanas y, al mismo tiempo, marginan las posibilidades del desarrollo de la persona humana, en sus diversas expresiones; donde, como dijera Franz Hinkelammert, en nuestra América y el mundo, se está convirtiendo en un lujo ser explotado.¹⁰

Esta situación de desencanto y desestructuración social, económica, política y cultural, mueve a pensar sobre el estado en el que se encuentran las humanidades, las ciencias sociales y, por consiguiente, el humanismo, esa preocupación por el ser humano en el mundo de la vida, en el sentido de una existencia históricamente situada, incluso, de los objetos teóricos, epistémicos y las cosas, concebidos como principios de objetivación epistemológica y afir-

¹⁰ Cfr. Franz J. Hinkelammert, “La crisis del socialismo y el Tercer Mundo”, *Tareas*, núm. 78, Panamá, mayo-agosto de 1990.

mación de la unidad de la existencia humana, de la intersubjetividad, de la vida en el acontecer del tiempo en la realidad histórica concreta.

Empero, esto que acontece parece ya no ser el horizonte ontológico fenoménico del avance y el afincamiento de la era global;¹¹ lo que coloca a los seres humanos en el mundo de la vida, en una posición incierta y de gran fragilidad; a tal grado, que en muchos aspectos, y desde una visión unilateral científica y tecnocrática, la preocupación por el mundo de la vida, las humanidades, el humanismo y las ciencias sociales resulta desde las miradas científicistas e ideológicas: superfluas y sin sentido.

Por consiguiente, desde la perspectiva del sistema neoliberal globalizado, los campos humanísticos, sociales, y el mismo humanismo, son conocimientos ociosos, inadecuados, atrasados, por no ser eficaces y eficientes en la producción neocapitalista global; donde el dominio de las ciencias y la tecnología invade todos los ámbitos de la vida humana, la sociedad, la comunidad; a tal grado, que las relaciones de convivencia, son cada vez más difíciles y complicadas; espacio temporal e histórico permeado, penetrado y dominado por el poder del Estado y el gobierno limitan y constriñen la libertad, la justicia y la solidaridad humana.

Así, los distintos saberes y conocimientos adquieren un valor de uso y de cambio, lo que ha modificado las relaciones de las poblaciones activas de los países altamente industrializados con los emergentes, en vías de desarrollo, como son la mayoría de los países pobres, lo que de cierta forma se ha constituido en un obstáculo para el desarrollo humano y el crecimiento material y espiritual.

El mundo de hoy es de perplejidades y vacilaciones, más que de certezas y seguridades, sobre los saberes y el conocimiento del mundo de la vida. Los vertiginosos cambios han afectado las formas de percibir y mirar la realidad; es la virtualización de la ex-

¹¹ Cfr. Anthony Giddens, *Europa en la era global*, España, Paidós Ibérica, 2007.

perencia humana y la relación con nosotros y los otros; con la sociedad, la convivencialidad y la comunalidad.

Ante esta situación tan incierta la modernidad aparece con una gran fragilidad; con una maleable y polifacética carga de ambigüedades semánticas, nos coloca en el espinoso fondo de sospechas y devastaciones, revestidas por imágenes, representaciones del mundo y simbólicas de moda.

Por esto, desde la mirada alternativa radical de nuestra América,

Es necesario estar alerta ante la violenta insurgencia cientificista y colonización producidas por la racionalidad positivista de la sociología moderna; el espacio ontológico de la racionalidad práctica queda evacuado completamente por el dominio de interés de la ciencia y la tecnología. La imposición por la fuerza de esta racionalidad nomológica cancela la apertura dialógica de la razón por la alteridad que le sirve de fundamento. Esta racionalidad lo absorbe todo y lo unifica sintéticamente, homogeniza y universaliza la totalidad en función de sus intereses de conocimiento. Para ello se propone un discurso multidireccional objetivante de las diversas realidades históricas desde la unidad de las múltiples determinaciones.¹²

En el neocapitalismo globalizado de la sociedad de la información y comunicación aparece la crisis con más frecuencia en la economía, los fenómenos sociales y políticos; en el desarrollo científico y tecnológico; las formas de intercambio de información a través de las redes sociales han colocado al ser humano en una situación de aislamiento, porque el *ente-ser*, el ser humano solo existe si está conectado con el *ciberespacio*, de otro modo, solo es un ente anónimo; empero, este *sujeto ciberespacial*, no obstante estar interconectado y comunicado con una inmensidad de seres en el mundo, se

¹² Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006, p. 104.

encuentra solo; muy pocos veces —por no decir que nunca— va a conocer los rostros de los entes anónimos, los que al igual que él padecen y sufren la ultrainformación a través de imágenes, signos, símbolos, lenguajes, representaciones imaginarias que virtualizan y *virulizan* la reiteración informativa para ir más allá de la *posverdad*, el *posdeber*, donde ya no hay reglas ni principios que rijan y regulen los *medios* y las tecnologías de la información (TICs) y todo aquello que por estos se transmite.

Ante un panorama tan incierto, de intercambios de información desmesurada, hablar de filosofía y del filosofar en el tiempo parece un despropósito, algo fuera de lugar, a destiempo; sin embargo, la realidad es demasiado compleja y opuesta a los determinismos absolutos; aunque no siempre se haga de manera expresa, el ser humano hace la historia, en un acto de conciencia de ser y estar en el mundo; de ahí que sea necesario reflexionar sobre los entes históricamente situados con responsabilidad y compromiso ético con la sociedad y la comunidad, con la humanidad toda.

Es encontrarle sentido a la existencia y reconocer que ser y servir son solo posibles con los otros; porque “somos lo que somos”, seres humanos en el mundo en relación con el otro, con cualquier otro: sin exclusión de nadie. Es la *entificación* histórica en la construcción de la *identidad* del sujeto y la cultura en la realidad espacio temporal.

Ante esto, insistiríamos desde nuestra tradición de la historia de las ideas:

La historia, si algún valor de objetividad tiene, aunque parezca contradictorio, deberá radicar en la renuncia a coincidir o a revivir hechos, es más bien, la necesidad de elaborar encadenamientos de éstos en el nivel de la inteligencia histórica. Construcción imaginativa de una complicada abstracción que trata de establecer relaciones, series de fenómenos sociales, económicos políticos, culturales y consecuentemente, de ideas filosóficas. Es necesario identificar o reconocer una misma función en los demás sucesos, de otro modo, no habrá nada

que comprender, porque los fenómenos humanos se ordenan por cadenas semejantes de ellos; clasificarlos por género equivale a destacar unas líneas fundamentales de eficacia capital. Esto se puede aplicar al estudio de la historia de las ideas.¹³

El filosofar y la filosofía son una reflexión problematizadora que se realiza desde una crítica radical de las diversas realidades, lo que requiere proponer una nueva forma de enfrentar los problemas que plantea la *Realidad* humana y social de nuestra América y el mundo. La filosofía, toda filosofía, está atravesada por la ideología, las fantasías, los mitos, los símbolos, los imaginarios sociales, las representaciones ideológicas del mundo; penetrada, permeada, por las humanidades, las ciencias sociales, las ciencias naturales y la tecnología.

Por lo tanto, la filosofía no es un pensar puro e incontaminado de la realidad social e histórica, sino que está transida por lo finito, esa finitud histórica humana que mediatiza *pensares* y *quehaceres* teóricos, prácticos, filosóficos, epistemológicos, científicos, tecnológicos y culturales, de producción de ideas en todos los campos epistémicos, ontológicos del mundo, desde un horizonte explicativo e interpretativo de la tradición, y un presente vivo revitalizado. Se trata de una disquisición y una explicación sobre la tradición que supera y recupera lo esencial de la filosofía mexicana, norteamericana y mundial.

La tradición, en su sentido clásico, invita a un cambio de análisis hermenéutico analógico y simbólico. Esto debe ser entendido como aquello que no se reduce solamente a la sustancia metafísica de valor cientificista de forma unilineal y unidimensional ni tampoco de raíz univocista, relativista, equivocista; es decir, es la relación dialéctica entre ambas en la dialogicidad epistémica donde la intencionalidad fenoménica es el “justo medio” en la construcción

¹³ Mario Magallón Anaya, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 2007, p. 214.

del conocimiento. Empero, esta relación dialógica y dialéctica conserva la congruencia lógica en la argumentación y la construcción conceptual, a la vez que profundiza los fundamentos que rigen las relaciones humanas y sociales.

Se trata de un cambio analógico que conserva parte de la tradición, a la vez que se transforma, sin cambiar su consistencia teórica, ontológica y epistémica. Cultura y tradición miradas desde la hermenéutica analógica son concebidas como un movimiento cognoscitivo que busca mostrar las propiedades y características esenciales de los entes, cosas y objetos considerados accidentales en sentido ontológico, los que, no obstante su fragilidad, son el punto de partida del filosofar sobre *lo real*. La experiencia interpretativa y analógica está inserta en la tradición cultural; implica la superación de esta para ir más allá en el mundo de la vida y la existencia.

Más aún, el filosofar y la filosofía desde nuestra América se realizan desde una construcción analógica de la modernidad alternativa radical, múltiple, compleja e histórica de significación y de sentido. Esta modernidad de nuestra América es una propuesta teórico-epistemológica abierta a la investigación, la reflexión, la producción cultural, simbólica e icónica que logra convertirse en un amplio sentido, en una polisemia que hermeneutiza toda construcción cultural y filosófica.

Por ello, a diferencia de la modernidad europea, que se caracteriza por ser unitaria, cerrada y excluyente de toda expresión cultural diferente a ella o que esté al margen de la cultura y la razón occidental, la modernidad alternativa radical nuestroamericana es una construcción cultural que puede analizarse desde una diversidad de sentidos, significaciones y lenguajes, los cuales adquieren y desarrollan su propia semántica, semiótica y pragmática dentro de la unidad de la diversidad ontoepistemológica.

Es decir, nuestra propuesta filosófica analógica se asume, allí donde existe una polaridad entre familiaridad y extrañeza, porque en ella se funda la teoría hermenéutica que supera el sentido psico-

lógico, como de aquello que oculta el ámbito y el misterio de la individualidad. Es aquello que no es desconocido pero que pertenece a los arcanos secretos de la espiritualidad y de la religiosidad humana.

La filosofía y la historia de las ideas mexicanas y latinoamericanas deben ser entendidas desde el sentido hermenéutico, analógico y simbólico a partir de un lenguaje polisémico, filosófico y cultural; de ese que habla de la tradición; donde se hacen presentes extrañeza y familiaridad, objetividad y subjetividad, pertenencia y tradición, todo ello analizado dentro de una red compleja de construcción ontoepistémica que considera a la *realidad* como el referente material de toda actividad humana que interpreta, hermeneutiza y construye realidades filosóficas, culturales, políticas y sociales ricas y sugerentes; estos son modos de pensar la realidad filosófica desde el horizonte hermenéutico, analógico y simbólico. Lo cual no es otra cosa que una reflexión filosófica desde el lenguaje que refiere a la tradición de un presente vital, vivo hacia la futuridad, allí donde se hace presente la extrañeza y familiaridad.

Esto no es, ni más ni menos,

Si no en el sentido verdaderamente hermenéutico [...], con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta en una tensión: la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*¹⁴

FILOSOFAR Y FILOSOFÍA HISTÓRICAMENTE SITUADOS

La razón europea es esa que instrumentaliza los saberes y los entes, tanto de la propia región imperial como de la marginalidad,

¹⁴ Hans George Gadamer, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 365.

puestos al servicio del poder económico global. Es la *razón instrumental* que disuelve la razón humana como expresión plural de la *Humanidad que diluye todo proyecto, en su sentido profundo de la existencia*; es decir, es un ir en pos, en búsqueda de una ilusión, de la realización de los seres humanos; entes historizados fenoménicamente dentro de la *onticidad situada* en la temporalidad histórica.

Es importante tener presente que el filosofar y la filosofía en su corpus teórico siempre se ha presentado como bloque de verdades y soluciones con pretensión de ser universales; empero, de existir verdades parciales estas carecerían de veracidad; pero es necesario poner en cuestión estos supuestos, porque la filosofía es histórica, se construye en la temporalidad del acontecer humano.

Leopoldo Zea señala que la apuesta por la filosofía ha de ser por la razón histórica, donde sus principales categorías y conceptos son dialécticas y abiertas a la reestructuración, reconceptualización y resemantización, lo que muestra que la pretensión de universalidad es limitada, puede ser universalizable, general, pero nunca definitivo.

Ha sido en nuestros días cuando la filosofía, consciente del carácter contradictorio de sus soluciones, de sus verdades, ha pretendido justificar su carácter contradictorio. La conclusión, es que no hay contradicción en las soluciones que se ha ofrecido en el transcurso de la historia. Tal justificación, la de dicha tesis, se encuentra en la historia. La filosofía es obra de hombres y para hombres; de aquí que tenga, como toda obra humana, que participar del carácter esencial de lo humano. La esencia de lo humano, aquello por lo cual un hombre es hombre, es la historia. El hombre es un ente histórico; es decir, un ente cuya esencia es el cambio. El hombre de hoy no es el mismo de ayer, ni será el de mañana.¹⁵

¹⁵ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953, p. 38.

La filosofía es tránsito de una forma constituyente de la disciplina filosófica y del filosofar. Por lo mismo requiere de un análisis riguroso, coherente, sistemático, que obliga a resemantizar contenidos, categorías, conceptos, símbolos, como el método del pensar filosófico. La filosofía no plantea soluciones inmediatas, su labor es problematizadora y trascendente, no se queda, de ningún modo, en la mera inmediatez, en la instrumentalidad cosificada que mediatiza el conocimiento, sino que es practicidad reconstructiva del ente, de la existencia situada y en situación, que resemantiza ontológica y epistemológicamente los modos de pensar, de analizar, de imaginar y de soñar. Por ello, puede decirse que, por método, la filosofía pone en crisis sus propios fundamentos, porque es antidogmática, tránsito dialécticamente abierto.

El filosofar y la filosofía en la historia implican una acción creativa de la imaginación y de la razón, desde donde se consideran e incorporan la semántica y la simbólica, la argumentación y la lógica, para plantear una nueva interpretación hermenéutica y simbólica. Es decir, la hermenéutica filosófica analógica reinterpreta y explica las diversas realidades: metafísicas, sociales, políticas, históricas, filosóficas, éticas y culturales. Interpretar es ubicar y explicar algo en un contexto; empero, si no definimos el objeto de estudio problematizador, podríamos llegar al conflicto de las interpretaciones. Es decir, siempre se interpreta, analiza y comprende desde un esquema o marco conceptual, en referencia teórica filosófica y desde la tradición.¹⁶

La Razón es una categoría ontológica y epistemológica situada, constituida por las racionalidades humanas en el mundo, desde la reflexión ontológica y fenomenológica para construir *epistemes* abiertas a los tiempos y a la historia. De ninguna manera es unitaria, unidimensional, cerrada y excluyente de las racionalidades

¹⁶ Cfr. Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, FFyL-DGA-PA-UNAM, 1997, pp. 48 y ss.

marginales o “bárbaras”, sino incluyente y precedida en el mundo de la vida, porque es esa la condición humana.

Reflexionar sobre la educación requiere reconocer que esta solo es medio y no fin en sí misma, a menos de que se ejerza desde la antropoética filosófico-educativa; donde el horizonte ontológico y fenomenológico esté dirigido u orientado por la filosofía de la educación. Su pretensión es la formación del ser humano; es la autoafirmación del ser con el otro, en la alteridad y reconocimiento horizontal solidario. La libertad y la autonomía juegan un papel central como ejercicio libre del pensar, decidir y actuar responsablemente en el acontecer de la realidad humana en el mundo de la vida.

Porque

La filosofía es siempre abandonar un camino o abandonar un espacio. Si el mundo de la vida es la esfera en la que se puede vivir y desde la que resulta absolutamente inimaginable que pueda haber una afuera de esa esfera para contemplarla desde allí y para abandonarla hacia allí, entonces el mundo de la vida es esa esfera afilosófica que sólo podemos representarnos como el comienzo del todavía no de la filosofía. Estamos más allá de ese espacio y de ese camino donde debemos haber abandonado el mundo de la vida, aunque lo concebimos como lo que *en el mundo de la vida* no es imaginable abandonar por propia voluntad. Sólo desde afuera se puede mostrar, por lo tanto, que el motivo para dejarlo puede haber estado en él mismo. Que el mundo de la vida sea una esfera para quedarse y para ninguna otra cosa no lo define como Campo Elíseo sino sólo como descarte de todo motivo para abandonarlo.¹⁷

Es la constatación desencantadora en la contemplación externa del ser humano del mundo de la vida; tanto en retrospectiva y en la evaluación del ente humano, del expulsado, el que, por no ser ya

¹⁷ Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*, Argentina, FCE, 2013, p. 55.

necesario, es prescindible. Es por ello por lo que el *afuera* del mundo de la vida aparece como una esfera de lúgubres déficits, es una de sus formas imaginadas. Como también es posible que tenga el letárgico aturdimiento del absoluto de la realidad. En este sentido puede decirse que no se trata de un sistema de pensamiento, sino de una mentalidad, de un nuevo modo de pensar y entender el mundo, donde coexiste aún la vieja época en la nueva época, que con cierta frecuencia se enfrentan, pero con horizonte de futuro.

Así,

Las ideas clásicas que caracterizan a una época señalan la manera como el mundo entero se configura ante el hombre. Condensan, por lo tanto, lo que podríamos llamar una “figura del mundo”. Una figura del mundo empieza a brotar lentamente, en el seno de la anterior. Primero es patrimonio exclusivo de unos cuantos, luego va poco a poco generalizándose hasta convertirse en el marco incuestionable de la época. Una vez que se ha vuelto predominante, si algunos empiezan a impugnarla, puede tratarse de resistencias del pasado o de fenómenos disruptivos pasajeros, pero puede ser anuncio también del ocaso de la época. Porque una época histórica dura lo que dura la primacía de la figura del mundo.¹⁸

En la era posindustrial y posmoderna occidental, la ciencia y la tecnología están reforzadas por los proyectos de productividad de los Estados altamente industrializados, factor que aleja las posibilidades y alternativas de los países en vías de desarrollo y su relación con los altamente tecnificados neocapitalistas.¹⁹ Los Estados poderosos son los que detentan el control económico-industrial, del conocimiento y los saberes, y los que adquieren un valor central en

¹⁸ Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, México, El Colegio Nacional/FCE, 1994, pp. 8 y 9.

¹⁹ *Cfr.* Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, España, Cátedra, 1987.

la competencia mundial por el dominio y el poder económico en la política y la economía global.

Ante esta realidad del mundo de la vida se da un vaciamiento del humanismo, hasta arribar a un antihumanismo ideológico real y trashumano; formas extremas de estos se han dado a lo largo de la historia, con prácticas aberrantes y criminales contra el ser humano; lo cual se muestra de forma visible, en la persecución, la tortura, el crimen, el nazismo, las dictaduras, los totalitarismos, el crimen organizado. Por ello puede decirse que el antihumanismo es tanto teórico como práctico; impregna el sistema económico y social neocapitalista, en el que impera la ley suprema del lucro y la ganancia, en la que el trabajo humano se convierte en mercancía prescindible en el mundo de hoy; las relaciones entre los seres humanos se cosifican, es decir, se deshumanizan. Es la impersonalización que se extiende en la esfera del trabajo, la producción, el consumo, la mercancía que invade todas las relaciones humanas en el mundo de la vida.

En cambio, el humanismo adquiere, en el mundo de la vida, una actitud solidaria con el ser humano y de toda conducta éticamente copartícipe y comprometida con los otros. Donde el ser humano debe ser tratado como fin y no como medio o instrumento; esto es, la elevación del ser humano en el desarrollo de sus facultades y posibilidades; como ser consciente, en libertad creadora en las relaciones entre los seres humanos, los objetos, las cosas: la naturaleza, donde se afirma la humanidad toda.

Pero el humanismo de hoy tiene que dejar una idea central del humanismo de ayer: aquella que viene de la Ilustración y que Descartes formuló categóricamente: la del hombre como dueño y señor de la naturaleza. Una idea que incluso Marx hace suya, aunque poniendo ese dominio al servicio no de una clase, sino de toda la sociedad.

Pero hoy sabemos muy bien que el desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, lejos de servir al hombre, se vuelve contra él al destruir la base natural, indispensable de su existencia.

El humanismo hoy exige, por todo ello, no solo una nueva relación entre los hombres, sino también una nueva relación del hombre con la naturaleza. Ha de ser, por tanto, no sólo social [...], sino también ecológico o, más precisamente, ecologista.²⁰

REALIDAD Y HUMANISMO

El humanismo es contrario al antihumanismo, porque este último es la deshumanización del ser humano. En la reflexión sobre ambos se plantea una forma más estructurada y completa de una misma moneda, al hacer aparecer: saber y poder como las caras de una cuestión idéntica: de uso y mercantilización que lleva a sobreponer lo científico-tecnológico y por consiguiente informático, a cualquier proyecto que tenga por centro al ser humano. Es la consideración de una historia sin sujeto y la congelación de todo proceso progresivo de la transformación social, para reducir a los seres humanos a entes cotidianizados y alienados, regidos por la costumbre, la norma, el hábito y el “éxito”. El ser humano y el humanismo se diluyen con la declaración de la muerte del sujeto y, por lo mismo, el fin del humanismo, lo que es opuesto al sentido clásico griego y latino que impactó las concepciones incluyentes de la diversidad ontológica humana en su historicidad fenoménica de nuestra América y del mundo occidental.

Desde esta perspectiva, se busca suprimir los conceptos críticos de las teorías, lo cual bien puede implicar la culminación de estos, para formar seres humanos al servicio de las máquinas, capaces de ejercer la técnica y la tecnología, pero incapacitados para entender la teoría que explica el concepto social en que esta se crea y aplica; al mismo tiempo les es imposible interpretar la teoría ontológica y epistemológica que subyace en la tecnología. Así, la racionaliza-

²⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, *Ética y política*, México, FCE/FFyL-UNAM, 2007, p. 103.

ción de esta teoría crítica simplifica la caracterización ideológica que oculta y presenta versiones reificadas y virtualizadas de lo real.

La tecnología se ha convertido de este modo en el soporte epistemológico de una simplificación y de una manipulación generalizada absolutamente entre razón y racionalización. La racionalización es una lógica cerrada y demencial que cree poder aplicarse a esta lógica, se le niega bien o se le introducen fórceps para que obedezcan este sistema campo de concentración. La racionalización es demencial, sin embargo, tiene los mismos ingredientes que la razón. La única diferencia es que la razón debe estar abierta y acepta, reconoce en el universo la presencia de lo racionalizable, es decir, la parte de lo desconocido o la parte del misterio [...], creo que la verdadera racionalidad se manifiesta en la lucha contra la racionalización.²¹

O sea, el principio que actualmente rige toda “razón” es la razón tecnológica y el ciberespacio, resultado de un proceso decantado en el que se consideran en un segundo término los valores humanos, a los que se les sobrepone la racionalidad económica, la que modela una nueva forma de organizar el saber y los conocimientos, para ser vendidos como productos “enlatados y consumibles”;²² es la organización de la libre empresa, competencia, mercado y consumo, donde ahora ya no existe lo externo, sino solo lo interno, para ser solo unos cuantos los productores generadores de estos.

En este mundo de gran desarrollo tecnológico, parece que ya no tienen cabida el humanismo, las humanidades y las ciencias sociales, porque precisamente ya no es el ser humano el que está

²¹ Edgar Morín, *Ciencia como consciencia*, Barcelona, Editorial del Hombre, 1984, p. 83.

²² Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, p. 220. En este texto los autores ya prevenían las consecuencias de la ciencia y tecnología usados como principios de razón, al señalar que “la civilización es aquella victoria de la sociedad sobre la naturaleza, merced a lo cual todo se transforma en mera naturaleza”.

como centro y el objetivo de todo proyecto. El factor humano en la actualidad es reducido por el globalismo neoliberal triunfalista en una cosa complementaria, no fundamental, porque lo importante es la producción de productos consumibles, de objetos desechables y fácilmente sustituibles en el mercado.

Puede decirse que es la consideración del hombre y lo humano como obstáculos a la “verdadera” realización de los principios de la sociedad “abierta”; la globalización de las factorías tecnológicas enclaves del poder económico mundial, a través de distintos medios, como son la transnacionalización y la explotación de capitales por medio de inversiones de tecnologías y de ideologías, sostenidas y promovidas por los sistemas informáticos, cibernéticos y de comunicación, que todo lo penetran e invaden, incluso la vida privada.

Esto nos coloca en una situación difícil para poder sostener la importancia y vigencia de las humanidades, las ciencias sociales y, por consiguiente, el humanismo. Por lo anterior son obligadas las siguientes preguntas: ¿con el triunfo de la tecnocracia y del dominio de la tecnología en todos los campos de la vida social, tiene algún sentido estudiar humanidades? ¿No es, a estas alturas de los tiempos, una actividad ociosa al margen de la realidad social e histórica?

Considero importante definir cuáles son las raíces constituyentes de las humanidades y a partir de aquí intentar dar respuesta a las interrogantes planteadas. Es necesario apuntar que las humanidades están sustentadas en el humanismo, fundado en una concepción del ser humano en la historia. El humanismo clásico griego, por ejemplo, exalta la vida teórico-contemplativa, como la verdadera actividad humana y el desprecia a todo trabajo físico. Es decir, lo humano no tiene un carácter universal porque solo se da en los supuestos “hombres libres”, ciudadanos de la *polis*. La superioridad de lo humano no se basa en los aspectos raciales y biológicos, sino en lo espiritual, que racionalmente se alcanza en la comunidad de la vida política.

El cristianismo, tras la caída del mundo antiguo, va a tener por centro a Dios. Así, lo humano adquiere sentido siempre y cuando su relación se dé a partir de Dios, porque lo propiamente humano solo conoce la finitud, la desdicha y la imperfección. Sin embargo, la dimensión humana alcanza un valor más universal, al considerar a la dignidad humana como común a todos los seres humanos.

El humanismo renacentista restablece el equilibrio que la Edad Media²³ había transformado en la preocupación por la eternidad, para hacer hincapié en la realización terrenal,²⁴ la que sin duda tenía “su faceta espiritual, pero en él se reflejaba una sociedad práctica, parca, consciente de sí misma y ambiciosa”.²⁵ A diferencia de los modernos, los renacentistas no creyeron que la sociedad pudiera mejorarse constantemente inventando nuevos modos de explorar los recursos naturales y organizar economías y gobiernos. Su punto de partida era redescubrir, no inventar; la idea humanista de esta época ordenaba acumular y transmitir conocimientos.²⁶

La educación adquiere un carácter más utilitario por las necesidades prácticas del comercio y de la industria y se aleja de los estudios teológicos de la Edad Media para concentrarse en la adquisición de

Conocimientos profesionales tanto como actitudes mundanas y para proporcionarlos se formó el Programa de Estudios Humanísticos, el cual comprendía la lectura de autores antiguos y el estudio de materias como gramática, retórica, historia y filosofía moral, ya en el siglo XV a estos cursos se les dio el nombre *studia humanitatis* o humanidades, y quienes se dedicaban a estos estudios fueron conocidos como humanistas.²⁷

²³ Le Goff, *op. cit.*

²⁴ Cfr. Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Ediciones Península, 1980.

²⁵ John R. Hale *et al.*, *El Renacimiento*, México, Time-Life, 1977, p. 16.

²⁶ *Ibid.*, pp. 18-24.

²⁷ *Ibid.*, p. 15.

En cambio, el humanismo moderno surge y se desarrolla con lo que se ha dado en llamar sociedad burguesa, que coloca al ser humano como centro y fin.²⁸ Aquí, ya lo humano es común a todos los seres humanos por encima de las diferencias raciales, sociales y culturales (por lo menos teóricamente). Se caracteriza por la revolución de las ideas sobre la naturaleza física del hombre y del universo; y los estudios de las ciencias de la naturaleza alcanzan un desarrollo inusitado, comparado con las épocas precedentes.

Destacan particularmente concepciones que postulan que “el ser humano debe ser un fin y no un medio”. Dimensión universal abstracta de un “igualitarismo” que no considera las desigualdades reales de la sociedad concreta. Con la Ilustración se reactualiza en muchos sentidos la consigna de Protágoras, al señalar que: *el hombre como la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son*.²⁹ Campea la confianza en el poder de la razón como el instrumento de emancipación y de humanización.

Empero, Rousseau ya advertía que la cultura y la técnica pueden volverse contra el ser humano, degradándolo o corrompiéndolo.³⁰ Su pesimismo se apoya en una posición que en cierto modo puede llamarse antihumanista, pues advierte que la Ilustración y el Racionalismo encumbrados pueden llevar a un mundo pervertido y al extravío de la razón, es por ello su insistencia en el hombre natural. A partir de esta cuestión “Rousseau da también un grito de alarma, porque la razón puede corromperse y el progreso de la ciencia y la técnica impulsados por ella puede volverse —se ha vuelto ya— contra el género humano”.³¹

²⁸ Cfr. René Descartes, *El discurso del método*, Argentina, Losada, 1970.

²⁹ Cfr. Platón, “Protágoras, o los sofistas”, en *Obras completas*, Madrid, 1972.

³⁰ Cfr. J. J. Rousseau, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, México, Grijalbo, 1970.

³¹ Adolfo Sánchez Vázquez, “Racionalismo tecnológico, ideología y política”, en *Dialéctica*, núm. 13, México, FFyL-Universidad Autónoma de Puebla, junio de 1983, p. 12.

La propuesta del ginebrino lejos de haber quedado sepultada hoy adquiere un valor incuestionable que alcanza niveles en cierta forma dramáticos, ya que las consecuencias del progreso científico y tecnológico han originado la destrucción ecológica poniendo en riesgo la existencia humana y la vida en general.

Sin duda, la absolutización del comportamiento negativo de lo humano como un ser egoísta y agresivo hace imposible la consideración de un humanismo en cualquiera de los sentidos que se le contemple. Esto se podía ya observar en la filosofía política de Hobbes en plena modernidad, al afirmar que “el hombre es un lobo para el hombre”; lo encontramos también en economistas como Adam Smith y David Ricardo, al considerar que el egoísmo es natural y por lo tanto es universal y ahistórico. Todos ellos tienen sus ojos puestos en la sociedad moderna de su tiempo, cuya inhumanidad la consideran cínicamente dada, como un rasgo de la naturaleza humana.

MODERNIDAD ILUSTRADA

Este humanismo larvado de la economía política inglesa pasa en las primeras décadas del siglo XIX a la concepción hegeliana de la sociedad civil, campo que Hegel concibe como el área donde se da la batalla entre los individuos y los grupos sociales; lo propiamente humano se da, en el filósofo de Jena, en los seres humanos como miembros de la comunidad política o del Estado. En cambio, para Marx³² las contradicciones efectivamente se dan en la sociedad civil, pero, especialmente, en la sociedad burguesa.

En nuestra época, particularmente en el periodo de la derrota del nazismo con la Segunda Guerra Mundial y como reacción a los crímenes nazis contra la humanidad, se demandó la necesidad

³² Cfr. Carlos Marx, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1968.

de poner atención en los valores y derechos humanos brutalmente negados. El auge del existencialismo de las décadas de 1940 y 1950 es una reacción eminentemente humanista ante la realidad deshumanizante.

La obra de J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (1942) se presenta como una antropología filosófica “doctrina —que según este autor— hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana”.³³ Para Heidegger el humanismo se encuentra en crisis. Porque a este le preocupa el problema metafísico del Ser; su novedad consiste en acercarse ontológicamente al estudio de la existencia, del *Dasein*, desde el único ente que se pregunta por el ser: el ser humano;³⁴ lo que caracteriza la filosofía no es el ente, la existencia, sino el Ser.

Y, por lo tanto, a decir de este filósofo, lo que define al humanismo es poner al hombre como centro, porque hay razones fundadas para hacerlo; empero, de acuerdo con su punto de partida, el humanismo está en crisis, porque no hay humanismo posible si el ser humano no ocupa el puesto central. Por lo tanto, desde la concepción de este autor, el humanismo es insostenible porque el hombre no puede apelar a un fundamento intrascendente.

Heidegger, al ubicarse en la posibilidad límite de la filosofía, nos lleva al “acabamiento” de esta, y señala que

El despliegue de la filosofía en ciencias independientes —aunque cada vez más decididamente relacionadas entre sí— es su legítimo acabamiento. La filosofía finaliza en la época actual, y ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que opera en sociedad [...], *su rasgo fundamental es su carácter cibernético*, es decir técnico [...].

³³ J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1978, p. 11.

³⁴ *Cfr.* Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1956. Se puede seguir esta tesis del autor desde *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1971.

El final de la filosofía se muestra como triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y de orden social en consonancia con él.³⁵

Esta postura de uno de los más reconocidos filósofos del siglo XX llevará a actitudes que habrán de propiciar posiciones irracionistas, que en muchos sentidos se muestran en las filosofías posmodernas. En este mundo económico-social en que “todos los gatos son pardos”, donde renacen tendencias neonazis y de extrema derecha en muchos aspectos justificadas por los gobiernos de las tecnocracias, donde la tecnología se manifiesta como la expresión “aséptica” que despliega poder y niega el valor humano; ante esto, la situación del humanismo no podría estar peor.

Ante la puesta en marcha de la embestida contra el humanismo y las humanidades, es necesario enfrentarse a las posiciones tecnocráticas que han invertido los valores, en las cuales lo humano se ha convertido en *medio* y no, en *fin*. Y como atinadamente señalara Kant, el progreso tecnológico se vuelve irracional al atentar contra la conservación y afirmación de la vida y el autodesarrollo del individuo y la sociedad.

De esta forma,

El progreso tecnológico entra en contradicción con esos fines últimos en cuanto significa: 1) incremento del desempleo y la miseria entre la población creciente excluida del proceso de producción; 2) desarrollo ilimitado y deformado de las fuerzas productivas, que convierte la transformación de la Naturaleza en una verdadera destrucción de ella; 3) aumento continuo de la enajenación al extenderse el dominio de los productos creados por el hombre —las máquinas automáticas— sobre el hombre mismo; 4) extensión creciente de la brecha entre los países industrializados (avanzados) y los países en vías de

³⁵ Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Narcea Ediciones, 1980, pp. 101 y 102.

desarrollo o subdesarrollados, ya que la dependencia tecnológica aumenta más su atraso y su opresión; 5) dilapidación de los recursos tecnológicos al aplicarse en gran escala a la producción de medios de destrucción.³⁶

Ante esta panorámica las humanidades no tienen ningún sentido y mucho menos cabida en el mundo actual. Desde esta ideología, sería solo un remanente no necesario al desarrollo y la transformación económica, política y social y, por lo tanto, su valor en muchos aspectos es superfluo.

Es necesario no perder de vista que el humanismo, las humanidades y las ciencias que se originaron en el Renacimiento en un primer momento no estuvieron escindidos, porque no tenían que definirse unos ante los otros, ya que tuvieron un mismo origen, pero en la actualidad, con el dominio de la tecnología, parece que el humanismo y en consecuencia las humanidades se encuentran en el “ocaso”.

No hay sitio para el humanismo y las humanidades en un orden mundial en el que no se establecen diferencias entre medios y fines. Es decir, donde se han sustituido los fines libres de la vida y la existencia humana, por una actitud compulsiva y paranoica. Sin embargo, es necesario aclarar que ello no puede entenderse como si la tecnología fuera un mal en sí misma y mucho menos ajena al ser humano y la libertad creadora, lo grave es olvidar que su carácter es meramente instrumental.

El mal, lo negativo, es la totalización de esta y la pérdida de las dimensiones propiamente humanas, lo lamentable es el precio tan alto que la humanidad ha tenido que pagar por el progreso, la venta de la vida privada, de su propio ser y de su propio *hábitat* y, consecuentemente, del Planeta. Tomar conciencia ecológica podría ser considerada como una dimensión del humanismo, la alternativa es devolver al ser humano el poder sobre su propia

³⁶ Sánchez Vázquez, “Racionalismo tecnológico...”, pp. 18 y 19.

creación; de tal forma que la máquina se ponga al servicio de la vida y recuperar la conciencia de las verdaderas metas de la existencia. La tecnología será así el instrumento que lo apoye para enfrentar al reino de la necesidad y la escasez.

Así el humanismo adquiere su verdadero valor al considerar al ente, a la existencia y su conducta como fin y no como simple medio o instrumento. Esto lleva a la necesidad de precisar el concepto de humanismo, lo cual implica dar relevancia a lo humano, en la medida que se propicie y potencie el desarrollo de sus facultades y posibilidades como ser consciente, libre y creativo; y las relaciones entre los seres humanos en las que unos y otros se identifiquen y afirmen como humanos. Sin embargo, el humanismo no solo debe buscarse en el comportamiento de los individuos sino también en el de las instituciones, en los sistemas sociales y las relaciones que las hacen posible.

En el entendido de que el ser humano solo es en la historia, donde ha jugado un papel relevante la educación, la *paideia* a la manera griega,³⁷ como proceso de formación y desarrollo integral del ser humano. Es volver, en cierto modo, a la adquisición de la *humanitas* latina, al ser humano de “carne y hueso”, como bien lo escribiera Miguel de Unamuno,³⁸ el humano que se hace y forma en la historicidad del mundo de la vida y la existencia en relación y con los otros, con la humanidad toda; esto es el universo propio del humanismo y de las humanidades, allí donde lo humano alcanza los más altos vuelos en el despliegue de su ser y de la vida misma.

Sin embargo, la vieja concepción de las humanidades como trabajo solitario subjetivizado es falsa, en el sentido de que forma

³⁷ Cfr. Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1968, p. 19. Según este autor “la educación, en este sentido, se distingue de la formación del hombre mediante la creación de un tipo ideal íntimamente coherente y claramente determinado. La educación no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del hombre tal como debe ser”.

³⁸ Cfr. Miguel de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967.

parte de una comunidad cultural, tampoco es meramente erudición, porque es apertura a la comunidad histórica. En consecuencia, el humanismo es una forma esencial de conciencia histórica, es el reconocimiento de las individualidades, las diferencias, la unicidad de la persona humana, de los tiempos y de cada creación. Es a la vez un reconocimiento de la universalidad de lo humano.

De esta forma, el humanismo y las humanidades no se pueden reducir a la visión renacentista, sino que son, en un sentido más amplio, la comprensión en que el ser humano vuelve siempre sobre su propio ser y acude a la comunidad histórica de la conciencia del hombre y a las creaciones surgidas de tal autoconciencia.

Es importante considerar que a toda humanización le es inherente la libertad, entendida como la capacidad que define la razón humana, la cual ha incursionado no solo en la conquista material e irrefrenable del mundo, sino también en el desarrollo del espíritu y la creatividad. Cuando se ha roto el equilibrio entre estas partes se rompe la esencia misma del humanismo. Las humanidades, al igual que las ciencias, son obra de un acto de libertad y por lo tanto son producto de un acto humano. Esto debe destacarse porque el carácter *humanitas* no se adquiere solo por el hecho de cultivar las humanidades sino también por el de las ciencias y, en consecuencia, solo una ciencia alienada, mercantilizada, aliena y esclaviza al ser humano.

Es decir, la ciencia no adquiere valor en la medida de lo que vale en sí, sino por lo que significa para el ser humano desde el humano. Así, la ciencia vista axiológicamente es una realización humana y existencial y, por lo tanto, no es solo epistemológica y metodológica, sino ontológicamente. En otros términos, la reflexión humanista como la venimos planteando hace posible reconocer al hombre como productor del acto científico en beneficio de la humanidad. Por lo tanto, las ciencias no constituyen y no son un campo de conocimiento separado del mundo de las humanidades, en la medida que tienen un valor y significado de raíz humanista; esto último es lo que las aproxima y abre una interrelación entre ellas.

Las humanidades en esta vía tienen un amplio espectro, que va del más profundo rigor científico, propio de la lógica, la lingüística, la semántica, la semiótica, incluso la misma filosofía, hasta alcanzar la modalidad de la *sapientia amoralis* o creación poética. Ciencias y humanidades tienen en común rigor, método y discurso, lo cual las aleja de la arbitrariedad y de la improvisación; en el mundo de ambos campos y saberes, como bien apuntara Albert Einstein, se realiza un proceso crítico de análisis y se despliega todo un proceso de imaginación y creatividad en un mundo sujeto a normas.

La educación humanista debe ser y es un proceso largo, en el que se da no solo el aprendizaje y la comprensión de contenidos humanísticos, sino también la capacitación y el ejercicio de las facultades para el desarrollo de las capacidades de los sentidos corporales y los internos. El cultivo de las humanidades ha impuesto un orden, condiciones y exigencias no menos rigurosas que las que reclaman los estudios científicos, como el análisis de una obra literaria o filosófica; o la hermenéutica, la interpretación y la explicación de los clásicos; la creación o búsqueda de categorías estéticas distintivas y diferenciadas del arte; un ensayo sobre el Ser o la existencia en el *Ser y el tiempo*, de Heidegger; o sobre los fundamentos de la moral; todo esto reclama una profunda e intensa formación y ardua disciplina.

Por todo lo que hemos venido reflexionando considero que es importante reivindicar el humanismo, las humanidades y las ciencias sociales, y más aún, no debemos dejarnos llevar por el pesimismo y las actitudes tecnocráticas que quieren suprimirlos, porque sería caer en un fatalismo histórico, y es eso lo que precisamente espera el neoliberalismo para la supresión de las humanidades. Debemos estar conscientes de que la historia la hacen los seres humanos y en sus manos está el degradarse o elevarse en ella. Se requiere defender un espacio natural y necesario para la complementariedad de lo humano.

No caigamos en la tentación de creer que el humanismo, las humanidades y las ciencias sociales están fuera de “moda”, porque

no es cuestión de temporada sino algo necesario y fundamental al ser humano. La tarea vital es reivindicar el sentido humanista para todas las actividades, tanto teóricas como prácticas, y en estas están incluidas: ciencia y tecnología, siempre y cuando su acción se adecue a un determinado fin, al servicio y desarrollo de la humanidad.

Insistiríamos en que las humanidades, las ciencias sociales y naturales constituyen o forman parte de las genealogías del conocimiento de la modernidad alternativa radical, a la vez que es una crítica radical contra la posmodernidad, la poscolonialidad y lo decolonial, desde el horizonte ontológico y epistemológicamente humano en la recuperación del sujeto social y la dimensión subjetiva en la reconstrucción antropológica y ética en el mundo, para reubicar el problema del sujeto desde la realidad nuestroamericana.

Esto plantea la necesidad de abrir un programa de renovación cultural que carga de valor y sentido al humanismo, las humanidades y las ciencias y la persona humana, orientado hacia el porvenir desde el presente vivo, vital, donde se conjugan ser humano o *ente-ser*, dignidad, libertad, justicia, solidaridad, equidad, eticidad, comunidad, convivencialidad, buen vivir, para irse constituyendo en campos semánticos articulados de lenguajes en la búsqueda de establecer un diálogo sobre un tema o problema a analizar, con la posible apertura de polidiálogo entre los sujetos, los campos semánticos, las disciplinas, las inter, trans y multidisciplinas.

Estas posibles dimensiones involucran la diversidad de saberes y conocimientos que permiten recuperar la historia, la tradición, el legado y la memoria, las humanidades, el humanismo, las ciencias naturales y las tecnologías, y cuestionarlos por todo aquello que excluyen, para poner en cuestión las formas excluyentes que ocultan los grandes problemas humanos y sociales.

Esto es proponer un humanismo crítico como compromiso y función ética incluyente de la diversidad humana antropológicamente situado, donde se dan oposiciones, contradicciones y resistencias, en el análisis de los conflictos sociales. Allí donde el ejercicio

de la crítica emerge de la necesidad de comprender y dar respuesta a la realidad del mundo de la vida.

El pensamiento crítico se empeña en discernir las contradicciones de la vida cotidiana para señalar sus insuficiencias, inconsistencias e injusticias y asumir frente a ellas el reto que el propio tiempo histórico requiere. En este sentido, las intervenciones que emergieron en América Latina y el Caribe, como parte de la relación crítica [...] fueron decisivas para re-mapear la historia, no ya del humanismo, sino de las humanidades. El conjunto de las reflexiones emergentes sobre los viejos temas de la emancipación, la liberación, la desalienación, la noción de comunidad y sus modos de articulación más allá de los esquemas reductivos modernos.³⁹

En consecuencia, el humanismo y las humanidades no deben ser vistas como si estuvieran en su ocaso, quizá esta forma de considerarlos no es sino el resultado de un *eficientismo cuantitativo*, propio de la pragmaticidad de las teorías liberales y neoliberales. Tiene que evitarse por todos los medios caer en esa manera de evaluarlos; debe buscarse no utilizar este tipo de mediciones y valorarlos no en sentido cuantitativo, sino cualitativa y cuantitativamente.

Es importante cerrar recordando que el humanismo y las humanidades en nuestra América fueron la consecuencia de la Conquista y la dominación occidental.

Por ello vale decir que

Para nadie es desconocido que la conquista fue el resultado de la mentalidad moderna, la cual tiene como antecedente inmediato el humanismo de los frailes renacentistas y también de los tradicionales; son ellos los que dieron origen a un pensamiento filosófico; como señala José Gaos, primero por el “sujeto-objeto”, lo “mexicano”, porque el

³⁹ Alejandro de Oto y Adriana María Arpini, “Introducción-humanismos críticos”, en *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, año 15, núm. 16, Mendoza, 2014, p. 10.

sujeto que filosofa y el instrumental filosófico son europeos; así, los referentes se encuentran en la filosofía española y el sujeto que filosofa desde el instrumental filosófico español, los cuales son trasladados con las instituciones europeas a la Nueva España por autores como fray Alonso de la Veracruz, Vasco de Quiroga, Antonio Rubio, Tomás Mercado, Juan Zapata y Sandoval, por señalar apenas a algunos que supieron hacer comprender al viejo mundo las grandezas de México; son ellos los que resignifican y redimensionan su sentido a través del esfuerzo por liberar a la filosofía escolástica de los abusos lógicos nemotécnicos para hacerla más fluida y comprensible.⁴⁰

⁴⁰ Mario Magallón Anaya, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, pp. 57-58.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Teología y lenguaje. Del poder de Dios al juego de los niños*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2012.
- Antología general de Menéndez Pelayo*, recopilación orgánica de su doctrina. “Prólogo” de Mons. Ángel Herrera Oria, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Badiou, Alain, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005.
- Balbuena Prat, Ángel, *Historia de la literatura española*, t. II, Barcelona, Gustavo Gili, 1950.
- Batalle, Georges, *Teoría de la religión*, España, Taurus Humanidades, 1991.
- Becker, Ernest, *La lucha contra el mal*, México, FCE, 1977.
- Berger, Peter, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Argentina, Amorrortu, 1969.
- Berian, Jostexo, “Modernidad y sistemas de creencias”, en Gianni Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Colombia, Anthropos, 1994.
- Beuchot, Mauricio, *La filosofía en México. Problemas teóricos e históricos*, México, CIICyH/UNAM, 2011.
- _____, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, FFyL-DGAPA-UNAM, 1997.
- _____, *Ordo Analogiae. Interpretación construcción del mundo*, México, UNAM, 2012.
- _____, *Paradigmas de hermenéutica e iconicidad*, México, UNAM, 2015.

- Blumenberg, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, España, Herder, 2004.
- _____, *Teoría del mundo de la vida*, Argentina, FCE, 2013.
- Boff, Leonardo, *Iglesia: carisma y poder*, s.p.i. (para uso interno).
- _____, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 2006.
- _____, *El cuidado necesario*, Madrid, España, 2012.
- _____, *Gracia y liberación del hombre. Experiencia y doctrina de la gracia*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1978.
- _____, *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, s.p.i (para uso interno).
- Buber, Martin, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, México, FCE, 1995.
- _____, *Dos modos de fe*, España, Caparrós Editores, 1996.
- Caillois, Roger, *El mito y el hombre*, México, FCE, 1998.
- Canals Vidal, F., *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*, Barcelona, Herder, 1991.
- Capelle Dumont, *Filosofía y teología*, Argentina, FCE, 2012.
- Caputo, John D., “Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento”, en Gianni Vattimo y John D. Caputo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Argentina, Paidós, 2010.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, México, FCE, 1994.
- _____, *El mito del Estado*, México, FCE, 1947.
- Centro Ecu­mé­ni­co Antonio Valdivieso, “‘Insurrección evangélica’ y ‘reflexión cristiana en la nueva Nicaragua’. Para una Teología de la Liberación desde Nicaragua”, en G. Girardi, B. Forcano, José María Vigil, *Nicaragua trinchera teológica*, España, Loguez Ediciones/ Centro Ecu­mé­ni­co Antonio Valdivieso/Nuevos Textos, 1987.
- Chardin, Pierre Teilhard de, *El grupo zoológico humano*, España, Taurus, 1967.
- _____, *El medio divino. Ensayo de vida interior*, Madrid, Trotta, 2008.
- Cruz, San Juan de la, *Vida y obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMLXXV.

- Loyola, San Ignacio de, "Ejercicios espirituales", en *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, MCMXCVII.
- Descartes, René, *El discurso del método*, Argentina, Losada, 1970.
- Díaz Núñez, Luis Gerardo, *Utopía y liberación en América latina: la teología de la liberación. Desarrollos recientes (el desafío globalizador y posmoderno)*, 2007 (Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos-UNAM).
- Diel, Paul, *Psicoanálisis de la divinidad*, México, FCE, 1959.
- Doran, Robert M., *La teología y las dialécticas de la historia*, México, Jus, 1993.
- Duchet, Michele, *Antropología e historia en el siglo de las luces. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvecio, Diderot*, México, Siglo XXI, 1984.
- Eliade Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1973.
- Florenski, Pável, *La columna y el fundamento de la verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2010.
- Fernández-Armesto, Felipe, *Historia de la verdad y una guía para perplejos*, España, Herder, 1999.
- Ferrer, Aldo, *De Cristóbal Colón a Internet: América Latina y la globalización*, México, FCE, 1999.
- Fraile, Guillermo OP, *Historia de la filosofía española. Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, vol. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.
- Frost, Elsa Cecilia, *Historia de Dios. Historia en las Indias. Visión franciscana del Nuevo Mundo*, España, Tiempo de Memoria/Tusquets, 2002.
- Gadamer, Hans George, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1997.
- Gallegos Rocafull, José Manuel, *La agonía en un mundo*, México, Lucero Séneca, 1947.
- _____, *Un aspecto del orden cristiano. Aprecio y distribución de riquezas*, México, Ediciones Valle, 1943.
- _____, *La nueva criatura. Humanismo a lo divino*, México, Ediciones Valle, 1943.

- _____, *El hombre y el mundo de los teólogos españoles de los siglos de oro*, México, Stylo, 1946.
- _____, *La experiencia de Dios. En los místicos españoles*, México, Editora Central, 1945.
- _____, *La agonía del mundo*, México, Lucero Editorial Séneca, 1947.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.
- _____, *Ideas de la filosofía (1938-1950), Obras completas*, t. III, México, Coordinación de Humanidades-IIF-UNAM, 2003.
- García Bacca, Juan David, *Antropología filosófica contemporánea (diez conferencias)*, Caracas, Facultad de Humanidades y Educación-Universidad Central de Venezuela/Ediciones Edime, 1957.
- Garrigou-Lagrange, R., *Dios. La naturaleza de Dios*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1950.
- Giddens, Anthony, *Europa en la era global*, España, Paidós Ibérica, 2007.
- Gianni, Vattimo, “Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”, en Gianni Vattimo *et al.*, *En torno a la posmodernidad*, Colombia, Anthropos, 1994.
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*, España, Gredos, 1965.
- Girardi, Giulio, “Nicaragua, trinchera histórica, trinchera teológica”, en G. Girardi, B. Forcano, José María Vigil, *Nicaragua trinchera teológica*, España, Loguez Ediciones/Centro Ecuménico Antonio Valdivieso/Nuevos Textos, 1987.
- Girard René, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Goldman, Lucien, *La ilustración y la sociedad actual*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1968.
- Gómez Robledo, Antonio, *Cristianismo y filosofía. En la experiencia agustiniana*, 1942 (Tesis de Grado de Maestro en Filosofía).
- Grabner-Haider, Anton, *La Biblia y nuestro lenguaje. Hermenéutica concreta*, Barcelona, Herder, 1975.
- Gracián, Lorenzo (Baltasar Gracián), *El héroe El político – Agudeza y arte del ingenio*, Buenos Aires, Poblet, 1943.

- Grand'Maison, J., *El mundo y lo sacro*, t. I, España, Verbo Divino Estella, 1990.
- Gravano, Ariel, *Antropología de lo urbano*, Santiago de Chile, LOM Ediciones/Colegio de Antropólogos de Chile, 2016.
- Grondin, Jean, *La filosofía de la religión*, España, Herder, 2010.
- Habermas, Jürgen, “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”, en *Diánoia*, vol. LIII, núm. 60, mayo de 2008.
- Hale, John R. et al., *El Renacimiento*, México, Time-Life, 1977.
- Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, México, FCE, 1958.
- _____, *El ser y tiempo*, México, FCE, 1971.
- _____, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1956.
- _____, *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Narcea Ediciones, 1980.
- _____, *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, FCE/Siruella, 2006.
- _____, *¿Qué significa pensar?*, Argentina, Caronte Filosofía, 2005.
- Heller, Agnes, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, 1980.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.
- Houtart, Francios, *Religión sociedad y mercado en el neoliberalismo (tres ensayos)*, México, CEIICH-UNAM, 1997.
- Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media*, Buenos Aires, Revista de Occidente, 1947.
- _____, *Hombres e ideas. Ensayos de historia de la cultura*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1960.
- Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios Ediciones, 1984.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1968.
- Jaspers, Karl, *La fe filosófica ante la revelación*, España, Gredos, 1968.
- Juárez Rodríguez, Ángel Adalberto y Mario Magallón Anaya, *La teología política y la filosofía de la liberación de nuestra América*, México, Torres Asociados, 2017.

- Jung, C.G., *Escritos sobre espiritualidad y trascendencia*, Madrid, Trotta, 2016.
- , *La psicología de la transferencia. Esclarecida por medio de una serie de imágenes de alquimia. Para médicos y psicólogos prácticos*, España, Paidós, 1983.
- Jung, Carl Gustav, *Simbología del espíritu, Estudios sobre fenomenología psíquica*, México, FCE, 1962.
- Kant, Emmanuel, *Crítica de la razón y Crítica del juicio* (existen diversas ediciones en español).
- Jaspers, Karl, *Esencia y formas de lo trágico*, Argentina, Editorial Sur, 1960.
- , *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953.
- Kurnitzky, Horst, *Vertiginosa inmovilidad. Los cambios globales de la vida social*, México, Blanco y Negro Editores, 1998.
- León, Fray Luis de, *Poesías completas. Obras propias en castellano y latín y traducciones e imitaciones latinas, griegas, bíblico-hebreas y romances*, Madrid, Castalia, 2001.
- Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, México, Gedisa, 1987.
- León Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos. A través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1961.
- León Vega, Emma, *Sentido ajeno. Competencias ontológicas y otredad*, Barcelona, Anthropos/CRIM-UNAM, 2005.
- Luc, Nancy Jean, *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006.
- Lukács, Jorge, *Mi camino hacia Marx*, México, FFyL-UNAM, 1959.
- Luna Ramírez, Lucía de, “Práctica de la liberación: una mirada desde la filosofía maya-tojolabal hoy”, en Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez, *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALC-UNAM, 2014.
- Luypen, W., *La fenomenología es un humanismo*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1967.
- Liotard, Jean-Francois, *La condición posmoderna*, España, Cátedra, 1987.

- Magallón Anaya, Mario, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006.
- _____, *José Gao y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*, México, CCyDEL-UNAM, 2007.
- _____, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2008.
- _____, *La democracia en América Latina*, 2a. ed., México, CIALC-UNAM, 2008.
- _____, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCyDEL-UNAM, 1991.
- _____, *Filosofar, historia y eticidad en nuestra América*, México, FIDES/CIALC-DGAPA-PAPIIT-UNAM, 2017.
- Martínez Lorca, Andrés, *Introducción a la filosofía medieval*, España, Alianza Editorial, 2011.
- Marx Carlos, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, México, Grijalbo, 1968.
- Marramao, Giacomo, *Contra el poder. Filosofía y escritura*, Argentina, FCE, 2013.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La prosa del mundo*, España, Taurus, 1971.
- Mate, Reyes, *Mística y política*, España, Editorial Verbo Divino, 1990.
- _____, *El tiempo, tribunal de la historia*, Madrid, Trotta, 2018.
- Menéndez Samará, Adolfo, *Fanatismo y misticismo*, México, La Casa de España en México/Artes Gráficas y Comerciales, 1940.
- Negri, Antonio y Michael Hardt, *El trabajo de Dionisos*, Madrid, Akal, 2003.
- Morin, Edgar, *Ciencia como consciencia*, Barcelona, Editorial del Hombre, 1984.
- _____, *Para salir del siglo XX*, Barcelona, Editorial Kairós, 1982.
- Neiman, Susan, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, México, FCE, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, España, Sarpe, 1985.
- _____, *Aurora*, Buenos Aires, Aguilar, 1962.
- _____, *Ecce homo*, España, Alianza, 1989.

- _____, *El Anticristo*, México, Alianza, 1989.
- _____, *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (otoño, 1887)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- _____, *El origen de la tragedia*, Madrid, Espasa Calpe, 1969.
- _____, *Escritos sobre retórica*, España, Trotta, 2000.
- _____, *Escritos sobre Wagner*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- _____, *Fragmentos póstumos sobre política*, Madrid, Trotta, 2004.
- _____, *Fragmentos póstumos. Una selección*, Madrid, Abada Editores, 2004.
- _____, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, España, Club Diógenes, 2003.
- _____, *La Gaya ciencia*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1994.
- _____, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 2006.
- _____, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Edaf, 1985.
- _____, *La voluntad de poderío*, Madrid, Edaf, 1981.
- _____, *Nosotros los filólogos: el valor de la vida de Eugen Dürhing (fragmentos póstumos, invierno 1874-verano 1875)*, España, Nueva Biblioteca, 2005.
- _____, *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, España, Edaf, 2000.
- _____, *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, España, Tecnos, 2017.
- Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1981.
- Oto, Alejandro de y Adriana María Arpini, “Introducción-humanismos críticos”, en *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas*, año 15, núm. 16, Mendoza, 2014.
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, España, Alianza, 1985.
- Paul, Jacques, *Historia intelectual del occidente medieval*, España, Cátedra, 2003.
- Platón, “Protágoras, o los Sofistas”, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1972.

- Pérez Alvarado, Tezkoatl Mitzin, “Metafísica del origen o filosofía viva”, en Mario Magallón Anaya y Juan de Dios Escalante Rodríguez, *América Latina y su episteme analógica*, México, CIALC-UNAM, 2014.
- Rahner, Karl, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, Herder, 1989.
- , *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, España, Herder, 2009.
- Rioux, Jean-Pierre y Jean-Francois Sirinelli [coords.], *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1999.
- Robbins Jeffrey, W., “Introducción: después de la muerte de Dios”, en Vattimo Gianni y John D. Caputo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre la religión, política y cultura*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Rousseau, J. J., *El origen de la desigualdad entre los hombres*, México, Grijalbo, 1970.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, “Racionalismo tecnológico, ideología y política”, en Revista *Dialéctica*, núm. 13, México, FFyL-Universidad Autónoma de Puebla, junio de 1983.
- Romano Muñoz, José, *El secreto del bien y del mal. Ética valorativa*, México, Editorial Pedro Robredo, 1938.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética y política*, México, FCE/FFyL-UNAM, 2007.
- San Juan de la Cruz, *Cántico espiritual*, Argentina, Ángel Estrada Editores, 1944 (col. Clásicos Castellanos).
- Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Saña, Eleno, *Historia de la filosofía española. Su influencia en el pensamiento universal*, España, Almuzara, 2007.
- Sartre, J. P., *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1978.
- Saucedo González, Arturo Isidro, *La disputa por América: la toma del territorio*, 2020 (Tesis de Maestría en Filosofía, UNAM).

- Schaeffler, Richard, *Filosofía de la religión*, Salamanca, Sígueme, 2003.
- Scheeben, M. J., *Las maravillas de la gracia divina*, Buenos Aires, Desclee, 1945.
- Scheler, Max, *Lo eterno en el hombre. La esencia y los atributos de Dios*, Madrid, Revista de Occidente, 1940.
- Sloterdijk, Peter y Hans-Jürgen Heinrichs, *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, España, Siruela, 2004.
- Solterdijk, Peter, *Extrañamiento del mundo*, España, Pre-Textos, 2008.
- _____, *La muerte aparente del pensar. Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio. Unsel'd Lecture Tübinga 2009*, España, Siruela, 2013 (Biblioteca ensayos).
- _____, *Cielo de Dios. Sobre la lucha de los tres monoteísmos*, España, Siruela, 2011.
- _____, *¿Qué sucedió en el siglo XX?*, España, Siruela, 2018.
- Subirats, Eduardo, *El alma y la muerte*, España, Anthropos, 1983.
- Todorov, Tzvetan, *La experiencia totalitaria*, México, Círculo de Lectores, 2014.
- Trías, Eugenio, *Calderón de la Barca*, Barcelona, Omega, 2001.
- _____, *Meditación sobre el poder*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Unamuno, Miguel de, *El sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa-Calpe, 1967.
- Vattimo Gianni y John D. Caputo, *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Argentina, Paidós, 2010.
- Vergote, Antoine, *Psicología religiosa*, España, Taurus, 1973.
- Villoro, Luis, *El pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, México, El Colegio Nacional/FCE, 1994.
- Volpi, Franco, *El nihilismo*, España, Siruela, 2007.
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003.
- Xirau, Ramón, *¿Más allá del nihilismo?*, México, El Colegio Nacional, 1991.
- _____, *Antología*, México, Diana, 1989.

- _____, *De mística: San Juan de la Cruz. Maestro Eckhart, Edith Stein, Simone Weil*, México, Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1992.
- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, México, FCE, 1966 (Breviarios).
- _____, *España, sueño y verdad*, España, El Edhasa/Los Libros de Sísifo, 2002.
- Zea, Leopoldo, “Superbus Philosophos”, en Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948.
- _____, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.
- Zizek Slavoj y Boris Gunjevic, *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*, España, Ediciones Akal, 2013.
- Zolla, Elémire, *Los místicos de Occidente*, vols. I, II, III, IV, Barcelona, Paidós, 2000.

Filosofía, religión, espiritualidad, política, poder y mística en la era global, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 28 de noviembre de 2022 en los talleres de Litográfica Ingramex, S. A. de C. V., Centeno 162-1, Col. Granjas Esmeralda, Iztapalapa. C.P. 09810, Ciudad de México, México. Se tiraron 150 ejemplares en papel bond ahuesado de 90 gramos. Su composición y formación tipográfica, en tipo Baskerville de 12:15 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La revisión técnica a cargo de Beatriz Méndez Carniado. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Claudia Araceli González Pérez.

ESTE LIBRO BUSCA EXPLICAR Y ANALIZAR, desde un ente-ser históricamente situado en nuestra América, las relaciones entre la filosofía y la teología política para seguir la pista a las formas como los conceptos teológicos y los modos del pensar filosófico se relacionan con la política, la sociedad, la economía, la teología, el poder y la violencia; es una aproximación al modo de cómo los seres humanos se informan en el mundo de la vida, de la cotidianidad, y establecen y crean relaciones de dominio y de poder con el Estado, la política, los mitos, las creencias, los imaginarios sociales y las ideologías.

ISBN 978-607-30-6835-2



34

COLECCIÓN

CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE