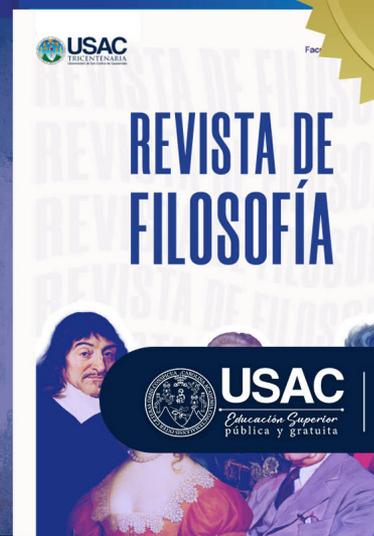


# Revista de **Filosofía**

Año 10, número 10, 2023



## **REVISTA DE FILOSOFÍA**

Año X, Número 10, 2023

ISSN 2520-0410

Departamento de Filosofía  
Facultad de Humanidades  
Universidad de San Carlos de Guatemala  
Edificio S-4, Ciudad Universitaria, zona 12, Guatemala, Guatemala, C.A.  
Correo electrónico: departamentofilosofia@usac.edu.gt

Departamento de Relaciones Públicas: web@fahusac.edu.gt  
Teléfono: 2418-8613  
Edificio S4, Ciudad Universitaria, zona 12, Guatemala, Guatemala, C.A.

### **Autoridades**

M.A. Santos de Jesús Dávila  
Decano

M.Sc. Claudia Antonieta Recinos Godoy  
Vocal Segunda

Lcda. Dárling Luzbeth Salvatierra Bautista  
Vocal Tercero

PEM. Rashell Marleny Osorio Lémus  
Vocal Cuarta

PEM. Ana María A. Enríquez Martínez  
Vocal Quinta

M.Sc. Ana Lucia Estrada Domínguez  
Secretaria Académica

M.A. Zonia Williams  
Secretaria Adjunta

M.A. Efrain Estrada Herrera  
Director Departamento de Filosofía

Licenciado Harold Soberanis  
Director de la Revista de Filosofía

### **Consejo Editorial**

Licenciado Harold Soberanis  
Licenciado Gutberto Chocón  
Licenciada Margarita Estrada Pérez  
Doctor Julio César de León

### **Consejo Editorial de la Facultad de Humanidades**

Dra. Elsa Nuila  
Coordinadora

### **Equipo Editorial**

Depto. Relaciones Públicas  
Coordinación / Edición

M.A. María Ileana Álvarez  
Diseño y diagramación

Los artículos publicados en esta edición son responsabilidad de los autores.

# ÍNDICE

**5** Presentación

**9** *Memento mori*: soliloquio con la muerte, reflexiones metafísico-antropológicas a partir de la conciencia de finitud  
**M.A. Efraín Estrada Herrera**

**53** Permacrisis y alternativas  
**Jorge Mario Rodríguez**

**78** El modo como el hombre religioso contruye los sentidos de su mundo  
**Luis Alberto Hernández de León**

**109** En los detalles está el diablo  
**Margarita Estrada Pérez**

**133** Dogmático y escéptico: dos facetas del idealismo precrítico  
**Pablo De la Vega**

**160** Revisión del concepto de identidad  
**Lucía Aguilar Balsells**

**176** La libertad como factor determinante de la interpretación del hecho histórico en el libro, *Historia de Guatemala* de Francis Polo Sifontes  
**Otto Alfredo Custodio García**

**197** Historia esquemática de los conceptos de finito e infinito, ensayo de Juan David García Bacca  
**Sven Emil Patzán Díaz**



La Revista de Filosofía es una publicación del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Se publica anualmente y en ella se dan a conocer los resultados de las investigaciones, ensayos, ponencias, reseñas de libros o artículos inéditos de los profesores de dicho Departamento.

Su objetivo principal es generar ideas y contribuir con aportaciones, serias y rigurosas, al debate actual sobre temas de interés filosófico desde un enfoque eminentemente académico.

# Presentación

El número de la **Revista de Filosofía** que usted, amable lector, tiene en sus manos, es muy especial. En efecto, con esta publicación, estamos celebrando 10 años continuos de nuestra revista. Este hecho, a simple vista, pareciera insignificante. Pero si tomamos en cuenta que es una publicación de filosofía, en un país con un alto grado de analfabetismo y donde, quienes pueden leer, suelen hacerlo de publicaciones banales, enajenantes o frívolas, el celebrar diez años continuos de publicarla se nos presenta como una tarea hasta quijotesca.

Efectivamente, hace diez años nació esta publicación como resultado de la iniciativa del claustro y dirección del Departamento de Filosofía de esa época. Muchos de los profesores de entonces, ya no están entre nosotros, aunque su entusiasmo y esfuerzo, sigue estando presente. En ese momento nuestro objetivo principal era, y sigue siendo, el de dar a conocer, aún de manera modesta, lo que se estaba produciendo dentro de nuestro Departamento de Filosofía. Tal objetivo luego se extendió a otros departamentos, Facultades y Universidades a quienes se les invitó a colaborar en la revista siempre y cuando su aportación fuera, obviamente, dentro del ámbito filosófico.

Como se mencionó más arriba, con la **Revista de Filosofía** buscábamos contribuir a la difusión de las ideas y propuestas filosóficas que surgían dentro de nuestra comunidad universitaria. Pero también, con su publicación, cumplíamos con uno de los principios objetivos sobre los que descansa la razón de ser de la Universidad de San Carlos, la única universidad pública de Guatemala, a saber, la de proyectarse a la sociedad como una manera de retribuir lo que, dicha sociedad, a través

de sus impuestos aporta al sostenimiento de esta casa de estudios superiores, gracias a la cual muchos hemos podido estudiar y llegar a ser profesionales.

En esta ocasión, iniciamos con el artículo **Memento mori: soliloquio con la muerte, reflexiones metafísico-antropológicas a partir de la conciencia de finitud**, del maestro Efraín Estrada Herrera. En este texto su autor aborda el tema de la muerte desde la perspectiva puramente filosófica, lo que permite que seamos conscientes de ella sin ningún intento por ocultarla o negarla. La muerte como tema filosófico, nos permite percibir el valor de la vida y la existencia humana.

Seguidamente encontramos el texto titulado **Permacrisis y alternativas** del doctor Jorge Mario Rodríguez donde señala, muy claramente, la permanente crisis en la que vive la humanidad, derivada de un sistema económico, el capitalismo, en franca decadencia pero que, ante sus últimos estertores, intenta sobrevivir sin considerar el impacto negativo que tiene en el ambiente y la vida humana, por mencionar solamente dos de las esferas de la realidad que se ven amenazadas por la posibilidad de una confrontación nuclear, de impredecibles consecuencias. De ahí la necesidad urgente de reflexionar filosóficamente acerca de este problema.

Le sigue el artículo titulado **El modo como el hombre religioso construye los sentidos de su mundo** del licenciado Luis Alberto Hernández de León. En este escrito su autor aborda un tema de suyo importante para la filosofía y la religión, a saber, el de encontrar un sentido al mundo en el que vivimos, tanto como a nuestra propia existencia. Explicarnos el mundo y nuestra vida, encontrar un fundamento que los explique con el fin de saber la razón de porqué estamos aquí ha sido, desde sus inicios, la tarea de la filosofía y la religión.

A continuación, tenemos el escrito de la licenciada Margarita Estrada cuyo título, **En los detalles está el diablo**, deja entrever de qué trata. Efectivamente, su autora, a partir de un aniversario más del museo Guggenheim de Bilbao, reflexiona sobre la Posmodernidad, movimiento filosófico que se articula, a través del tiempo, con otras esferas de la actividad humana donde se expresa, con matices y variantes, dicho movimiento cultural, tan significativo hoy día. La licenciada Estrada señala acertadamente, cómo cada época tiene genios que la distinguen de otras, pero que no están radicalmente separadas unas de otras, de tal suerte que se convierten en una cadena interminable, como bien señala la autora.

Luego, encontramos el texto titulado **Dogmático y escéptico: dos facetas del idealismo precrítico** del doctor Pablo De la Vega. En dicho escrito, su autor analiza el pensamiento de uno de los grandes filósofos de la historia: Immanuel Kant a quien se ha considerado un idealista. Empero, según el doctor De la Vega, el idealismo kantiano tiene características muy particulares que, de alguna manera, lo desmarcan de dicha corriente filosófica. Para demostrarlo, retoma la crítica que el mismo Kant hace de Berkeley y Descartes a quienes, el pensador alemán, no considera idealistas. Dicha crítica le permitirá al filósofo de Königsberg perfilar su propio pensamiento.

Le sigue el artículo de la licenciada Lucía Aguilar, **Revisión del concepto de identidad**, cuyo tema central, la identidad, es uno de los problemas más investigados y discutidos de la filosofía desde sus orígenes. En efecto, la pregunta de qué es lo que hace que yo sea quien soy a pesar de los diversos cambios que sufro a lo largo de mi existencia, es una de las cuestiones que aún en la actualidad sigue preocupando a los filósofos, así como a pensadores de otras disciplinas. Dicha discusión, demuestra palpablemente, la importancia de esta pregunta.

Seguidamente, encontramos el texto del licenciado Otto Custodio titulado **La libertad como factor determinante de la interpretación del hecho histórico en el libro, *Historia de Guatemala* de Francis Polo Sifontes**. En su escrito, el licenciado Custodio analiza el concepto de libertad dentro de la visión de la filosofía de la historia, afirmando que dicho concepto es clave para entender tal historia como una totalidad configurada a partir de las diversas culturas y visiones de la realidad.

Por último, tenemos la contribución del licenciado Sven Patzán quien hace una reseña de la obra **Historia esquemática de los conceptos de finito e infinito**, un ensayo de Juan David García Bacca. En dicha reseña el licenciado Sven Patzán señala los conceptos e ideas principales de esta importante obra de uno de los más destacados filósofos españoles del siglo pasado.

Finalmente, solo nos queda recordarle lo especial que es la publicación de este ejemplar, la número diez de la Revista de Filosofía, del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

Agradecemos de antemano a usted, querido lector, su apoyo a nuestra publicación, la cual se hace con el entusiasmo y la dedicación de muchos profesores, apoyo que se expresa no solo a través del tiempo que se toma para leerla, sino por sus comentarios y observaciones que siempre son bienvenidas.

**Harold Soberanis**

Director de la Revista de Filosofía

# ***Memento mori:* soliloquio con la muerte, reflexiones metafísico- antropológicas a partir de la conciencia de finitud**

**Efraín Estrada Herrera**

**Resumen:** cohabitamos existencialmente con la conciencia de la muerte. Un asunto que la sociedad posmoderna rechaza con mecanismos como el ocultamiento y la indiferencia. El presente escrito reflexiona acerca de la muerte desde distintas dimensiones del *anthropos*, procurando abordar el problema con un razonamiento filosófico, es decir distinto al de categorías científico-positivas y teológico-religiosas. El planteamiento antropológico-metafísico de la muerte es crucial si se pretende existir auténticamente, es decir con una conciencia que asume los límites y finitud de la vida humana.

**Abstract:** we coexist existentially with the consciousness of death. An issue that postmodern society rejects with

mechanisms such as concealment and indifference. This paper reflects on death from different dimensions of the *anthropos*, trying to approach the problem with a philosophical reasoning, that is, different from that of the scientific-positive and theological-religious categories. The anthropological-metaphysical approach to death is crucial if it is intended to exist authentically, that is, with a consciousness that assumes the limits and finiteness of human life.

**Palabras clave:** *memento*, muerte, existencia, conciencia, soliloquio, conversación, coloquio, angustia, interioridad, arte, literatura, tumba, finitud, límite, cohabitación, vida.

**Keywords:** *memento*, death, existence, consciousness, soliloquy, conversation, colloquium, anguish, interiority, art, literature, grave, finitude, limit, cohabitation, life.

## 1. Diálogo con la muerte o interpelación a la propia conciencia

Se cree que los sabinos, uno de los tantos pueblos que habitaron la península itálica desde la prehistoria y que posteriormente fueron conquistados y asimilados por la cultura latina, son los hacedores del término *memento mori*, un latinazo, cuya traducción, “¡recuerda que morirás!”, mas que recuerdo, tiene el tenor de una condena irreversible que pilla a todo hombre en la correría de la vida. *Memento mori* concierne a la muerte como vencedora, no del que languidece por el paso del tiempo, sino de la arrogancia o vanidad que podía ser mostrada, en tiempo sabinos y romanos, por los césares y generales romanos, quienes al regreso victorioso de lides y conquistas se ufanaban ensoberbecidos. Tal vanidad abría una especie de

diálogo con la muerte, quien en palabras de Tertuliano<sup>1</sup> argüía: *respice post te! Hominem te esse memento!*<sup>2</sup> Tal sentencia era susurrada por un siervo, quien la profería antes de asentar la corona de laurel en la cabeza del conquistador, una suerte de amonestación, cuyo sentido podía ser moralmente, *recuerda que no eres un dios, o, ten siempre presente tu mortalidad.*

Esta frase transmutaría parcialmente su significado en el medioevo, época en la que, epidemias como la peste negra, la lepra y la tuberculosis diezmarían a la población europea provocando millones de muertos. Sin embargo, y más allá de la epidemia, el fenómeno dio paso a una reflexión y contemplación que practicaban algunos monjes en la soledad de sus celdas. El *memento mori*, sería una usanza para la salutación cotidiana y vía para el soliloquio o meditación sobre la muerte, ya que se traducían textualmente como *recuerda morir*. Este soliloquio con la muerte, o diálogo con la conciencia de la propia muerte, se decantaba en una especie de cohabitación, es decir una convivencia cotidiana con *ella*, ya que permitía examinar el sentido de la vida. Un ejemplo de esta cotidianidad con la muerte era el dicho, *Hodie mihi, cras tibi (hoy yo muero, mañana serás tu)*, que solía verse en cementerios de antiguos monasterios del centro de Europa. No obstante, y para no occidentalizar el asunto, las prácticas budistas, según el Libro Tibetano de los Muertos, hablan de una meditación sobre la muerte que también se cimienta en el *memento* de que la muerte ocurrirá, ya empieza desde el nacimiento y nos acompaña toda la vida. Otra meditación sobre la muerte, presente en el budismo, se afinca en una repulsión al cuerpo y su apariencia, es decir, no

---

1 Tertuliano, Quinto Septimio Florente (160-220 d.C). Reconocido como uno de los personajes más prolíficos de la época patristica de los siglos II y III.  
2 Cuya traducción versaría, ¡Mira tras de ti!, ¡Recuerda eres simplemente un hombre!

es sabio aferrarse a su realidad impura; *dejar* el problema de la muerte a merced de la degradación biológico-corporal, significa circunscribirla a mero fenómeno y, despojarla de la interioridad existencial que mana de la conciencia de cada individuo como problema personal intransferible. Según estas prácticas meditativas orientales, puede el hombre llegar a una sabiduría o comprensión intuitiva que le abre la posibilidad de entender verdades fundamentales de la existencia, que le permite entender la muerte libre de sentimientos negativos, como la culpa, la cólera o la negación. Ver el mundo y sus fenómenos con claridad contemplativa, es sinónimo de no negar la propia mortalidad ni el sufrimiento de todos los seres. En términos de diálogo contemplativo, meditar sabiamente es prepararse para el éxtasis final, es decir el morir, por ello es que, esta meditación es al mismo tiempo un *memento mori* que permite familiarizarse con la muerte, no como algo ajeno o lejano, sino como una *alteridad interior* que está sucediendo según un orden perfecto y omnipresente que rige la totalidad de los seres.

La vida y la muerte están acaeciendo, y quien sabe meditar estas verdades necesariamente centrará una atención existencialmente angustiante en la muerte, ya que *ella* pondrá límite a posibilidades. Lo caótico o anárquico del problema sobre la muerte es el absurdo de esconderse o huir del *orden del ser* que redundando en la totalidad cósmica. Este malentendido es obvio, especialmente cuando producto del exceso de positividad o mentalidad religiosa, se define la muerte como un *paso, instante o atomización existencial*. La muerte no es para el sujeto un objeto, no encaja en la dialéctica *pensamiento-cosa en sí*, entendimiento-naturaleza. Mucho menos es una alteridad como *otro-yo*, con quien simplemente se establece un canal de comunicación en el que, podría *ella* fungir como el

receptor que recibe nuestro mensaje o el emisor que lo profiere. Sin embargo, la muerte, como viene dando de sí la presente reflexión, es una intuición de la conciencia que impone un "diálogo con ella", o un soliloquio con el propio ser, es decir el *memento* ineludible ¡recuerda morir! Por ello, el diálogo con la muerte es un enfrentamiento diario e ineludible de la propia existencia consciente con las posibilidades e imposibilidades del proyecto de vida del individuo. Resolver el asunto es intransferible, y allende de la religión o de las definiciones científico-experimentales, la muerte es un interlocutor que aborda el misterio de cada quien de manera individual. Y, en esta ruta, también es necesaria cierta cautela para no concebir la muerte como una *definición* lógica o *un universal*; el intento de conceptualizar la muerte lleva al laberinto de *esencializarla*; si se hace metafísica sobre este dilema del *anthropos*, deben considerarse categorías como la individualidad e interioridad existencial del sujeto. Lo que aquí se propone es la tarea de ir más allá de la metafísica platónico-agustiniana y aristotélico-tomista, que indefectiblemente han condicionado con excedencia, la idea que tenemos de la vida y la muerte en la cultura occidental.

No se pretende definir o determinar qué es la muerte, sino tratar de plantear o mostrar algunos caminos o intentos de diálogo con este asunto de la vida humana. Este empeño no es trivial cuando se constata que, en la historia de la filosofía, no existe ningún filósofo que no haya dedicado tiempo, pérdida de sueño, escritos y esfuerzo al problema. Suena a atrevimiento, pero seguramente no podría llamársele filósofo al pensador que no haya hecho frente al problema de la muerte, un recuerdo persistente, en el orden del universo, que llama a la puerta de aquellas conciencias con capacidad y disposición de teorizar o contemplar el problema. El matiz

característico de este diálogo como intento de racionalidad, no serán, el camino científico-empírico o el conocimiento de la fe, sino el sendero problemático y crítico de la metafísica<sup>3</sup>, en otras palabras, un dialogo filosófico con la muerte, o quizás, un soliloquio con una conciencia capaz de meditar y admirar la propia existencia como el encuentro binomial vida-muerte. Por ello, la incapacidad de contemplar metafísicamente distorsiona la posibilidad de entendernos con la/nuestra muerte; en la necesidad de tanto observar y medir surge el miedo a no saber qué vendrá, y, la conciencia desviada, se aferrará al cuerpo como una realidad perdurable que “no debería mutar”; entonces, no debe extrañar, derivado de ello, el creciente número de personas que afanados con esta falsa perdurabilidad, se desvían en prácticas que pretenden autoprovocar una amnesia inútil (por ejemplo, las cirugías plásticas, o el desdén por la senectud), una negación a uno de los recuerdos más auténticos de nuestro ser, el *memento mori*. Por ello, el miedo a morir es en el fondo ignorancia y necesidad, una renunciación de nuestro propio misterio, es decir de nuestra existencia como proyecto.

Siguiendo a Kierkegaard, debería sustituirse el *miedo* a la muerte por *angustia*, una categoría de nuestra interioridad que da significado a nuestro devenir, que es intrínsecamente camino de la muerte que nos podría favorecer en el encuentro de nuestro propio *yo* como esencia, no *a-priori*, sino como conquista de la existencia. Las caras de la muerte son paradójicas, por ejemplo, es por ella que en el hombre germina el anhelo de la eternidad. El desasosiego o angustia por la propia muerte es lo más auténtico e íntimo. En la construcción auténtica de nuestra esencia aprendemos a vivir porque aprendemos a dialogar con

---

3 No como la metafísica escolástica, sino como un camino de pensamiento hacia el ser; un intento de comprensión de la muerte como presencia total de la existencia humana.

la muerte, una tarea que nos libera de nosotros mismos, por no decir de nuestro ego, que puede convertirse en un muro o mecanismo de defensa contra la muerte. La imposibilidad de este diálogo o la infranqueabilidad del muro, pone en evidencia una dialéctica existencial sin solución, esto es: lo que "creo que soy" o "deseo ser" contra lo que *realmente soy*. Hay en dicha consideración una falta de compasión con el *yo propio*, que pierde el valor y la facultad de enfrentar su morir; este signo de la sociedad actual impide ver en la muerte una situación límite, sin la cual no tendría sentido ningún anhelo de infinitud. Entablar *coloquio* con la muerte libera de predisposiciones acerca del sufrimiento y el dolor, meditar el morir prepara a la propia vida, que desde el nacimiento ha emprendido un viaje, no *hacia-ella*, sino *con-ella*. Además, el *anthropos* piensa en la posibilidad de lo eterno gracias a la conciencia de que está muriendo.

El jaleo de dialogar con la muerte es de larga data en la filosofía, y nos salen al paso reflexiones de sendos pensadores en distintas épocas. Citemos algunos según Diógenes Laercio:

Tales de Mileto (624-546 a.C.): *También dijo que entre la muerte y la vida no hay diferencia alguna; y cuando alguien le preguntó: 'Pues ¿por qué no te mueres tu?', respondió: 'Porque no hay diferencia'<sup>4</sup>.*

Pisístrato (600-528 a.C.): *También cuenta Dioscórides en sus Recuerdos que una vez que lloraba la muerte de su hijo (del que nosotros no tenemos memoria) le dijo uno: 'Con eso nada consigues', y él contestó: 'Por eso mismo lloro, porque nada consigo'<sup>5</sup>.*

---

4 LAERCIO Diógenes, *Vidas de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial, Madrid 2007, p.50.

5 *Ídem*, pp.62.

Anaxágoras (500-428 a.C.): *Cuando le comunicaron a él ambas noticias, su condena y la muerte de sus hijos, comentó sobre la condena: 'Tanto a ellos como a mí desde hace tiempo nos ha condenado la naturaleza'. Y acerca de sus hijos: 'Sabía que los había engendrado mortales'*<sup>6</sup>.

Epicuro (341-270 a.C) *Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal residen en la sensación, y la muerte es privación del sentir. Por lo tanto el recto conocimiento de que nada es para nosotros la muerte hace dichosa la condición mortal de nuestra vida, no porque le añada una duración ilimitada, sino porque elimina el ansia de inmortalidad. Nada hay, pues temible en el vivir para quien ha comprendido rectamente que nada temible hay en el no vivir*<sup>7</sup>.

Hacer una enumeración acerca de las cavilaciones filosóficas sobre la muerte sería interminable, y luego, la tarea sería infecunda, ya que el tópico o problema que se debate supera a ésta o aquella postura filosófica; por otra vía, la formalidad de la reflexión pretendida está en la *racionalidad y relación* con que el *anthropos* piensa-contempla la muerte, una posibilidad y acción libre que le abre a dialogar con *ella*, o, dicho de otro modo, le conduce a ese soliloquio contemplativo en el que la conciencia la encuentra como binomio de la vida, una cuestión inseparable.

Nacer es comenzar a morir. Y por supuesto, el alumbramiento no es el momento en que lo podemos entender, sin embargo, a medida que nos hacemos conscientes terminamos aceptando que la muerte es un huésped que llega para habitar en nuestra

---

6 *Ídem*, p.96.

7 *Ídem*, pp.560-561

conciencia, y no queda más remedio que cohabitar con ella; esto es una conciencia existencial con matiz posesivo: *mi muerte, tu muerte*. Vivir, de tal guisa, no es solo cohabitar con los demás seres y fenómenos, es también cohabitar con el propio destino, la propia historia y la propia conciencia, porque, aunque no lo aceptemos, o no tengamos la sabiduría para entenderlo, esta cohabitación con la muerte forma parte de un orden y una armonía. Vale decir entonces que, este diálogo con la muerte quiere ser filosófico, o sea no se busca explicar qué es la muerte dentro del umbral de la muerte cerebral (ciencia médica), tampoco un logicismo definitorio de relación de clases, como decir, la muerte es “esto o aquello”. Asimismo, se rehúye de perspectivas religiosas, que, a partir de la reencarnación y la salvación (o condenación), hacen ver la vida como un tránsito moralizado que la muerte pontifica hacia juicios fatales y escatológicos de karma o salvación. Esto último no quiere ser una descalificación, ya que incluso existen posturas científicas y religiosas sobre el tema de la muerte, nacidas por supuesto de la reflexión filosófica. Probidad de tal afirmación hay por ejemplo en Platón y, en la influencia que su pensamiento ha tenido en la cultura y la moral occidental, y es que, para este gran pensador, la filosofía era un preámbulo para la muerte, una formación para morir y liberar el alma del cuerpo en el momento de la muerte. *Memento mori* será en el platonismo, el parteaguas que permitirá desprendernos del mundo sensible y de la carne. La muerte será entonces, no imposibilidad, sino posibilidad de liberación y plenitud del alma. Hablar de la muerte o con la muerte, no es tentativa, ni de definir qué es la muerte y, mucho menos, de verse en la postura que de tan peculiar problemática tenga este o aquel filósofo. Además, no existe pretensión de enfrentar esta cuestión desde las leyes de conservación de materia y energía,

ya que el diálogo con la muerte o el soliloquio de la propia conciencia con *ella*, no están referidas a una *conciencia de algo como contenido*, ya que, en este sentido, el término *algo* a fin de cuentas sintoniza con lo que se ve u observa, como los entes materiales y fenómenos. Será mejor hablar de una *conciencia-de*, y el *de* quedará en el ámbito de la reflexión metafísica; por consiguiente, este conversatorio con la muerte debe leerse como *conciencia de misterio; el propio misterio*. La conciencia de la muerte, como ya se dijo, no viene como una especie de *universal, concepto o especie*, por el contrario, tiene una singularidad en el misterio de cada individuo, ya que tendrá que ser asumido como la *conciencia de su propia existencia* entendida como un *que-hacerse*; el hombre no solo muere sino, *sabe* que muere<sup>8</sup>. El *memento mori* acompaña la historia de cada quien, y más que un *recuerdo como contenido*, es un *recordar como un 'tener siempre presente'*, es el ejercicio de cohabitar permanentemente con la muerte; porque recordar es una acción humana, no como algo impuesto o pasivo, sino como algo que el individuo, existencialmente hablando, debe hacer libremente. Esto último, no es otra cosa que, atreverse a hacer ejercicio de la muerte o de su recuerdo; un ejercicio consciente de conversar con una situación que imposibilita la libertad personal, pero que la hace paradójicamente auténtica. Considero que en dos perspectivas, no hay actividad más auténtica que la reflexión de la propia muerte: a) *como imposibilidad de todas las posibilidades*, y b) *como posibilidad de todas las imposibilidades*.

---

8 Donde este *saber* es un *estar consciente* de su propia muerte, quien forma parte de su proyecto existencial

## 2. Una racionalidad como intento para descifrar la cuestión de la muerte

La ineludible muerte -nuestra muerte- no es algo o alguien que vendrá un día, ya que dista de ser un momento; es, por el contrario, una condición con la que debemos lidiar existencialmente desde el día que venimos al mundo. La muerte como problema humano, no es otra cosa sino la conciencia de que vivir es ir muriendo. Albert Camus en su novela *El extranjero*, con un singular tino lo expresa desde el drama de un hombre -el protagonista- que es sentenciado a la pena máxima. Ese protagonista somos todos sin excepción alguna, cuando llegamos como extranjeros al *país de la existencia*, en el que *ipso facto* y sin motivos somos condenados. La celda donde esperamos la muerte es la conciencia, un *locus existencial* donde conviven vida y muerte, donde se sacuden los pilares incluso de los seres que parecen inmovibles.

Las soluciones religiosas parecen resolver de súbito el problema de la muerte, no obstante, si no tienen una estructura al estilo de los medievales con su síntesis *fides et ratio*, pueden conducir a posturas cerradas o fanáticas, como podrían ser los suicidios colectivos por motivos religiosos, o bien el desprecio o poco valor que se da al cuerpo considerándolo principio de mal o pecado. Esta visión también podría conducir a posturas animistas que resuelven el problema en una errónea idea de inmanencia cósmica eterna. Por otro lado, las soluciones materialistas y científicas atajan el problema en el reducto de la observación de un fenómeno -la muerte encefálica- en el que se relacionan variables o manifestaciones como: ausencia de respiración espontánea, la no-reacción de las pupilas a estímulos externos, cese de movimientos oculares y

motores, pruebas de laboratorio como electroencefalograma y *doppler transcraneal*, útiles para evaluar la ausencia de función hemisférica cerebral<sup>9</sup>. La legislación civil de muchos países en el mundo contempla buena parte de los elementos citados y sirve para dictaminar que un ser humano ha muerto, *id est*, es un cadáver<sup>10</sup>.

Lo antes dicho, más que una crítica, quiere hacer mención respecto del ámbito o posibilidades de conocimiento cuando el problema es la muerte. En efecto deben considerarse las soluciones científicas y teológicas, el discurso de los fenómenos empírico-medibles y el discurso del monoteísmo o el panteísmo (en sus diferentes manifestaciones histórico-culturales). La observación experimental y la fe se presentan así, como dos soluciones respecto de la muerte, empero se debe dar espacio a la solución metafísico-antropológica, la cual sopesará el tipo de racionalidad con la que se puede contemplar o teorizar la muerte. Habrá, entonces, que descifrar con qué índole de racionalidad se puede conversar con el misterio de la muerte desde la filosofía. En otras palabras, es menester definir cómo se razona en filosofía el problema de la muerte. Siguiendo el análisis realizado por Darío Antiseri, podemos parafrasear que para muchos problemas de la historia humana *también existe una historia de la filosofía: una historia de los problemas filosóficos, de teorías filosóficas, de controversias filosóficas*<sup>11</sup>, es decir, la problemática de la vida humana no se reduce a las

9 Cf. Muerte cerebral. Diccionario Panhispánico: <https://dpej.rae.es/lema/muerte-cerebral>

10 Por ejemplo, la Ley General de Salud de México en su Capítulo IV tipifica la muerte como *perdida de la vida* y la define en sus primeras líneas como *muerte encefálica o paro cardíaco irreversible*. Cf. CÁMARA DE DIPUTADOS DE LA UNIÓN, artículos 343, 344 y 345, en *Ley General de Salud*, pp.151-152.

11 ANTISERI Darío, *Cómo se razona en filosofía*, Unión Editorial, Madrid 2013, p.12.

respuestas científicas y religiosas; muchas preguntas filosóficas allende de tener una respuesta tienen historia: ¿Dios existe?, ¿Qué es el alma?, ¿Hay un más allá?, ¿Es el hombre una unidad sustancial de cuerpo y alma?, ¿Qué son el tiempo y el espacio?, ¿Qué es la causalidad?, ¿Qué es la muerte? Así podría continuar la vasta lista de cuestiones que caen en el halo de la racionalidad filosófica, pero me detengo en la muerte, no para poner punto y final, sino para declarar que, en esta suerte de preguntas, los criterios verificables y la fe religiosa no bastan. Estas interrogantes tienen tras de sí la sombra de la historia y misterios de la vida humana, ya que el criterio para abordarlas está en su misma problematicidad, es decir, se someten a una criticabilidad y una contrastabilidad presentes en los planteamientos de aquellos que ha filosofado o filosofan con genuinidad. Por ello la muerte parece un apartado de las preguntas kantianas sobre el conocimiento, el deber y el qué cabe esperar. Me refiero a que, la pregunta ¿Qué es el hombre? exige tácitamente otra: ¿Qué es la muerte? Ahora bien, hay que dedicar unas líneas a la explicación acerca de cuál es la racionalidad requerida por el *memento mori*, ya que, en cuestiones filosóficas, los filósofos no parecen ponerse muy de acuerdo. Sería interesante imaginarnos un debate entre San Agustín y David Hume sobre la muerte. La originalidad de la polémica está en que no tendría lugar decir quién tiene la razón o mejores argumentos filosóficos sobre el tema. Lo discurrido no significa que San Agustín y Hume, cuando reflexionan sobre la muerte, lo hagan antojadizamente, veamos un par de fragmentos de estos pensadores sobre el problema:

Ante la muerte de un entrañable amigo Agustín de Hipona desesperado declara: *Con este dolor se cegó de tinieblas mi corazón y todo cuanto veía era muerte. Y mi ciudad natal me*

*resultaba un suplicio, y la casa paterna una extraña infelicidad, y todo cuanto con él había compartido, sin él se había tornado una cruel tortura. Lo aguardaban mis ojos por todas partes, y no se me ofrecía. Y odiaba todas las cosas, porque no lo tenían ni me podían ya decir: 'ahí viene', igual que cuando vivía, siempre que no estaba conmigo. Yo mismo me había convertido en un gran interrogatorio y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y porqué se ensañaba tanto conmigo, y no sabía responderme nada. Y si le decía 'espera en Dios' con razón ella no me obedecía, porque era más verdadero y mejor persona el ser queridísimo que yo había perdido que aquellas fantasías en las que le ordenaba esperar. Tan sólo el llanto me resultaba grato y había sustituido a mi amigo en las alegrías de mi corazón<sup>12</sup>.*

El sentir de Agustín en su narrativa, pareciera ser indolentemente relativizado en una replica ubicada en David Hume:

*Los argumentos físicos que parten de la analogía con la naturaleza para la inmortalidad del alma son fuertes: y éstos son realmente los únicos argumentos filosóficos que deberían ser admitidos con respecto a estas cuestiones o, en efecto a cualquier cuestión de hecho (...) La debilidad del cuerpo y la de la mente en la infancia están exactamente proporcionadas; su vigor en el estado adulto, su análogo trastorno en la enfermedad; su declive gradual en la edad de la vejez. El siguiente paso parece inevitable, su disolución común en la muerte<sup>13</sup>.*

Mientras que la muerte del amigo trasmuta la vida de Agustín en suplicio, interrogatorio, tortura y misterio, es decir la carga insoportable del vacío ante la necesidad de respuestas,

12 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Gredos, Madrid 2010, pp.226-227.

13 HUME David, *Del suicidio y de la inmortalidad del alma*, Océano exprés, México 2017, pp.171-172.

Hume lo resuelve con simplismo y hasta soltura; para él, la muerte tiene explicación mediante argumentos físicos sobre cuestiones de hecho, y la muerte es a secas, según este empirismo, una cuestión de hecho. La racionalidad agustiniana será un interiorismo que hurga respuestas en el alma, la cual, al ser *imago Dei*, será iluminada por la Gracia Divina, que por fe le permitirá entender que el alma del hombre no sucumbe ante la muerte. Esta racionalidad no es arbitraria, por el contrario, posee una disposición metafísico-contemplativa que le permite contemplar la muerte dentro del plan de un Creador salvífico que da atributos eternos y trascendentes al alma humana. Hume por su lado, observa y experimenta, siente y, pragmáticamente se enfoca empíricamente en hechos, toma un trayecto antimetafísico donde reinan percepciones como impresiones inmediatas de experiencia. No negará la muerte, simplemente la verá como una impresión comprendida con argumentos físico-empíricos que indican el fin de la vida. En este punto no pretendo decir quien tiene razón, o cuáles son los mejores argumentos, quizás llanamente señalar dos *mementos* de ese asunto al que llamamos muerte, que no podemos dejar a merced de las explicaciones científicas y teológicas. Todo ser humano que se tome en serio la vida, encontrará en su camino señales que incesantemente le arrinconan en un locutorio donde tendrá que conversar, metafóricamente, con el acompañante de viaje que abordó con él, desde su nacimiento, el vagón de la existencia, me refiero a la propia muerte.

Por ello es imperativo distinguir, cuál es la racionalidad con que debe encararse un asunto de tal magnitud que nadie debe evadir, o del cual nadie debiera ocultarse. Muchos podrán afirmar de la muerte, *es la ausencia de ser, imposibilidad de posibilidades, fin de la vida, que la muerte no existe, que no hay nadie que pueda afirmar experiencia de ella*. Mas la reflexión

filosófica no pretende darnos una certeza sobre tal cuestión, simplemente decirnos que, la racionalidad para abordar tal asunto, exige intrínsecamente un carácter inquebrantable, para no caer en la superficialidad, indolencia e indiferencia que la época actual muestra a flor de piel cuando lo que se encara es la muerte. Alegóricamente habría que cuestionarnos *con qué ojos vemos la vida* para acercarnos a, *con qué ojos vemos la muerte*, esto es, necesitamos de una *forma mentis metafísica*, como la que existió en los presocráticos en la primicia de la filosofía, es decir, aquella cuyo principio, camino y fin es el ser. Y es que, a causa de observar empíricamente, dejamos de *ver y contemplar*; percibimos que las cosas mutan, pero no contemplamos que el ser se manifiesta en tal evolución y desarrollo, no como algo cambiante, ya que en la totalidad está presente un orden que subyace y permanece, a pesar de ese *observable* fluir<sup>14</sup>. Dentro de la racionalidad moderna-positivista, definimos la vida como el funcionamiento de un conjunto de sistemas en un ser vivo, en consecuencia, la muerte del hombre es el *dejar de funcionar* bajo la lectura signos vitales-medibles certificados por un científico.

Entonces, la comprensión de la vida y la muerte, un fluir que redunde en todo el cosmos, podría ser justa si se logra contemplar metafísicamente el Ser cuyo orden rige y gobierna la totalidad de los seres. Cuando algo muere, luego brota y crece; tan sencillo como cuando el campesino que, lanzando granos muertos de trigo, maíz o frijol, espera que de esas semillas sin vida, que entrarán en contacto con minerales (hidrógeno, carbono, fósforo, potasio, oxígeno...), nazca una nueva planta que a su vez repetirá el mismo ciclo, no como algo fortuito, sino

---

14 Cf. HEIDEGGER Martín, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 2001, p.63.

con la finalidad propia de su especie y del bien que haga en la totalidad y finalidad de otros seres, por ejemplo, la nutrición y crecimiento de un ser humano. Habría que “olvidar” o “perder de vista” la falsa o incompleta experiencia que tenemos del Ser, producto de la racionalidad-relación establecida con la *physis* a partir de la modernidad, es decir donde el pensar-contemplar han sido sustituidos por lo empírico-cuantitativo. Esta *racionalidad moderna*, deriva en una *mezquina relación* con el Ser que olvida el misterio, que ya no teme, sino que observa y somete explotando, no solo a seres de naturaleza irracional, sino también a seres humanos. Esta manera de estar en el mundo es testimonio de la falta de respeto a la vida y, conclusivamente de la falta de respeto a la muerte. Maquiavelo retrata muy bien este irrespeto con la sentencia, *los hombres olvidan con mayor rapidez la muerte de su padre que la pérdida de su patrimonio*<sup>15</sup>. Las variopintas ideas que se tienen de la muerte están marcadas en la historia por distintos esquemas: la racionalidad mítico-supersticiosa cuya relación será el miedo y el temor. Luego, la racionalidad dogmático-revelada cuya relación circunscribe el sentido de la muerte a la salvación o condenación; una dignidad que está reservada al hombre, único ser del cosmos que es imagen y semejanza de Dios. Asimismo, podemos mencionar la racionalidad científico-instrumental, la cual nos dirige a una relación, donde, la observación nos deja en el reducto de un mundo de cosas múltiples a las que se pueden desentrañar misterios y explotar para generar una idea de felicidad ligada al tener y poseer; en esta frivolidad ética también será considerada la muerte, que desde tantas perspectivas ha derivado incluso en oportunidad de negocio. Además, sale al paso la racionalidad pensar-contemplar, que más allá de observar *teoriza poéticamente* la

naturaleza, no de manera definitoria, sino como misterio, como un *brota-surgir* que incluye, no sólo los seres materiales sino también todo lo que brota en la vida misma del hombre; he aquí la posibilidad de contemplar no solo la historia, la vida y el destino, sino también la muerte.

### 3. Huellas de la muerte en la vida humana

Estas huellas son indelebles y sin ellas no podría concebirse nuestra humanidad. Incluso el cristianismo en su libro sagrado, la Biblia, relata un hecho en el que Jesús, quien siendo una Persona Divina con dos naturalezas, la divina y la humana<sup>16</sup>, experimentaría el desconsuelo y el miedo a la muerte. Su humanidad debía tener conciencia de la sombra de la muerte. Veamos un momento que nos acerca a la conversación o convivencia que él tuvo con *ella*, un *memento* de lo que siendo Dios enfrentaría algún día. En efecto, fue la muerte de Lázaro, amigo a quien Jesús amaba, que le provocó derramar lágrimas. Había compartido con él mientras estaba en el lecho de muerte, sin embargo, al morir Lázaro Jesús se encontraba lejos y recibió la noticia. Decidió luego visitar al difunto y su familia; la congoja y luto atravesadas por la hermana de Lázaro, relatan que: *Jesús se conmovió interiormente y se turbó. Al visitar la tumba del amigo se conmovió nuevamente en su interior. En su humanidad decidió entrar a la tumba y fue advertido: Señor, ya huele; es el cuarto día*<sup>17</sup>. Los que conocen el relato bíblico saben que este drama termina con el desenlace de la

---

16 En el cristianismo, la reflexión filosófico-teológica del misterio de Dios (naturaleza y esencia) tuvo un auge especial durante la patrística en pensadores como Agustín de Hipona, luego también tendría un lugar privilegiado y prolífico en la Edad Media durante la Escolástica y uno de sus mayores representantes fue Tomás de Aquino.

17 Cf. Jn 11,1-44, en Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009, pp. 2394-2396.

resurrección; mas, este hecho milagroso no borra la tribulación que provoca la conciencia hostil de la muerte. Dicho pasaje quiere puntualizar que, no puede haber verdadera humanidad en aquel que no conversa con la muerte, incluso aunque se trate del mismo Dios.

Hasta el momento solo tenemos noticia de nuestro planeta como lugar donde ha sido posible la vida compleja y consciente, sin embargo, debemos reconocer detrás de la vida misma miles de millones de años, polvo estelar, nacimientos, muertes y explosiones de estrellas, que hicieron posible lo que hoy llamamos vida; cada partícula, cada elemento, cada átomo, cada molécula que está detrás del nacimiento de todo viviente. O sea, en todos los seres vivos está presente el nacimiento y la muerte de una estrella. Nuestro planeta poco a poco fue reuniendo las condiciones, fuerzas y elementos que le abrieron brecha a lo que llamamos vida, e incluso, hasta la llegada de las moléculas de agua que hacen posible la vida en el planeta tierra, depende de fuerzas cósmicas que provocaron el impacto de cometas y asteroides ricos en hielo de agua y polvo con nuestro planeta. El ciclo de la vida y la muerte, o mejor, el orden de la naturaleza, no deja escapar a ningún ser, alcanza a las estrellas que nacen y mueren, y se extiende hasta el insecto más diminuto. Así pues, en la historia del universo convergen en un equilibrio la vida y la muerte, cada nueva historia empieza al final de la anterior. No obstante, solo en un planeta ubicado en la vastedad y la imponencia del universo, tenemos idea de que existen seres capaces de conciencia de ellos mismos y de lo que les rodea. Por tal razón es que, aunque los demás seres están sometidos al orden subyacente donde se manifiesta el ciclo de la vida y la muerte, a fin de cuentas, solo el hombre es consciente de ello, es decir de su

propia existencia y su cometido. Y en este sentido, considero que la conciencia de la vida y su propósito, es necesariamente conciencia de la propia muerte. De ello hará una reflexión el filósofo y matemático moderno Blaise Pascal:

*Veo estos terribles espacios del universo que me envuelven, y me veo afectado a un rincón de esta vasta extensión, sin que sepa por qué estoy colocado en este lugar más bien que en otro, ni por qué este breve lapso que me ha sido dado para vivir, me ha sido asignado más bien en este punto que en otro de la eternidad que me ha precedido y de toda la que me sigue. No veo por ninguna parte sino infinidades, que me envuelven como un átomo y como una sombra que no dura sino un instante para no volver. Lo único que conozco es que pronto voy a morir, pero lo que más ignoro es esta misma muerte que no soy capaz de evitar<sup>18</sup>.*

Después de este fragmento que parece tan franco ante el problema abordado, es indeclinable fijarse en la oración, *lo que más ignoro es esta misma muerte que no soy capaz de evitar*. Y esta ignorancia, en no pocas ocasiones, arrastra al *anthropos* a expresiones de la muerte que emanan una cierta afección por ella. Si bien es cierto la filosofía requiere de una racionalidad que es *pensar-contemplar*, una suerte de teorización metafísica del orden del Ser, esta racionalidad también destinará a una relación de admiración, estupor, espanto, temor y temblor, por aquello que contempla. Y es aquí donde, muchas veces se canaliza la relación que -el hombre- establece con aquello que le sobrecoge en un *más allá* de la lógica narrativa y de la observación de relaciones. Es una angustia que debe resolver y que, al mismo tiempo le conmueve a expresar lo inexpressable porque no lo entiende, lo ignora; solo sabe que pasará y que

---

18 PASCAL Blaise, *Pensamientos*, Letras para volar, Guadalajara 2016, p.15.

es inevitable, es decir la muerte, su propia muerte. Por este motivo, la relación del hombre con su muerte y la de los otros, que le recuerdan que morirá, le coloca en una relación de enfrentamiento inverbalizable.

La *racionalidad y relación de/con* la muerte es también una cuestión ética, ya que implica una decisión libre de ir al propio misterio y relacionarse con él. Es por ello que, no-pensar y no-relacionarse con el misterio de la muerte es una especie de inmoralidad que degrada al *anthropos* en los vicios de la cobardía y la frivolidad existencial; vicios que se pondrán al descubierto en estilos de vida como la indiferencia y el ocultamiento. Sin *nuestra* muerte no estamos completos, sin ella no seríamos lo que somos. El soliloquio de la conciencia con la muerte es entonces, un actuar libre que se traduce intrínsecamente como *pensar-actuar-contemplar* la muerte, y por ello, los ejercicios del *memento* se evidenciarán como huellas en diversos tablados de la vida humana: la música, la pintura, la literatura, la poesía, el teatro, entre otros.

a. En la literatura:

Sófocles: *Pues el morir no es lo peor, sino el que, cuando uno desea morir, no pueda alcanzar la muerte*<sup>19</sup>.

Séneca: ¿Quién podrías mencionarme que valorara el tiempo en alguna cosa, que supiese cuánto vale un día, que entendiera que cada día el hombre muere un poco? Puesto que al considerar que la muerte es algo del futuro, nos engañamos a causa de que gran parte de ella es ya cosa del pasado. Toda porción de nuestra vida que queda tras nosotros pertenece al dominio de

---

19 SÓFOCLES, *Electra*, Bruguera Libro Clásico, Barcelona 1983, p.229.

la muerte<sup>20</sup>.

Miguel de Cervantes: *De ese modo, yo recelo morir deste mal extraño, pues se aúnan en mi daño amor, fortuna y el cielo. ¿Quién mejorará mi surte? La muerte. Y el bien de amor, ¿Quién le alcanza? Mudanza. Y sus males, ¿quién los cura? Locura. De ese modo, no es cordura curar la pasión, cuando los remedios son muerte, mudanza y locura*<sup>21</sup>.

William Shakespeare: *¡Ser o no ser; he aquí el problema! ¿Qué es más levantado para el espíritu: sufrir los golpes y dardos de la insultante fortuna, o tomar las armas contra un piélagos de calamidades y, haciéndoles frente, acabar con ellas? ¡Morir..., dormir, no más! ¡Y pensar que con un sueño damos fin al pesar del corazón y a los mil naturales conflictos que constituyen la herencia de la carne! ¡He aquí un término para ser devotamente deseado! ¡Morir..., dormir! ¡Dormir!... ¡Tal vez soñar! ¡Sí, ahí está el obstáculo! Porque es forzoso que nos detenga el considerar qué sueños pueden sobrevenir en aquel sueño de la muerte, cuando nos hayamos librado del torbellino de la vida?*<sup>22</sup>

Goethe: *Estaba yo junto a su lecho de muerte, que era un poquito mejor que de estiércol: de paja medio podrida. Pero eso sí, murió como cristiano, y vió que era mucho más aun lo que tenía que pagar. "¡Cuánto no debo odiarme hasta el fondo de mi alma -exclamaba el- por abandonar de este modo mi oficio y mi mujer! ¡Ah! Este recuerdo me mata. ¡Si al menos me perdonara ella en esta vida!*<sup>23</sup>

20 SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, (Epístolas escogidas), Ariel, Barcelona 2018, p.25.

21 DE CERVANTES Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, Algaba, Madrid 2005, p.271.

22 SHAKESPEARE William, *Hamlet*, Espasa Calpe, España 1982, p.65.

23 GOETHE Johann, *Fausto*, Cumbre, México 1979, p.99.

Tales fragmentos son apenas un indicio de lo que representa la muerte en algunos de los grandes escritos de nuestra historia. Podría continuarse con una lista interminable, no obstante, el desenlace sería siempre el mismo: la conciencia de la muerte cohabita con la vida en esa alcoba a la que llamamos nuestra existencia.

## b. En el arte

Es paradójico que nos preguntemos si la muerte puede ser punto de partida de obras de *arte bello*, ¿Hay acaso en tal conciencia, muchas veces definida como macabra, la posibilidad de encontrar algo *bello y sublime*?, ¿Hay en la muerte del hombre algún confín donde se nos revele la bondad moral de la vida humana? Estas insólitas controversias nos conducen a escudriñar si el arte es una circunstancia estético-antropológica que permita, en la vivencia subjetiva de la soledad, angustia y melancolía, conversar con la muerte cual musa que da pie a formas bellas, e incluso consentir abrirnos a la contemplación del cadáver humano; una advertencia sobre los límites de nuestra existencia.

- Algunas obras musicales dedicadas a la muerte
- Ven dulce muerte de Johann Sebastian Bach
- Himno funeral para la Reina Caroline de George Handel
- Réquiem<sup>24</sup> de Wolfgang Amadeus Mozart
- Réquiem de Giuseppe Verdi
- Réquiem de Gabriel Faure
- Réquiem de Antonio Salieri.

---

24 La palabra *Réquiem* es de origen latino y significa *Requiescat in pace*, cuya traducción es *Descanse en Paz*.

- Réquiem de Gaetano Donizetti
- Sonata 12 para piano, marcha fúnebre, de Ludwig van Beethoven
- Marcha Fúnebre de Frederick Chopin
- Totentanz para piano y orquesta de Franz Liszt.
- La Isla de los muertos de Sergei Rachmaninov
- Danza Macabra de Camille Saint-Saëns
- El Ocaso de los dioses, Marcha Fúnebre de Sigfrido, Richard Wagner.

Quizás, entre esta nómina de obras musicales, el maestro Chopin, con un aire lento transmite una vivencia que nos arrebatada a una atmósfera lúgubre, emocionante, solemne e incluso consoladora acerca de la muerte de la persona fallecida. Su marcha fúnebre es propicia para el *memento* y soliloquio con la muerte, ya que nos transporta a una evocación sublime del difunto que nos recuerda el inexorable fin de nuestra existencia. En el caso de la Marcha Fúnebre de Sigfrido, Wagner impuesta el sentir de la muerte de una manera distinta, logrando una mezcla entre la tragedia y lo épico. En la opera *El anillo de los nibelungos*, se despidió al mortecino Sigfrido que como héroe trágico y excelso parece apuñalado<sup>25</sup>.

- Pinturas inspiradas en la muerte
  - Las Edades y la Muerte, de Hans Baldung
  - Tránsito de San José, de Cristóbal de Villalpando.
  - Muerte y vida, de Gustav Klimt

---

<sup>25</sup> Richard Wagner concluyó la *Marcha Fúnebre de Sigfrido* (un poema lírico) en 1848, la cual es el Acto III de su Opera *El anillo de los nibelungos*.

- Danza macabra, de Bernt Notke
- San Francisco de Borja y el moribundo impertinente, de Goya
- La Fragilidad Humana, de Salvador Rosa
- La muerte y la doncella, de Marianne Stokes
- Jardín de la Muerte, de Hugo Simberg
- El último viaje, de Vasily Perov

De esta nominación de obras se recomienda contemplar la obra *El último viaje*, del pintor ruso Vasili Grigorevich Perov (1834-1882)<sup>26</sup>. Tal cuadro revela el realismo de la soledad y melancolía que la muerte evoca; parece presente en este cuadro un democratismo de *ella*, cuyo *memento* se apropia de todo hombre. En *El último viaje* no sólo hay belleza, sino comunicabilidad estética de la pobreza humana que reclama compasión hacia el pueblo y los humildes que padecen el nihilismo dramático de la muerte. De tal manera, esta apreciación estética del arte, ayuda a contemplar la belleza del *memento mori*; una demanda implacable y ostensible de la muerte en todas las áreas de la vida humana. Sombra, angustia, melancolía, espanto, temor, terror, compasión, humildad, nobleza, entre otras interioridades humanas, serán posibilidades filosóficas para meditar y admirar la muerte.

---

26 <https://es.artsdot.com/@/8XZ45H-Vasily-Grigoryevich-Perov-%C3%BAltimo-viaje>

#### 4. La tumba: rostro antropológico del *memento mori*

¿Ha sido la conciencia de la muerte un acompañante de nuestra especie desde la prehistoria?, ¿Hemos sido siempre conscientes del asunto en términos antropológicos? Estas preguntas exceden la observación del ciclo de los seres del cosmos, *id est*, no se trata de nacer y morir, sino del cometido que juega la misma muerte en la conciencia del *anthropos*; luego, si seguimos una interpretación metafísica de la conciencia según Heidegger, diríamos que en la misma conciencia<sup>27</sup>, el *dasein* cuyo significado es *estar ahí*, se comporta, no como un ser cuya conciencia es depósito de esencias; por el contrario, su *ser en el mundo* es un arrojo a la existencia, y por ende, la conciencia no será autónoma, sino estará sumergida en un tinglado de relaciones con su entorno. El hombre se ve a sí mismo en el interior del mundo y en el momento histórico que le tocan vivir. Y por ello, la conciencia del despliegue de la *physis* como fuerza omnipresente que rige, dinamiza y ordena el cosmos, implica o incluye inexorablemente la *conciencia del hombre*, que es por supuesto, conciencia de su historia y su propio destino. En éstos -historia y destino-, surge la conciencia irrenunciable de la finitud, un resquicio existencial en el que el hombre se pregunta por la nada y *su nada*, donde toma conciencia de su *ser para la muerte*. De aquí emerge una reflexión sobre la inautenticidad y la autenticidad de la existencia; en la primera, la vida humana fluye en un ajustamiento irreflexivo de lo que le es dado; más en la segunda—la autenticidad—, nos vemos impelidos a ser conscientes y buscar nuestro destino en el mundo, y resulta que esto es imposible sin la muerte, ya que somos seres *para*

---

27 El *Dasein*, *ser-ahí*, *aquí*, *allí*, expresa la comprensión de la existencia humana que es ser en el mundo. El *Dasein* es la conciencia que determina al ser en la continuidad del tiempo y espacio. Es la conciencia como *existencia de sí*, es *estar ahí*. Cf. SAFRANSKI R. *Un Maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*. Tusquets, Barcelona 1997, p.543.

*la muerte*. La vida auténtica, por ende, es una condena que debe enfrentarse, porque exige aceptar estar poseídos por la libertad, y esta libertad está signada por la finitud, la nada y la muerte; evadir estas referencias existenciales sería *ocultarse del ser* e impedir que el *Dasein* se relacione con el mundo. Sin la *conciencia* de la propia muerte, no puede entenderse la libertad ni la relación con el mundo; sin ella está incompleta la posibilidad de cohabitar en el orden del cosmos. En nuestra conciencia debemos llamarnos a nosotros mismos, o bien, nuestra mismidad debe dejar tras de sí el vocerío del mundo, no como una *intramundanalidad*, sino siguiendo el camino de *pensar-escuchar angustiosamente* el sigiloso susurro donde nos llamamos a nosotros mismos como *seres para la muerte*, quien nos convoca a nuestra propia nada (del *Dasein*).

Yendo en pos de estos argumentos emergen otras preguntas, ¿Son todos los seres conscientes de su muerte?, ¿Pueden los demás seres vivos dialogar con ella?, ¿Es el hombre el único ser en el cosmos que sabe que está muriendo? Si el tópico de la conciencia de la muerte, es decir la posibilidad de un diálogo con ella es asunto exclusivo del hombre, al respecto podría rastrearse una pista existencial en la siguiente reflexión de Pascal:

El hombre no es más que un junco, el más débil de la naturaleza; pero es un junco pensante. No es necesario que el universo entero se arme para aplastarlo: un vapor, una gota de agua bastan para matarlo. Pero, aún cuando el universo lo aniquilara, el hombre sería todavía más noble que lo que lo mata, porque él sabe que muere y conoce la ventaja que el universo tiene sobre él; el universo no sabe nada. Toda nuestra dignidad consiste, pues, en el pensamiento<sup>28</sup>.

---

28 PASCAL Blaise, *Pensamientos*, o.c., pp.71-72.

Ahora bien, reconozcamos que la posibilidad de la conciencia de la muerte y su *memento*, requieren de otra interrogante, ¿Cuándo aconteció que el *anthropos* comprendiera la muerte?, ¿La reacción ante el cadáver era la misma que manifestaban el resto de animales, o bien, el hombre siempre ha tenido una respuesta peculiar y distinta ante tal suceso? Si consideramos antropológicamente el proceso de hominización, sería permisible afirmar que, la conciencia de la muerte no nos acompaña desde los orígenes homínidos de nuestra especie. Algunos antropólogos identifican la capacidad de conversación con la propia muerte y otras habilidades de conocimiento, como probable génesis de nuestra capacidad simbólica y el mismo lenguaje. Aunque no se pretende abordar científicamente aspectos paleoantropológicos, es revelador, para nuestros fines filosóficos sobre la comprensión de la muerte, observar como la filogenia homínida tiene algo muy importante que decir sobre la conciencia de la muerte. Cerca de seis millones de años acompañan este análisis que forma parte de nuestra evolución, empero, la conciencia de la muerte no es algo tan cercano, y de sus vestigios, tales como ritos funerarios, hay evidencia quizás hasta los neandertales y los sapiens posteriormente<sup>29</sup>. Esto significa que el *memento mori* es, en términos evolutivos y paleoantropológicos, algo reciente y ligado a ritos religiosos, es decir, hay en los resabios de estos

29 Dentro de nuestra evolución existe una etapa conocida como *Homo*, donde se ubican el *homo hábilis*, *homo erectus*, *el homo sapiens neanderthalensis* y *el homo sapiens*. Serán los dos últimos, los momentos de la evolución donde puede ubicarse la conciencia de la muerte, debido a descubrimientos que prueban la existencia de entierros o ritos funerarios. Uno de los avances del *homo sapiens neanderthalensis* (hace entre 150000-35000 años, se esparció en Europa y Asia) es que enterraba a sus muertos. Por su parte el *Homo sapiens sapiens* (hace 120000000 años, surgió en África y se esparció por todo el mundo) evidenciará como avance el uso del lenguaje e indicios de arte. Nota: Hay que considerar que los períodos cronológicos pueden variar o aproximarse según la fuente de consulta. Cf. DE ERICHE Elena, GONZÁLEZ Arturo, *Biología la ciencia de la vida*, Mcgrawhill, México 2012, pp.273-281.

ceremoniales, signos de conciencia que podrían interpretarse como un rumbo para rastrear: a) el origen de las preguntas por la muerte, b) el problema de la trascendencia y, c) el pensamiento mítico-religioso. Evidencias de enterramientos del *Homo heidelbergensis* hay en la *Sima de los Huesos* en Atapuerca que datan de hace unos 300000 años<sup>30</sup>. Luego en otras ubicaciones como *Chapelle-aux-saints*, *La Ferrassie*, *Le Moustier*, existen entierros que parecen evidenciar el pensamiento trascendente de los neandertales. Hay, en lo dicho, una *conceptualización de la tumba* que podría tener arraigo en una dimensión religiosa; prueba de ello son *los objetos que acompañan al difunto, por su posición o el lugar*<sup>31</sup>. Algunos lugares como *Shanidar* (Iraq)<sup>32</sup> referencian la posibilidad de un cementerio, ya que los huesos no datan del mismo momento, y, aunque puede ser que en dicho sitio simplemente protegían los restos de sus muertos de animales carroñeros, queda manifiesta una conciencia que se preocupa de proteger en un lugar determinado el cuerpo del difunto. Esto podría leerse como *la conciencia de una alteridad con el que ha muerto*, es decir, no solo su cadáver, sino su conciencia y recuerdo. En otros sitios, como *Kebara* (Israel), *La Ferraise*, *Le Moustier* (ambos en Francia), *Border Cave* (Sudáfrica), *Teshik-tash* (Asia) hay indicios de patrones y posiciones con que fueron dispuestos cuerpos humanos. Ello nuevamente se constituye como vestigio de costumbres y ritos mortuorios; he ahí un *factum* de pautas y patrones que marca un abismo entre la muerte del animal y la *muerte humana*. Los

---

30 Ubicado en España en la Sierra de Atapuerca y descubierto en 1976. En una cueva de catorce metros resguarda lo que para muchos es el primer cementerio de la historia, con una cantidad de huesos cercana al cálculo de 32 individuos distintos.

31 MARTIN LLOMPART Rebeca, *El origen de la conciencia de la muerte*, Universitat de les Illes Balears, Illes Balears 2012, p.4.

32 Sitio donde han sido encontrados cadáveres en algunas posiciones y con una suerte de elementos similares a ajuares. Cf. ídem, p.5

ornamentos y el simbolismo de algunos yacimientos funerarios, como el de *Dederiyeh* (Siria), dejan ver la importancia que tenían la cabeza o el corazón del fallecido, ya que por encima de estas áreas del cuerpo fueron encontradas piedras rectangulares y piedras triangulares<sup>33</sup>. Lo curioso de este último hallazgo está en la percepción de dos órganos o partes del cuerpo que se “extinguen” cuando el individuo fenece. Tal simbolismo señala, fenomenológicamente hablando, que la muerte pudo haber sido concebida como la entrada a un letargo profundo y sin retorno; o bien un acontecimiento que generaba espanto y el augurio de un posible retorno del finado. Los patrones de estos descubrimientos, superando las posiciones y el tipo de ajuares u ornamentos, incitan a reflexionar sobre formas que reflejan, detrás de los ritos funerarios, la *conciencia subyacente* sobre una complejidad sin parangón en la vida humana, la muerte.

Hoy la ciencia explicaría estas conductas basándose en la neurobiología, me refiero a las *neuronas en huso* (descubiertas por von Economo) y a las *neuronas espejo* (descubiertas por Rizzolatti)<sup>34</sup>. No obstante, no contamos con la posibilidad de estudiar el cerebro de un neandertal sapiens o de un homo sapiens, o bien, de probar que este tipo de neuronas generó capacidades cognitivas relacionadas, no únicamente con cuestiones rituales y simbólicas, sino con una autoconciencia que permitiera concebir la muerte de una manera muy distinta al resto de animales<sup>35</sup>. El *memento mori* pudo haber sido en este sentido, causal del anhelo de trascendencia.

33 Cf. CELA Camilo, AYALA Francisco, *Senderos de la evolución humana*, Alianza, Madrid 2007, p.456.

34 Las neuronas en huso o de von Economo fueron descubiertas por Constantin von Economo, psiquiatra y neurólogo austriaco (1876-1931), que las descubrió en 1929. Las neuronas espejo por su parte, fueron descubiertas por el neurobiólogo italiano Giacomo Rizzolatti (1937)

35 Este tipo de neuronas puede localizarse en los cerebros de muchos animales mamíferos como grandes simios, ballenas jorobadas, delfines mulares, cachalotes, elefantes, belugas, entre otros. Gracias a ellas puede explicarse el apareamiento de conductas sociales y el rápido procesamiento de información.

Los entierros de neandertales y humanos no quedan de esta forma ceñidos a una especie de altruismo biológico, leído experimentalmente como no seguir cargando el cuerpo del que ya no se mueve, o liberarlo de ser alimento de carroñeros. Tal inferencia es factible cuando se descubren formas, disposiciones y objetos que dan un *aspecto bello* a la tumba. Esto sería un culto y, por ende, un elemento desde el que se avista la cultura del duelo; uno de los efectos más complejos y profundos de ser autoconscientes es la angustia de que nuestra vida tendrá un final, y esto nos endilga la tarea de habérmolas con nuestra propia muerte. Dicho drama abruma la historia humana al punto que, no podríamos entender las culturas sin sus ceremonias mortuorias. Así pues, la conciencia de la muerte es raíz del surgimiento de la religión; aparece así el culto religioso como un consuelo que aplaca esta situación límite y ofrece un sentido trascendencia a la existencia humana<sup>36</sup>. Enterrar al difunto es un todo, donde el rito y el simbolismo patentizan una advertencia para unos, una esperanza para otros. La muerte permea todas las dimensiones de la vida humana, y cuando presenciamos una ceremonia exequial, vemos de frente una situación límite que determinó el *paso de la naturaleza a la cultura*<sup>37</sup>. Ahora bien, los yacimientos y cementerios antiguos son apenas vestigios de la conciencia de la muerte, ya que, para entender el enterramiento como un todo, habría que considerar el ritual que se celebró en el lugar, así entonces, se presentaría una proximidad más lúcida a la conciencia de la muerte, ya que, los cantos, las palabras pronunciadas, el semblante, el embellecimiento del cadáver, podrían decir más

---

36 Cf. AYALA Francisco, *Origen y evolución del hombre*, Alianza, Madrid 1995, p.189.

37 ABT Analía, *El hombre ante la muerte: una mirada antropológica*. Trabajo presentado en el XII Congreso Argentino de Cancerología. Sociedad Argentina de Cancerología, p.3.

que un esqueleto en esta o aquella postura. Adicionalmente, hay que hacer valer la consideración de la "existencia" de una *cuarta edad*; una etapa del fenecido que transcurre en nuestra conciencia gracias al *diálogo post mortem* que entablamos con ella; su recuerdo nos acompaña en pensamientos, emociones y comportamientos. Bastaría, por ejemplo, escuchar una melodía que gustaba al difunto, o percibir el olor de una comida que le atraía, para traerlo a la vida a través de un diálogo de conciencia; he ahí una vía de alteridad que la muerte permite más allá de la experiencia mundana empírica.

Las tumbas también evocan un útero, mas ya no es el de la madre, sino el de la muerte que protege a los muertos del olvido, y de la exposición que la naturaleza impone al cadáver del animal. Tumba y tanatomorfosis en el cuidado del cadáver, también muestran nuestra convivencia existencial con la muerte, además, constituyen la posibilidad cultural de evocar el valor y la dignidad del ser humano. Penosamente, el rito mortuario es visto a menudo cual mercancía en la actualidad.

## 5. Reflexiones formativas del coloquio con la muerte

La muerte puede ser buena camarada y cómplice si, en el soliloquio con ella se la piensa y contempla desde el bien vivir y no desde el mal morir. La conciencia de la *buena muerte* podría ser vínculo suficiente para que cada individuo se apropie de la mejor versión de su propia existencia; por ello, dicho diálogo es formativo en el aspecto de praxis constante que hace *memento* de nuestra condición finita; pensar la propia muerte es una virtud. Este talante es bastante explícito, a mi parecer, en la *Oda once de Horacio* dedicada a Leucónoe, que hizo célebre el *carpe diem*:

*No preguntes que fin a mi, cuál a ti, los dioses han dado, Leucónoe, ni sondees los babilónicos números. ¡Cuánto mejor es soportar lo que haya de ser! Así Júpiter nos ha concedido muchos inviernos, así este sea el último que ahora desgasta contra los escollos sobresalientes las olas del Tirreno: sé sabia, filtra el vino y en un espacio breve recorta una esperanza larga. Mientras hablamos, huye con la palabra el tiempo: goza el día, nada fíes del venidero<sup>38</sup>.*

La autoconciencia de la muerte no es algo dado y estático, tampoco un contenido de conciencia, sino algo en maduración, por ello, autoconcebir la propia muerte es aprender a morir; mas, aunque este juicio sea tan franco, es el carácter más difícil de conquistar y adquirir, porque el individuo se afana en las cosas y deja de ver su propia conciencia, que siempre será en parte, conciencia de su muerte. En esta línea, el filósofo Marco Aurelio -en sus *Meditaciones*-, pronuncia algunos pensamientos que gracias a la muerte podrían incitar a una vida auténtica:

*Todo cuanto ves, muy pronto será destruido y los que han visto la destrucción dentro de muy poco serán también destruidos; y el que murió en la vejez extrema acabará igual al que murió prematuramente<sup>39</sup>.*

No cabe duda de que, estas reflexiones parecen antañonas y caducas de acuerdo al *modus vivendi* de la cultura actual, caracterizada por la ligereza e indolencia ante el problema de la muerte; hoy en día los seres humanos ya no saben como vivir, el consumismo hedónico y compulsivo retrae la

38 HORACIO, *Odas, Oda XI, libro I*, Gredos, Madrid 2007, pp.270-271.

39 MARCO AURELIO, *Meditaciones*, (Libro IX,33), Gredos, Madrid 1977, p.171.

capacidad de contemplar lo auténticamente humano, y nada puede ser auténtico si no hay una conciencia de la muerte; cada decisión es en sí misma tránsito de la vida a la muerte. La cultura posmoderna tan trivial ante muerte, se engaña, porque como dice Montaigne:

*¿Cómo es posible que podamos desligarnos del pensamiento de la muerte y que a cada momento no se nos figure que nos atrapa por el pescuezo? ¿Qué importa, me diréis, que ocurra lo que quiera con tal de que no sufra aguardándola?40.*

La sabiduría acuñada sobre la conciencia de la muerte es vasta y dicta indefectiblemente una sentencia: la conciencia de la muerte es fuente de sabiduría, ya que es *ella* misma una especie de hermana, como la llamó Francisco de Asís. Mientras otros le temían y aborrecían, él la invitaba diciendo: *¡bienvenida sea mi hermana, la muerte!*, y en una ocasión dijo al médico: *¡Hermano médico, diga con coraje que mi muerte está cerca, para mi ella es la puerta de la vida!*

Al margen del desenlace de la vida, sea salvación, condenación, reencarnación o nihilismo materialista, la muerte es quizás la mejor referencia del fundamento moral de nuestra propia vida, por que su *memento* no es heterónimo; la mencionamos como a una tercera persona, sin embargo, está en nuestra interioridad. El diálogo con la muerte no es una realidad exterior y ajena al sujeto, muy por el contrario, es el contenido más primigenio, básico y fundamental de la conciencia, por ello su voz es una suerte de exhortación autónoma que nos impele a

---

40 MONTAIGNE Michel, *Ensayos completos*, Letras para volar (Universidad de Guadalajara), Guadalajara 2016, p.102.

vivir bien y con autenticidad. En efecto, es la muerte un enigma que da pie para cuestionar en términos de conocimiento; mas, en términos existenciales, examina imperativamente el legado de cada cual; independientemente del riesgo que implique el propio proyecto, la muerte se apega muchas veces a las luchas por la verdad y la libertad. El que lucha en pos de grandes desafíos es siempre consciente de la muerte y su cercanía; Veamos algunos ejemplos.

- Sócrates y su martirio por la verdad y la justicia.
- Alejandro el Grande y sus batallas contra el rey Darío de Persia
- Aníbal el general cartaginés que cruzó los Alpes a lomo de elefante
- Julio César y el riesgo de cruzar el río Rubicón
- Cristóbal Colón y sus viajes a América
- Fernando de Magallanes y su travesía por la Tierra de Fuego
- Tomas Moro y su pensamiento ante Enrique VIII
- Mahatma Gandhi y la independencia de la India
- Yuri Gagarin el primer ruso que orbitó la tierra
- Thor Heyerdahl y su viaje en la Kon Tiki a la Polinesia
- Marie Curie y su trabajo en el descubrimiento de la radiactividad
- Rosa Luxemburgo, su pensamiento y producción escrita.
- Malala Yousafzai y su lucha por los derechos de las niñas y mujeres

Esta nominación basta para demostrar que, si el temor a la muerte hubiera detenido a estos hombres y mujeres, ninguno hubiera forjado un legado para la humanidad. En sus desafíos está implícito el talante de poder convivir existencialmente con la muerte; sus lides parecen endosar intrínsecamente un temor que, solo la conciencia o el *memento* de la muerte puede desvanecer con un grito sordo: ¡hombre, vive tus faenas y no rehúyas existir, el tiempo se consume!; La ganancia del hombre no está así en el tiempo que le queda, sino en la trascendencia del legado que obsequia cada día que anuncia la proximidad de su ocaso; de ahí puede decantarse el *memento mori* como una devoción a la muerte.

Algunas preguntas disfrazadas de alteridad pueden confundir el *soliloquio mortis* y transformarlo en un laberinto de supuesta cohabitación, ya que pervierten el sentido de la vida y el enigma de la muerte, sustituyéndolos por una equivocada idea de muerte triunfal. Si la motivación de hacer algo bueno es la apreciación de los otros, la finalidad de la acción se ha desviado en sus motivaciones iniciales y los medios para alcanzarla; en tal actuación no habría bondad sino una manifestación de vanidad o soberbia. La conciencia de la muerte se desvirtúa cuando es movida por razones ajenas o heterónomas, como podría ser el culto hipócrita al difunto, una idea tan falaz como pensar que seremos espectadores invisibles de nuestro propio funeral, que nos deleitaremos al ver que los demás lloran por nosotros, que sienten culpa si nos lastimaron en vida, que hablan de las cosas buenas que hicimos, y asimismo si pronuncian discursos o encomios rimbombantes de lo que fuimos mientras vivíamos. Esta es una vivencia falsa e inauténtica que romantiza y caricaturiza la muerte, poniéndola en una suerte de escaparate para ser vista como objeto de escrutinios falsos, de donde manarán parafernalias que distan mucho de lo

que sería una existencia auténtica. Por ello es que a menudo ingresan a nuestra conversación con la muerte distracciones que, como intrusos, desvían la charla hacia linderos donde nos preguntamos, ¿Quién llorará por mi?, ¿Habrán quienes se alegren de mi deceso? ¿Valorarán mi legado?, ¿Seré motivo de buenos recuerdos?, ¿Quiénes asistirán a mi sepelio?, ¿Qué escribirán en mi lápida?, ¿Seré olvidado o permaneceré en la conciencia de los que quise? Estas preguntas revelan la auto-objetivación de individuos sin conciencia de su proyecto existencial. Aquí no está en cuestión el simbolismo y el rito, sino la manifestación de una necesidad y heteronomía que desvían la posibilidad autoconsciente de un diálogo emancipado de apariencias con la muerte. El carácter y raíz moral de la muerte debe por ende ser autónomo, porque es un camino de encuentro con el yo personal, la muerte nos llama en la soledad; aunque estemos acompañados en el momento de morir nuestro drama es una escena de dos, *ella -nuestra muerte- y nosotros -su viviente-*.

Traigo a colación brevísima, el ejemplo de una muerte que ensombreció la vida de un hombre en una indescriptible soledad. Hablo aquí de la muerte de Mozart, quien mientras se consumían sus postreros días componía un *réquiem* que, extrañamente en una atmosfera mortecina y gris, parecía presagiar su muerte. En la secuencia de su *réquiem* hay un sexto momento conocido como *Lacrimosa*, su letra conmueve y deja ver el diálogo que Mozart tenía con su propio ocaso: *Días de lágrimas aquel día, en que se elevará de las cenizas el hombre culpable. Días de lágrimas aquel día*. Esta obra mortuoria tiene la singularidad de haber quedado incompleta, ya que la muerte salió al encuentro del gran maestro antes de finalizarla<sup>41</sup>. Este dato es metafORIZABLE si, en la constitución

---

41 Moribundo en el lecho, Mozart seguía dando instrucciones a su discípulo

mistérica de la muerte, hay cabida para considerar que la conciencia y el proyecto de la persona no sucumben en la muerte clínica y biológica. A lo anterior se suma que, a la fecha, el cuerpo de Mozart no ha sido encontrado, ya que fue sepultado en una fosa común, y, sea cierto o no, existe un relato que indica que fue envuelto desnudo en un paño blanco; además, sus despojos fueron conducidos al cementerio por un carruaje fúnebre cuya procesión fue “afán” de su perro, quien patéticamente seguía a su amo muerto. Un *réquiem* inacabado y el extravío del cadáver, nos dejan irónicamente, la conciencia de Mozart como un obsequio memorial que no sucumbe o queda vencido ante las categorías de la materia y la verificación empírica. Para muchos Mozart sigue viviendo su cuarta edad -la que no tiene fin-, es decir convive en y con las conciencias de los que admiran su música. La muerte no es entonces imposibilidad de posibilidades, sino posibilidad de imposibilidades.

El compulsivo consumismo y el apego a las cosas que vive la cultura posmoderna, son síntoma de una vida hipócrita y superficial, además son prueba de la escasez de coloquio con la muerte. Igualmente, las peticiones funerarias de Alejandro Magno, dejan entrever que conversaba con su perecimiento, al punto de dejarnos como legado tres lecciones para el hombre de cualquier época y lugar: a) Que su féretro fuera llevado en hombros por los mejores médicos (ni la ciencia más avanzada está por encima de la muerte), b) que sus tesoros fueran lanzados por el camino hasta llegar a la tumba (desapego de posesiones) y, c) que sus manos estuvieran abiertas y fuera del ataúd (nos

---

y alumno Franz Xaver Süssmayr, quien la concluiría tratando de ser fiel a las instrucciones y mentalidad musical del maestro. En 1791, año en que Mozart falleció, se cuenta que durante la misa celebrada en su honor el 10 de diciembre, se interpretó una parte de su propio *requiescat in pace* (*réquiem*).

iremos sin nada). Sobre esto último podría cuasiconcluirse que, la evasión de la muerte equivale a desesperación sin sentido por querer ser *otro yo* o un *yo falso* -inauténtico-, es *querer ser lo que no se es*. Tampoco es realizable encarar el problema de la muerte, si, desde las coyunturas culturales y religiosas no se hace un análisis filosófico del problema. Es *ella* imperiosamente axioma, tanto de la filosofía de la cultura, como de la filosofía de la religión; es perenne acompañante para el hombre de todos los lugares y épocas. Esta premisa no da pie únicamente a lo mítico, sino también a una consideración histórico-filosófica de los fenómenos culturales que, a partir de la muerte marcan las cosmovisiones y construcciones de un *más allá*. La posibilidad de una realidad ultraterrena o trascendental está ligada necesariamente a la muerte.

Descubrimientos arqueológicos han traído a luz laminillas, estatuas, esculturas, papiros, entre otros, que dejan entrever que, todas las culturas han contado para su edificación con la argamasa de la muerte, sus ritos, su simbolismo y su idea de un *más allá*. Tal apercebimiento, sirve para contar los siguientes ejemplos<sup>42</sup>:

- Mot, Hades y la muerte en la cultura griega
- Conversaciones entre el acá y el más allá en los poemas de Homero.
- Orfeo, Eurídice y Hades
- El más allá en los Mosaicos dionisiacos

---

42 Se mencionan algunos libros o evidencias histórico-arqueológicas donde hay evidencia de *conversaciones con la muerte* y el *más allá*. Por la extensión del trabajo se tocan únicamente pasajes de la *Ilíada* y la *Odisea*. Para ampliar el tema, se recomienda leer, MARTÍN Raquel, TORALLAS Sofía (eds.), *Conversaciones con la muerte*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2011.

- El Libro Egipcio de los muertos y la otra vida.
- El Libro Tibetano de los muertos, el samsara y la reencarnación
- La escatología eslava precristiana.
- Los Vedas y el Upanisad.

De la *Ilíada* y la *Odisea* se aprecian los siguientes fragmentos:

En la *Ilíada*: ...Y se le apareció el alma del desdichado Patroclo, con la gran estatura, los hermosos ojos, la voz y hasta los vestidos del héroe. Se detuvo a la cabecera de Aquiles y le dijo: 'Duermes y me olvidas, Aquiles. Cuando estaba vivo nunca me abandonaste, y me olvidas cuando he muerto. Sepúltame, para que transponga pronto a las puertas del Edes. Las almas, sombras de los muertos, me expulsan y no me dejan mezclarme con ellas al otro lado del río;<sup>43</sup>

En la *Odisea*: La primera que vino fue el alma de nuestro compañero Elpénor, la cual aún no había recibido sepultura en la tierra inmensa, pues dejamos su cuerpo en la mansión de Cirse sin enterrarlo ni llorarlo porque nos apremiaban otros trabajos. Al verlo lloré, le compadecí en mi corazón y, hablándole, le dije estas palabras: '¡Oh Elpénor! ¿Cómo viniste a estas tinieblas caliginosas? Tu has llegado a pie, antes que yo en la negra nave. Así le hablé, y él, dando un suspiro, me respondió en estas palabras:<sup>44</sup> No te vayas dejando mi cuerpo sin llorarle ni enterrarle, a fin de que no excite contra ti la cólera de los dioses<sup>45</sup>.

43 HOMERO, *La Ilíada*, Canto XXIII, Edimat, España 1998, p.374.

44 HOMERO, *La Odisea*, Rapsodia XI, Cholsamaj, Guatemala 2002, p.140.

45 *Ídem*, p.140.

En ambos fragmentos hay evidencia de un diálogo con la muerte en clave de *más allá*; y las circunstancias de la conversación refieren las almas de Patroclo y de Elpénor como interlocutores que viven en un mundo ajeno al nuestro, un lugar ultraterreno o un Hades donde ambas almas están sufriendo pena a causa de la falta de rito y sepultura; para ellos no hubo llanto, sino olvido. Las coincidencias de ambos textos son conmovedoras y traen a colación una posibilidad: la oportunidad de que la conciencia de la muerte deje de ser soliloquio y devenga en coloquio.

Es difícil finiquitar un escrito donde el tema central, la muerte, es acompañante siempre presente de la historia de la humanidad, del nacimiento de todas las culturas y, del simbolismo presente en todas las religiones. Y ya que, el cometido de estos párrafos ha sido filosófico, se ha tratado de colocar la rumia del problema sobre la muerte en un campo antropológico-metafísico; más que contrario, distinto a la fe y a la ciencia experimental. Por ello, no se concluye la reflexión con una definición terminal o inapelable de lo que es la muerte y la posibilidad de hacer un *memento sobre ella*. Las fuentes son vastísimas e inagotables y dan de sí para lograr más escritos. Una conclusión, quizás posible en esta inusual problemática será acaso: unas, cultura y época indiferentes a la conciencia de la muerte y su necesaria reflexión, son deshumanizantes y mezquinas; este desenlace es, lamentablemente, *pan de cada día* del hombre posmoderno.

## Bibliografía

ABT Analía, *El hombre ante la muerte: una mirada antropológica*. Trabajo presentado en el XII Congreso Argentino de Cancerología. Sociedad Argentina de Cancerología, Argentina 2006.

ANTISERI Darío, *Cómo ser razona en filosofía*, Unión Editorial, Madrid 2013.

AYALA Francisco, *Origen y evolución del hombre*, Alianza, Madrid 1995.

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009.

CELA Camilo, AYALA Francisco, *Senderos de la evolución humana*, Alianza, Madrid 2007.

DE CERVANTES Miguel, *Don Quijote de la Mancha*, Algaba, Madrid 2005.

DE ERICHE Elena, GONZÁLEZ Arturo, *Biología la ciencia de la vida*, Mcgrawhill, México 2012.

GOETHE Johann, *Fausto*, Cumbre, México 1979.

HEIDEGGER Martín, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona 2001.

HORACIO, *Odas, Oda XI, libro I*, Gredos, Madrid 2007.

HOMERO, *La Ilíada*, Canto XXIII, Edimat, España 1998.

HOMERO, *La Odisea*, Rapsodia XI, Cholsamaj, Guatemala 2002.

HUME D., *Del suicidio y de la inmortalidad del alma*, Océano, México 2017.

LAERCIO Diógenes, *Vidas de filósofos ilustres*, Alianza, Madrid 2007.

MAQUIAVELO Nicolás, *El príncipe*, Porrúa, México 1978.

MARCO AURELIO, *Meditaciones* (Libro IV,17), Gredos, Madrid 1977.

MARTIN LLOMPART Rebeca, *El origen de la conciencia de la muerte*, Universitat de les Illes Balears, Illes Balears 2012.

MARTÍN Raquel, TORALLAS Sofía (eds.), *Conversaciones con la muerte*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2011.

MONTAIGNE M., *Ensayos completos*, Letras para volar, Guadalajara 2016.

PASCAL Blaise, *Pensamientos*, Letras para volar, Guadalajara 2016.

SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Gredos, Madrid 2010.

SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, (Epístolas escogidas), Ariel, Barcelona 2018.

SHAKESPEARE William, *Hamlet*, Espasa Calpe, España 1982.

SÓFOCLES, *Electra*, Bruguera Libro Clásico, Barcelona 1983.

# Permacrisis y alternativas

Jorge Mario Rodríguez

## Resumen

El agonizante capitalismo acentúa el surgimiento de crisis cada vez más profundas que solo tienen la función de demorar un colapso que de todos modos parece inminente. Esta crisis, apuntalada por la inmersión colectiva en el mundo digital, denota la falta de un sentido capaz de detener la implosión de la sociedad. Así, la crisis presente ha generado un caos imposible de controlar, incluso para sus miopes gestores. La irracionalidad del sistema razón impacta la psique del individuo y la sociedad, los cuales se fagocitan a sí mismos, reproduciendo formas de conducta autodestructiva. Este proceso se evidencia de varias maneras, entre ellas la imposibilidad de generar horizontes de vida para los miembros de las sociedades que, sin embargo, han internalizado los aspectos degradantes

y autodestructivos de este. Entre tales dispositivos de continuidad, siempre anómala, se encuentra una sensación de falta de alternativas que poco a poco se va resquebrajando ante la creciente realidad del desastre climático, por no mencionar el permanente peligro de otras amenazas, como es el caso de un enfrentamiento nuclear o la destrucción de las posibilidades políticas de cambio debido a la distopía tecnológica. Esta sensación surge de la despotenciación de la reflexión radical y del marco comunal que hace efectiva dicha reflexión. Se necesita, en consecuencia, recuperar la esperanza de la política como posibilidad de cambio del mundo.

## Introducción

En un libro reciente, la pensadora norteamericana Nancy Fraser reflexiona sobre el frecuente uso del término “crisis” en la época contemporánea. Según Frase, este vocablo se ha utilizado de una manera tan frecuente que corre el riesgo de trocarse en un término altisonante pero vacío. Apunta la mencionada autora, a pesar de su observación, que todavía el término puede usarse para reflexionar sobre las problemáticas de nuestro tiempo (Fraser, 2019, p. 7). Así, la comprensión de la *permacrisis* contemporánea se puede convertir en un valioso recurso reflexivo para visualizar los genuinos escenarios en los que se debe actuar<sup>1</sup>. En este sentido, la “permacrisis” contemporánea es un tema que apunta primordialmente

---

1 Como se sabe, la misma idea de *permacrisis* ha ganado popularidad en los últimos años. De hecho, el diccionario Collins declaró en 2022 a este vocablo como “la palabra del año”. Este hecho está lleno de significatividad para el tema que aquí se examina, puesto que este término enfatiza la sensación de incertidumbre con la que muchas personas viven este tiempo. El Diccionario Cambridge en línea define la *permacrisis* como un “largo período de gran dificultad, confusión o sufrimiento que parece no tener final”.

a una concatenación de crisis cuya causalidad subyacente puede ser la crisis del avatar neoliberal del capitalismo tardío y, en última instancia, del capitalismo como sistema. La caótica prórroga del fin crea una serie de crisis dado que este avatar socava sus mismas condiciones de posibilidad, exponiendo aún más lo que se considera las expresiones psicológicas del desajuste social a una realidad irracional. No es raro que el pensador marxista Anselm Jappe sostenga que la problemática ya no puede ser interpretada como una nueva expresión de una crisis cíclica, sino más bien como una final (Jappe, 2023, p. 207). Esta valoración pone entre paréntesis la noción gramsciana de crisis como *interregnum*, como ese período en lo que lo viejo no termina de morir y lo nuevo no termina de nacer.

Ahora bien, pensar en alternativas para el presente sistema es lo que exige pensar en trascender la permacrisis contemporánea. En ese sentido, su carácter permanente es a lo que debe prestarse atención: al final, la multiplicidad de desafíos apunta a una dinámica intrínsecamente peligrosa de la modernidad, época en la que como dice Harmut Rosa (2020) se anhela tener el mundo a disponibilidad (p. 10)<sup>2</sup>. Pero este objeto de controlabilidad está condenado al fracaso en una época de riesgos imprevisibles —un aspecto estudiado por Ulrich Beck en sus diversas obras. Esta situación de riesgo permanente se acentúa cuando se experimenta

---

2 Un dato interesante es la publicación de *The Oxford Encyclopedia of Crisis Analysis* (2022), la cual contiene 85 entradas que abordan la multiplicidad de las crisis contemporáneas. El tamaño de este volumen, 1408 páginas, ilustra, a nuestro parecer, la importancia de este término, lo cual debe apuntar a las múltiples anomalías que se presentan en la época contemporánea. La noción de riesgo e inseguridad, por ejemplo, se ha convertido en un tema primordial desde la publicación de las obras del sociólogo alemán Ulrich Beck.

el fenómeno de la “impotencia reflexiva” identificado por Mark Fisher (2009, p. 21), en donde las personas no se involucran en la reflexión de cambio no por falta de voluntad o cinismo, sino simplemente porque consideran que no hay nada viable que pueda hacerse para cambiar el mundo que habitan. Esa impotencia reflexiva, como lo notaba el brillante académico inglés que acabó con su vida, impide visualizar las raíces sociales de nuestros problemas y, en última instancia, engulle la misma idea de *praxis*.

Lejos de controlarlo, sin embargo, la hipermodernidad capitalista engulle el mundo, convirtiéndolo en una sucesión de eventos caóticos. ¿Acaso no nos causa una sensación de vértigo un mundo que acelera en direcciones imprevistas? ¿No nos hemos dado cuenta de que hemos sido incapaces de prever acontecimientos que cambian el rumbo del mundo en cuestión de días, por no decir horas? ¿En medio de esta vorágine no alcanzamos a percibir que el mundo se encuentra en peligro?

También puede señalarse un hecho apuntado también por Fraser (2022) en otro libro reciente: el capitalismo es un sistema social que canibaliza todas las esferas de la vida, incluso las que son necesarias para su propia existencia, entre ellas, como se tendrá la oportunidad de ver en este corto ensayo, la misma subjetividad de los seres humanos. Jappe (2023) interpreta el mundo a través de la idea de un sistema que se devora a sí mismo. El ser humano, además, debe cumplir una función en un mundo que cada día pierde más su sentido humano. Wolfgang Streeck 2023 hace ver que:

Entre la gente corriente existe ahora una sensación omnipresente de que la política ya no puede cambiar sus vidas, tal como se refleja en las percepciones comunes de estancamiento, incompetencia y corrupción entre una clase política que parece crecientemente egoísta y autosuficiente, unida en su proclama de que “no hay alternativa” para ellos y sus políticas. El resultado es el descenso en la participación electoral combinado con una volatilidad mayor del voto, que tiene como consecuencia una fragmentación electoral mayor, debido a la emergencia de partidos de protesta “populistas”, y una inestabilidad general del gobierno.

La desesperanza que subyace a esta visión extendida de la política desconoce que el genuino ejercicio político descansa en la posibilidad de encontrar horizontes de bienestar para la sociedad. La sensación a la que hace referencia Streeck puede confirmarse a sí misma: si se acepta la futilidad de la acción política, la situación actual de falta de alternativas persistirá.

Debe demostrarse, en consecuencia, que sí es posible el cambio de circunstancias y prospectos de la vida colectiva. En este artículo, se trata de entender algunos de los factores que inciden en esta situación. Particular atención se presta a la forma de interacción social que se inserta dentro de la nueva comunicación digital. Detrás de esta postura crítica, se encuentra la visión de la comunicación que planteó el teórico de los medios Marshall McLuhan, respecto a que el medio es el mensaje —una intelección que permite comprender el sentido profundo de la tecnología moderna. Es necesario recuperar las perspectivas reductivas de estos medios

para comprender los modos de subjetivación pasiva que han estrechado la práctica política contemporánea. Exista una esperanza, sin embargo, y esta es que la lógica alienante de dichos sistemas de comunicación se hace cada vez más transparente para las sociedades que ha sido despojadas de sus potencialidades políticas.

## Las crisis contemporáneas

Es necesario señalar otros rasgos de lo que hace que las crisis actuales parezcan organizarse en una procesión interminable. Varios autores, como se verá adelante, han insistido en que la crisis misma se ha convertido en un dispositivo de dominio y gobierno. Durante décadas ha sido evidente que las “soluciones” a las crisis provocan otras todavía más urgentes que son “resueltas” con medidas de emergencia que agravan los problemas.

La permacrisis se relaciona con la inseguridad y precariedad que se han convertido en un régimen de gobierno y con esa falta de sentido que se relaciona con el derrumbe de las estructuras de sentido que le brindan significado a la vida humana. En cierto sentido, la crisis que enfrentamos es una catástrofe controlada, descripción que permite incorporar la tesis del capitalismo del desastre que fue desarrollada hace algunos años por la activista canadiense Naomi Klein (2010). Este autora notaba que las calamidades son producidos o usadas por el capitalismo para introducir los cambios que han caracterizado al neoliberalismo.

El sistema capitalista propone soluciones a las crisis bajo la inconsistente premisa fundamental de que no puede cambiar de ninguna manera los factores que llevan a esas crisis. En medio de las emergencias, se establecen medidas que incrementan la precariedad y vulnerabilidad, como fue el caso de las políticas de austeridad que fueron implementadas para cubrir la enorme deuda que trajo consigo la crisis de 2007 y 2008, en la cual los bancos fueron objeto de rescate porque eran muy grandes para permitir su caída. El sistema no se reformó en sus líneas esenciales: la deuda se hizo caer con políticas de austeridad que no se acomodan a la verdadera naturaleza de las crisis. Las crisis son gestionadas, nunca resueltas, lo cual abona a la idea de que el capitalismo tardío ha acentuado la tendencia del capitalismo a tener crisis.

Sin embargo, la misma precariedad se torna en un reto crucial cuando se quiere ir más allá del horizonte que se anuncia unos pocos años más, especialmente cuando se anticipa el desarrollo del cambio climático. Para ilustrar la gravedad de esta crisis, David Wallace muestra que el problema ecológico se desarrolló y se debe resolver en el espacio de una generación. La tarea se magnifica cuando se comprende que es necesaria una transformación de nuestra relación con la naturaleza, una empresa que presupone cuestionar perspectivas bien atrincheradas en el hegemónico mundo occidental.

Si la nueva realidad se enmarca desde la época neoliberal y esta se consolida con la caída del Muro de Berlín es claro que la afirmación de Wallace también se debe aplicar a otros aspectos del mundo actual. Vivimos instalados

en una crisis permanente que muestra que el sistema se resiste a desaparecer y puede subsistir con base en demoras que cada vez se vuelven más difíciles de asumir. El neoliberalismo, instalado en la vida cotidiana (Mirowski, 2013), ha creado la sensación de su inescapabilidad, una sensación de que no existen alternativas para el mercado libre.

No se puede vivir en un mundo en el cual predominen, en medio de circunstancias imprevisibles, los valores que le brinda orientación a la vida humana. Sin embargo, ha habido una reconstrucción decidida del discurso de los valores, los cuales ya no son considerados como una especie de buenismo moral, sino una necesidad objetiva para recuperar el mundo. La importancia de pensar en términos de valores, que dirigen la acción última de los seres humanos, se ha ido reforzando en los últimos tiempos<sup>3</sup>.

No obstante, es necesario restringir el nivel de libertad del mercado libre a nivel mundial puesto que su falta de regulación no permite un futuro realizable. Este fenómeno ha permitido incluso el crecimiento incontrolable del crimen organizado, el cual cada vez se expresa como la criminalidad del poder económico. Este es un resultado esperado del nihilismo que trae aparejado los incentivos patológicos de la economía globalizada, en donde

---

3 Se puede pensar las propuestas del pensador alemán Markus Gabriel (2021) quien ha reintroducido un discurso de realismo moral en la actual época de nihilismo, propugnando el retorno del Iluminismo y sus valores. Sin embargo, Markus no parece reconocer en toda su envergadura los cambios paradigmáticos que supone resolver las actuales disyuntivas de la humanidad.

la misma voluntad de plusvalía es el único motor que mueve al crimen organizado transnacional. En efecto, en la actualidad, el crimen organizado se ha fusionado con el gobierno corporativo del planeta como lo muestra la inmensa y descarada industria del lavado de dinero.

Gran parte de este problema supone una serie de factores que encierran a los habitantes del mundo en una situación compleja que magnifica el desastre en la medida en que se despliega en la misma interioridad. En la próxima sección se explica la forma en que se articula la red de la opresión.

Por esta razón, es necesario prestar atención a las ideas de los teóricos críticos que han examinado el problema de la crisis continua a la cual se le encuentran causas que, en realidad, no dan razón de los problemas que enfrentan las sociedades precarias de nuestro tiempo. Isabell Lorey (2015) ha establecido que la precariedad permite la gobernabilidad de este sistema, especialmente a través de la incesante demanda de inseguridad que acompaña a las crisis. Por su parte, Dario Gentili (2021), la lógica de las crisis modernas radica en que el rango de soluciones que se consideran es aquel tratan de preservar precisamente el orden social del que surgen los problemas que se desean resolver.

En términos reales, la situación de crisis, el apremio de las circunstancias, ha legitimado un sinnúmero de medidas que suponen la prioridad de los intereses que han provocado las mismas crisis. El resultado es un aumento del nivel de caoticidad de las condiciones de vida de las sociedades contemporáneas. La pregunta clave es: ¿Qué proceso lleva a las sociedades contemporáneas a olvidar la acción reflexiva (praxis)?

## La pérdida de horizontes en el mundo inhóspito

En sus últimos escritos, Edmund Husserl acentuó su estudio del mundo —en parte bajo las perspectivas filosóficas de Heidegger. En este contexto, el concepto de horizonte ganó mayor importancia, así como lo hizo el concepto de “mundo de la vida”. Si se toman como base los conceptos de “protensión” y “retención”, los horizontes del mundo de la vida señalan la posibilidad de acción dentro del mundo, puesto que engloban la experiencia pasada, así como los caminos dentro del futuro.

No se debe olvidar, además, que Husserl vivió la crisis que llevó a los nazis al poder. En su último volumen *La Crisis de las ciencias europeas* (editado por sus fieles ayudantes de cátedra Ludwig Langrebe y Eugen Fink), Husserl vio que la crisis de irracionalidad del mundo se debía a que las ciencias habían matematizado el universo, sin tomar en cuenta el mundo de la vida, ese mundo primordial, no tematizado de presuposiciones del cual surge cualquier manifestación del espíritu humano.

En consecuencia, la falta de alternativas que desespera a los habitantes del actual mundo es un fenómeno que equivale a cerrar los horizontes de acción de la humanidad presente y futura porque algunos conceptos ocultan las bases de la vida humana. Por eso el mundo no solo está en crisis, sino que también pierde su capacidad de tener sentido. Se puede pensar, por ejemplo, en los terribles reduccionismos que impone el totalitarismo financiero-digital, la vida en las pantallas o el nihilismo neoliberal.

Así, si se asume una visión horizontal de la vida, como lo hace Klaus Held (2012), entonces se puede pensar que los horizontes que se abren en la presente coyuntura son tan mínimos que no son capaces de ofrecer una manera de orientarse en el mundo. Los horizontes constituyen el sentido del mundo, la direccionalidad que requiere la vida concreta de cada ser humano. Distorsionar estos horizontes roban a la vida humana de sus mismas condiciones de racionalidad.

Aunque mediatizados por las nuevas tecnologías, los seres humanos parecen haber comprendido que el futuro se difumina; poco a poco se hacen evidentes las estrategias de dominación del sistema tecnológico de poder. No vivimos una genuina libertad; en todo caso, vivimos la ilusión de esta, como lo apunta el filósofo coreano-alemán Byun-Chul Han (2014). Esta comprensión ofrece un punto firme para poder revertir la falta de alternativas que provoca la desesperación de los que pierden su vida en el desorden capitalista que se prolonga a través de sus crisis, no solo sociales y políticas, sino a través de su patente falta de sentido. Esta sensación se internaliza en

un sentimiento de depresión, desesperación y frustración que oscurece los horizontes emancipatorios de los miembros de la sociedad, sentimiento que colisiona con la presión de la positividad que intenta hacemos funcionar dentro del sistema.

En particular, la idea de la inevitabilidad del capitalismo ha permitido la gobernabilidad en función de un concepto de emergencia que solo prolonga la situación aflictiva que se vive actualmente. Esta situación se ha interiorizado llevando a una paralización de la capacidad de cambio de las sociedades. En los individuos tal crisis se manifiesta como una desesperación que admite proyectos ideologizados que hacen descansar toda la responsabilidad sobre los individuos. Mientras tanto, las políticas económicas siguen promoviendo un estado de cosas que cada vez se vuelve menos soportable.

Este trabajo presenta una crítica de esta posición al demostrar que existen soluciones que deben ser abordadas de manera inmediata. Sin embargo, el factor climático, al afectar las mismas condiciones de vida, crea un horizonte cerrado para el capitalismo que lucha en medio de la idea de que las crisis se pueden prolongar de manera indefinida. La humanidad debe actuar colectivamente con base en modos compartidos de vida que abran nuevos horizontes. Existen esperanzas que apuntan en esta dirección, pero este esfuerzo supone la liberación de la capacidad imaginativa de la especie humana, la cual debe cambiar sus paradigmas de vida en la época del Antropoceno.

Vivimos en un mundo que se presenta cada vez más inhóspito. Ya es difícil calificar de “catastrófica” la conciencia de que el futuro no es realmente un futuro. Somos seres que vivimos en una *infoesfera* que tritura nuestro mismo ser interno, un ámbito que, sin embargo, nunca es solo interioridad. La cultura de la globalización se signó bajo la idea del riesgo y la innovación constante y esto ha representado un desajuste vivencial en el corazón de la psicoesfera, para usar la expresión de Franco “Bifo” Berardi. Se oponen la tendencia moderna a la “controlabilidad” del mundo (Rosa, 2020) y la conciencia de saber que el mundo está cada vez más lejos de ser objeto de las anticipaciones que se necesitan para vivir. Esto da pauta a pensar que tal vez no sea inadecuado regresar a la noción de crisis de Gramsci—siempre considerando la posibilidad de una crisis final que fue mencionada arriba—<sup>4</sup> en donde esta representa ese *interregnum* en el que lo nuevo no acaba de nacer y lo viejo no acaba de morir. Esta tarea implica descubrir, detrás de las anomalías de la crisis, los factores que hacen que no podamos identificar los nuevos caminos. Este es, pues, uno de los puntos sobre los que se debe llevar a cabo la reflexión alternativa.

Esta falta de alternativas no es una situación objetiva, sino ha sido un producto específicamente creado por la actual maquinaria de dominación global. Se ha vuelto un lugar común la frase “*There is no alternative*”, la cual fue popularizada por la ex primer ministra inglesa Margaret Thatcher, quien junto con el expresidente norteamericano

---

4 Véase p. 2

Ronald Reagan, son conocidos por ser los gobernantes que establecieron el sistema neoliberal en el mundo. No se ha olvidado la creencia de la *dama de hierro* según la cual el objetivo no era cambiar el sistema económico, sino el alma.

Como instancia explicativa, quiero insistir en el papel que juega el nihilismo de la época contemporánea la cual no deja asideros para que el ser humano pueda completar su vida en un círculo de sentido. Este nihilismo señala la pérdida de las perspectivas de vida de la humanidad. La vida sin valores conduce a la implosión del mundo, en virtud de que las mismas estructuras que sostienen la subjetividad se derrumban.

## La subjetividad disonante

Desde el principio, el neoliberalismo tuvo claro, con Thatcher, que la economía solo era el método, pero que el objetivo era transformar el corazón y el alma. El alma individualista, centrada en sus ventajas y cerradas a los valores (que siempre presuponen al Otro) empezaba a cumplir su labor destructora, dado que para la ex primera ministra británica también la sociedad estaba compuesta de individuos (no existía una cosa tal como "la sociedad"). Además, como lo aseguraba la "dama de hierro" no había alternativas, opinión carente de sentido porque el ser humano es un ente últimamente indeterminado. Las bases nihilistas del neoliberalismo eran claras desde el principio: se trataba de establecer lo que el crítico cultural Mark Fisher (2009) llamaba el "realismo capitalista", es decir, que el único sistema viable, tanto económica como políticamente, es el capitalismo.

El desastre económico ocurrido entre 2007 y 2008 inició una nueva etapa en la precarización de muchas sociedades. Sobresale, en este renglón, la crisis que han sufrido las sociedades europeas que fueron sometidas a procesos de austeridad que socavaron el Estado de bienestar que se había consolidado a partir de la Segunda Guerra Mundial. Desde esos años se han acentuado las dimensiones irracionales del mundo de la vida capitalista.

El sistema de comunicación digital, el cual penetra en la psique de los individuos haciéndoles vivir una serie de experiencias que desmoronan el sentido de la vida humana, contribuye a la interiorización de la crisis. Vivimos en la época de la disonancia subjetiva: nuestra mismidad es incapaz de reconocer sus circunstancias. Vivimos en una burbuja creada por algoritmos articulados desde una perspectiva de inteligencia artificial que solo puede ser, en el mejor de los casos, una metáfora, dado que como lo dice Benasayag (2019, p. 15) esta es “incapaz de darle significado a sus propios cálculos”. No se puede vivir en un mundo interrumpido por los sueños de una élite ingenieril que es incapaz de comprender la arquitectura del ser humano como un ser espiritual que pueda percibir los valores<sup>5</sup>.

Este proceso ha sido acompañado por la aparición de “desórdenes de la personalidad” que son tratados con drogas que “ayudan” a conseguir acciones tan naturales como dormir e incluso relacionarse con los demás. Laurent

---

5 Esta posición es sostenida por el realismo moral articulado, entre otros, por Markus Gabriel en su libro *Ética para tiempos oscuros: Valores universales para el siglo XXI* (2022).

de Sutter (2018) ha enfatizado que la vida emocional se rige por la industria de los medicamentos que se toman como los principales medios para alcanzar una aceptable vida interior, aunque como sucede con las ilusiones del capitalismo tardío, realmente las soluciones no tengan una respuesta perdurable.

Las nuevas formas de comunicación, las cuales penetran en la psique de los individuos, configuran sus procesos de subjetivación. Cada vez se vuelve menos extraña la tesis del psicólogo Nicholas Kardaras (2022) sobre la relación que se establece entre la extrema proliferación de malestares psíquicos con la adicción que inducen las nuevas tecnologías. Ya es un hecho conocido que los barones del *Big Tech* no se preocupan en autosujetarse para procurar el bien de sus embobados consumidores. No han sido lo suficientemente innovadores para librarse de los sueños monstruosos de la razón instrumental.

Quizás nadie ha descrito este proceso con mayor delicadeza que el filósofo coreano-alemán Byung-Chul Han, quien se ha ocupado de este tema con relación al papel que juegan los medios digitales en la interiorización de la sujeción. Los análisis de Han se ven confirmados por la creciente conciencia de la raíz social de muchos de los problemas que se viven en la actualidad, los cuales suelen ser atribuidos a la pérdida de balances químicos o por una actitud negativa que se ha tratado de suprimir con la neoliberal psicología positiva. Bajo la perspectiva de este filósofo (2021) es claro que el capitalismo tardío despliega la más pertinaz pulsión hacia la muerte, hacia la autodestrucción.

Dentro de estos problemas destaca el cambio climático, el cual requiere de alternativas que no pueden permitir que se viva con este sentido de desesperanza que se ha instalado en la comunicación social y ha teñido el mundo de la vida globalizada. Este no puede ser un destino fatal porque las alternativas se van articulando a medida que se supera reflexivamente el momento de la alienación

Sin embargo, existe un buen nivel de confirmación de experiencia respecto a la influencia de los modos opresivos de vida dentro de sociedades que han cedido a la presión de las redes sociales, como sucede con las comunidades que han sufrido la afrenta del colonialismo. En este sentido, se puede atender a la idea de Heinz Bude del humor o ánimo como un modo de ser en el mundo, algo que debe ser entendido en el sentido del *Dasein* heideggeriano (Bude, 2018, pp. 23-27). Las observaciones de este autor apuntan, en este caso, a la interrelación que puede existir entre mundo y "ser en el mundo", lo cual nunca puede ser cerrado herméticamente, como este autor lo reconoce.

### **La reflexión crítica**

Nada afecta más a la reflexión que la pérdida de los referentes de sentido que permiten a las sociedades entenderse a sí mismas dentro de los horizontes de una época determinada. Al final, la reflexión siempre debe buscar la transformación de consensos sociales inducidos en condiciones que no permiten el ejercicio natural de una racionalidad que, en estos tiempos, debe explorar nuevas alternativas. Esto ha sucedido en el

mundo contemporáneo. Las condiciones opresivas del mundo juegan un papel importante en la sensación de desesperanza, lo cual revela que la epidemia de depresión que vive la humanidad contemporánea no se debe a la simultánea aparición de desbalances químicos en el sistema nervioso de tantas personas. En este escenario, la desinformación y la polarización juegan en contra de las posibilidades reflexivas de la sociedad.

Las condiciones opresivas de vida juegan su rol en este orden de ideas. El uso extendido de las nuevas tecnologías encierra a las personas en un mundo en el cual son capaces de vivir por sí mismos las fuerzas de la solidaridad. La disminución de la conexión humana y las habilidades críticas conducen a las sociedades actuales a la inseguridad cognitiva y reflexiva. Existe una tensión creciente entre nuestra pobre comprensión de la realidad que se construye en las formas de interacción contemporánea y la forma en que afecta negativamente nuestra vida. Esto hace que no se planteen los cambios necesarios para que se logre reconocer el abismo cognitivo y moral que se ensancha más a medida que el ser humano vive una realidad ficticia que, con todo, no puede sostenerse frente a las actitudes críticas de una sociedad que recupera sus capacidades reflexivas.

Para que sean efectivas, las ideas deben correr en el cuerpo social en toda su riqueza y complejidad. La esfera pública genuina debe ocupar el espacio dejado a las interacciones en las redes sociales; la idea de los *likes*, por ejemplo, no alcanzan a cubrir el rango de posiciones cuando se discute un tema de interés común en su totalidad. Este factor incrementa la sensación de que no

existen alternativas para poder escapar de la nueva época oscura en la que vive la humanidad contemporánea.

No deben malinterpretarse las raíces de la desesperación de la época. Particular cuidado debe prestarse a la difusión de una “industria” de la felicidad que se deriva de la denominada “psicología positiva” que trata de hacer que los seres humanos, al final, se sientan responsables de su fracaso por sus actitudes derrotistas frente a la existencia. Bajo esta perspectiva reductivista, es el ser humano deprimido o desesperado quien tiene un problema que debe ser, en la medida de lo posible, medicalizado o transformado a través de las terapias creadas para el efecto.

Esta reflexión debe crear el sentido que se ha perdido en la alienación contemporánea, especialmente, en la alienación tecnológica que va haciendo perder el sentido mismo de la vida humana. Existe mucha evidencia acerca de las formas en que la tecnología vacía al sujeto de su capacidad reflexiva. No debe tampoco excluirse el papel jugado por la psicología positiva en esta crisis puesto que hace que los miembros de las sociedades pierdan la posibilidad de diagnosticar, con base en su propia experiencia y la comunitaria, las raíces y manifestaciones de su propio malestar.

No es redundante poner de relieve las múltiples formas en que el sistema digital hace posible un reforzamiento de los métodos de control de la población (Feldstein, 2021). Esta potencialidad ha sido aprovechada, de manera diligente, por muchos países, incluso algunos que no se

consideran autoritarios. El desarrollo del control en la era del coronavirus hizo posible un desarrollo preocupante de estas tendencias, como lo suele ilustrar el caso de China y su sistema de crédito social en el que el control ciudadano permite construir un perfil del comportamiento de los ciudadanos. Actividades cotidianas son tomadas en cuenta en esta calificación social.

## Conclusión

El pensamiento reflexivo es un esfuerzo que siempre lucha contra las restricciones cognitivas y reflexivas establecidas por el poder. El escape de la trampa tecnológica hace posible buscar, a su vez, una salida a una crisis global frente a una posición irreflexiva que dice que ya no existían alternativas. No puede haber esperanza, por ejemplo, en las posiciones transhumanistas que buscan la trascendencia de lo humano para internarse en el terreno de la distopía tecnológica. Este camino solo plantea el olvido de la espiritualidad, dimensión innegociable de la verdadera vida humana.

La progresiva concientización de las sociedades respecto a la pérdida de horizontes y la necesidad de tomar el sentido del mundo abre un espacio de cuestionamiento radical del mundo de la vida neoliberal, del capitalismo tardío, el cual termina por autodestruirse por su falta de referentes axiológicos. Se deben potenciar, en consecuencia, las posibilidades de cuestionamiento crítico de un mundo que ya ha mostrado su nivel de irracionalidad, como se puede ver, por ejemplo, en la pérdida de referentes humanos que ejemplifican las fantasías del transhumanismo contemporáneo.

Es necesario descifrar los mecanismos que ensombrecen la vida del pensamiento, puesto que la desesperanza, como lo apunta Dubet (2020), desalienta las luchas sociales bajo las cuales se lleva a cabo la humanización de la vida social. Las sociedades, sin embargo, pueden escapar de este proceso a través de la comprensión de los mecanismos de la reificación que pueden ser desmontados a través de la reflexión crítica. Lo que puede mover este tipo de cuestionamientos es el crecimiento de la conciencia de los peligros existenciales que vive la humanidad.

Sin embargo, también debe crearse una conciencia política de los mecanismos de control de las sociedades modernas. La humanidad puede ir descifrando las claves básicas de su dominación y encontrar las posibilidades que pueden constituir los nuevos horizontes de vida de la humanidad, los cuales deben ser arrancados de las apropiaciones neoliberales. La lucha política legítima supone la liberación de los poderes que, en su versión actual, se despliegan en la tecnología contemporánea. El ser humano no puede instrumentalizarse a sí mismo sin caer en la barbarie.

Finalmente, deben recuperarse las posibilidades de sentido de la vida humana. Uno de ellos es la convicción de unión con la naturaleza; la alienación siempre desembocará en el pesimismo y el malestar de una crisis que no ve alternativas porque se han invisibilizado. Se debe cuidar a la madre común, a ese horizonte total a partir del cual se pueden comprender la respuesta a algunas de las interrogantes más profundas de la vida humana. Esta no es una tarea fácil dado que demanda trascender

los prejuicios que no hacen ver las potencialidades de comprensión que brindan los recursos interpretativos del mito.

Este artículo trata de responder cuál es la dinámica que se encuentra detrás de este proceso cuya superación puede ayudar a visualizar las ya ineludibles alternativas. Muestra, además, que la reflexión sobre la crisis del sentido en las sociedades contemporáneas ofrece una solución para este problema. Esta reflexión debe motivar nuevas prácticas políticas emancipatorias de las distopías tecnológicas.

## Bibliografía

- Benasayag, M. (2019). *The Tyranny of Algorithms: Freedom, Democracy and the Challenge of AI*. Traducción del francés de S. Rendall. Nueva York: Europa Editions.
- Berardi, F. (2015). *And: Phenomenology of the End*. South Pasadena: Semiotext(e).
- Bude, H. (2018). *The Mood of the World*. Traducción al inglés de Simon Garnett. Cambridge: Polity.
- Dubet, F. (2020). *La época de las pasiones tristes: de cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento y desalienta la lucha por una sociedad mejor*. Traducción de H. Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- Feldstein, S. (2021). *The Rise of Digital Repression: How Technology is Reshaping Power, Politics, and Resistance*. Oxford: Oxford University Press.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism: Is There No Alternative*. Winchester: Zero Books.
- Foer, F. (2017). *World Without Mind: The Existential Threat of Big Tech*. Nueva York: Penguin.
- Fraser, N. (2019). *The Old is Dying and the New Cannot Be Born*. Londres: Verso.
- Fraser, N. (2022). *Cannibal Capitalism: How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet—and What We Can Do about it*. Londres: Verso.
- Gabriel, M. (2022). *Ética para tiempos oscuros: Valores universales para el siglo XXI*. Segunda edición. Traducción de Gonzalo García. Barcelona: Pasado & Presente.
- Gentili, D. (2021). *The Age of Precarity: Endless Government as an Art of Government*. Traducción al inglés de S. Porcelli y C. Pope. Londres: Verso.
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Traducción de A. Bergés. Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2021). *Capitalism and the Death Drive*. Cambridge: Polity.

Held, K. (2012). *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Traducción VV.AA. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Husserl, E. (1938). *Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.

Jappe, A. (2023). *The Self-Devouring Society: Capitalism, Narcissism, and Self-Destruction*. Traducido al inglés por Eric-John Russell. Brooklyn, Nueva York: Common Notions.

Kardaras, N. (2022). *Digital Madness: How Social Media Is Driving Our Mental Health Crisis and How to Restore Our Sanity*. Nueva York: St. Martin Publishing Group.

Klein, N. (2010). *La doctrina del shock: El auge del capitalismo del desastre*. Traducción de VV. AA. Barcelona: Paidós.

Lorey, I. (2015). *State of Insecurity: Government of the Precarious*. Londres: Verso.

Marya, R. y Patel, R. (2021). *Inflamed Deep Medicine and the Anatomy of Injustice*. Nueva York: Picador.

Mirowski, P. (2013). *Never Let a Serious Crisis Go To Waste: How Neoliberalism Survived the Financial Meltdown*. Londres: Verso.

- Rosa, H. (2020a). *Lo indisponible*. Traducción de Alexis Gros. Barcelona: Herder.
- Rosa, H. (2020b). *The Uncontrollability of the World*. Traducción al inglés de J. C. Wagner. Cambridge: Polity.
- Stern, E. (2022). *The Oxford Encyclopedia of Crisis Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Streeck, W. (2023). Un problema con la democracia. *Le Monde Diplomatique*, edición argentina. <https://www.eldiplo.org/notas-web/un-problema-con-la-democracia/>
- Sutter, L. de (2018). *Narcocapitalism: Life in the Age of Anesthesia*. Traducción al inglés de Barnaby Norman. Cambridge: Polity.

# EL MODO COMO EL HOMBRE RELIGIOSO CONSTRUYE LOS SENTIDOS DE SU MUNDO

Luis Alberto Hernández de León

## Resumen

La creación de sentidos es una necesidad básica del ser humano desde que este es tal y la religión ha sido el *santo grial* en el que ha bebido las versiones más excelsas de esa titánica tarea de darle consistencia eterna a su mundo y a sí mismo. Es la esperanza fundamental de su vivir, puesto que

todo hombre anhela profundamente existir de manera real, para siempre; anhela olvidarse de todo lo que amenaza de modo radical su existencia, nulificándolo *in extremis* hasta el punto de volverlo nada. El miedo a la nada ha sido el motor eficaz del crecimiento humano a todo lo que da y la religión se ha visto beneficiada por esto a lo largo de su existencia. Los universos religiosos que el hombre ha podido construir han superado la huella del tiempo dejando plasmada en rituales místicos la certeza absoluta de una vida sin final.

The creation of senses is a basic need of the human being since he is such and religion has been the *holy grail* in which he has drunk the most exalted versions of that titanic task of giving eternal consistency to his world and to himself. It is the fundamental hope of his life, since every man deeply longs to exist in a real way, forever; He longs to forget everything that radically threatens his existence, nullifying it *in extremis* to the point of turning it into nothing. The fear of nothingness has been the effective engine of human growth to all that gives, and religion has benefited from this throughout its existence. The religious universes that man has been able to build have overcome the imprint of time, leaving reflected in mystical rituals the absolute certainty of a life without end.

### Palabras clave

Creación de sentidos – religión – sagrado – inmortalidad – nomos social

### Abstract

Creation of senses – religion – sacred – immortality – social nomos

Partamos de un hecho incontestable: el hombre es un ser que vive construyendo sentidos. En efecto, a lo largo de la existencia del ser humano como especie se han ido acumulando, históricamente, una serie de producciones humanas, incontables creaciones suyas que lo único que hacen es demostrar su capacidad para construir sentidos. Es decir que, es imposible imaginar siquiera que el hombre hubiese sido capaz de hacer algo, si antes no hubiera sabido qué quería hacer, cómo lo haría y para qué. En otras palabras, antes de que el hombre se diera a la tarea de hacer cosas, primero necesitaba saber que estas le hacían falta de algún modo. Ese saberse necesitado de ellas es lo que constituye precisamente la capacidad humana para crear sentidos, los cuales no se le ofrecen ya hechos, sino que reclaman que éste se ocupe de traerlos a la realidad.

El ser humano siempre complementará su mundo, se dará cuenta de que algo hace falta para que las cosas funcionen mejor y entonces pondrá manos a la obra para hacerlo realidad. De este modo el hombre va construyendo paulatinamente el mundo que le gustaría habitar, el mundo en el que se sentirá más acogido. Empezará lentamente a quitarle lo extraño y peligroso que esté presente, y en su lugar depositará formas concretas de vivir, es decir, sentidos orientativos que le digan qué hacer y cómo hacerlo para que sus faenas sean más fructíferas o productivas.

Pues bien, este es el hecho incontestable del que partimos, considerar de entrada que el hombre es un creador de sentidos, pues esta es la única forma en que puede vivir y sin la cual difícilmente podríamos representárnoslo. Será nuestra labor ir esclareciendo el modo en que el humano es capaz de construir sentidos y el porqué de su insistencia en hacerlo.

Luego abordaremos un tema que es obligado cuando se considera la capacidad creadora de sentidos en el ser humano, a saber, el tema de la *religión*. Esta se nos manifiesta como el producto humano más eficaz para dar sentidos, la vía por la cual el hombre ha logrado transformar su mundo precario y débil en un mundo fuerte y pleno de significatividad. Lo que subyace a esta conexión entre la religión y la capacidad del hombre para construir sentidos, es el hecho de que aquella adopta, como propios, los sentidos que salen de las manos humanas, con el fin de hacerlos aún mucho más significativos, esto es, con el fin de revestirlos de significados últimos que sobrepasan la facticidad del mundo cotidiano.

Nuestra labor será la de identificar el proceso por medio del cual la religión adopta tales sentidos y el modo en que los reviste de significados últimos. Obviamente, para ello será necesario analizar, con detenimiento, los diversos elementos que constituyen el todo de la religión y abordar cada uno de ellos.

En definitiva, nuestro objetivo es hacer evidente la estrecha relación que guardan entre sí la religión y la capacidad humana de construir sentidos. Con ello, buscamos mostrar que la religión ha sido posible en el hombre gracias a que éste se da a la tarea de entender significativamente su mundo, pero también porque aquella es la única que le posibilita al hombre la experiencia de un mundo lleno de sentido. Es decir, buscamos evidenciar la relación dialéctica que existe entre ambas, mostrando que ninguna es más importante que la otra, ya que las dos se complementan y justifican entre sí.

A grandes rasgos hemos bosquejado el programa que seguirá este artículo en su afán de esclarecer lo mejor que sea posible la peculiar conexión existente entre la religión y la construcción de sentidos que es efectuada por el ser humano. Si quisiéramos enunciar de modo inmediato nuestro objetivo, diríamos que se propone balancear las relaciones, muy a menudo inestables, entre el hombre y su capacidad constructora de sentidos, por un lado, y la religión, por el otro. Y es que, en efecto, constatamos que al hombre le es muy difícil otorgarle a la religión el lugar que realmente le corresponde. En algunas ocasiones el hombre prefiere olvidarse de ella, desvirtuándola como simple ficción; en otras, el hombre se aniquila a sí mismo delante de ella a tal grado que la capacita para que en lugar de ofrecerle sentidos que le beneficien, le imponga cargas que más bien obstaculizan su desarrollo personal.

Portanto, este artículo quiere servir de recordatorio bidireccional pues, por un lado, busca recordarle al hombre que gran parte de los sentidos con los que cuenta hoy día y que constituyen su progreso social, le han sido otorgados por la actividad religiosa que durante milenios ha venido realizando el *homo religiosus*, que a manera de ‘buen samaritano’ le ha ido heredando para que con ellos ordene la totalidad del mundo en el que vive. Por el otro, recordar que la única razón de ser de la religión –específicamente a quienes se encargan de administrarla– es simplemente la de ayudar al hombre en su incesante tarea de construir sentidos definitivos para este mundo caduco, el cual que se le manifiesta como peligroso, por lo que precisa darle estabilidad.

Es obligado decir que quedaremos en deuda con la obra de dos reconocidos autores en el campo religioso: Peter Berger y Mircea Eliade. Bien puede decirse que la fusión de estos

autores ha dado a luz la mayoría de las proposiciones que se manejan en este artículo. Berger nos ha proporcionado el sustrato sociológico sobre el cual se construye la totalidad de los sentidos humanos; nos ha dado el esquema básico por medio del cual el hombre elabora sentidos, a saber, el proceso tripartito de exteriorización, objetivación e internalización, que de manera sencilla puede quedar resumido en esta sentencia: la sociedad es producto del hombre, pero dado su carácter de objeto distinto de este, también es al mismo tiempo productora suya. Por su parte, Eliade nos ha proporcionado el acercamiento fenomenológico que se requiere hacer si en verdad se busca entender el modo en que la religión se presenta a la conciencia del hombre religioso. Nos ha otorgado, en efecto, la mayoría de las categorías con las que identificamos los elementos que constituyen lo que debe entenderse esencialmente cuando se habla de religión; gracias al análisis tan minucioso que este autor ha realizado sobre el fenómeno religioso, nos es posible conectar sus ideas con las que maneja Berger, respecto a que la religión es la herramienta que más eficazmente reviste al mundo social con sentidos de últimos; llegando así a armar el andamiaje conceptual que nos permite argumentar que la función primordial de la religión es cambiar la caducidad del mundo profano del hombre, por la estabilidad y perennidad del mundo sacro de los dioses. En otras palabras, que su función principal es revestir con sentidos sacros este mundo profano a fin de que abandone su condición intrínsecamente precaria y llegue a ser tan real y verdadero como el mundo divino.

De este modo, si nuestra empresa de evidenciar que la religión hace suyos los sentidos construidos por el hombre y los eleva a un estatus que este con sus solas fuerzas sería incapaz de darles, es decir, los hace divinos; si nuestra empresa, decimos, llega a tener algún éxito, esto se deberá en gran parte a los

brillantes análisis que Berger y Eliade nos ofrecen acerca del fenómeno religioso en cuanto tal, análisis estos que la mayor de las veces nos sirven de presupuestos de los cuales hemos partido a fin de darle solidez argumentativa a nuestra propia tesis.

## La construcción de sentidos

Desde sus orígenes la filosofía siempre ha buscado el sentido de las cosas, el *arjé* constitutivo de todo cuanto existe. A lo largo de su historia, la filosofía se nos revela como la eterna inconforme, nunca se ha satisfecho con lo que tiene delante, siempre ha querido *ir más allá*. Ese "más allá" puede ser entendido como el *sentido*, un sentido ontológico que se traduce en la pregunta por el Ser. Esta es la pregunta que siempre ha inquietado a la filosofía: ¿Por qué el Ser y no la nada?, que nosotros podemos traducir en esta otra: ¿Por qué el Sentido y no el caos?

De inmediato debemos reconocer que estas preguntas filosóficas tan acuciantes son producto del hombre, es él quien se da a la tarea de plantearse el problema de la existencia de las cosas, es él el eterno inconforme que siempre está en búsqueda del sentido de todo lo que existe. El hombre se nos revela como un ser hecho para preguntarse por el Ser, se nos manifiesta como alguien que se admira ante la presencia de los seres, que no puede pasar por alto la invitación que estos le hacen a fijar su atención en ellos y pensar qué es lo que pueden significar para su vida. Por otra parte, el Ser se nos revela como dispuesto a ser pensado, se nos ofrece como un 'algo' al que podemos entender. Por eso, el hombre desde siempre ha estado abocado al Ser, pregunta por él, quiere saber de él y, cuando al fin lo encuentra, se embelesa ante él.

Pues bien, es el hombre quien preguntando por el Ser logra descubrirlo detrás de cada cosa presente en este mundo y gracias a este descubrimiento logra construir *otro* mundo lleno de significado, el cual se le manifiesta entendible, permitiendo que su vida en verdad sea. A continuación, vamos a darnos a la tarea de estudiar el modo en que el hombre va descubriendo poco a poco este mundo lleno de significado, el modo en que él va llenando de sentido al mundo. Vamos a darnos a la tarea de levantar el acta de cómo el hombre construye el mundo en el que quiere vivir, un mundo entendible, verdadero, seguro, paz, confianza, y, por ende, felicidad.

Desde ahora podemos adelantar que ese mundo entendible y lleno de sentido que el hombre ha construido para sí es la Sociedad, lo cual significa que nuestros esfuerzos estarán orientados a identificar el proceso por medio del cual el hombre llega a construir su mundo. Este proceso constructor del ser humano, siguiendo la línea de Peter Berger<sup>1</sup>, lo hemos dividido en tres etapas o momentos: la etapa de externalización, la etapa de objetivación y la etapa de internalización. Más adelante tendremos oportunidad de profundizar en cada una de estas etapas, por el momento es suficiente decir que la etapa de externalización puede ser traducida como el momento en el que el hombre produce o le da existencia a la sociedad; la etapa de objetivación puede traducirse como el momento en el que la sociedad se presenta al hombre como constitutivamente distinta de él, es decir, adopta el carácter de un objeto; y por último, la etapa de internalización puede ser entendida como el momento en el que la sociedad produce o configura al hombre. Lo anterior quiere decir que el proceso por medio del cual el

---

1 BERGER Peter, **Para una teoría sociológica de la religión**, Kairós, Barcelona 1971.

hombre construye la sociedad no es un proceso unidireccional sino más bien es un proceso bidireccional o dialéctico, es decir, un proceso en el cual el hombre es a la vez productor y producto de la sociedad. Dicho en otras palabras, el hombre produce o crea la sociedad, pero la sociedad, una vez salida de las manos del hombre y transformada en un objeto distinto de él, tiene la capacidad de configurar al hombre transmitiéndole toda una serie de significados sin los cuales sería imposible que aquél pudiera llegar a ser verdaderamente un "hombre".

Exteriorización-objetivación-internalización constituye, pues, el proceso dialéctico por medio del cual el hombre construye el mundo de sentido que siempre quiso como su hogar, como el lugar en el que su arduo preguntar por el Ser comienza a vislumbrar posibilidades de respuesta. Este proceso dialéctico ha llevado al hombre a la conquista de uno de sus más grandes sueños, lo ha llevado a la Sociedad y a la estructuración de su vida conforme a las exigencias que el ordenamiento social reclama.

Gracias a este intrincado proceso, aparecen los universos simbólicos, los cuales son las estructuras legitimadoras por excelencia, debido a que ellas permiten el buen funcionamiento de la vida de una sociedad y con ello contribuyen a que esta pueda desenvolverse y crecer en todos los ámbitos institucionales que la componen, de modo que los beneficios de este crecimiento sean palpables tanto para las generaciones actuales como para las futuras.

Aquí radica la importancia de los universos simbólicos para cualquier sociedad, la importancia de la protección del orden que rige la totalidad de sus acciones, la importancia de la

conservación del nomos legislador ante la amenaza latente de la anomia desordenadora y desestabilizadora, amenaza esta que de muchas formas puede presentarse dentro de una sociedad.

Y es que hay algo que a todas luces es evidente: el nomos social se ve atacado en su integridad de manera continua y de modos muy diversos. Uno de los ataques más frontales y devastadores para el nomos en cuanto tal, es el correspondiente a la muerte. En efecto, la muerte viene a significar el sinsentido de todo lo construido por el hombre, de cada una de sus aspiraciones y metas, de cada uno de sus logros. La muerte viene a evidenciar que no sirvió para nada tanto esfuerzo realizado a lo largo de la vida, porque al fin de cuentas lo que se pudo haber alcanzado a través de dicho esfuerzo, con el acontecimiento de la muerte, queda relativizado como la más vana trivialidad y la más insulsa de todas las obras humanas. Es decir, con la muerte de nuestros seres queridos y, en especial, con la certeza de la muerte propia, también mueren anhelos, aspiraciones, deseos, motivaciones, en una palabra, todo lo importante y significativo. De esta manera, la relatividad de los actos importantes del difunto llega a tal extremo que no sólo son comparables con las acciones más vacuas e insulsas que pudiesen existir, sino además no poseen ningún estatus de superioridad con respecto a ellas.

Es de esta forma, como la muerte evidencia de manera absoluta el fracaso total de la persona humana, lo cual a todas luces es una tragedia irremediable, que nada tendría que envidiarles a las más clásicas tragedias griegas, ya que después de toda una vida luchando por un futuro mejor, lo único que se encuentra al final del camino es la completa oscuridad y aniquilamiento de la propia existencia.

Examinada de esta forma la muerte, es evidente que constituye el ataque más frontal a todo universo simbólico instituido con el fin de resguardar el orden social y, por consiguiente, habría que decir que el éxito de tal construcción legitimadora dependerá en gran medida de la capacidad que tenga para integrar dentro del ámbito de lo legítimo la experiencia límite y acuciante de la muerte. En su momento, entraremos al análisis de la legitimación de la muerte dentro de los universos simbólicos y concluiremos que toda legitimación que realmente pretenda explicar de manera adecuada y justa el acontecimiento de la muerte, necesitará valerse de los caminos de justificación trascendente que ofrecen las legitimaciones religiosas, por el momento es suficiente con adelantar que el acontecimiento de la muerte reclama, necesariamente, la presencia de universos simbólicos absolutamente estables, universos que trasciendan el mundo cambiante y superfluo de la realidad cotidiana y pragmática, y que coloquen las bases incólumes sobre las cuales descansará la estabilidad de la sociedad. Se deja asomar ya, que el tipo de universos simbólicos que reclaman ataques tan radicales, como el que la muerte lanza en contra del orden social establecido, no son otros sino los universos construidos por la religión, o lo que es lo mismo, universos simbólicos religiosos, los cuales, dado su carácter de ultimidad y de trascendencia, legitiman de manera absoluta e incontestable la realidad social que descansa sobre ellos.

Comencemos ya pues a decir algo de la religión y de la convicción que logra suscitar en los individuos. En efecto, las costumbres y la educación escolar ejercen cierto grado de presión sobre el individuo, sin embargo, salvo raras excepciones, mucho menor a la que ejerce la religión; esta tiene la capacidad de comprometer al individuo al grado de hacer que orgullosa y felizmente sacrifique su vida en pos de los ideales que predica.

Por tanto, no es de extrañar que sea precisamente en las religiones en donde las tradiciones y los valores sociales cobren su más grande fortaleza y las ocupen de vehículo perpetuador y adoctrinador. De este modo, sociedad y religión se entrelazan a tal grado que es imposible diferenciar una de la otra, la sociedad simboliza a la religión y viceversa; aquí hablamos, pues, de sociedades netamente religiosas y religiones netamente abocadas a los asuntos del prurito social.

Respecto al tema que nos ocupa, se tiene que la conservación del nomos u orden social que efectúa la religión, viene a ser, por lo general, el más fuerte e inamovible de los ordenamientos. De esto tenemos testimonio a lo largo de la historia cuando contemplamos las incontables batallas que de fondo tuvieron motivaciones religiosas. Precisamente resulta ser el más fuerte de los ordenamientos porque deja de ser un orden efectuado por hombres y se convierte en un orden divino, dispuesto por los dioses con mandatos irrevocables. Nada ni nadie puede interponerse a la voluntad divina, ese orden tiene vigencia eterna como eterna es la existencia de los dioses, cualquier intento de cambiarlo o trastocarlo es una ofensa directa a ellos y por tanto ha de ser castigado con el peor de los suplicios. De esta manera, el nomos queda garantizado irremediablemente, de generación en generación el orden de la sociedad, ahora sacralizado, seguirá 'vivo' en cada uno de los corazones de sus miembros y de este modo permanecerá indefinidamente. La religión, con sus incontables ritos siempre listos a ser celebrados una y otra vez, se encargará de esta tarea conservadora; de ella se desprenderá una mentalidad moralizante que dicte el buen obrar, lo premie y lo promueva; y que dictamine, juzgue y condene el obrar malo, así no hará falta una imposición de las reglas sociales sobre los individuos, porque estos por su

sola voluntad tenderán a obrar conforme a lo que la religión ha establecido como recto y tenderán a eliminar de sus conductas lo que la religión a condenado como malo. Y, más todavía, lo harán satisfechos, sabiendo que con ello están coadyuvando al buen desempeño de la sociedad, alejando de ella todo lo que pueda amenazar su subsistencia. Es decir, asistimos a la puesta en escena de la mentalidad regida por tabúes, mentalidad propiciada por los dictámenes religiosos del buen y mal obrar; cada individuo sabe que si actúa mal perjudicará a la sociedad entera y se perjudicará a sí mismo, obviamente, la protección de los dioses no estará con ellos y estarán a merced de los demonios, que se presentan las más de las veces en forma de enfermedades, epidemias, sequías y, en general, cualquier mal que ponga en peligro la vida tanto individual como colectiva. De allí que en cada individuo se verifique un fuerte deseo de obedecer la voluntad de los dioses, porque el primer beneficiado al hacerlo es él mismo.

No conforme con este éxito logrado sobre la voluntad de sus adeptos, la religión puede echar mano de una herramienta igual de poderosa que la anterior, me refiero a los dictámenes que está capacitada para hacer sobre el *más allá*, sobre la vida de ultratumba. En efecto, el *más allá* es parte constitutiva de toda religión, por lo general se concibe como un lugar en donde el hombre goza de la plenitud del ser, es decir, se libra de la muerte y disfruta de la eternidad; esta es la visión que la religión reserva para quienes en vida se guiaron conforme a sus dictámenes. Pero para quienes no lo hicieron, la realidad que les espera después de la muerte no es nada envidiable, puesto que para ellos está reservado un lugar, si bien es cierto eterno, pero lleno de tormentos y sufrimientos. Por esto, el deseo que tiene el individuo de conformar su conducta a los lineamientos religiosos es totalmente imperioso ya que de ello depende su vida en este y en el otro mundo.

Hemos destacado el papel preponderante de la religión en cuanto a la conservación del nomos social, no obstante hay que decir que esta no se encuentra sola en esta tarea, ya decíamos que las costumbres y la educación escolar –donde esta se presente– le acompañan invariablemente y juntas constituyen los tres pilares sobre los que se levanta la memoria histórica de las sociedades. Por lo tanto, lo que las sociedades recordarán de su pasado serán las costumbres, los conocimientos y las creencias religiosas que más honda huella dejaron sobre sus vidas colectivas. En otras palabras, la memoria histórica de las sociedades está hecha de valores petrificados en tradiciones, sobre todo tradiciones religiosas.

De esto se desprende que si el nomos de una sociedad está constituido por los valores que hacen que esta subsista; las costumbres, la educación y, con mucha más fuerza, la religión, serán los vehículos por medio de los cuales aquél quedará inmortalizado en la memoria social, con el único fin para el cual fue creado: dar sentido al mundo en el que el hombre vive, de generación en generación.

En este estado de cosas, es preciso que nos adentremos al estudio específico de la religión, la principal dadora de sentido en una sociedad; lo que sigue será entonces un esfuerzo por acercarnos lo más que podamos al modo peculiar que tiene la religión de revestir de significatividad el mundo caduco de los hombres que, por su parte, aún no han encontrado mejor remedio que refugiarse en ella cuando la muerte amenaza con robarles todo sentido que una vez hayan construido.

La insistencia que podamos hacer acerca de la influencia que lo sagrado pueda tener sobre el ser humano nunca podrá ser exagerada, vale la pena apresurar ya una declaración

contundente: que el poder de mayor impacto en la vida de un individuo o de una colectividad es el carácter cósmico que lo sagrado ejerce en el mundo. En efecto, lo sagrado imprime un orden que adopta el carácter de ley, de una ley netamente estricta e inviolable. Lo sagrado llena de significados y de sentidos la vida de los hombres que se desenvuelve en torno suyo y que es considerado el "centro" o "raíz" de la cual brota la misma existencia y de la cual depende en absoluto.

Ya con estas referencias concretas es fácil adivinar la magnitud de la influencia ejercida sobre el hombre por el poder de lo sagrado, cabría decir que, a lo largo de la historia de la humanidad, ningún otro poder ha sido tan impactante como el que lo sagrado, y en especial un mundo sacralizado tienen sobre la vida humana en su totalidad.

A continuación, ofrezco una cita de Eliade que considero nos ayuda a comprender la dicotomía sagrado-profano: "El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. Esta tendencia es comprensible: para los «primitivos» como para el hombre de todas las sociedades premodernas [y ¿por qué no decirlo?, para el *homo religiosus* en cuanto tal]<sup>2</sup>", lo sagrado equivale a la *potencia* y, en definitiva, a la *realidad* por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia. La oposición sacro-profano se traduce a menudo como una oposición entre *real* e *irreal* o pseudo-real. Entendámonos: no hay que esperar reencontrar en las lenguas arcaicas esta terminología filosófica: real, irreal, entre otros; pero *la cosa* está ahí. Es, pues, natural

---

2 Acotación personal entre corchetes.

que el hombre religioso desee profundamente *ser*, participar en la *realidad*, saturarse de poder.”<sup>3</sup>

Mircea Eliade es sumamente expresivo, no hay vuelta de hoja, si el hombre religioso quiere en verdad *ser y seguir siendo*, el único camino que le queda por recorrer para lograr tal objetivo es el del encuentro y la permanencia con y en lo sagrado. Lo sagrado se le ofrece al hombre como el medio de la autorrealización plena, como la fuente de la que emana todo poder eficaz, es impensable que el hombre religioso siquiera dude de la eficacia del poder de lo sagrado; el hombre religioso experimenta y vive lo sagrado como la conquista de todos los imposibles y la realización de todas las promesas. Evidentemente estos imposibles y estas promesas hacen referencia a las faenas importantes en las que el hombre se encuentra habitualmente inmerso. De aquí que la victoria en una guerra, la lluvia para las cosechas o –también– el término de una larga sequía; la cura de una peste para la comunidad o la sanación a nivel personal; evitar la calamidad de un mal presagio, el éxito en los partos de las mujeres encinta, y otra serie de eventualidades con mayor o menor importancia para la comunidad, sean el efecto directo de la intervención de esa realidad, de ese poder que sobrepasa cualquier otro poder y que tiene la suficiente potencia como para llevar a cabo cualquier empresa que emprenda.

De esta manera, los hombres inmersos en la dialéctica de lo sagrado experimentan cómo sus vidas, su destino (pasado-presente y futuro), y la estabilidad de la comunidad en general, dependen absolutamente de ese poder misterioso e inabarcable de lo sagrado.

---

3 ELIADE Mircea, **Lo sagrado y lo profano**, Labor, Segunda Edición, Barcelona 1992, p. 20.

Haciendo, intencionalmente, contacto con lo que se dijo en el capítulo anterior acerca de la anomia, ha de decirse que para los hombres religiosos lo sagrado viene a representar el éxito definitivo y absoluto en contra de la anomia, es importante recordar aquí que la anomia es, precisamente, un poder aterrador que el hombre de todos los tiempos ha experimentado como altamente devastador. El poder aniquilador de la anomia radica en que destruye exactamente todo aquello que da significatividad a la vida individual y colectiva de los miembros de una sociedad. Todos los frutos del esfuerzo por ordenar y mantener el orden dentro de ella son literalmente exterminados por el poder devastador de la anomia que hace que la vida social se convierta en un verdadero caos en el cual difícilmente la vida de sus miembros podrá seguir existiendo. En definitiva, el poder aterrador de la anomia se debe a su capacidad de truncar las vías que posibilitan la existencia humana, haciendo que esta se vuelva cada vez más inestable hasta el punto de hacerla desaparecer.

Por lo visto, parece que el poder de la anomia es infinitamente mayor a las fuerzas de los hombres y que éstos no tienen ninguna posibilidad de contrarrestarla con éxito alguno, es obvio que lo que se necesita es un poder no tan sólo similar al de ella sino aún más fuerte y dicho poder solamente se encuentra en la realidad que es sagrada. Las fuertes raíces de lo sagrado son más poderosas que las de la anomia por una sencilla razón, que no están ancladas en el mundo de los hombres, no pertenecen al mundo profano, sino al mundo de los dioses –los cuales poseen, como atributo esencial, ser omnipotentes– de este modo la victoria de lo sagrado contra las fuerzas anómicas está garantizada. La garantía última de la victoria sacra es, por lo tanto, los dioses y el mundo estable en donde éstos habitan, lo único que tiene que hacer el hombre

es depositar su mundo en las manos divinas y obtener con esto la misma estabilidad ontológica de la que goza el mundo divino. Nada más puede salvarlo del poder de la anomia, sólo en dicho mundo estará al fin seguro de que él y su mundo no sucumbirán ante el poder del caos.

### **La victoria de lo sagrado**

Pero ¿qué clase de victoria es la que proporciona lo sagrado al mundo de los humanos? Es una victoria de sentido, de significatividad. En efecto, lo que la anomia destruye no son tan sólo estructuras cognitivas ni tan sólo organizativas, es decir, no ataca sólo infra o superestructuras, sino que desploma todo el mecanismo que da forma a la vida societal de la comunidad en cuanto tal, es decir, hace inútil el proceso dialéctico que esa comunidad ha adoptado para construir su vida y apropiarse de su destino. Se entiende entonces porqué la anomia es sumamente devastadora y literalmente fatal para la vida de las sociedades, ejemplo de lo fatal que resulta la anomia en ciertas ocasiones son los registros históricos de la desaparición de comunidades humanas enteras que sucumbieron al caos engendrado ante la caída de sus patrones de orden, entre estos casos se tiene la desaparición de los Mayas en Mesoamérica, el hombre de Neandertal en Europa, por ejemplo.

Por lo tanto, la lucha que libra lo sagrado contra la anomia es por restablecer los patrones de orden y de sentido dentro de las comunidades humanas, es por volver a darle validez y consistencia ontológica a los mecanismos dialécticos con los que estas norman y construyen su universo simbólico.

La salvación no es la de las ideas ni la de las obras singulares, sino que es la de todo el conjunto como mundo humano, como mundo habitable, porque en efecto, ¿quién habitaría un mundo que ya no es habitable, que es contrario a la vida, en definitiva, un mundo de muerte? Sin duda alguna, nadie estaría dispuesto a hacerlo. El mundo anómico es un mundo en el que ya no vale la pena vivir, por el que ya no vale la pena luchar, la vida no es posible en él. Lo sagrado al dar sentido al mundo humano lo hace habitable, y sólo entonces el mundo es real, cada cosa está en su lugar, nada es extraño a los hombres y sobre todo la vida está garantizada; mientras el mundo sea sagrado los hombres pueden habitar en él, porque nada tendrá el poder de vencer su consistencia sacra, todo cobra sentido incluyendo al hombre mismo que sabe para qué y por qué vive en ese mundo, cada acción, cada palabra, cada empresa que emprendan sus habitantes estará augurada por el éxito dado el beneplácito de los dioses y nada interrumpirá la trayectoria de esta historia en que los dioses y el hombre se hacen uno para construir un mundo con sentido.

La fuerza ontológica de esto es increíble, no hay mundo más real que el mundo sagrado y es verdaderamente sorprende cómo el ser humano ha sido capaz de crear una obra tan monumental como esta, a saber, todo un universo que es consistente porque posee sentido.

Todo lo que se ha dicho hasta ahora intenta ser una respuesta a la pregunta ¿qué es lo sagrado? A manera de conclusión ofrezco la definición de *sagrado* que venía siendo bosquejada en los párrafos anteriores, considero que es una definición que se orienta fundamentalmente por lo que se dijo en ellos y que guarda relación con todo el resto de la tesis, por lo tanto, lo que en esta se diga acerca de lo sagrado, tendrá como supuesto básico lo que ahora definimos como tal: lo sagrado es una

realidad *totalmente otra* de la realidad del mundo cotidiano, una realidad absolutamente real, verdadera y plena de sentido.

Esto es lo esencial de la definición de *sagrado* con la que se trabajará en esta tesis, a esto es preciso que se le hagan varias precisiones con el fin de reflejar con mayor fidelidad cuál es la relación que se establece entre el hombre y la realidad sagrada, la tarea de las siguientes páginas será precisamente contribuir a la elaboración de tales precisiones.

Si lo misterioso, tal y como nos lo presentan las religiones del libro, existe o no, es algo que no resolveremos en esta oportunidad, lo único que estoy afirmando y que debe quedar claro es que ninguna religión ha presentado al misterio o a lo numinoso en su cruda realidad, tal como pretenden; lo único que han hecho las religiones es traducir una experiencia netamente humana, la experiencia de lo numinoso, a esquemas significativos o de sentido que hacen viable la existencia en este mundo de un modo más confortable para el hombre, ya que lo liberan de la mayoría de los miedos que experimenta cuando su integridad se ve amenazada.

Por lo tanto, hay que decirlo, las religiones que consideran que se asientan sobre el misterio, en realidad nunca lo han hecho, no del todo por lo menos; lo que sí es aceptable es decir que son religiones que preponderantemente apuntan al misterio y pretenden asentarse sobre él, pero siempre debe reconocerse que esto es una mera aspiración más que un hecho inconcuso.

Lamento ser yo quien venga a desmitologizar lo misterioso, no obstante, prefiero hacer esto, a callar lo que, según me parece, es la verdad de las religiones. Y es, que en mi opinión, las

religiones son constructos humanos que le sirven al hombre más en este mundo que en el *otro*. En efecto, todas las religiones le han dado al hombre herramientas que le son útiles para llenar de significatividad su existencia en este mundo. Le han otorgado un mundo con sentido en el cual su vida está garantizada, han revestido de significado las experiencias de dolor y sufrimiento y le han ofrecido una puerta de salida al gran problema de la muerte. Las religiones han transformado la vida insulsa y vacía de sentido que el hombre experimenta ante la fragilidad de su existir, y la han transformado en una vida plena de sentido en la que ninguna amenaza es tan grande como para menguar su integridad, en la que todos los peligros han sido desterrados y lo único que queda es la vida misma con todas sus bondades.

Pues bien, me parece que esta es la función de la religión, decirnos algo significativo para este mundo, lo significativo que las religiones puedan decirnos del otro mundo, aunque muy importante, creo que es algo que viene por añadidura y, por qué no decirlo, una reconfortante pero mera suposición. Después de todo, las religiones no son tan mistericas como parecen.

No obstante, algo nos debe quedar claro, en la conciencia del hombre religioso, lo numinoso se presenta como algo que ciertamente manifiesta una realidad que es totalmente otra y plenamente verdadera. Pongamos unos ejemplos para que nos entendamos: desde siempre el hombre ha experimentado lo numinoso del cadáver, para la conciencia del hombre, este acontecimiento se revela como tremendo, es decir, como angustiante, aterrante e indeseable. En efecto, el cadáver le revela al hombre que este mundo no es todo lo que existe,

sino que hay acontecimientos que él no puede controlar, que se salen de sus manos y que ocurren aunque no quiera, son acontecimientos que no logra comprender del todo. Esto propicia que el imaginario humano se de a la tarea de buscarle explicaciones a tales acontecimientos, es aquí donde hace su aparición la religión, transformando una situación angustiante y anónima en una que sea posible interpretar y ajustar dentro del orden total del universo. La religión ofrecerá, entonces, las más variadas explicaciones del porqué de la muerte del hombre y dará un panorama de lo que va a ocurrirle después de ella. Con ello tenemos, que la religión en su afán de darle sentido a la muerte ha descubierto la posibilidad de otro mundo y la ha transformado en una afirmación que otorga seguridad al hombre y lo libera de su terror. Esta transformación que se produce en la manera de entender la muerte, y la tranquilidad que se le ofrecen al hombre, la religión las traduce en la construcción del sentido sagrado del mundo, en efecto, una vez que la conciencia humana experimentó lo aterrante de la muerte –pueden pensarse otros ejemplos– se dio a la tarea de alejarse de ello, inventando toda una serie de ritos y tabúes que le mantenían a distancia o le purificaban en caso de contacto; la muerte sobrevinía si se rompían los tabúes, si no se respetaba el orden sagrado del universo, de este modo nace lo sagrado, como aquello que es distinto de lo profano, como aquello que debe ser respetado a toda costa, como aquello que garantiza el bien y el orden del mundo. En resumen, el hombre al huir del cadáver se topó con lo sagrado, esto es, supo cómo darle sentido a esa experiencia aterrante y, desde entonces, transformó su mundo revistiéndolo de sentido.

Y esto es supremamente fascinante, nos remite a preguntarnos con seriedad existencial **¿cómo logran las distintas religiones que sus códigos morales sean perdurables a lo largo de los**

**siglos? La respuesta es que su éxito se debe a la funcionalidad del aspecto objetivo de la experiencia numinosa del hombre religioso.**

Me refiero a la funcionalidad de lo santo. Lo santo como códigos morales identificables socialmente en el seno de cada tradición religiosa, establece un ordenamiento de las realidades comunitarias impresionante, todo es susceptible de caer bajo la caracterización de lo santo. Así el respeto a los antepasados, los matrimonios fieles, la edad de la madurez fisiológica, la recolección de los frutos que dan las cosechas, una danza que rememora acontecimientos míticos, entre otros, todos en algún momento específico de la historia de los pueblos pueden ser calificados como actos que son santos, es decir, como actos que moralmente están aprobados por el beneplácito no sólo de la comunidad de hombres mortales sino, además, por la comunidad de los dioses.

Lo santo, entonces, es un sinónimo de lo correcto en una comunidad religiosa, lo correcto en términos religiosos quiere decir aquello que debe siempre ser hecho porque goza de la potestad sagrada que los dioses le han impreso *in illo tempore*. Desde la creación hasta el momento actual, lo santo se presenta como lo que los dioses han hecho y que por tanto los humanos también deben hacer. En lo santo se resumen todas las normas éticas y morales a las que el pueblo puede aspirar. Realizarlas será la gloria no sólo de quien las hace sino la gloria de todo el pueblo porque los dioses estarán con ese pueblo y lo bendecirán. Violar las normas santas es violar la disposición eterna de los dioses y por lo tanto el pueblo sufrirá las consecuencias de sus malos actos.

La resonancia ética de lo santo se deja ver a simple vista, una vez que los hombres han objetivado su experiencia de lo sagrado, lo que sigue es que adopten una manera peculiar de

comportamiento que se manifiesta concretamente en códigos de conducta moral, la cual está orientada en su plenitud a garantizar la estabilidad ontológica del pueblo que depende en su totalidad del beneplácito divino.

Lo santo viene a ser como el trueque más importante en la vida de los pueblos prominentemente religiosos, los cuales a cambio de seguridad nómica ofrecen a los dioses el ordenamiento de sus vidas en torno a las leyes dimanadas de ellos.

Lo santo, pues, está hecho de costumbres y reglas morales, por lo mismo lo santo constituye la esencia de toda tradición en una sociedad. Los hombres experimentan como absolutamente necesario perpetuar de generación en generación las buenas costumbres y buenos hábitos para mantener la estabilidad del nomos social. Los buenos y los malos hábitos no son definidos por la voluntad personal de cada integrante social, sino quedan definidos por instituciones sociales. Las sociedades preponderantemente religiosas definen lo que se ha de entender como bueno y malo desde la perspectiva de la religión, esta establece los arquetipos morales en un mundo sobrenatural y en un acontecer mítico, en efecto, los arquetipos para la moralidad humana están establecidos en el mundo de los dioses por voluntad suya; el hombre sólo tiene dos opciones: obedece a los dioses y es premiado por ello, o los desobedece y entonces es castigo. Si el hombre decide obedecer está contribuyendo a que el orden social perdure y por tanto la sociedad misma le protegerá y le ofrecerá sus beneficios, pero si el hombre decide desobedecer está contribuyendo a que las fuerzas del desorden y del caos acaben con la sociedad, por tanto, ella misma se encarga de darle su castigo y obligarlo a que opte por el camino contrario.

Ni que decir tiene que las tradiciones sociales revestidas de lo santo son las que más fuertemente se imponen sobre la voluntad humana, debido a que la obediencia o desobediencia del hombre no está referida únicamente al aparato social, sino antes que nada, está referida a la divinidad, a quien este tiene que obedecer no sólo porque de ella depende su existencia, sino además porque si no lo hace, aquélla tiene el poder de aniquilarlo, literalmente hablando.

Lo santo, pues, nutre y moldea tradiciones, las sociedades han encontrado en ello una herramienta sumamente eficaz para la manutención de sus respectivos nomos sociales. En efecto, la mayoría de las veces ni es necesario forzar al hombre a que guarde las costumbres morales de la sociedad, ya que este vive plenamente consciente de que sólo gracias a que obedece a los dioses es posible su existencia individual y la existencia de todo el grupo social. El hombre más que sentirse oprimido por los dioses, siente agradecimiento porque lo protegen y le ayudan en sus problemas, por tanto, no es necesario violentarlo para que los obedezca, antes bien lo hace con presteza y con diligencia.

Dicho de modo sintético, por un lado, nuestras sociedades, en muchos de sus aspectos, son auténticamente religiosas, y promueven los valores y las directrices que las instituciones religiosas custodian; por el otro, también nuestras conciencias en muchos aspectos son netamente religiosas, valoramos positivamente el papel nómico que la religión ejerce sobre nuestras vidas y anhelamos que lo siga haciendo.

Pues bien, si el hombre empezó un proceso de sacralización de su mundo profano, es del todo comprensible que también haya querido hacer de sus sociedades manifestaciones de lo sagrado,

es decir, quiso transformar la sociedad en una hierofanía. Pero este no es un deseo fortuito, al contrario es el más grande de todos sus deseos, es lo que siempre ha querido: vivir en un mundo sagrado. Quiso ordenar su ciudad, su casa, sus templos de tal modo que reflejaran el orden del universo, orden este establecido por voluntad de los dioses, quiso hacerlo con la sola finalidad de hacer que también su ciudad, su casa y sus templos fueran lugares en donde se manifestara lo sagrado, fueran lugares hierofantes.

## La aparición de la muerte

Aún con todo esto, ante la experiencia de la muerte no hay ningún universo ordenado que valga, en efecto, el hombre pregunta: si acaso el universo está ordenado, díganme ¿para quién lo está? Esta es una pregunta que posee una gran fuerza, puesto que si el hombre no puede escapar de la muerte, le interesa poco, más bien nada, que el universo esté o no ordenado, que haya una voluntad divina que todo lo haya dispuesto en su lugar, y, en última instancia, que haya o no dioses a quien recurrir al momento de morir. Al parecer, el único beneficiado de que el universo esté ordenado es el hombre, y si este irremediamente tiene que morir, ese orden no existe o, en todo caso, muere con él. Así pues, todo orden desde el más grande –el universo– hasta el más pequeño –el nomos u orden social– se manifiesta impotente ante el poder anómico de la muerte, es sumamente difícil que pueda sobrevivir ante un ataque tan radical; no obstante, si la humanidad sigue sobre la faz del planeta, eso quiere decir que ha encontrado una manera de justificar la existencia de la muerte, que no se ha desesperado ante su presencia; antes bien, es posible que, incluso a esta experiencia tan angustiante, haya sido capaz de

encontrarle algún sentido. Si esto es así, y todo parece apuntar que sí, está de sobra justificado que nos demos a la tarea de estudiar el modo en que la humanidad ha logrado semejante hazaña, esto nos lleva directamente al tema de la normalización de la muerte a través de la religión.

Llegar a ser divinos es lo único que tranquiliza al hombre y le quita el miedo a la muerte, no existe otra forma de poder librarlo de ella. Todas las religiones, de una forma o de otra, tratan de normalizar la muerte, arman complejos sistemas doctrinarios que tienen por finalidad ofrecerle al hombre sentidos para su vida, tanto en este mundo como en el otro. Elaboran toda una serie de normas y directrices según las cuales el hombre debe orientarse y vivir, esto facilita que al momento de su muerte, la normalización realmente sea eficaz y, por tanto, este tenga la certeza de que su religión lo ha salvado de la muerte definitiva, dándole una nueva vida. En definitiva, todas las religiones han contado con un sistema hecho de mitos y ritos que explican y normalizan la muerte, salvando así el sentido de la existencia humana y el sentido del cosmos en general.

A manera de conclusión puede decirse que la actividad del *homo religiosus*, en lo que respecta a la normalización de la muerte, ha dado resultado. El hombre religioso ya no le teme a la muerte, conoce cuál es su sentido y sabe que no es la última palabra; confía que después de ella obtendrá una vida mejor y perfecta, parecida a la vida de los dioses, la cual ya nunca tendrá termino. Además el hombre religioso sabe cómo comportarse frente al cadáver, sabe lo que tiene que hacer con él para garantizarle su entrada al otro mundo.

Con la normalización de la muerte, el hombre religioso ha vencido el último de todos los obstáculos que le impedían entenderse a sí mismo y al universo entero como un todo lleno de sentido. Ha conquistado el más grande de todos sus ideales: un mundo perfecto, en donde todo mal queda fuera porque el mal mismo deja de existir. En definitiva, al fin, ha conquistado la *otra vida* y el *otro mundo*.

Llegados tan lejos en nuestro viaje reflexivo, ya nos es posible esforzarnos por matizar conceptualmente todas estas expresiones que evidencian la familiaridad del hombre y lo sagrado, y digamos que todas pueden encerrarse en un concepto muy significativo y cargado de implicaciones muy importantes para el hombre religioso; me refiero al concepto de *alianza*. En efecto, considero que lo que realmente se establece entre el hombre y lo sagrado al momento de entrar en una relación de mutua implicación es una auténtica alianza. Se trata de un trato o un pacto que se establece mutuamente, es un compromiso bilateral y bidireccional, cuyos actores son, consecuentemente, dos: por un lado el hombre, que se compromete siguiendo un sinnúmero de reglas, a guardar fidelidad a sus dioses o seres supremos; y por el otro, los dioses que se comprometen a mantener el orden y la estabilidad en el mundo y a garantizar la constante existencia del hombre.

En mi opinión, este lazo o alianza entre los dioses y los seres humanos es lo que mantiene vivas las religiones, es el punto neurálgico de todo el aparato conceptual o ritual de estas, es lo que está detrás de cada una de las manifestaciones que como *homo religiosus* el hombre experimenta, conceptualiza y promueve. Este sentimiento de alianza humano-divina es lo que hace que el hombre se conserve religioso a lo largo de los milenios y es lo que hace que los dioses sigan latiendo fuertemente en el corazón de la humanidad. En términos

cuantitativos y esenciales, ninguna otra experiencia religiosa es más importante que esta, la de experimentarse como contraparte integrante de una alianza hecha con los dioses a fin de *salvar* al universo todo y al hombre mismo de un fracaso absoluto y radical.

## Conclusión festiva

La alianza, por tanto, sacraliza al hombre, lo que esto significa es que este toma una posición que siempre anheló y por la cual siempre luchó, la cual puede ser definida como la posición del *verdadero hombre*, al que anteriormente me referí como el hombre metafísico. Es evidente que este *verdadero hombre* es producto del hombre religioso, es decir, el producto final de una vida religiosa es una vida verdadera y, por fin, eterna, libre de las preocupaciones de la caducidad.

Y entonces, con plena conciencia de lo que diremos hagamos, a modo de conclusión festiva, la siguiente humilde confesión: si bien nosotros, miembros de la raza humana que comenzamos a vivir el siglo veintiuno de la era cristiana, no sabemos a ciencia cierta si ese *otro mundo* del que tanto nos habla el *homo religiosus* realmente existe o es tan sólo una hermosa, pero al final de cuentas, ficticia invención del espíritu humano; hay algo de lo cual podemos estar ciertos a toda cabalidad: somos lo que hoy somos gracias, en gran medida, a la labor que durante milenios ha venido realizando el hombre religioso; quién sabe qué cosa seríamos si este no hubiera despertado un día enamorado del mundo divino. La apuesta de la religión es que ese otro mundo perfecto y trascendente es real y justifica la existencia de este otro mundo caduco y miserable, como filósofos y ante tamaña afirmación, se nos aconseja prudencia,

no podemos deliberadamente aceptarla o rechazarla y, hoy por hoy, parece que lo mejor es que callemos de modo reverencial cuando la hacemos objeto de nuestra consideración. Lo repito, esto está muy bien como filósofos, pero no lo está del todo como *seres humanos*. En efecto, filósofos o no, todos somos hombres y como tales tenemos necesidades que no logramos satisfacer por completo a través de lo que nos ofrece nuestro mundo cotidiano, necesitamos más que cotidianidad para ser felices. En realidad necesitamos eternidad. La religión quiere satisfacernos ese deseo, quizás deberíamos escucharla con mayor atención, a lo mejor es lo que nos hace falta para encontrar algo que de antaño venimos buscando: la *pedra filosofal* que, de una u otra forma y, tal vez, de modo bellamente inesperado, enriquecerá nuestra siempre afanada y presurosa existencia.

## Bibliografía consultada

BERGER, Peter y Thomas Luckmann, **La construcción social de la realidad**, Amorrortu editores, Buenos Aires 1994, 233 p.

BERGER, Peter, **Para una teoría sociológica de la religión**, Kairós, Barcelona 1971, 258 p.

ELIADE, Mircea, **Lo sagrado y lo profano**, Labor, Segunda Edición, Barcelona 1992, 185 p.

\_\_\_\_\_, **Mito y realidad**, Guadarrama, Madrid 1968, 198 p.

# En los detalles está el diablo

Margarita Estrada Pérez

## Resumen

El museo Guggenheim de Bilbao cumplió en 2022, veinticinco años desde su inauguración. Esta portentosa obra de arquitectura está concebida desde los postulados de la deconstrucción, que en arquitectura toma el nombre de deconstructivismo.

La deconstrucción es uno de los principales postulados del filósofo Jacques Derrida que contribuye a la corriente llamada Posmodernidad, la cual en muchas ocasiones ha sido calificada como época de decadencia o de transición; calificativos que Ortega y Gasset considera poco apropiados para referirse a las diferentes épocas de la historia en general.

Es fácil observar como en cada una de estas edades hay seres humanos considerados genios, quienes crean obras prodigiosas en ciencia, arte o tecnología. Siguiendo este orden de ideas, podemos apreciar como cada corriente y época forman parte de un todo, y como cada una es importante para configurar una cadena, en la cual nunca está puesto el último eslabón.

## Palabras clave

Decadencia, transición, deconstrucción, código, Bilbao.

## Abstract

The Museum Guggenheim of Bilbao celebrated in 2022 twenty-five years since its opening. This magnificent architectonic work is thought from the deconstruction postulates, which, in architecture is named deconstructivism.

Deconstructivism is one of the main postulates of the philosopher Jacques Derrida. Which contributes to the Postmodernity. Trend that is categorized as decadency or transition, according to Ortega y Gasset those qualifiers are not appropriated to refer, in general, to the different historical periods in history.

It is easy to observe that in each of the periods there are people considered as genius, those who creates superb works in science, art or technology. By continue in this order of ideas we can appreciate how each trend and period forms a fragment of a whole and how each one is essential in order to configure a never-ending chain in which the last link is never placed.

## Key Words

Decadency, transition, deconstruction, code, Bilbao.

## Introducción

La *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier,<sup>1</sup> cuenta con un extenso prólogo hermoso, delicado y sumamente enriquecedor, fruto de la pluma de José Ortega y Gasset.

Desde el inicio de este prólogo, Ortega y Gasset, escribe sobre la importancia de la historia de la filosofía, como es natural, y señala lo valioso que es indagar y esclarecer todas y cada una de las diferentes épocas y etapas que corresponden a la historia en general y en este caso a la historia de la filosofía en particular; ya que en muchas ocasiones suele designarse a ciertas épocas como de "transición" o "decadencia", y estos calificativos, en palabras de Ortega y Gasset, no son más que una impertinencia.

Afirma además que la historia es una continua transición de hechos, precisamente esta es su cualidad propia e intrínseca. Y considera que, si bien hablar de una época en decadencia significa que en ella algo decae, también representa que algo nuevo surge y comienza.

---

1 Émile Bréhier, 1872-1952. Filósofo francés. Escribió una historia de la filosofía en siete volúmenes. Este trabajo se dice, inspiró la Historia de la filosofía de F. Copleston.

Por lo tanto, es pertinente conocer las distintas épocas o períodos de la historia y encontrar el hilo conductor que se extiende de una edad a otra, o bien que une la una con la otra, para comprender los hechos que se suscitan y las ideas que surgen en todos los espacios y tiempos.

Ortega y Gasset, en este aleccionador prólogo señala: “En suma, que al hablar de transición y decadencia debemos darnos cuenta de lo poco que decimos y en vez de hacer funcionar esas nociones como aparatos mecánicos que por su propia operación automática pretenderían aclararnos un trozo del pasado, veamos en ellas una invitación a averiguar la extraña y concreta figura que toma la vida humana bajo los abstractos signos “transición” y “decadencia”.<sup>2</sup>

De la Posmodernidad se ha dicho precisamente que es una época, tanto de decadencia como de transición, y es posible que sea una o la otra, o ambas. Sin embargo, sería transitar por la superficie el no detenerse en esta época, más bien sería oportuno tomar en cuenta la opinión de José Ortega y Gasset y comprender sus postulados, conocer a fondo lo que sus exponentes tienen que decir al respecto, para luego sacar las conclusiones, que sin importar cuáles sean, siempre permitirán construir en nuevas direcciones.

Como es ampliamente conocido, René Descartes es quien inauguró la Época Moderna, bajo la insignia del racionalismo. La razón se convierte en la base *a priori* que posibilita el desarrollo lógico de la mente que lo produce y lo lleva por consiguiente a buen fin.

---

<sup>2</sup> Bréhier, *Historia de la filosofía*, pág. 20

Etimológicamente, la palabra moderno viene de la voz en latín *modernus*, que significa reciente, actual. “(...) Se usó por primera vez para oponer el cristianismo naciente al paganismo derrotado. La querrela de <<los antiguos y los modernos>> del siglo XVII repetirá el mismo concepto: lo nuevo se opone a lo viejo. Ilustrados y románticos volverán los ojos de manera distinta hacia la antigüedad. Los primeros para resaltar su modernidad. Los segundos para evocar un tiempo clásico mejor. El modernismo de final de siglo radicalizará la idea de novedad hasta considerar caduco todo lo que no está a la altura de un estilo de vanguardia”.<sup>3</sup>

Desde su etimología vemos cuán efímero e inestable es el término moderno, al referirse a algo que continuamente está siendo sustituido por algo diferente, más reciente y nuevo en cada ocasión y que se considera mejor.

La Época Moderna, que es dirigida por la razón, lo cual no es poca cosa, y por consiguiente, se ha depositado en ella una fe ciega, llega hasta la segunda mitad del siglo pasado, el siglo XX, cuando Jean-François Lyotard, en 1979, escribe *La condición posmoderna*, condición a la que pertenecen las sociedades posindustriales.

No obstante, ya en el siglo XIX, Nietzsche es el primero en ver las limitaciones de esta fe ciega en la razón y advierte de los riesgos que conlleva. Por lo tanto, es indispensable no pasar por alto la obra de este filósofo, para entender de dónde comienzan a surgir las raíces de la Posmodernidad.

---

3 Reyes Mate, *Filosofía de la historia*, pág. 195

Dentro de esta corriente surgen numerosas voces que dirigen sus análisis y cuestionamientos hacia la época anterior, la modernidad, y desde la nueva época, la posmodernidad, se trata de entender qué ocurrió para que sucedieran acontecimientos de dimensiones apocalípticas; como lo son los hechos sucedidos durante la Primera Guerra Mundial, la Segunda Guerra Mundial y el fin de esta, con el lanzamiento de la bomba atómica en las ciudades de Hiroshima y Nagasaki en Japón.

En el seno de estas voces que surgen está la de Jacques Derrida. Filósofo francés de origen judío sefardí, nacido en el protectorado francés de Argelia en 1930.

Derrida, nace en un tiempo; privilegiado, 1930, año que lo coloca en un sitio de preeminencia, en una atalaya para poder contemplar el horizonte filosófico e histórico. Desde ese punto privilegiado y otorgado por los años, fue posible una visión total que le permitió encontrar el hilo conductor de las ideas, que desde la Antigüedad surgieron en Grecia, las cuales sin interrupción han llegado al siglo XX y de las que es un legítimo heredero.

Esta posición desde la torre de vigía en la cual se encuentra metafóricamente Derrida, le permite observar una procesión constante de todo lo ocurrido durante siglos. Un desfile de corrientes de pensamiento en continua transición, Derrida ve claramente en esta sucesión el andamiaje que las sostiene y que es el mismo, aunque en su momento se consideran nuevas; convirtiéndose este festín de ideas en una cadena finamente construida, la cual llega a la base de su mirador.

Como dice Ortega y Gasset, "(...) transición es todo en la historia hasta el punto de que puede definirse la historia como la ciencia de la transición".<sup>4</sup>

Jacques Derrida, estudió filosofía. "Formado en la inmediata posguerra, en una tradición filosófica dominada por el influjo de las tres H (Hegel, Husserl, Heidegger)".<sup>5</sup>

Poseedor de una capacidad intelectual nada común, dicho en otras palabras, un genio. Como dice Kant, "Genio es el talento don natural que da la regla al arte. Y como el talento, como facultad innata productiva del artista pertenece a la naturaleza, podría decirse que genio es la disposición natural del espíritu (ingenio) mediante el cual la naturaleza da la regla al arte".<sup>6</sup>

Derrida, hace aportes significativos a la corriente posmoderna, a la cual contribuye de manera particular con uno de sus principales enunciados, la deconstrucción.

A Derrida también se le puede ubicar dentro de la corriente posestructuralista. Siendo su principal actividad el análisis de textos.

Sus obras son difíciles de entender y por lo tanto de leer. Su pensamiento no es claro a propósito, es deliberadamente confuso, es difuso y lleno de paradojas difíciles también de identificar en una primera lectura. Y esto es lo que busca específicamente, desestabilizar los conceptos, pues considera que la definición de los mismos es una práctica que comienza con

---

4 Bréhier, *Historia de la filosofía*, pág. 20

5 Abbagnano, *Historia de la filosofía*, pág. 912

6 Kant, *Crítica del juicio*, pág. 157

Sócrates, cuando busca una verdad a través de las definiciones, logrando todo lo contrario; ya que estas definiciones fijan una verdad, desde la cual luego se parte como base para el desarrollo de las ideas, por lo tanto, se parte de una verdad que no es tal. Este es el núcleo de su propuesta, develar la fragilidad que se encuentra ya desde el mismo fundamento, el cual se creía suficientemente sólido y que sin embargo presenta profundas grietas. Dejar al descubierto estas fisuras es lo que se propone, para desmontar conceptos que luego puedan ser colocados o ensamblados en órdenes diferentes y producir otras posibilidades u otras verdades, que en el orden anterior era imposible obtener.

Existe el método, pero no el orden, precisamente esto es lo que persigue que no se determine un orden. Lo que permite que la nueva construcción en el texto, luego del desmontaje que ha sufrido, o del cual ha sido objeto, pueda ser reconstruido en cualquier dirección, este método es lo que llama Derrida deconstrucción.

Como se dijo anteriormente Derrida se dedica al análisis lingüístico, y desde su primera obra, que data de 1967, *De la gramatología*, habla de la deconstrucción como una dimensión positiva. Aclara que no se trata de una destrucción o demolición. Derrida, enfatiza la unión entre construcción-deconstrucción. Por consiguiente señala dos rutas de la escritura; una, como valor elegido por la lógica y por la estética, con todo el cúmulo de memoria que contiene, dicho de otra manera, una arquiescritura, entendida como un inventario de huellas, una retención. En palabras de Derrida, improntas que pueden ser de orden sensible, lógico o intuitivo.

Estas huellas o improntas están en el tiempo presente, por lo tanto, el presente no es sólo presente, sino el conglomerado de memorias o retenciones que están incrustadas sólidamente en las formas conocidas como tradición.

“De tal manera, en el interior de esta época, la lectura y la escritura la producción o la interpretación de los signos, el texto en general, como tejido de signos, se dejan confinar en la secundaridad. Los precede una verdad o un sentido ya constituidos por y en el elemento del logos de un dios creador donde ha comenzado por ser un sentido hablado-pensado, el significado tiene en todo caso una relación inmediata con el logos en general.”<sup>7</sup>

O bien la segunda ruta, un valor deconstructivo donde se identifica el carácter no original sino construido de manera artificial.

Derrida, se decanta por la segunda ruta obviamente, la deconstrucción. Trata de identificar, de sacar a luz las partículas de esta tradición, aparentemente invisibles. En esto, específicamente consiste la deconstrucción, en identificar la metafísica de la presencia o logocentrismo, conceptos fundamentales en el pensamiento derridiano.

Este filósofo está siempre atento a las palabras, a su significado y significante, al orden que ocupan, pues como dice Michel Onfray, “Entonces es cuando aparece la anécdota, el objeto, la cosa, el detalle que contiene en esencia la totalidad de la obra. Ahí es cuando la expresión <<el diablo está en los detalles>> cobra todo su sentido”.<sup>8</sup>

---

7 Derrida, *De la gramatología*, pág. 21

8 Onfray, *El cocodrilo de Aristóteles*, pág 12

Esto es de lo que se ocupa Derrida. La deconstrucción permite sacar a luz la jerarquización de conceptos, la composición binaria. Para esto Derrida se vale del análisis de parejas de palabras, "habla–escritura", "presencia–ausencia", "antiguo–moderno"; para esclarecer cómo se privilegia un término en detrimento del otro, colocando, por lo tanto, ideas inducidas. Fijando por este medio conceptos con una carga moralizadora implícita en el lenguaje y estableciendo en consecuencia una verdad construida desde la trama y la urdimbre del poder omnipresente.

"La historia de la metafísica que pese a todas las diferencias, y no sólo de Platón a Hegel (pasando inclusive por Leibniz) sino también más allá de sus límites aparentes, de los presocráticos a Heidegger, asignó siempre al logos el origen de la verdad en general: la historia de la verdad, de la verdad de la verdad, siempre fue, salvo por la diferencia representada por una diversión metafórica que tendremos que explicar, una degradación de la escritura y su expulsión fuera del habla plena."<sup>9</sup>

La deconstrucción desestabiliza y socava estas ideas. Derrida, con toda intención, se niega a dar conceptos, y cuando los da son conceptos poco claros, inciertos, exactamente para no fijar verdades y dejar así al lector en total libertad para construir formas diferentes y nuevas de pensamiento.

El postulado de la deconstrucción tiene amplias repercusiones en muchos ámbitos; en la filosofía el primero, si ya desde Nietzsche se había anunciado que la metafísica había llegado a

---

<sup>9</sup> Derrida, *De la gramatología*, pág 8

su fin. Heidegger contribuye en gran medida a consolidar esta idea del agotamiento de la metafísica, y con los teóricos de la posmodernidad, entre ellos Derrida, se da el tiro de gracia a la metafísica.

En este punto me permito hacer un alto, pues si bien el tiro de gracia, aquí usado metafóricamente, significa la muerte, es necesario precisar, que con las ideas este tiro de gracia no funciona. Este disparo a lo sumo deja a las ideas en estado catatónico y cuando llegue el momento se levantarán.

Regresando a las repercusiones que la deconstrucción tiene y al tiro de gracia propinado por Derrida, dice Nicola Abbagnano a este respecto "En el plano de las consecuencias de la filosofía de la historia, la principal adquisición es que la superación de la metafísica abandona el escenario desde el momento en que la metafísica es precisamente lo que constituye el horizonte de sentido".<sup>10</sup>

Otra esfera o espacio en el que repercute la deconstrucción es en el de la arquitectura, donde toma el nombre de deconstructivismo. Surge a finales de la década de 1980, con la consigna de romper las formas rígidas que constituyen las estructuras de la arquitectura clásica. Con el fin de dejar libre la imaginación, dejarla volar literalmente.

La obra *El lenguaje de la arquitectura posmoderna*, de Charles A. Jenks,<sup>11</sup> obra de 1977, se convirtió en el fundamento teórico de la arquitectura posmoderna.

---

10 Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, pág. 266

11 Charles A. Jenks, 1939- 2019. Arquitecto estadounidense, teórico e historiador de la arquitectura.

Este teórico de la arquitectura e historiador centra su mirada en la estética, único aspecto al cual le da importancia. Para esto utiliza el concepto semiológico de códigos, que en la década de los setenta del siglo XX, había tenido preeminencia por el estructuralismo francés, “para criticar la <<univalencia>> y el <<reduccionismo elitista>> de la arquitectura moderna y para postular una ampliación del lenguaje arquitectónico”.<sup>12</sup>

Jenks, observa la dialéctica entre los códigos, uno tradicional y el otro moderno de cambios continuos, tanto en el arte y en la moda como en la tecnología. La arquitectura posmoderna da como respuesta la unión de ambos códigos, es decir un doble código que habla a ambas esferas.

Jenks, considera que la arquitectura posmoderna está compuesta por un eclecticismo radical “en el que diferentes lenguajes formales arquitectónicos se comentan unos a otros, un <<doble código>>(…) que se dirige tanto a la élite como al hombre de la calle”.<sup>13</sup> E indica que la concreción de este eclecticismo el cual desemboca en este doble código, se puede observar en la Piazza d’Italia, obra de Charles Moore, ubicada en Nueva Orleans. Esta plaza constituye un claro ejemplo donde convergen estas ideas, logrando a la vez una estética impecable que funciona como alta voz de cada uno de sus elementos.

En 1977 llega la posmodernidad a la arquitectura, con propuestas concretas que apuntan hacia nuevas direcciones. A finales de 1980, llega la propuesta deconstructivista que va a producir novedosas obras de arte. Hay varios ejemplos, los

12 Biermann, *Teoría de la arquitectura*, pág. 802

13 IBID. pág. 802

cuales valdría la pena mencionar. No obstante, tomaremos uno de ellos por las repercusiones que tuvo y sigue teniendo en el espacio en que se decidió realizar la obra.

Este espacio es la ciudad de Bilbao, la cual se encuentra en el norte de España. Es la capital de la provincia de Vizcaya, en la comunidad autónoma del País Vasco, cuya fundación data del siglo XIV.

Sin lugar a duda, Bilbao no sería conocida, ni tendría el impacto a nivel mundial que tiene hoy en día, si no fuera por el museo Guggenheim, el cual se construyó en dicha ciudad y es propiedad de la fundación Salomon R. Guggenheim. En 1997 fue inaugurado, y en 2022 cumplió veinticinco años desde su creación, la cual duró poco más de cinco años. Convirtiéndose desde el primer momento en un lugar de culto, símbolo de la ciudad, el cual cada día es visitado por miles de turistas de todas partes del mundo, por los propios habitantes de la ciudad y por el resto de España.

Este museo es obra del arquitecto Frank Gehry<sup>14</sup>, una obra maestra de la arquitectura en general y de la corriente del deconstructivismo en particular; la cual, como toda obra de arte, no deja indiferente a nadie, sobre todo si se toma en cuenta que tiene veinticuatro mil metros cuadrados de superficie.

---

14 Frank Owen Goldberg, conocido como Frank Gehry, 1929. Arquitecto estadounidense de origen canadiense. Ganador del premio Pritzker. Mundialmente reconocido por las innovadoras y peculiares formas de los edificios que diseñó.

Bilbao, como ya se mencionó, fue fundada en la Edad Media, y en sus inicios fue una pequeña aldea de pescadores situada a orillas del río Nervión. Su ubicación fue estratégica para su desarrollo y florecimiento.

Al estar rodeada de minas, sobre todo de hierro, y al tener acceso fluvial se crearon grandes astilleros y consecuentemente una gran actividad portuaria, debida al cada vez mayor tráfico de mercancías entre Francia, Bélgica y Gran Bretaña. En el siglo XIX siguió su expansión y se convirtió en una ciudad industrial, aumentando la densidad de su población, período en que se crearon grandes empresas siderúrgicas y navales, lo cual convirtió a Bilbao en la capital económica de Euskadi. Esta situación cambió drásticamente con la Guerra Civil Española y sobre todo durante la posguerra.

Esta zona, que una vez fue próspera, poco a poco se fue abandonando, despoblando, y las viejas edificaciones industriales se fueron deteriorando; convirtiéndose en zona deprimida, sucia y contaminada igual que el río Nervión, conocido también como Ría de Bilbao, transformándose sus aguas en oscuras y pantanosas.

El deterioro llegó a tal punto, con todos los males que un lugar así representa, drogas, prostitución, violencia y un largo etcétera, que finalmente se decidió rescatar estas áreas y es entonces que se vuelve la vista hacia nuevas empresas.

Adela Cortina, en *Ética de la empresa*, tiene estas palabras que se adaptan perfectamente a este proyecto.

“Que nuestra época -como hemos dicho- se autodefine como managerial y de organizaciones, y de ahí que los líderes de las organizaciones paradigmáticas -la empresas- sean contemplados con veneración.

Pero a ello se añade ese afán de transformar las organizaciones en su conjunto por ver si se realiza el sueño de lograr una sociedad mejor, cosa que suele hacerse intentando rehabilitar los sectores sociales oscurecidos en su capacidad moral por los diseñadores anteriores de sociedades mejores, y sacando a la luz los valores cuyo olvido trajo la corrupción o, lo que es idéntico, la desmoralización. Porque una sustancia corrompida ha perdido sus virtualidades y sus potencias positivas, y justo en esto consiste haber perdido la moral o estar desmoralizado: en haber perdido la capacidad para crear riqueza”.<sup>15</sup>

Es así, que al decidir el rescate de ese espacio industrial, antiguamente vital, el que se convirtió en un punto negro en la ciudad de Bilbao, se piensa en la construcción de este museo.

---

15 Cortina, *Ética de la empresa*, pág. 14

Se convoca para esta tarea al arquitecto Frank Gehry, indudablemente otro genio en el sentido Kantiano, "Genio es un talento para producir aquello para lo cual no cabe dar una regla determinada, y no una habilidad en ciernes para aquello que pueda aprenderse mediante alguna regla; por consiguiente, que la originalidad tiene que ser su cualidad primera."<sup>16</sup>. Gehry, presenta un proyecto prácticamente imposible de realizar y luego de resolver toda clase de problemas y argumentos a favor y en contra, sobre todo lo segundo, se aprueba. Y es entonces que la firma constructora hace el prodigio de concretar semejante proyecto que es un desafío en sí mismo, desde los cimientos hasta la cubierta de titanio, que debe cubrir toda la superficie del edificio, que ya se mencionó cuántos metros cuadrados posee.

Se escoge el titanio justamente por sus cualidades de excepcional fuerza específica y que soporta un comportamiento prácticamente ideal bajo las inclemencias del clima que deberá resistir.

Cabe mencionar que en 1795 fue Martin Klaproth,<sup>17</sup> quien descubrió el metal titanio, el que clasificó con el número atómico 22, y le dio el nombre en honor a los titanes griegos. Etimológicamente, del latín titán y este del griego ΤΙΤΑΝ, persona de excepcional fuerza que descuella en algún aspecto. Y este edificio, en su conjunto, en el cual la cubierta toma un papel completamente protagónico, descuella de manera total y absoluta en la ciudad. Curiosamente, también se integra perfectamente en el tejido urbano, siendo este otro de los logros del edificio.

---

<sup>16</sup> Kant, *Crítica de juicio*, pág. 158

<sup>17</sup> Martin Heinrich Klaproth, 1743-1817. Químico, minerólogo y farmacéutico alemán. Descubridor del uranio, el titanio, el circonio y el cerio.

Miguel Cereceda,<sup>18</sup> en *Problemas del arte contemporáneo*, señala algo importante, que por obvio muchas veces pasa desapercibido. Y estriba en lo siguiente: en todas las actividades humanas nos encontramos con algo tan simple como cierto, y es que sin importar de qué actividad nos ocupemos, teoría y práctica toman caminos diversos, y lo que es peor, caminos opuestos la mayoría de las veces, lo que produce un fracaso absoluto de las ideas que se han teorizado y se desean poner en la práctica. Es entonces que aquello que se veía como una solución y salvación, lo que François Lyotard llamó los metarrelatos, se convierten en algo absolutamente contraproducente para el ser humano. Ejemplos no hay necesidad de mencionarlos, la historia de la humanidad está plagada de ellos.

Sin embargo, en el universo del arte sucede exactamente lo contrario, teoría y práctica se unen y con ellas conocimiento y acción. Esto da por resultado como dice Cereceda que "(...) el arte que se hace es exactamente el arte que se quiere hacer".<sup>19</sup>

Por supuesto que muchas veces, como indica este crítico, el arte se encuentra con problemas económicos o con problemas relativos con la técnica en el momento de definir la obra. Es interesante como el caso de Frank Gehry no fue la excepción, tuvo que resolver exactamente estos inconvenientes. Como menciona Cereceda, costos y técnicas. Pero una vez resueltos estos tropiezos, que no eran sencillos ni mucho menos, el arte se pudo concretar como siempre sucede, "como el pleno reino realizado de la libertad".<sup>20</sup>

---

18 Miguel Cereceda, nacido en España en 1958. Teórico y crítico de arte. Profesor titular de Estética y Teoría de las artes, en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid.

19 Cereceda, *Problemas del arte contemporáneo*, pág. 20

20 IBID, pág. 20

De vuelta al museo Guggenheim de Bilbao, esta obra concreta realizada bajo los nuevos, en su momento, parámetros deconstructivistas; donde las piezas de las estructuras fueron desmanteladas de la trama clásica y vueltas a colocar dentro de una malla flexible, donde se rompe y desmorona la jerarquización binaria de favorecer un elemento en detrimento de otro. Por consiguiente, el museo no presenta una fachada que sobresalga y otras disminuidas, todas tienen un puesto protagónico. Es una composición orgánica donde cada fachada es única, lo que convierte esta obra en una escultura completamente exenta, formando un todo cada una de sus partes; las cuales son iluminadas de forma natural por la luz solar, y dependiendo la hora del día y de la estación del año, la luz rebota en las cubiertas de titanio, creando juegos de luces; claroscuros que contribuyen a destacar más todavía cada elemento, en un movimiento continuo de luces y sombras que no cesa.

Antiguamente, en las catedrales e iglesias del medioevo era necesario, al entrar, tomarse un tiempo para que las pupilas se dilataran y se pudiera ver y por tanto apreciar el interior.

En el exterior del museo es necesario que el proceso sea a la inversa, tal es la cantidad de luz que devuelven las cubiertas de titanio, las cuales no llegan a cegar por supuesto, por el proceso realizado en las planchas para evitar este efecto.

Como se puede notar, todo está finamente calculado para poder apreciar como cada elemento dialoga frente a frente con el otro elemento, destacándolo para poder verlo en todo su esplendor, dando origen a un proceso de doble vía. Generando un diálogo en perfecta concordancia.

Dan Brown, autor de la novela *Origen*, pone en boca de uno de los personajes la siguiente descripción del exterior de este museo:

“El museo Guggenheim de Bilbao daba la impresión de haber salido de una alucinación alienígena: se trataba de un remolineante *collage* de combadas formas metálicas que parecían haber sido colocadas unas sobre otras de un modo casi aleatorio. Ese caótico amontonamiento de bloques de formas curvas estaba recubierto por más de treinta mil placas de titanio que resplandecían como las escamas de un pez y proporcionaban a la estructura una apariencia a la vez orgánica y extraterrestre, como si un Leviatán futurista hubiera salido del agua para tomar el sol a la orilla del río.”<sup>21</sup>

El interior del edificio tiene un atrio central, con columnas que se elevan cincuenta y cinco metros hasta el techo abovedado. Este espacio es iluminado por un ventanal de grandes dimensiones y, es atravesado por diversas pasarelas, que parecieran suspendidas en el aire, lo cual permite que el mismo se abra en todas direcciones sin privilegiar a ninguna específicamente. El visitante tiene libertad de dirigirse en cualquier rumbo, para encontrarse, la mayoría de las veces, con instalaciones conceptuales y con arte conceptual, que no precisan de un orden determinado y que resulta en experimentación de sensaciones nuevas, nunca antes percibidas. Con un efecto que puede ser considerado como hipnótico.

---

21 Brown, *Origen*, pág. 24.

En esta deconstrucción, en esta nueva corriente en donde todo ha cambiado de lugar, donde las bases más estables han mostrado su fragilidad, poca robustez y poca consistencia, donde no hay duda que todo puede ser construido de otra manera y así ha quedado demostrado; no obstante, es cuando reviven las viejas ideas, aquellas que quedaron en estado catatónico y que de alguna manera nos acompañan siempre, desde la antigüedad. Es así que aparece en el horizonte la *kalokagathía*, del griego καλός-κάγαθος, esa voz que Platón usaba para describir el ideal de lo bello y el bien; que es lo que significa el término y objetivamente es lo que el deconstructivismo ha logrado con la realización del museo Guggenheim de Bilbao, una obra bella que es un bien para sí misma y para la sociedad bilbaína.

Por medio de esta obra se ha recuperado la zona que se encontraba perdida, convirtiendo el espacio en el corazón y centro neurálgico de la ciudad, por consiguiente, toda la población se ha visto beneficiada y también ha catapultado el nombre de Bilbao, y por ende, el de España a nivel mundial. Bello y bien, el ideal griego hecho realidad.

Habiendo llegado a este punto, sería importante decir que si bien esta obra arquitectónica de Gehry es considerada una obra maestra, a la cual le calza perfectamente el concepto griego de *kalokagathía*, esto no significa, ni mucho menos, que Frank Gehry haya realizado la última o mejor creación que pueda ser considerada como obra de arte. Tampoco significa que el postulado de la deconstrucción de Derrida sea el piramidión de la larga tradición del pensamiento occidental.

Lo que significa es, que nunca está dicha la última palabra. Creer que pudiera ser así equivale a un “suicidio intelectual”, palabras dichas por el maestro Efraín Estrada,<sup>22</sup> aludiendo precisamente a lo importante que es para todos, pero sobre todo para el filósofo tener una amplia e imparcial mirada sobre el basto confín del conocimiento.

En este orden de ideas es importante, igualmente, lo que dice Nuccio Ordine en *La Utilidad de lo inútil*, “poseer la verdad mata la verdad”<sup>23</sup>

Consecuentemente cada época tiene lo suyo.

También es oportuno volver sobre el pensamiento de Ortega y Gasset y tomar en cuenta lo que dice Pedro Cerezo<sup>24</sup> sobre el filósofo español “(...) el pensamiento orteguiano ha sido un lúcido ejercicio de conciencia histórica, confrontada con la crisis finisecular de la cultura ilustrada”.<sup>25</sup>

El tomar conciencia histórica nos permite de nuevo enfocar lo que piensa Ortega y Gasset sobre la transición y la decadencia de las épocas, y evitar con ello colocarlas en las estructuras binarias a las que se refiere Derrida, donde una época sería privilegiada y otra colocada en la periferia.

---

22 Segundo Sintópico, Departamento de Filosofía, FAHUSAC, Conferencia dictada por Dr. Ixim Morales, Neuropsiquiatría y existencialismo, 26 de abril 2023.

23 Ordine, *La Utilidad de lo inútil*, Pág. 125

24 Pedro Cerezo, nacido en España en 1935, filósofo y catedrático universitario.

25 Reyes Mate, *filosofía de la historia*, pág. 167

De esto contamos con innumerables casos, de los cuales tomaremos uno nuevamente. La Edad Media, catalogada por muchos como época de oscuridad, lo cual fija un concepto de decadencia. Aunque solo hubiera sido eso, una edad de decadencia, que no lo fue, como se puede constatar en cualquier dirección que dirijamos la mirada, es una época que da paso al Renacimiento.

Con lo cual queda plenamente establecido tanto lo que dice Ortega y Gasset, como lo que dice Jacques Derrida.

En esta alegoría de la larga leontina que representa el pensamiento de occidente, la posmodernidad con sus sombras y con sus luces, con sus más y con sus menos; como todo período histórico, pasará a formar un eslabón más, y como ni el tiempo ni las ideas se pueden detener, un día quedará atrás.

Así es como ha sucedido, sin embargo, ya sabemos que las voces que anteceden el haber llegado a un punto, o a un determinado lugar, siempre tendrán algo que decir y vale la pena escucharlas.

Ortega y Gasset, con esa pluma delicada que traduce su pensamiento de manera magistral, termina el prólogo de la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier, con las siguientes palabras:

“He aquí como se construye la historia de la filosofía en vista de un término - nuestra filosofía—que no es definitivo sino histórico y corruptible como cualquiera de sus hechos hermanos en el pasado. Nuestra filosofía se convierte automáticamente en eslabón de la cadena báquica “cuyos miembros están todos ebrios”—decía Hegel—y tiende la mano al eslabón futuro, lo anuncia, postula y prepara”.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Bréhier, *Historia de la filosofía*, pág. 57

Hay algo que añadir, sobre el fin del prólogo que todavía no termina.

Tanto Ortega y Gasset, como Derrida y Onfray, partiendo de diferentes tiempos y corrientes de pensamiento, coinciden en algo, y es en la importancia que tiene la sabiduría popular, construida desde tiempos inmemorables, desde la periferia, desde todas las geografías y culturas. Es así, tomando en cuenta esta sabiduría, como José Ortega y Gasset termina el prólogo que nos ocupa: "En los sitibundos desiertos de Libia se suele oír un proverbio de caravana que dice así: Bebe del pozo y deja tu puesto a otro".<sup>27</sup>

## Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.
- Abbagnano, Nicola. *Historia de la filosofía*, Vol. 4, Hora, S.A., España, 2000.
- Biermann, Veronica. Borngäser Klein, Barbara. *Teoría de la arquitectura*, TASCHEN, Madrid España, 2003.
- Bréhier, Émile. *Historia de la filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires Argentina, 1944.
- Brown, Dan. *Origen*, Editorial Planeta, S A, Barcelona, España, 2017.

---

27 IBID. pág 57

Cereceda, Miguel. *Problemas del arte contemporáneo@*, CENDEAC, Región de Murcia, España, 2008.

Cortina, Adela. *Ética de la empresa*, Editorial Trotta, Madrid, España, 2005.

Derrida, Jacques. *De la gramatología*, Siglo XXI Editores, México, 1967.

Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*, Editorial Losada, Buenos Aires Argentina, 2005.

Onfray, Michel. *El cocodrilo de Aristóteles*, Ediciones Paidós, Barcelona España, 2022.

Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil*, Editorial Acantilado, Barcelona, España, 2013.

Reyes Mate, Manuel. *Filosofía de la historia*, Vol. 5, Editorial Trotta, Madrid España, 2005.

# Dogmático y escéptico: dos facetas del idealismo precrítico

Pablo De la Vega

**Resumen:** La figura de Kant se asocia irremediamente al idealismo, como el fundador de la vertiente alemana, sin embargo, sus posturas son esquivas a lo que en su tiempo se tomaba como idealismo. Curiosamente, su crítica se dirige a dos autores, Berkeley y Descartes, siendo el primero el máximo representante del idealismo moderno, y el segundo, extrañamente adjudicado a esta disciplina. Kant busca demostrar cómo ambos pensadores no solo caen en un idealismo malentendido, sino que yerran en su acometida de sostener esta postura como un vehículo certero de conocimiento. A partir de ahí es donde transforma la perspectiva del modelo idealista y perfila su filosofía crítica, que marcará el futuro debate filosófico moderno.

**Palabras clave:** idealismo, criticismo, Descartes, Berkeley, Kant.

**Abstract:** *Kant's figure is inevitably associated with idealism, as the founder of the German side, however, his positions are elusive to what in his time was taken as idealism. Curiously, his critic is addressed to two authors, Berkeley and Descartes, the first being the highest representative of modern idealism and the second, strangely assigned to this discipline. Kant seeks to demonstrate how both thinkers not only fall into a misunderstood idealism, but also err in their attempt to uphold this position as an accurate vehicle of knowledge. From there it is where he transforms the perspective of the idealist model and outlines his critical philosophy, that will mark the future modern philosophical debate.*

**Key Words:** *Idealism, criticism, Descartes, Berkeley, Kant.*

## 1. Idealismo: definición y discusión moderna

En las últimas anotaciones del *Anhang* (apéndice) de sus *Prolegómenos* (1783), Kant menciona dos tipos de idealismo diferentes a su filosofía crítica: el *idealismo escéptico* de René Descartes y el *idealismo dogmático* de George Berkeley<sup>1</sup>. Más adelante, en la segunda edición de su *Kritik der reinen Vernunft* (1787), modifica el nombre del idealismo cartesiano, denominándolo *idealismo problemático*<sup>2</sup>. Pero esta diferenciación no queda exenta de inquietud, ya que Kant omite la filosofía spinozista y leibniziana, las cuales, no sin dejo dubitativo, son consideradas como parte fundamental de la

1 Cfr. Kant, Immanuel, **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können**, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969, pág. AA 8,4 375.

2 Cfr. Kant, Immanuel, **Kritik der reinen Vernunft**, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, pág. B 275.

comprensión del idealismo moderno. ¿Por qué Kant reconoce mercedoras de crítica únicamente a las posturas de Descartes y Berkeley? ¿Qué caracterizaba a estas propuestas que hacían tan necesaria su refutación? Profundizar en el análisis kantiano al idealismo de su época, exponiendo cuáles son dichas teorías, permitirá descubrir las falencias que hicieron tan necesario el cambio de paradigma y la postulación de un *idealismo trascendental*.

No se puede iniciar con este periplo sin entender qué es el idealismo. Una definición de diccionario esclarece el término y lo describe como:

“(...) la doctrina filosófica de que la realidad es de alguna manera correlativa a la mente o coordinada por la mente, que los objetos reales que constituyen el ‘mundo externo’ no son independientes de mentes cognoscentes, pero existen, de alguna manera, como correlativas a las operaciones mentales”.<sup>3</sup>

Esta definición contextualiza el término en el ámbito ontológico, determinando la realidad dentro de los parámetros de la mente, y subsume los objetos a las operaciones mentales, siendo dependientes de las mismas y estableciendo un “monismo mental”.<sup>4</sup> Pero esta definición no es infalible, incluso, por su propia naturaleza, genera una enorme cantidad de inquietudes

---

3 Audi, Robert. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, pág. 412. Esta y las siguientes traducciones son hechas por el autor. Esta y las próximas traducciones serán realizadas por el autor de este texto. Cuando se considere oportuno, se dejará la versión original.

4 Jaworski, William. **Philosophy of Mind. A comprehensive introduction**. Wiley-Blackwell, Oxford, 2011, pág. 5

sobre la relación que lo mental puede tener con lo corpóreo, y más cuando se considera la existencia de una multiplicidad de conciencias y variedad de individualidades, convirtiendo al objeto en sujeto. Además, cuestiona la forma y las fuentes en las que es dado el conocimiento, porque se dependería exclusivamente de la razón subjetiva para conocer la verdad y la objetividad que se brinda en la experiencia sería ignorada.

Los estudios filosóficos han tendido a diferenciar tres características generales del idealismo, según las ramas que los aborden: la ontología, la epistemología y la ética.<sup>5</sup> La primera rama reconoce la diferencia existencial entre materia e idea, aduciendo características para cada una, no reducibles ni intercambiables entre sí, lo cual constituye dos tipos de entidades. La rama epistemológica, por su parte, comprende la suposición de que la realidad cognoscible para el sujeto no es independiente de este, condicionándose según la capacidad inteligible. Por ende, el mundo es como el sujeto lo puede conocer. Por último, la noción ética vincula el actuar humano a un trasfondo sobremanera racionalista, donde los conceptos y argumentos que norman la convivencia humana se manifiestan a través de principios ideales.

El surgimiento de la doctrina idealista inicia con la crítica que se hace a su contrario: el materialismo. El intercambio de misivas entre Gottfried Wilhelm Leibniz y Samuel Clarke, alrededor de los años 1715 y 1716, constituye el hito generador y la polémica más importante en torno a la vinculación de la física y la filosofía en el siglo XVIII. Leibniz, polímata y racionalista, se posicionaba como detractor de la creciente influencia newtoniana, y

---

5 Cfr. Sandkühler, Hans Jörg (Ed.), **Handbuch Deutscher Idealismus**, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2005.

para hacer valer su crítica, le escribe a su amiga Caroline de Ansbach, princesa de Gales y esposa del futuro rey George II de Gran Bretaña, menospreciando la cosmovisión de Sir Isaac Newton. Clarke, clérigo anglicano afín al autor de *Philosophiae naturalis*, respondió como la voz de la intelectualidad científica de Inglaterra, que daba validez a este nuevo método de conocimiento.

El argumento de Leibniz destaca que la *"natural religion itself seems to decay [in England] very much. Many will have human souls to be material; others make God himself a corporeal being"*.<sup>6</sup> Aquí se aprecia la división. La noción dualista que ha predominado se ve cuestionada tanto en el ámbito ontológico, con la división de las almas, como en el teológico, sobre la naturaleza de Dios. Esto es inaceptable para Leibniz, porque niega los fundamentos cristianos de la inmaterialidad y la incorporeidad, que sustentan el argumento espiritual y validan otro tipo de substancias (las divinas).

Pero, para Newton *"God has no need of such Organs [los sensoriales], he being every where present to the Things themselves"*.<sup>7</sup> Esta perspectiva se conoce como el *sensorium Dei* y se presenta en las *Queries*, parte tercera de la *Opticks* de Newton, donde se abordan las características de la luz con relación a los cuerpos. En la última parte del texto, el filósofo inglés ahonda algunas cuestiones que dejó poco esclarecidas y argumentas; cómo Dios, como causa primera, ha sido creador por voluntad de causas secundarias, que provocan las fuerzas

---

<sup>6</sup> Leibniz, Gottfried y Clarke, Samuel, **Correspondence**, Hackett Publishing Company, Inc., Indianápolis, 2000, pág. 4.

<sup>7</sup> Newton, Isaac, **Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, inflections and colours of the Ligth**. Dover Publications, Inc. Nueva York, 1952, pág. 403.

gravitacionales y con ello afectan a los cuerpos, tanto terrestres como celestes, así como la forma en que la luz se relaciona con ellos. Sin embargo, en su omnipotencia, es Él el artífice de estas transformaciones. El *sensorium Dei* es entonces "(...) el espacio donde Dios percibe todas las cosas por su presencia inmediata y en donde Él forma y reforma las partes del universo, así como el ser humano percibe las imágenes de las cosas en cierto espacio de su cerebro (su *sensorium*)".<sup>8</sup>

Según Clarke, la falla de Leibniz consiste en la malinterpretación del espacio como el cuerpo del Ser Supremo, en vez de identificarlo como Newton lo hacía ver, "*that he is actually present to the things themselves, to all things in the universe*"<sup>9</sup> y esto representa su capacidad, no solo creadora, sino también intelectual. La equivocación argumentativa de Leibniz constituye, al contrario, la motivación para que muchos malinterpreten la postura de Newton como materialista, siendo él ajeno a estas ideas. Incluso, Clarke indica que hay una gran diferenciación entre los materialistas, que derivan de lo corpóreo todo lo existente, a los *matemáticos cristianos*, como Newton, quienes también admiten la existencia de sustancias no materiales.

Esta polémica entre Leibniz y Clark mostró la necesidad de patentizar la diferenciación entre aquellas posturas materialistas que daban principal relevancia a lo corpóreo (siguiendo la línea argumentativa de los atomistas griegos, Demócrito y Leucipo, el materialismo ingenuo de Epicuro y la doctrina, ya mucho más

8 Hamou, Philippe, ***Sensorium Dei. Espace et présence sensible de l'esprit chez Newton***, *Revue hilosophique de la France et de l'étranger*, vol. 139, no. 1, 2014, pág. 47.

9 Leibniz, Gottfried y Clarke, Samuel. *Op.cit.* pág. 5

desarrollada, de Hobbes), en contra de las que manifestaban la existencia de sustancias espirituales, en especial de la autonomía del alma y su distanciamiento del cuerpo.

En seguimiento de esta necesidad, Christian Wolff (1676-1754), representante pilar de la metafísica prekantiana, aducía en contra de la postura de Spinoza, quien caracterizaba su materialismo de especulativo con su argumento de que Dios es la naturaleza. Wolff, al igual que Leibniz, identificaba a los idealistas como "(...) aquellos que afirman la existencia ideal del alma y niegan la existencia del mundo real y de los cuerpos".<sup>10</sup> Si bien esto denota esencialmente el carácter idealista, no dejó de ser interpretado peyorativamente, dándole incluso definiciones extremistas, como la negación total de la realidad sensorial.

Con estas anotaciones históricas, se obtiene una noción de la significación y comprensión que se tenía sobre el idealismo en el tiempo de los tres autores a estudiar: Descartes, Berkeley y Kant. A continuación, se procederá a exponer las distintas perspectivas de estos intelectuales, profundizando en sus postulados, para reconstruir así el análisis que llevó a Kant a proponer su idealismo trascendental.

## **2. Descartes: primeros esbozos de idealismo**

Adjudicar a Descartes el calificativo de idealista no dejará a más de uno indiferente, en especial porque esta adjetivación no tiende a ser utilizada para presentar su filosofía, delimitándolo al ámbito del racionalismo. Sin embargo, las vinculaciones y los

---

10 Sandkühler, Hans Jörg (Ed.), *Op. Cit.*, pág. 2.

nexos que se desprenden del racionalismo y el idealismo no dejan de manifestar distintas aristas que permiten el diálogo y la valorización.

Un punto de partida para esta adjudicación es la duda sobre el conocimiento del mundo exterior. Cartesius, en la primera de sus *Meditationes* (1641), compara la fantasía del sueño con la apariencia de la vigilia, cuestionando cómo estas aparentes verdades tienen un carácter falto de certeza, engañando muchas veces. Él llega, incluso, a cuestionar si

“(…) la física, la astronomía, la medicina y todas las otras ciencias que dependen de la consideración de cosas compuestas, son muy dudosas e inciertas; pero que la aritmética, la geometría y demás ciencias de esta naturaleza, que no tratan sino de cosas muy simples y generales, sin ocuparse de sí tales cosas existen o no en la naturaleza, contienen alguna cosa cierta e indudable”,<sup>11</sup>

A esta guisa se da la reiterante dubitación sobre lo que se puede considerar como verdadero (clara y distintamente), lo cual Descartes visualiza en el terreno matemático. Todo lo que tiene proveniencia sensoria es un foco de inquietud, y por ello las ciencias que se fundamentan en las experiencias sensibles pueden caer en el error, por tanto, no son verdades absolutas incuestionables. Pero, de la misma manera, aspectos menos rigurosos, como el conocimiento personal a través de las experiencias. Descartes incluso llega a cuestionar si verdaderamente tiene un cuerpo y sus miembros, así como sentidos que ellos poseen y que canalizan la información

---

11 Descartes, René, *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses*, Flammarion, Paris, 1992, pág. AT, VIII 20.

recibida del mundo.<sup>12</sup> Con estas conclusiones, ¿qué queda de lo cual se puede tener noción de verdad?

La línea argumentativa lleva a la célebre reflexión sobre el *cogito*. Pues, para Descartes, tras el ejercicio de dudar de todo "(...) hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo existo* [*ego sum, ego existo*], es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu".<sup>13</sup> Esta es la verdad indubitable según Descartes, y cuyo foco de nacerencia es el individuo pensante, que tiene noción de sí mismo. Esto funge como una revelación de aquello no contingente, sino necesario: que el pensamiento tenga un origen.

El proceso del *cogitare* inicia, por tanto, de la dubitación absoluta de todo aquello sensible, pero del reconocimiento de la verdad de que de lo único que se puede estar seguro es de la esencia pensante del individuo. Esta noción personal y subjetiva es la única comprobable, y cuya vinculación con el mundo real se patentiza en la existencia. De esta forma, Descartes resalta otros puntos importantes:

"(...) encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece: él solo no puede ser desprendido de mí. *Yo soy, yo existo*: esto es cierto; pero ¿por cuánto tiempo? A saber, por el tiempo que piense; porque tal vez sea posible que, si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir: Ahora yo no admito nada que no sea necesariamente verdadero: por lo tanto, no soy, hablando con precisión, sino una cosa que piensa [*res cogitans*]"<sup>14</sup>

---

12 Cf. *Op. Cit.*

13 *Op. Cit.*, pág. AT, VIII 25.

14 *Op. Cit.*, pág. AT, VIII 27.

Esta afirmación, además de reconocer al ser humano como una *cosa que piensa*, destaca el plano de realidad comprobable, el pensamiento, y al mismo tiempo el origen ontológico, lo pensado. Por ende, aquello existente debe ser patentizado a través del pensamiento, siendo el primer elemento por constatar la existencia del yo. Esta idea la profundizará más adelante, donde llega a reflexionar que "(...) no concebimos los cuerpos sino por la facultad de conocer que hay en nosotros, y no por la imaginación, ni por los sentidos, y que no los conocemos porque los veamos o los toquemos, sino únicamente porque los concebimos por el pensamiento".<sup>15</sup> Esta afirmación presenta otra problemática. Descartes está reconociendo que el ámbito epistémico que tiene un sujeto proviene exclusivamente del carácter racional, siendo el pensamiento el lugar donde se dan las cosas, donde se *conciben*, donde *son*. Si bien es posible tener dubitaciones sobre la veracidad del mundo externo, la única herramienta admisible para el acercamiento al mismo y su carácter existencial son los pensamientos, pues en ellos es donde se da el contenido de la realidad, donde se *conciben* las *ideas* de lo que son las cosas.

¿Qué son entonces las *ideas*, ese contenido del pensamiento, para Descartes? Parte de las reacciones que procuró las *Meditaciones* fueron una serie de *objections* por parte de varios intelectuales afines al pensador francés. En la segunda *réponse*<sup>16</sup>, Cartesius busca dar *razones* que expliquen la diferenciación entre el cuerpo y el alma, ahondando en varios conceptos esclarecedores de sus postulados. En una de las *Définitions* dada en esta respuesta escribe: "(...) con el nombre de *idea* entiendo aquella forma de cada uno de nuestros

15 *Op. Cit.*, pág. AT, VIII 34.

16 Es de mencionar que estas objeciones son dadas en por Marin Mersenne, intelectual reputado de la época y amigo de Descartes, con quien mantuvo fluidos diálogos de enriquecimiento intelectual.

pensamientos, por cuya percepción inmediata tenemos conocimiento de esos mismos pensamientos”.<sup>17</sup> Esta no carece del matiz tautológico, pero Descartes es claro en su argumento, buscando dar cuenta de que es la idea, no solo la originaria del pensamiento, sino la que logra relacionarse entre sí, formando un pensamiento más complejo, teniendo así noción de lo que está fuera de nosotros (*res extensa*). Aquí se vislumbra ya el proceso del razonar, donde un cúmulo de ideas puede surgir de la asociación y el análisis de los más mínimos contenidos mentales, no solo con lo externo sino consigo mismo.

Por tanto, los contenidos mentales constituyen la realidad cognoscible, empero, son dependientes del sujeto que conoce, y por ende, no solo priman en el camino del conocimiento, sino constituyen la piedra angular de la construcción del mundo. Aquí se perfila un carácter de objetividad de la realidad. Descartes explica esto de la siguiente manera:

“Por realidad objetiva de una idea entiendo el ente o el ser de la cosa representada por la idea, en cuanto que este ente está en la idea; y del mismo modo se puede decir una perfección objetiva, o un artificio objetivo, etc. Pues todo lo que concebimos como siendo en los objetos de las ideas, todo eso está objetivamente, o por representación, en las ideas mismas”.<sup>18</sup>

Este apartado es concluyente: lo que es está en la idea, siendo el plano del conocimiento del sujeto. No obstante, Descartes no cae en el solipsismo. La duda sigue perenne, puesto que no es posible dejar de cuestionarse sobre si aquello que tenemos como contenido de una idea es efectivamente lo verdadero, lo *claro y distinto*. Aquí se sigue la reflexión de la filosofía cartesiana sobre lo que es, las diferentes ideas cognoscibles y

---

17 *Op. Cit.*, pág. AT, IX 124.

18 *Loc. Cit.*

la necesidad de ideas innatas. Esto concluye que, formalmente, no es posible dar cuenta de otro territorio más que el mental para nuestro conocimiento de la realidad. La razón se vuelve indefectiblemente en el único espacio de lo existente, donde somos y donde se aparece lo que es.

Ahora ¿no es esta tesis similar a la propuesta idealista de que la realidad es (como se definió al principio) coordinada y correlativa únicamente con la mente? El parangón es ineludible. Si bien la teoría de Cartesius constituye una búsqueda de la mecánica del universo, presentándole una dualidad metafísica, una estructuración matemática y una fe cuyo aparente innatismo la hacía inequívoca –denominándose por ello filosofía racionalista–, no deja de esbozar el idealismo en sus estructuras. Esta noción, que propone la dependencia hacia lo mental y comprende desde el pensamiento la lectura de la realidad, establece “el principio mismo del idealismo”<sup>19</sup> y se volverá posteriormente el fundamento de la postura kantiana. La tesis cartesiana se puede patentizar de la siguiente manera:

“La transparencia interior del pensamiento que se ve a sí mismo como ser y que sólo puede ver el ser a través de sí mismo es el idealismo fundado en lo sucesivo en la realidad misma, pues, cosa maravillosa, la única realidad absolutamente cierta resulta ser precisamente la que existe en la idea, esa que es pensamiento y se piensa”.<sup>20</sup>

19 Jolives, Régis, **Les sources d'idéalisme**. *Revue néo-scholastique de philosophie*, Año 38, serie doce, n°45, 1935, pág. p. 24.

20 Fouillé, Alfred, **Les Origines cartésiennes de l'idéalisme contemporain**, *Revue des Deux Mondes*, 3er period, tomo, 1892, pág. 854s.

Por consiguiente, esta argumentación deja ver cómo el periplo intelectual de Cartesius termina bosquejando un idealismo primitivo, y aunque no se patentiza tal cual, explicitándose en sus postulados, se comprende formalmente como idealista y se vuelve un claro aporte para el planteamiento kantiano venidero. Sin embargo, ¿por qué lo llama Kant problemático? En los próximos apartados se profundizará en esta adjudicación. Empero, se debe pasar ahora al segundo filósofo: Berkeley.

### 3. Berkeley: percepción como idealismo

George Berkeley ha realizado una propuesta que, desde su tiempo, fue marcada como excéntrica. Puesto que en ese contexto imperaba la doctrina de Locke, adalid de la experiencia y *afín a las teorías* científicas naciescentes (en especial las newtonianas), todo argumento que criticara la plausibilidad del empirismo era visto con ojos de recelo. Pero Berkeley, contrario a estas propuestas de la *new philosophy*, se posicionaba sospechoso ante dichas posturas tan aceptadas.

Este debate lo personificó en su *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (1713), cuyos personajes representan las dos posturas imperantes: Hylas se denomina por el término ὕλη (*hýle*), que significa *materia*; y Philonous de los conceptos φίλος (*filos*), de *amante*, y νοῦς (*nous*), de *mente*, *i.e.*, amante de la mente. Por ende, ambos personajes discurren en torno a la realidad existente y si esta es de consistencia material o fruto del quehacer mental. Para Berkeley la respuesta es clara: la única fuente del conocimiento son las ideas, lo mental, las cuales corresponden con el entero producto de la realidad.

La construcción del argumento empieza desde una postura similar a la de Cartesius, donde Berkeley cuestiona las fuentes epistémicas. Él arguye que todo conocimiento humano “*are either ideas actually imprinted on the senses, or else such as are perceived by attending to the passions and operations of the mind*”.<sup>21</sup> Esta afirmación es relevante, ya que identifica por dos caminos –el de los sentidos y el de la propia mente– el papel fundamental de las ideas para la constitución del conocimiento y de nuestra relación con la realidad. Pero ambos no son excluyentes. Pese a lo que se puede considerar, los sentidos también tienen como eje las ideas, puesto que lo que sentimos, más que ser un aspecto exclusivamente sensorial, se caracteriza porque se *tiene idea* de lo que se está sintiendo.

En esta línea la noción que se tiene de *idea* es muy lockeana, quien la definía como “(...) cualquiera que sea el *objeto* del entendimiento cuando un ser humano piensa”.<sup>22</sup> Esta definición debe comprenderse en el contexto de que cualquier idea es producto, no solo de estados mentales sino también de estados sensoriales, puesto que estos producen ideas.<sup>23</sup> Pero, si bien la propuesta de *idea* en Locke tiene una significación relevante para la filosofía berkeleyana, considerándose dentro del espectro del *realismo representativo*, este autor abordará un derrotero muy diferente. Para Berkeley, “*we are directly aware of the physical world itself, whilst accepting that what we are aware of must be mind-dependent ideas*”.<sup>24</sup> Por ende,

---

21 Berkeley, George, ***Principles of Human Knowledge an Three Dialogues***, Oxford University Press, Oxford, 2009, pág. 24.

22 Locke, John, ***An Essay Concerning Human Understanding***, Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge, 1996, pág. 1.1.8, 47.

23 Robinson indicará que estas serán tratadas como “sensory, or quasi-sensory, images” (Robinson, Howard, ***Editor’s Introduction***, en Berkeley, *Op. Cit.*, pág. XII).

24 Robinson, *Op. Cit.* Pág. XIII.

es la mente la que brinda el acceso y constitución de todo lo que se percibe, siendo el único espacio que permite tener una apertura de lo que está fuera de uno mismo.

Esta dependencia de la mente comprende una formulación lógica, donde Berkeley, similar a Descartes, cuestiona la manera en que se accede al mundo exterior, dando cuenta de las dificultades que esto recrea, y que la conclusión radica en la aceptación de lo mental como lo único confiable. Si bien Cartesius pone como eje principal a la razón, Berkeley reconoce que es necesaria la percepción de algo otro, que no soy yo, empero, que siempre acaece en el terreno mental.

Aquí se postula la pregunta, ¿pero no es esto un subjetivismo, siendo imposible la objetividad? Se debe recordar que la propuesta objetiva cartesiana radicaba en que la objetividad se constituye por la simple presencia de la representación en las ideas, por ende, no son creadas por nosotros, sino son puestas, y en su posibilidad de pensamiento se da la objetividad. Esto da cuenta del innatismo cartesiano. Empero, en Berkeley esto funciona diferente. La existencia de lo exterior es negada, pero *"the physical world consist of those patterns of experience that are available to all: so metaphysical mind-independence is not needed to guarantee objectivity"*.<sup>25</sup> Esta, la objetividad, es dada en la posibilidad de experiencia y de que esta misma se repita en los distintos seres humanos. Con ello, no se cae en absoluto en la subjetividad solipsista, malentendida, como creada e influenciada por un sujeto, sino se explica que es posible conocer *las mismas cosas*, dado que ellas siempre existen solo en la mente.

---

25 Robinson, *Op. Cit.*, pág. XIV.

Ahora, el patrón de experiencia tiene una explicación. Para Berkeley "*ideas are excited in us by the will of God*",<sup>26</sup> siendo Él quien permite estas experiencias de las cosas. Por tanto, el mundo exterior puede ser comprendido, más que como una entidad fuera de nosotros, como el mundo de la experiencia, común a los seres humanos, quienes perciben de manera similar pero cuya existencia se da únicamente en la percepción. De aquí viene la famosa frase berkeleyana "*esse est percipi*"<sup>27</sup> (ser es ser percibido), lo cual resume su filosofía: lo que existe, es únicamente aquello que logramos percibir, no habiendo un mundo físico exterior fuera de nuestra percepción, y siendo Dios la causa de que tengamos experiencias.

Estas posturas y argumentos constituyen el *idealismo* berkeleyano, en el que la existencia se reduce a lo que es percibido como idea por una mente. Esta postura es tenida como el idealismo más radical, negando la posibilidad de un mundo sensible fuera de la experiencia. Aunque, no deja de ser llamativo mencionar que en la época de Berkeley el nominativo de *idealista* aún no le era adjudicado, considerándose más como un *inmaterialista*. Estos detalles hicieron que Kant viera en las propuestas de Berkeley ciertas malinterpretaciones de la lectura epistémica de la realidad, y osó criticar esta propuesta, así como la cartesiana. *Tras presentar las nociones de los dos idealismos precríticos, se procederá a analizar la postura kantiana y a presentar su análisis de la filosofía cartesiana y berkeleyana.*

---

26 Berkeley, *Op. Cit.*, pág. 54.

27 Berkeley, *Op. Cit.*, pág. 25.

#### 4. Kant: crítica al idealismo problemático y el dogmático

En la tercera sección del segundo libro de la *Estética trascendental*, en su *Kritik der reinen Vernunft* (1787), Kant profundiza en los postulados del pensamiento empírico, donde presenta la relación entre el concepto y el objeto en sí, cuestionándose sobre este objeto "(...) si es meramente posible, o también real, o, si es lo último, si es también necesario".<sup>28</sup> Sus reflexiones llevan a considerar que es posible dar cuenta de la existencia de los objetos únicamente de manera empírica, necesitando de forma imperativa la experiencia para poder establecer que algo existe. Si solamente se tiene un concepto previo a la experiencia se podría considerar como algo *posible*, pero no *real* (*wirklich*),<sup>29</sup> lo cual se prueba únicamente a través de la sensibilidad y el contexto de la percepción. De esto explaya:

"Por lo tanto, donde alcanza la percepción y su aditamento según leyes empíricas, allí llega también nuestro conocimiento de la existencia de las cosas. Si no empezamos por la experiencia, o no partimos según leyes de la relación empírica de los fenómenos, en vano pretendemos adivinar o investigar la existencia de cosa alguna".<sup>30</sup>

---

28 Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner Verlag, 1998, pág. B 266. La numeración corresponde al *Akademische Ausgabe*.

29 El término utilizado por Kant es *Wirklichkeit* (realidad), el cual corresponde a las condiciones materiales de la experiencia, en contraposición con *Realität* (realidad), que corresponde con la sensación. Ambas pueden ser vistas como relativas, pero haciendo referencia a distintos momentos del proceso de conocimiento.

30 Kant, *Op. Cit.*, pág. B 273s.

Esto permite ver el posicionamiento empírico, de naciencia, y la intención de poder entrelazar la existencia con la percepción, pero no de modo berkeliano, sino según se entiende comúnmente: el mundo de la experiencia corresponde con la realidad material fuera de nosotros. Sin embargo, Kant culmina el apartado indicando que ve en el *idealismo* una fuerte propuesta en contra de estas ideas anteriormente esbozadas, es decir, que la comprensión del idealismo se vuelve una exposición equívoca de la forma en que se considera la aprensión de conocimiento del mundo.

El apartado *Widerlegung des Idealismus* es la explicación crítica del idealismo, el que, en principio, Kant define como "(...) la teoría en la cual la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros se aclara solo por dudable e indemostrablemente, o por falsa e imposible".<sup>31</sup> Tras esta aclaración procede a demostrar cómo los dos filósofos, Descartes y Berkeley, yerran en sus apreciaciones al postular idealismos incongruentes con la manera en que se relaciona el conocimiento con el mundo exterior.

La primera es la crítica a Cartesius, quien "(...) declara indudable solo una afirmación (*assertio*) empírica, a saber, yo soy".<sup>32</sup> Para Kant, aquí se da una *problemática*. Reconstruyendo el argumento, se ve cómo el filósofo de Königsberg adjetiva con *empírico* la aserción cartesiana. ¿A qué se debe esto, si para Descartes el reconocimiento del *cogito* supone dudar absolutamente de cualquier noción empírica? Aquí radica la contradicción, pues el idealismo problemático cartesiano "(...) solo alega la incapacidad de demostrar la existencia exterior,

---

31 Kant, *Op. Cit.*, pág. B 274.

32 *Loc. Cit.*

por experiencia inmediata".<sup>33</sup> Este reconocimiento es vital, puesto que la duda metódica no extrapola la falsedad de la existencia fuera de objetos fuera de la mente, sino que reconoce la limitante del razonar al darse cuenta de que muchas veces se engaña la experiencia.

Descartes es escéptico (tal vez en demasía), puesto que no encuentra pruebas suficientes para dar cuenta del mundo exterior. Aquí es donde se instala su duda metódica como un argumento aceptable para iniciar una constatación metafísica. Empero, la exageración en la que cae, su escepticismo, es donde radica la problemática. Kant continúa el argumento y dicta "(...) la prueba exigida debe, pues, demostrar, que nosotros tenemos experiencia de las cosas externas y no solo imaginación".<sup>34</sup> Esto es el objetivo que se busca: comprobar que aquello de lo cual se tiene duda no es algo que se da a nuestra experiencia (como se entiende normalmente), y por ende, es producto exclusivo de la imaginación, pudiéndose entonces dar cuenta de su irrealidad. Empero, esto no sucede de esta manera, ya que "(...) solo podría suceder, cuando uno puede comprobar que nuestra experiencia interna, de la que Cartesius duda, solo es posible bajo condiciones de la experiencia externa".<sup>35</sup>

Todo aquello de lo cual Descartes duda, todo aquello que le siembra inquietud y lo dirige a darse cuenta de que quien duda es él, como sujeto pensante, se constituye a partir de una experiencia. Aquí radica la problematización: puesto que Cartesius duda del carácter ontológico de la experiencia, es

---

33 Kant, *Op. Cit.*, pág. B 275.

34 *Loc. Cit.*

35 *Loc. Cit.*

decir, si las cosas son tal cual se le aparecen en la imaginación; empero, acepta tácitamente que está teniendo una experiencia que le hace tener en pensamientos, ciertas ideas, sensaciones, fenómenos, etc., basados en un mundo exterior del que duda. Aquí, sin así quererlo, afirma que esta experiencia comprueba que existe un mundo exterior (*res extensa*), aunque no puede asegurar si lo que él tiene como idea de ella corresponde con lo que es. Esta falta de comprobación no implica la inexistencia del mundo, sino lo que muestra es la incapacidad del sujeto pensante de dar absoluta cuenta del carácter de verdad de cómo es este mundo exterior, *i.e.* la limitante de nuestra capacidad racional.

Esto es lo que Kant aclara con la relación de la experiencia interna (que soy una *res cogitans*) y la experiencia externa (la *res extensa*), puesto que comprobar la primera implica dar cuenta de que hay un mundo externo que me pone en posición de dudar. Ahora bien, si el idealismo constituye la postura de que la mente es la que coordina la realidad, ¿no debería surgir todo de una manera absolutamente innata, obviando cualquier experiencia posible? Se reitera que Descartes duda de la experiencia, del mundo físico externo y de lo que los sentidos le proveen; pero para esto inicia considerando que hay *algo que no es él* que está en sus ideas. Esto es contradictorio, pues si no existiera la experiencia del mundo exterior y aún así dudara, no estaría cuestionándose por la *res extensa* sino por la *res cogitans*, siendo aplicable dudar hasta de uno mismo. Pues si duda de aquello que forma en la mente una aparente idea de la *res extensa*, esta no sería distinta a la conclusión de que el pensar implica la existencia del *cogito*, lo cual está condicionado a la experiencia. A esta guisa, sería una *reductio ad absurdum* concluir que la duda metódica aplica a ciertas ideas, pero a otras no.

Esta concatenación, donde no se niega la validez de la duda metódica, cuestionando nuestra posibilidad de conocimiento; pero afirmando una respuesta que excluye la experiencia, necesitando *ad hoc* el mundo exterior como elemento de dubitación, es lo que crea la problemática y hace que el idealismo de Descartes no termine de ser idealista. Puesto que para serlo debería ser factible un racionalismo exagerado, sosteniendo la existencia de las cosas en la mente y solo por la mente, pero excluyendo cualquier dubitación, sabiendo que lo que existe es lo que está en la mente. La duda metódica, en este marco, no sería admisible. Kant sentencia contundente: “La mera conciencia, pero empíricamente determinada de mi propia existencia, comprueba la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí”<sup>36</sup> y con ello demuestra la *problematización* del *idealismo* cartesiano.

Con Berkeley se muestra mucho más tajante. Reconociendo que el *idealismo berkeleyano* hace énfasis en la realidad de la representación mental que se tiene, pero siendo esto el único elemento verdadero, separándose tangencialmente de una propuesta que considere la existencia de un objeto fuera de las ideas. Esto es lo que hace *dogmático* el idealismo del filósofo irlandés, ya que patentiza la no existencia de cosas exteriores. La incongruencia radica en el ámbito de la percepción, pues para Berkeley, pese a que solo existe lo ideal, aun así, se tiene percepción de *objetos*. Para Kant, por su parte, los objetos (*Objekte*) constituyen “(...) aquello en cuyo concepto se une lo múltiple de una intuición dada”.<sup>37</sup> Esto es importante, puesto que Kant enmarca este proceso de relación con los objetos como un proceso del entendimiento, donde se dan

---

36 *Loc. Cit.*

37 Kant, *Op. Cit.*, pág. B 137.

los conceptos, pero vinculado a la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), es decir, la necesidad de que la razón conceptualice en el entendimiento aquel cúmulo de características sensibles que está intuyendo. Estas son las que se conocen como *intuiciones sensibles* (*sinnliche Anschauungen*).

Puesto que las *intuiciones sensibles* se dan siempre en relación con un objeto, para que estas sean objeto de entendimiento, *i.e.*, para poderlas conocer, es necesario que cumplan dos principios conocidos como las dos formas puras de la intuición sensible: el espacio y el tiempo. Por ende, para lograr tener noción de un objeto es condición necesaria situarlo en estas coordenadas, de lo contrario, no se podría conocer. El tiempo es algo que Berkeley considera tan solo como la "(...) *succession of ideas in our minds*".<sup>38</sup> Este concepto se comprende sin dificultad alguna. Sin embargo, el de la espacialidad, donde las cosas ocupan un lugar, implica extensión y esta no puede ser reducida simplemente a una abstracción mental.

Desde esta posición Berkeley comprende "(...) que el espacio, con todas las cosas que de él dependen como inseparable condición, es algo que en sí mismo es imposible y por ello también las cosas en el espacio se aclaran por meras fantasías".<sup>39</sup> Esto es una incoherencia lógica. En principio, toda percepción de un ente implica espacialidad. Ella, la percepción, al ser una cualidad extensible, requiere necesariamente estar fuera de nosotros. Por ende, no sería algo admisible adjudicar la existencia de la percepción a objetos fantasiosos que estén solo en la mente, pues, a esta guisa, no estarían los mismos siendo percibidos. La percepción implica el uso de la

---

38 Berkeley, *Op. Cit.* Pág. 67.

39 Kant, *Op. Cit.*, pág. B 274.

sensibilidad, como elemento mediato con los objetos, y esta relación es *a posteriori*, no pudiendo considerarse, por sus propias características, como algo exclusivamente mental, sino solo en conjunción con lo mental y de naciente en elementos externos.<sup>40</sup>

Sin embargo, hay similitudes entre el idealismo de Berkeley y la propuesta kantiana. Una de las afirmaciones de Berkeley es que solo podemos conocer las ideas. Se reitera, *esse est percipi*, y esto implica que la noción ontológica está sujeta a la racionalidad, no pudiendo conocer cosas externas (porque no existen). Para Kant esto sucede de una manera semejante, pero no tan radical cual el dogmatismo berkeleyano. La *Kritik der reinen Vernunft* bosqueja, desde sus primeras páginas:

“Ahora, mediante meras relaciones no es conocida una cosa en sí, por consiguiente, hay que juzgar que ahí es dada a nosotros a través del sentido externo como mera representación, la cual también solo puede contener la relación de un objeto con el sujeto en su representación y no lo interno, lo que al objeto en sí pertenece”.<sup>41</sup>

Por ende, no nos es posible, dada nuestra forma de entendimiento y de cómo funciona nuestra razón, conocer las cosas en sí, sino solamente las representaciones de las cosas. Esta es la cualidad de la sensibilidad y el entendimiento, pero también su limitante. A la larga, donde empatan Kant y Berkeley es en que podemos conocer solo hasta donde

---

40 Esto perfila la conjunción kantiana de lo empírico y lo racional, viendo que ambas no se dan de forma aislada, sino en conjunto, y vinculantes para poder generar un conocimiento.

41 Kant, *Op. Cit.*, pág. B 67.

las representaciones nos permiten y este es nuestro campo epistemológico. Sin embargo, la diferencia está en que Kant reconoce ontológicamente la existencia de un mundo externo, el cual no podemos conocer, y Berkeley lo niega, siendo así que su postura se perfila como un *idealismo dogmático*.

## 5. Superación y nuevos pasos: hacia un idealismo trascendental

Tras estas reflexiones se ha expuesto como, pese a considerarse inicialmente como idealismos, la propuesta de Descartes es tan solo un bosquejo que puede entrar, con matices de dificultad, en el idealismo. Las ideas de Berkeley, por su parte, sí entran en estos postulados y los caracterizan como la propuesta idealista más radical en el periodo precrítico. Sin embargo, ambos, como idealistas, fallan en sus pretensiones. Esto se debe a que las dos propuestas yerran en la manera en que están postuladas y conducen sus argumentos hacia una propuesta idealista que debe ser refutada.

Kant fue quien arguyó en contra de estos argumentos y quien encontró varios puntos insostenibles. Esto dejó ver cómo la propuesta de un monismo, condición *sine qua non*, un idealismo no es posible; planteándose desde la *duda* o la *percepción*, concluye falsamente que hay un mundo exclusivamente mental, pues sus elementos provienen de afuera de la mente. Por ende, un idealismo no puede ser dogmático si no se concibe en sus postulados un exclusivo monismo; así como falla al ser problemático, cuando se formula incorporando elementos extensibles, no monistas.

Si bien ambas propuestas de Berkeley y Descartes son un intento de explicación epistemológica, Kant identifica los errores, y a partir de estas deducciones ve que el idealismo, así concebido, no es posible. No obstante, nuestra manera de conocer el mundo no es esquivada a cierta forma de idealidad, y más que todo en la manera en que se nos da el mundo. Es así como las reflexiones kantianas llevarán a concluir que:

“(...) todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, por consiguiente, todos los objetos de una experiencia posible no son otra cosa que fenómenos, es decir, meras representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o filas de cambios, ninguna existencia tiene afuera de nuestros pensamientos. Esta doctrina es la que llamo Idealismo trascendental”.<sup>42</sup>

La postura de Kant, por tanto, se influenciará de la perspectiva idealista precrítica, más que todo berkeleyana, pero dando cuenta de la realidad exterior como limitada (más bien condicionada) a lo que la sensibilidad permite conocer. Aquí el idealismo se desdibuja en su condición primigenia (monista) y se transforma a una búsqueda de la comprensión de nuestras facultades epistémicas, *i.e.* trascendental.<sup>43</sup> Hay que recordar que Kant define trascendental como “(...) todo conocimiento que no se ocupa de los objetos sino de la forma como conocemos los objetos, en tanto que estos puedan ser posibles *a priori*”.<sup>44</sup>

---

42 Kant, *Op. Cit.*, pág. B 519.

43 Kant, *Op. Cit.*, pág. B 519.

44 Kant, *Op. Cit.*, pág. B 25.

La búsqueda de lo *a priori* se relaciona con lo *ideal*, y es aquí donde se da el reconocimiento del papel del entendimiento y la sensibilidad para condicionar el conocimiento; pudiendo conocer exclusivamente las representaciones (fenómenos) de las cosas, más no las cosas en sí. Esto cambia completamente la noción que se había tenido del idealismo y deja atrás las falibles posturas precríticas. A partir de ahí, el idealismo buscará entender nuestra forma de comprensión del mundo y empezar a enfatizar que el problema del conocimiento es un problema *trascendental*.

## Bibliografía

- Audi, Robert. ***The Cambridge Dictionary of Philosophy***, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Berkeley, George, ***Principles of Human Knowledge an Three Dialogues***, Oxford University Press, Oxford, 2009.
- Descartes, René, ***Méditations métaphysiques. Objections et Réponses***, Flammarion, Paris, 1992.
- Fouillé, Alfred, ***Les Origines cartésiennes de l'idéalisme contemporain***, *Revue des Deux Mondes*, 3er period, tomo, 1892, págs. 846-878.
- Hamou, Philippe. ***Sensorium Dei. Espace et présence sensible de l'esprit chez Newton***, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 139, no. 1, 2014.

Jaworski, William. ***Philosophy of Mind. A comprehensive introduction.*** Wiley-Blackwell, Oxford, 2011.

Jolives, Régis, ***Les sources d'idéalisme.*** *Revue néo-scholastique de philosophie*, Año 38, serie doce, nº45, 1935, págs. 24-42.

Kant, Immanuel, ***Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.*** Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969.

Kant, Immanuel, ***Kritik der reinen Vernunft,*** Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

Leibniz, Gottfried y Clarke, Samuel, ***Correspondence,*** Hackett Publishing Company, Inc., Indianápolis, 2000.

Locke, John, ***An Essay Concerning Human Understanding,*** Hackett Publishing Company, Inc., Cambridge, 1996,

Newton, Isaac, ***Opticks, or a Treatise of the Reflections, Refractions, inflections and colours of the Ligth.*** Dover Publications, Inc. Nueva York, 1952.

Robinson, Howard, ***Editor's Introduction,*** en Berkeley, George, *Principles of Human Knowledge an Three Dialogues,* Oxford University Press, Oxford, 2009.

Sandkühler, Hans Jörg (Ed.), ***Handbuch Deutscher Idealismus,*** Verlag J.B. Metzler, Stuttgart, 2005.

# Revisión del concepto de identidad

Lucía Aguilar Balsells

## Resumen

El propósito de este escrito es exponer el problema de la definición de la identidad en la filosofía; qué es lo que hace que una persona pueda considerarse la misma a través del tiempo, tomando en cuenta los cambios físicos, mentales, psicológicos y la complejidad de la definición del yo. Para ello se revisa brevemente la postura material y física, las propuestas de Hume y Descartes, la continuidad psicológica de Locke, y la identidad desde el pensamiento hegeliano. Finalmente, a través de las teorías de Han y Parfit, seleccionados por ser pensadores contemporáneos, se pretende evidenciar que, para alcanzar una definición más actualizada de la identidad, se requiere una visión exteriorizada y compleja: hablar de la identidad como construcción a partir del otro e identidad como encadenamiento causan entre las experiencias vividas.

**Palabras clave:** identidad, ontología, devenir, reduccionista, continuidad psicológica.

## Abstract

The purpose of this paper is to expose the problem of the definition of identity in philosophy; What makes a person can be considered the same over time, taking into account the physical, mental, psychological changes and complexity of the definition of the self. To this end, the material and physical position, the proposals of Hume and Descartes, the psychological continuity of Locke, and identity from Hegelian thought are briefly reviewed. Finally, through the theories of Han and Parfit, selected for being contemporary thinkers, it is intended to show that, to reach a more updated definition of identity, an externalized and complex vision is required: to speak of identity as a construction from the other and identity as a chain caused between lived experiences.

**Key words:** identity, ontology, becoming, reductionist, psychological continuity.

## Introducción

El problema de la identidad se ha tratado desde los inicios de la filosofía. Una de sus primeras apariciones se da en la reflexión filosófica del barco de Teseo: imagina que un barco ha sido construido con diferentes piezas al iniciar el viaje, pero a lo largo del trayecto, los tripulantes se han visto en la necesidad de cambiar algunas de las piezas viejas y reemplazarlas por otras nuevas. Después de un tiempo, el barco ya no posee ninguna de las piezas originales ya que todas han sido

cambiadas. La pregunta es: ¿el barco que llega a su destino es el mismo barco que salió del puerto? En esta simple historia se encuentra el problema del cambio, la pertenencia de la materia, la identidad, la conservación de la forma, la esencia, el tiempo, entre otras. Algunos defienden que el barco solo podría ser el mismo si hubiera permanecido en el muelle sin ningún cambio en sus piezas, pero otros piensan que no hay por qué negar que el barco que salió de muelle es, en esencia, el mismo que llegó a su destino.

Al igual que el barco, el problema de la identidad en filosofía propone analizar distintos elementos: la relación entre la mente y el cuerpo, las características que forman al sujeto, y la percepción del yo en un tiempo (por ejemplo, desde la infancia hasta la vejez). Con el propósito de alcanzar una definición más completa del concepto de identidad, se revisan las principales posturas filosóficas alrededor del problema de la identidad para concluir que este concepto no depende únicamente de la materia, la memoria o la experiencia, sino que es algo que se forma con la aprobación colectiva y que existe como un continuo encadenamiento de experiencias (un devenir).

## **El problema físico y mental**

La postura de la continuidad física defiende que nuestra identidad se mantiene a lo largo la vida a través de nuestras características físicas más esenciales. Una persona que tenga ojos azules mantendrá la misma característica desde niño hasta anciano, aunque presente cambios leves en el tono o la intensidad. Lo mismo se puede decir del color de la piel, la cantidad de pelo en el cuerpo, la forma de la nariz, entre otras cualidades. La principal argumentación en contra de esta

teoría es que toda característica física está sujeta al cambio y una persona puede cambiar en todas sus cualidades físicas, pero no por ello interrumpir o perder su identidad.

La postura de la continuidad mental defiende que la identidad se encuentra en las ideas más esenciales o primarias de una persona. Por ejemplo, gustos, moral, visión de mundo, entre otros. Estas no presentan cambios en el tiempo. Un niño que considera que es bueno tratar a los animales con cautela, será también un adulto que mantenga el mismo pensamiento, aunque no lo practique o profese diariamente, este pensamiento se encuentra marcado en su esencia (en su identidad).

La argumentación en contra afirma que somos seres de cambio, de aprendizaje, y que nuestros pensamientos se modifican ya sea por decisión propia, experiencias, o las relaciones sociales que se van construyendo a lo largo de la vida. ¿A quién no le ha pasado que, cuando lee algo que escribió hace cinco años atrás, se pregunta cómo pudo haber pensado así?

Tanto la postura de lo físico como de lo mental demuestra que no se puede reducir la identidad a un único elemento de la constitución humana.

## **La discusión entre Hume y Descartes**

El problema de la identidad abordado desde la filosofía moderna responde al cuestionamiento: ¿qué compone a la persona para identificarse como persona? Las dos propuestas más destacadas de la época moderna son las de Hume y Descartes, que también resultan valiosas por ser una planteada desde la experiencia sensible y la otra desde el racionalismo y subjetivismo.

En el tratado del conocimiento humano, Hume indica: “un niño se hace hombre, y es unas veces grueso, y otras delgado, sin perder por ello su identidad<sup>1</sup>”. Para este autor, el niño se mantiene el mismo, pero no es idéntico a sí mismo. A través ejemplos como este, Hume deja claro que para hablar de identidad es imposible rechazar la idea de cambio. Se puede hablar de mismidad sin caer en lo idéntico. Para él, el problema principal reside en el devenir: cómo puede haber modificaciones que hagan las cosas diferentes sin cambiar la sustancia o el *sustratum*.

Es importante notar que el problema de identidad personal para Hume es de carácter epistemológico; no niega la existencia del yo o del sujeto, sino la idea que se puede tener de ese yo. No niega la certeza intuitiva, sino la certeza demostrativa. Afirma que no se puede tener un conocimiento objetivo del yo, y que la única manera en la que se puede comprenderlo es a través de la memoria. Conocer el yo plantea un reto ontológico, pero no la posibilidad de conocerlo desde las percepciones que lo forman. No quiere decir que la persona se componga de un conjunto de percepciones, sino que tiene dos componentes: uno mental y uno material.

“Las percepciones que forman la mente del hombre están en continuo flujo y movimiento. El yo no puede ser substancia porque, tal y como Hume entendía este término, la substancia era incompatible con el movimiento. Por la misma razón el yo no puede ser simple, sino que está compuesto de todas sus determinaciones, ni tampoco puede ser totalmente idéntico, puesto que los sucesivos cambios modifican la identidad, aunque persista la mismidad<sup>2</sup>”.

---

2 MONTES. *El problema de la identidad personal en la filosofía de D. Hume*. p. 21.

Hume afirma que somos conscientes de otros mismos en todo momento. Así como somos consciente de nuestro yo, también del de las demás personas. Con esto relaciona su definición del yo con la interacción social. A pesar de que no indaga en la propuesta de la exteriorización identidad como parte de su definición, afirma que, a través de la conciencia, el hombre se abre al entorno social. La impresión de nuestra propia persona o autoconciencia hace conscientes también de los demás.

Si se revisa la teoría de Descartes se puede encontrar que coincide con Hume al afirmar la intuición del yo. Descartes afirma que es innegable que el yo está presente y se tiene conciencia de él; pero al igual que Hume, tampoco tiene forma de comprobar de qué está compuesto o dónde se encuentra.

El filósofo francés no considera que la identidad pueda encontrarse en el cuerpo, sino en los pensamientos, aclara que esta identidad es inmaterial y diferente al cuerpo. Descartes, como defensor del dualismo en la composición humana, no cree que la mente humana tenga relación con el cerebro, ya que es una entidad no-material (excluyendo su propuesta de comunicación a través de la glándula pineal). La mente (capacidad de pensamiento) es muy diferente al cerebro (órgano ubicado en el cuerpo).

Para Descartes somos seres pensantes (*res cogitans*). La persona es en esencia pensamiento (no cuerpo) y puede separarse de su cuerpo físico sin dejar de existir. La posibilidad de la existencia de la identidad personal va a residir en la autoconciencia de la existencia que propone Descartes en el principio del *cogito ergo sum*. Según su propuesta, no sería posible estar conscientes de otros mismos si no tuviéramos una identidad personal. Por lo tanto, la identidad y la autoconciencia son

dependientes una de otra. Si no se pudiera estar consciente de la actividad mental, la capacidad de razonamiento y el proceso de percepción de esta capacidad, no se podría tener una identidad personal, es decir, una idea del yo. La habilidad racional es el instrumento con el que se alcanza la verdad. Descartes aplica la razón para comprender su relación con la esencia del ser humano. Con la teoría del genio maligno se asegura de limpiar del pensamiento cualquier creencia que se pueda tener, es decir, la identidad, acorde a Descartes, tampoco se basa en las creencias religiosas, valores culturales, y creencias que se han construido personalmente.

A pesar de la importancia que le brinda Descartes a la relación conciencia-identidad, no niega que el cuerpo sea una segunda identidad para otros (nuestra edad, raza, peso, apariencia física, género, entre otras). La diferencia es que se puede existir sin la segunda identidad. La *res cogitans* es independiente de las leyes del universo material, y la *res extensa* es mortal, material y está gobernado por las leyes de la naturaleza.

## El problema planteado por Locke

La continuidad psicológica (memoria, carácter y personalidad) no puede formar la identidad. Locke considera que el criterio para construir la identidad personal es la persistencia de la memoria, específicamente la memoria experiencial. El problema con la teoría de Locke es que la memoria ya presupone una identidad, no la define. No es que yo sea la misma persona que caminaba ayer por el parque porque pueda recordar lo que hice, sino que puedo recordarlo porque sigo siendo la misma persona.

Locke habla de una identidad para definir a un hombre y una persona. Ambos se componen de cuerpo y alma, pero únicamente la persona está sujeta a la moral. El criterio de identidad con el que trabaja Locke es la exigencia ético-jurídica que establece para diferenciar estos dos (un hombre que se puede llamar el común de nuestra especie y una persona que está sujeta a derechos y obligaciones). ¿Qué sucede cuando queremos juzgar a alguien que ha cometido un mal? No se puede separar la persona que fue al momento de cometer el acto de la persona que es frente a otros. Con este ejemplo, soluciona el problema de identidad y continuidad. La conciencia y la percepción personal a lo largo del tiempo ayudan a definir la identidad, ya que ambas superan la sustancia inmaterial (ser hombre). Solo se puede juzgar por acciones pasadas si se está determinado por una relación moral.

Se podría decir que, para Locke, la definición de identidad personal tiene un carácter ético-psicológica: yo soy la misma persona en virtud de la continuidad de mi conciencia. Si no hay unidad de la conciencia entonces no puede haber unidad de la persona. Muchos critican la postura de Locke con la cuasi-memoria (no recordar algo o recordar algo a medias no implica que pierdo mi identidad -algo que sucede mucho en juicios-), y las enfermedades como la demencia; ambas arremeten contra la continuidad psicológica y la relación memoria-realidad. Es innegable que la mente, en su infinita complejidad, también presenta recuerdos falsos, pero este no es un tema al cual Locke brinda solución.

## Teoría del amo y el esclavo

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel explica que lo verdadero es el devenir del sí-mismo (del ser); un círculo que solo por principio, ejecución y fin es real. El sujeto y el ser en la teoría hegeliana son la misma cosa en una igualdad que se restablece a sí misma. Esto implica que no es la identidad la que se sitúa al inicio del proceso para reconocer el ser, sino que, lo que da cohesión al sujeto es captarse a sí mismo como propia sustancia viva consciente de su proceso. Por esta razón la palabra "identidad" no abunda en la teoría Hegeliana, más que como presupuesto y final prematuro del análisis ontológico del ser.

Por otro lado, si se analiza la teoría del amo y del esclavo, se puede identificar un concepto oculto de la construcción de identidad. Acorde a esta propuesta, la identidad proviene del otro, o se crea a través el otro. Acorde a Hegel, la mente humana tiene la necesidad de interactuar con otras mentes, pero cuando se encuentran se evidencia que cada mente tiene una visión particular de la vida o del mundo. En este punto se inicia una batalla entre las dos mentes para identificar cuál es la que prevalece y cuál de las dos es la que reconoce a la otra (la que domina).

Para Hegel, el hombre es un hombre de deseos, desea ser reconocido por el otro. Por lo tanto, emprende una lucha con otras mentes y su realización se da únicamente al ser reconocido por el otro. Hegel defiende que la consciencia humana es deseo. En este sentido, se diferencia de los animales. El animal desea cosas naturales, en cambio el humano desea el deseo del otro (o el reconocimiento). La consciencia hegeliana es muy distinta a la que propone Descartes, ya que, al encontrarse

en la adquisición de un deseo, propone una reflexión hacia el exterior de la persona (y no como Descartes que mantiene la reflexión hacia el interior).

El deseo de la conciencia es que otra conciencia se le someta y reconozca su deseo. Este enfrentamiento se resuelve en el momento en que una de las dos conciencias es dominada por el miedo a la muerte. Esto provoca que anteponga su miedo al deseo y, por lo tanto, se somete a la otra mente (uno se convierte en amo y el otro en esclavo). Hegel desarrolla esta teoría en un sentido dialéctico que puede aplicarse también a las relaciones sociales, los sistemas de dominación actuales, el desarrollo de la historia, entre otras cosas.

### **La identidad a través del otro**

En el libro *La expulsión de lo distinto*, Byung-Chul Han habla de la identidad y la mismidad. Con esta lectura comprendemos que, si una persona tuviera plenitud óptica, no tendría necesidad de que la contemplaran, por lo tanto, el ser de una persona depende de la contemplación de otro ser. El ser hombre significa estar conectado con otros. Actualmente, esta conectividad se puede alcanzar tanto de manera física como de manera digital. Gran parte de esta interconectividad es la que hace ser lo que somos.

Han afirma que vivimos en una sociedad que lucha por la autenticidad, y la comprendemos como la creación de otros mismos. "El imperativo de autenticidad desarrolla una obligación para consigo mismo, una coerción a cuestionarse permanentemente a sí mismo, a vigilarse a sí mismo, a estar al

acecho de sí mismo, a asediarse a sí mismo<sup>3</sup>". El neoliberalismo ha hecho productores de otros mismos. producimos, representamos y ofrecemos a los otros como un argumento de venta. Nuestro yo, entonces, se vuelve un consumo que puede adquirir el otro, y que adquiere valor con la percepción del otro. Si nadie quiere comprarnos entonces no tenemos valor y dejamos de ser auténticos (nosotros mismos).

Han dice que vivimos en un constante esfuerzo por ser auténticos y no parecemos a los otros, pero este mismo esfuerzo implica que estemos constantemente comparándonos con los demás. Al ser auténtico, se logra ser distinto a los demás. En esta cultura de comparación igualatoria reside la construcción de la identidad de la persona como una estrategia neoliberal de producción comercializable.

El mejor ejemplo de la teoría que plantea Han es el uso actual que se le ha brindado a redes sociales como *Instagram*, en donde se plantea la identidad de la persona (el yo) como un esfuerzo autoconstruido de autenticidad. Este perfil se vende a los demás y a través de los seguidores o los *likes*, se logra la aceptación de lo auténtico del yo, es decir, la construcción personal exitosa de la identidad. En otras palabras, acorde a la teoría de Han, la identidad de la persona ya no es una construcción individual, sino una construcción que depende del otro. ¿Por qué se da este fenómeno? Han explica que la autoestima es la causante de este círculo de dependencia. Como individuos no se puede producir de manera autónoma el sentimiento de autoestima, ya que siempre dependerá del otro. Para Han, la identidad y la autoestima están íntimamente

---

3 HAN. *La expulsión de lo distinto*. p.21.

ligadas; su la validación es recíproca. La sensación de ser importante para otras personas es lo que brinda experimentar el ser. Solo sentimos otros mismos, gracias al contacto que tenemos con otros. Han ofrece el ejemplo:

“Los selfies son el yo en formas vacías... La adicción a los selfies intensifica la sensación de vacío. Lo que lleva a tal adicción no es el sano amor a sí mismo, sino una autorreferencia narcisista. Los selfies son bellas superficies lisas y satinadas de un yo saciado y que se siente inseguro<sup>4</sup>”.

En el libro *Razones y personas*, Derek Parfit afirma que la identidad de la persona no es ningún constructo social, no reside en el cerebro, en la conexión psicológica, ni en la personalidad exclusivamente. Su teoría se aleja de afirmar que la identidad quede reducida al cerebro, ya que (argumenta), hay casos en que las personas han sobrevivido terribles accidentes en los que han quedado con la mitad de cerebro destruido, pero siendo ellos. A través de ejemplos que parecen de ciencia ficción (un trasplante de cerebro y un teletransportador que multiplica a un mismo ser...) Parfit se pregunta: ¿cómo se puede distinguir la identidad del sujeto si no es por criterios físicos ni por el concepto de personalidad?

El ser humano tiene interiorizada su existencia a tal punto que cualquier argumento de copia de sí mismo, clonación o trasplante de cerebro, derrumba la posibilidad de encontrarse en algo que no sean ellos mismos. No sabemos cómo podríamos existir sin un yo real. Parfit propone hablar de este yo como un conjunto de estados mentales, sin reducirla a algo

---

4 Ibid. p.45.

particular como el ser, la mente, la memoria o el cuerpo. Él considera que estos estados reflejan los cambios de nuestra personalidad, moral y modo de pensar. No cree que se puede hablar de identidad definiéndola como un yo inmutable, sino se debe pensarla como un conjunto que se encuentra en constante evolución y cambio. Parfit propone que se trabaje con una idea dinámica de identidad, formada por experiencias, creencias, valores y otros elementos cambiantes.

En un principio podría considerarse que las ideas de este pensador son muy parecidas a la continuidad psicológica Locke, pero Parfit aclara que esta continuidad es producto de una cadena de conexiones fuertes superpuestas que se encargan de ligar nuestra identidad a lo largo de periodos de tiempo. Estas conexiones permiten tener una continuidad psicológica que esté abierta al cambio, pero siga una línea encadenan al yo. "Para Parfit es perfectamente defendible establecer diferentes personas en vista a las instancias (convencionalmente determinadas) de las experiencias en un continuo<sup>5</sup>". Lo que une con el pasado no es el hecho de que seamos el mismo sujeto, sino la conexión causal entre las experiencias que hemos vivido con las experiencias presentes. Esta conexión es lo que me hace una misma persona y justifica la postura moral que pueda tener.

## Hacia una definición más compleja de identidad

Para definir el concepto de identidad resulta ingenuo ubicarla exclusivamente en las características físicas o la ideas. Con los análisis filosóficos de Hume y Descartes se puede ver que es un

---

5 CINCUNEGUI, *Modelos de identidad. Hermenéutica, filosofía analítica y el cuasi-budismo de Derek Parfit*. p. 2.

problema ontológicamente indescifrable preguntarse sobre el origen del yo, pero cuando se analiza la identidad del sujeto se puede determinar que la autoconciencia juega un papel muy importante. Según estos dos autores, la autoconciencia es la que define quiénes somos. Para Hume la esencia del sujeto no es compatible con el devenir, pero sí admite que para hablar de identidad se necesita considerar algún cambio: no es lo mismo hablar de lo idéntico que de mismidad. Para Descartes, la importancia está en la *res cogitans*. La identidad es el mismo yo que piensa y que es consciente de sí mismo, alejado de toda tradición cultural, creencia, religión, etc.

John Locke brinda una propuesta interesante que defiende la existencia de la identidad persona a través de una continuidad psicológica, pero es necesario resaltar que uno de los requisitos para la existencia de este yo es reconocer la esfera moral del sujeto. En la metafísica hegeliana, la identidad es lo que brinda cohesión al sujeto para captarse a sí mismo; y en su teoría del amo y del esclavo, propone exteriorizar la realización de la identidad en la lucha por el reconocimiento del otro. Somos seres de deseo, dice Hegel, deseamos el deseo del otro, y en la necesidad humana de interactuar con el otro adquirimos nuestra identidad. En la propuesta filosófica de Han se nota un análisis más moderno y político de la construcción de la identidad. La estrategia de control neoliberalista actual, hace buscar ser seres auténticos, pero en ese proceso se vende como mercancía al otro. A partir de esta acción se puede construir la identidad. Por último, la reflexión de Parfit recuerda que no es tan sencillo definir dónde está la identidad y cómo se forma, ya que hay múltiples excepciones, ejemplos y casos que contradicen una definición simple. Parfit concluye

que la identidad está formada por un encadenamiento de experiencias a través del tiempo que permiten cambiar, pero al mismo tiempo formar una identidad personal.

A manera de conclusión, el problema de la definición de la identidad empuja a indagar en la imagen que constituye nuestra propia existencia. Con el afán de alcanzar una solución más concreta y completa se debe reconocer que es inútil pretender solucionar la reflexión desde la ontología; intentar identificar de dónde surge la identidad es como intentar encontrar la fuente que general el yo o la conciencia. También es necesario tomar en cuenta que la identidad no puede reducirse exclusivamente a lo físico o psicológico.

El denominador común de las propuestas revisadas evidencia la estrecha relación que tiene la identidad con la autoconciencia, así como la importancia que tiene el cambio o el devenir. Ahora bien, para crear una visión más contemporánea se evidencia que la identidad puede formarse de manera intrínseca tanto como extrínseca, es decir, como punto inicial en la percepción del yo, pero también como punto final con la percepción del otro. Nuestra identidad no solo es una cadena de experiencias a lo largo de nuestra vida, también es la imagen que se valida a través de los otros.

## Referencias

- Cabezas, D., *El laberinto de la identidad personal en la filosofía de David Hume*, [Tesis], Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona, Barcelona 2016.
- Cincunegui, J., *Modelos de identidad. Hermenéutica, filosofía analítica y el cuasi-budismo de Derek Parfit*, Revista de filosofía, Nuevo Pensamiento: Universidad Autónoma de Barcelona, España 2015.
- Estrada, L., *Las personas como particulares básicos en la metafísica descriptiva de Strawson*. Universidad Autónoma de México, México 2014.
- Han, Byung-Chul, *La expulsión de lo distinto*, Editorial Herder, Barcelona 2014.
- Hegel, George, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México 2017.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Editorial Verbum, España 2020.
- Locke, John., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México 1999.
- Montes, M., *El problema de la identidad personal en la filosofía de D. Hume*. Num. 11, España 1989.
- Parfit, Derek, *Reasons and persons*. OUP, Oxford, 1986.
- Strawson, *Individuos*, Taurus, Madrid 1989.
- Utray Pablo. *La pregunta por la identidad, un divertimento metafísico*. Dossier Filosofía. Revista Ateneo.

# LA LIBERTAD COMO FACTOR DETERMINANTE DE LA INTERPRETACIÓN DEL HECHO HISTÓRICO EN EL LIBRO, *HISTORIA DE GUATEMALA* DE FRANCIS POLO SIFONTES

Otto Alfredo Custodio García

## Resumen

En este artículo se analiza la premisa: en la totalidad de las culturas es donde se estudia la libertad del historiador respecto a la interpretación del hecho histórico. La filosofía de la historia se va a ocupar del estudio de los actos humanos en las civilizaciones *sui generis*. Se analizan los conceptos de necesidad en la historia, historiografía, filosofía de la historia y la libertad greco-romana en relación con la interpretación del hecho histórico. Finalmente, se hace una comparación entre el

trabajo del historiador guatemalteco Francis Polo Sifontes y el Decreto de expulsión de los judíos españoles de 1492, con el fin de constatar la veracidad de sus afirmaciones.

**Palabras clave:** libertad, historia, lingüística, interpretación

## Abstract

In this article the premise: the study of the historian liberty related to the historical fact has to be made in the whole of cultures, is analyzed. The philosophy of history studies the human acts in the *sui generis* civilizations. In this paper the concepts of history, historiography, philosophy of history and Greco-Roman liberty linked to the historical fact interpretation are studied. Finally, a comparison between the work of Guatemalan historian Francis Polo Sifontes and the Decree of Jews exile from Spain in 1492 it is made, in order to verify some assertions about that topic.

**Key words:** liberty, history, linguistics, interpretation

## La idea de Historia

El concepto de historia dentro de la historia de la filosofía ha tenido distintos enfoques respecto a su modalidad, objeto de estudio y percepción que el mundo tiene de él. No obstante, resulta innegable que la historia, es el elemento fundante de la humanidad como especie racional. La historia como ciencia estudia –de manera detallada– los hechos pasados divididos en: (1) historia como el pasado (análisis de hechos y acciones humanas); (2) historia como tradición (el mantenimiento de las costumbres y *modus vivendi* de los pueblos); por último, (3) historia como totalidad del mundo y las culturas.

Es en esta última visión de la historia es en donde yace la filosofía de la historia, tema esencial para explicar el problema de la libertad en relación con el devenir histórico. Ahora, ¿por qué en la totalidad del mundo y de las culturas se encuentra el quehacer de la filosofía de la historia? Porque solo al comprender a la historia como un fenómeno diacrónico podrá analizarse, no desde la visión del sociólogo, etnólogo, cronista o el filósofo teórico; más bien, el hecho histórico será comprendido desde el lente del filósofo de la historia, quien no solo tratará de relatar los hechos y eventos del pasado conforme a lo sucedido de la forma más fidedigna posible, sino que buscará su interpretación en la realidad histórica del contexto del hecho mismo, evaluando el auge y la caída de las civilizaciones humanas.

Las perspectivas que la filosofía de la historia va a desarrollar conforme sus interpretaciones son: (1) decadencia, entendido como el cambio que han tenido las naciones conforme transcurre la historia; (2) el ciclo, la idea del eterno retorno trabajada por los clásico griegos y perentoriamente por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche; (3) el azar, como la interpretación de los hechos presentes en poetas, estetas y metafísicos (concepción griega); (4) el progreso, la unión de las naciones conforme la historia toma una sola dirección en el mundo; (5) la necesidad, este último punto es del que más se ha discutido en relación con la historia. La concepción griega de la necesidad estaba vinculada con la idea de destino "*ανανκη*" (*Ananké*). Posteriormente, San Agustín entenderá el proceso de necesidad conforme a la *Apocatástasis*, esta es el perfeccionamiento de todos los seres conforme el acercamiento a Dios, por ende, el alejamiento del pecado.

En cuanto a la idea de necesidad, el filósofo alemán Friedrich Hegel va a comprenderla como el ámbito donde se desarrolla el plan de Dios, en un sentido providencial. Karl Marx, por otro lado, abstraerá el concepto de necesidad histórica como el orden necesario, asertórico que se da por la lucha dialéctica de clases y que culminará en el ideal comunista al derrocar al Estado y principalmente a la clase burguesa. Para el positivismo, la necesidad es un devenir que no puede ser de otra forma, dado que la ciencia y la tecnología, se encargarán naturalmente de guiar a la sociedad al progreso definitivo. Es posible mencionar en esto último a los estadios de Augusto Comte.

Para Comte, el individuo, como parte constitutiva de la sociedad, está determinado a pasar por tres estados sociales diferentes que se corresponden con distintos grados de desarrollo intelectual y, por lo tanto del progreso, necesidad que proviene del espíritu: el primer estadio es el teológico, en el que el hombre busca las causas últimas y explicativas de la naturaleza en fuerzas sobrenaturales o divinas; el segundo, es el metafísico, en este se cuestiona la racionalidad teológica y lo sobrenatural es reemplazado por entidades abstractas radicadas en las cosas mismas (formas, esencias, y otros) que explican por qué y determinan su naturaleza. Finalmente, el estadio positivo, en este el hombre no busca saber qué son las cosas, sino mediante la experiencia y la observación trata de explicar cómo se comportan, describiéndolas fenoménicamente e intentando deducir sus leyes generales útiles para prever, controlar y dominar la naturaleza (y la sociedad) en provecho de la humanidad.

De esta forma la idea de necesidad en la historia es desarrollada a través de varios pensadores, pero, son Hegel y el filósofo italiano Benedetto Croce quienes la exponen como fundamento y devenir de la naturaleza humana.

“El carácter necesario y providencial proviene en la historia, tanto para Hegel como para Croce de la creencia de que es la obra de una Razón absoluta que no tiene límites ni en su perfección ni en su potencia.<sup>1</sup>”

Lo relevante no es la clara referencia a la idea de un ser divino, a una *res* divina, sino que el discurrir histórico está guiado por una conciencia o bien una razón universal, inmutable y perfecta –he ahí la referencia a la potencia–; Hegel le va a denominar a esta razón como espíritu absoluto. El espíritu absoluto guía el desarrollo histórico-necesario en un sentido determinado en la conciencia subjetiva del individuo.

Consecuentemente, para comprender la idea de historia en su cualidad necesaria, es menester diferenciarla de la historiografía. Esta última, es la ciencia de la historia, no se preocupa directamente de los hechos, sino de la interpretación de los hechos históricos y la relevancia que le dé el historiador.

Ahora bien, los caracteres del objeto de estudio de lo histórico son: (1) individual, es irrepetible por su temporalidad y geografía. Este primer punto solo puede evidenciarse en un estudio historiográfico, donde no solo se detallen los hechos, sino se vea reflejada la individualidad del hecho en la interpretación

---

1 Abagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. Traducción: Alfred N. Galletti. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1963. P. 613.

histórica de sus repercusiones; (2) correlación, se indica que no hay ley causal, los hechos son aislados, por lo que se elimina la posibilidad del proceso histórico desde la necesidad (carácter determinista); finalmente, (3) el significado, el valor del hecho para el discurrir histórico va a depender del contexto en el que este se desarrolle.

## **Concepto de filosofía de la historia**

Comprendida la idea de historia y su diferencia con la historiografía para el propósito de este escrito, resulta necesario describir el concepto de filosofía de la historia. Cronológicamente, la idea de filosofía de la historia empieza con el filósofo francés Voltaire, entendida como el proceso o la independencia que tiene el individuo para pensar libremente. Hegel, por otro parte, afirmará que en la filosofía de la historia hay que pensar acerca del mundo, pero no en hechos aislados e independientes, sino como un orden universal, una totalidad. Es con los positivistas de finales del siglo XIX que se empieza a plantear la idea de que en la historia se obedecen leyes y es a través de la tecnología y el progreso que se determinarán estas leyes.

En síntesis, las anteriores han sido algunas de las concepciones que se han formulado respecto a la filosofía en relación con la historia, pero esta como disciplina se entenderá como una teoría del conocimiento aplicada al historiador para determinar cómo se conocen los hechos de naturaleza histórica, o sea, los procesos psicológicos y principalmente racionales que tienen lugar al momento en que el historiador determine la concepción histórica del hecho y su relevancia en el contexto. Por lo tanto, el filósofo se dedica al análisis de la mente del

historiador y de la historia misma, ambos como sistemas complejos de pensamiento y no como elementos psicológicos e históricos.

De esta manera la forma para analizar dichos sistemas de pensamiento es a través de la comprensión de la historia, como un sistema complejo. Para esto se considera que una serie de cuestionamientos coherentes guiará al propósito de este artículo: ¿Cuál es la definición de la historia? De manera general la historia es una ciencia que busca averiguar algo que es ignoto acerca de un tema en particular del pasado, pero ¿Cuál es el objeto de estudio de la historia? exclusivamente será la *res gestae*, o sea los actos humanos realizados en el pasado –necesariamente el actuar humano se encuentra vinculado con el ejercicio de la libertad–, ahora, ¿Cómo se forma la historia en el pensamiento humano? Lo histórico se da en la interpretación de los testimonios y finalmente, ¿Cuál es la utilidad de la historia? directamente, la autorreflexión de los actos, o bien el autoconocimiento humano, –en cierto sentido– descubrir lo que el hombre puede hacer a través del análisis del hecho histórico. De la pregunta anterior se deriva el cuestionamiento ¿Qué descubre el hombre respecto a sí mismo? Primero, se evidencia una introspección antropológica, descubre qué es el ser humano; segundo, toma consciencia de qué es ser “el tipo de ser humano” que es actualmente; y perentoriamente, qué es ser “el hombre que se es y no otro individuo”.

En esta última etapa hay un descubrimiento del otro, el cual solo puede darse en el ejercicio pleno de la libertad en la autoconciencia y la conciencia hacia el otro, en esta última idea es dónde radica el propósito del presente artículo.

Así, la filosofía de la historia contempla en su naturaleza de estudio, la antropología, sociología, la historia misma, filosofía social y política e incluso filosofía psicológica o de la mente. Para comprender cómo la libertad ha tenido influencia en los procesos históricos, historiográficos y de la filosofía de la historia, hay que analizar la primigenia etapa de estos conceptos.

### La historiografía greco-romana

Heródoto, el primer historiador en formar una historia universal, utiliza el término historia para significar investigación o inquisición. El propósito del historiador griego era registrar las hazañas e intereses de los hombres. Pero el problema particular de la historiografía se encuentra en el falseamiento de los hechos, o bien en su tergiversación por parte del historiador:

“Las obras de Heródoto o de Tucídides dependen casi totalmente del dicho de testigos de vista con quienes el historiador tuvo contacto personal, y su examinar al testigo hasta lograr que en su mente surgiera una visión histórica de los acontecimientos pasados mucho más rica y coherente que la visión que habría podido ofrecer por su cuenta<sup>2</sup>”.

---

2 Collingwood, Robin George. *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica. 1993. P. 33.

De esta forma puede observarse que el historiador posee la capacidad –o para fines de este artículo– la libertad de explicar el hecho de acuerdo con su mejor y más leal entender, o bien, falsear el hecho adrede para la manipulación en asuntos políticos, sociales, ideológicos u otros de distinta naturaleza. Además del peligro latente de la posible tergiversación de los hechos históricos, existen otras limitaciones de la historia griega, e.g.: la limitación de la perspectiva en el horizonte de trabajo, ya que solo los testigos oculares de los hechos eran la fuente de información. A su vez, la limitación en los temas, solo se hacía historia del hecho que “merecía” ser recordado; por último, la metodología histórica estaba limitada en el sentido de que la aplicación de un método específico de recopilación y análisis de información estaba supeditada a la longevidad del historiador.

Posterior a la época helenística surge el método de compilación de texto, entiéndase que el hecho histórico ya no dependía del testigo ocular y su efímera captación. Este fenómeno se suscitó por el deseo vehemente de transformar a los bárbaros en griegos, lo que provocó un aumento exponencial en la información escrita, a manera de no solo preservarla, sino de promoverla y, posteriormente, imponerla. De esta forma se encuentra implícita la idea de que en el mismo actuar histórico, subyace la libertad humana y las consecuencias de dicho actuar:

“La noción filosófica que sustenta esta tendencia es la idea de la voluntad humana eligiendo libremente sus propios fines y limitada en el éxito que logre en su persecución solo por el despliegue de su propia energía y por la capacidad del intelecto que los aprehenda y que arbitra los medios para su consecución. Esto

implica que cuanto acontece en la historia, acontece como resultado directo de la voluntad humana, y que hay alguien directamente responsable de ese acontecer, ya para aplauso, ya para censura, según la cosa sea buena o mala<sup>3</sup>".

A lo que hace alude el filósofo inglés Robin George Collingwood –uno de los máximos representantes de la filosofía de la historia– es que en el humanismo greco-romano se logró identificar la idea de libertad como causa de la historia misma, cuyo efecto es la interacción humana que provoca la recopilación e interpretación de los hechos históricos. En estas acciones, la libertad del historiador es clave para su determinación y manejo.

Existen dos ideas greco-romanas que desechan el concepto de historia: primero, la idea de la naturaleza humana, en donde esta se ve determinada por el actuar del hombre, específicamente el pecado y no la voluntad racional. Segundo, las entidades eternas en el proceso histórico. La única sustancia eterna es Dios y esta genera a las demás, ya sea en forma de ciudades inmensas o individuos, todo a través de la voluntad del Uno inmanente y creador. Ante la constitución de la historia, se encuentran yuxtapuestas, pero –a su vez antagónicas– la concepción determinista del tipo divino y del libre albedrío del ser humano.

Continuando con esta idea de libertad, el estadista y político alemán Otto von Bismarck, la complementa al explicar:

---

3 Ibíd. P. 49.

“[...] decía que nosotros no podemos hacer la historia, sino que debemos esperar a que se haga pero ¿quiénes hacen la historia? La historia es hecha por el ser social, que es en su factor único. El ser social crea él mismo sus relaciones es decir las relaciones sociales<sup>4</sup>”.

Por tanto, el ser social que va generando la historia conforme a su actuar, solo puede surgir y adueñarse de su ser histórico, si adquiere como condición *sine qua non*, la conciencia de su libertad y esta naturalmente lleva a la interpretación de la realidad y de los hechos históricos que la conforman, de lo contrario quedaría relegado al determinismo.

### **La libertad del historiador guatemalteco**

Según lo anterior, se ha explicado que el elemento primordial que posibilita a la historia es el actuar humano y que este solo puede tener una auténtica presencia conforme a la conciencia que el individuo toma respecto a su voluntad. Ahora, para que el individuo posea una concepción histórica de la realidad en Guatemala, y sea un individuo histórico, encargado de hacer historia a través de su voluntad, debe tener la libertad de comprender su entorno y sus acciones, sin estar sujeto a un poder coactivo que lo limite en esos ámbitos.

Es evidente que en Guatemala ha habido historia y aún más evidente que esta ha sido tergiversada al punto de desconocerse el verdadero hecho histórico. Dichos hechos históricos pueden ser de distinta índole, cultural, social, político, económico,

---

4 Birlan, Antonio. *La Historia*. (compilación). Argentina: AmericaLee. 1955. p. 136.

regional, religioso, entre otros. Sin embargo, algunos de los que tienen una posibilidad menor de ser falseados son los de naturaleza lingüística, por las pruebas que se pueden evidenciar tanto sincrónicamente (en el momento exacto), o bien, diacrónica (la evolución del hecho histórico), lo cual permite que el lingüista, –o en este caso– historiador pueda valerse de evidencia textual para sustentar sus aseveraciones. Por ende y para sustentar la tesis anterior, de que la libertad del individuo es el factor determinante para la concreción del hecho histórico, se analizarán las sentencias realizadas por el historiador guatemalteco Francis Ramón Polo Sifontes, respecto a las aseveraciones en las modificaciones y permanencias lingüísticas en su libro *Historia de Guatemala* acerca del idioma que hablaban los judíos-españoles.

Uno de los objetivos que perseguía Polo en su libro *Historia de Guatemala*, consistía en explicar el origen del hombre americano. Ahora para respaldar su tesis principal propuso el análisis de distintos elementos, como el aspecto cultural, de hábitat, las glaciaciones, o el problema de herencia lingüística. El trabajo de este texto radica primordialmente en escudriñar dicho ejemplo:

“En 1492 los Reyes Católicos lograron la reconquista de Granada, con lo cual unificaron a España políticamente para la unificación religiosa creyeron precioso expulsar de sus dominios a judíos y moros: dos millones de ellos tuvieron que abandonar su tierra natal y marcharse a países extraños, con los cuales no había más relación que su fe. Cinco siglos después de aquel acontecimiento, nos encontramos con la sorpresa que cuando viajamos a Tierra Santa, encontramos judíos que nos hablan en castellano, pero castellano antiguo, similar al que emplearon Pedro de Alvarado y Hernán

Cortés. ¿Cómo es posible esto? Sí, son los llamados judíos *Sefarditas* o *Sefaraditas*, descendientes de los expulsados de España en el siglo XV. Más aún circulan en algunas ciudades de Israel periódicos escritos en sefardí, como el llamado *La Verdad* que se edita en Jerusalem.<sup>5</sup>”

Primero, resulta necesaria la constatación del exilio de judíos y moros en el siglo XV. Este exilio puede ser rastreado en sus primigenias etapas durante el siglo XIII en el concilio de Letrán de 1215, en el cual se promulgaron algunas leyes contra la minoría judía. Seguidamente en 1391 se produjo el saqueo en la aljama sevillana –la cual se podría entender como la mezquita de judíos y moros (musulmanes)–, hecho que propició una conversión masiva al cristianismo por el miedo infundido por parte de estos grupos.

Es importante, señalar que, a principios del siglo XV, se limitaba la actuación judía en cargos públicos e incluso no podían ejercer con la misma libertad los trabajos comunes, lo que generó mayores conversiones al cristianismo. Empero, estas eran conversiones falsas, al punto de que los cristianos denominaban a estos grupos como marrones en forma peyorativa.

Continuando, la postura tomada por los reyes de España, principalmente de Isabel de Castilla, consistía en la unificación de la nación española por medio de la promulgación de una sola religión. Este dictamen aparece en la ley de la Cortes de Madrigal en 1476, la cuales tuvieron lugar en la ciudad

---

5 Polo, Francis. *Historia de Guatemala*. Guatemala: Cinaltex. 1993. P. 39.

homónima de España. Las leyes dictaminaban que todo miembro ajeno a la religión cristiana debía vivir en las afueras de las ciudades (tanto judíos como mudéjares). Un punto que refuerza la veracidad del hecho histórico a favor de Polo es la datación del grupo inquisitivo español en 1481, el cual fue responsable de la quema de 6 judíos. Este dato lo respaldan el cronista Hernando del Pulgar, el médico López de Villalobos (explorador español) o Pérez de Almazán (noble aragonés de ascendencia judía).

El 31 de marzo de 1492 Torquemada (un inquisidor) proclamó el edicto de Alhambra o de Granada, el cual dictaba un plazo de cuatro meses para que todos los judíos abandonaran los territorios de Castilla. No obstante, existía una alternativa, la transformación radical al cristianismo –algunos judíos optaron por esta, mientras que otros vendieron sus bienes y abandonaron Castilla–. Referente al aspecto lingüístico, algunos judíos expulsados conservaron una lengua llamada, ladino, o en su defecto la lengua judeo-española. Es importante notar que los lugares que habitaron los judíos exiliados fueron, Portugal (estos serían exiliados en 1496) y los países del Norte de África, donde tuvieron una vida muy difícil. Contrariamente, en el norte de Europa, en ciudades comerciales como: Londres, Ámsterdam o Hamburgo, tendrían una buena acogida, volviéndose colonias sefardíes.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> La información puede ser confrontada con el Anexo titulado, decreto de expulsión de los judíos españoles de 1492, el cual se encuentra al final de este escrito y también en el artículo titulado, la expulsión de los judíos, en la Revista indexada no. 6 La Crisis de la Historia.

La lengua a la que no hace referencia Francis Polo es denominada ladino o djudezmo (judío-español). Si bien la expulsión de los judíos de España en 1492 resulta constatable, comprobar que dicha lengua fue hablada como español antiguo, no es tan fácil de comprobar dado que el mismo transcurrir temporal hizo que recibiera modificaciones por influencias, hebreas, turcas, francesas e incluso griegas, todas de naciones periféricas a Tierra Santa. Por consiguiente, afirmar que se hablaba español antiguo, puede interpretarse de dos maneras: primero, el historiador –en este caso Francis Polo Sifontes–, conocía que el idioma hablado que se encontró en Tierra Santa, no era estrictamente español antiguo, sino, un amasijo de los idiomas previamente mencionados, por lo que se comprobaría la hipótesis greco-romana de que la libertad del historiador en relación a la interpretación del hecho histórico y su descripción puede conducir a la falseabilidad o tergiversación de la verdad historiográfica. Segundo, para facilitar la lectura presentada en el texto, el historiador ha decidido no profundizar en especificaciones secundarias del hecho histórico, generalizando a la lengua hablada como español antiguo y no su versión modificada.

## Conclusión

Los asuntos de la historia no son sencillos, la determinación de la verdad o falsedad en la interpretación de los hechos históricos depende exclusivamente de los procesos psicológicos y contextuales en los que se encuentre el historiador o cronista. Es la filosofía de la historia la encargada de analizar dichos procesos para la constatación de las sentencias históricas. En el caso del historiador guatemalteco Francis Polo Sifontes, este acierta con todas las aseveraciones respecto al hecho histórico de la expulsión de los judíos en España en 1492, no obstante, queda a discreción del lector (conocedor del análisis previo)

el validar o invalidar la sentencia: [...] nos encontramos con la sorpresa que cuando viajamos a Tierra Santa, encontramos judíos que nos hablan en castellano, pero castellano antiguo[...] concluyentemente, se presentaron dos posibilidades, una falsación adrede o una sentencia apresurada y con poco fundamento por parte del historiador. No obstante, no es el objetivo de este trabajo menospreciar el esfuerzo de este historiador guatemalteco, más bien es ejemplificar la incidencia de la libertad en la interpretación de los hechos históricos.

Nota: se ha adjuntado, al final de este artículo, el Decreto de expulsión de los judíos españoles de 1492, para el análisis y consideración del lector.

## Referencias bibliográficas

Abagnano, Nicola. **Diccionario de Filosofía**. Traducción: Alfred N. Galletti. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1963. 1,206 p.

Birlan, Antonio. **La Historia** (compilación). Argentina: Americalee. 1955. PP. 189.

Collingwood, Robin George. **Idea de La Historia**. México: Fondo de Cultura Económica. 1993. PP. 323.

Polo, Francis. **Historia de Guatemala**. Guatemala: Cinaltex. 1993. PP. 370.

## Referencias electrónicas

**La expulsión de los judíos.** La Crisis de la Historia No. 6 [Revista Indexada]. Recuperado [31 de marzo de 2019]. Disponible en la web: <https://www.lacrisisdelahistoria.com/expulsion-de-los-judios/>

## ANEXO

### Decreto de expulsión de los judíos españoles de 1492

(se han resaltado algunos datos importantes para facilitar la lectura del edicto)

Los Reyes Fernando e Isabel, por la gracia de Dios, Reyes de Castilla, León, Aragón y otros dominios de la corona, al príncipe Juan, los duques, marqueses, condes, órdenes religiosas y sus Maestres, señores de los Castillos, caballeros y a todos los judíos hombres y mujeres de cualquier edad y a quien quiera esta carta le concierna, salud y gracia para él.

Bien es sabido que en nuestros dominios existen algunos malos cristianos que han judaizado y han cometido apostasía contra la Santa Fe Católica, siendo causa la mayoría por las relaciones entre judíos y cristianos. Por lo tanto, en el año de 1480, ordenamos que los judíos fueran separados de las ciudades y provincias de nuestros dominios y que les fueran adjudicados sectores separados, esperando que con esta separación la situación existente sería remediada, y nosotros ordenamos que se estableciera la Inquisición en estos dominios; y en el término de 12 años ha funcionado y la Inquisición ha encontrado muchas personas culpables además, estamos informados por

la Inquisición y otros el gran daño que persiste a los cristianos al relacionarse con los judíos, y a su vez estos judíos tratan de todas maneras a subvertir la Santa Fe Católica y están tratando de obstaculizar cristianos creyentes de acercarse a sus creencias.

Estos Judíos han instruido a esos cristianos en las ceremonias y creencias de sus leyes, circuncidando a sus hijos y dándoles libros para sus rezos, y declarando a ellos los días de ayuno, y reuniéndoles para enseñarles las historias de sus leyes, informándoles cuando son las festividades de Pascua y como seguirla, dándoles el pan sin levadura y las carnes preparadas ceremonialmente, y dando instrucción de las cosas que deben abstenerse con relación a alimentos y otras cosas requiriendo el seguimiento de las leyes de Moisés, haciéndoles saber a pleno conocimiento que no existe otra ley o verdad fuera de esta. Y así lo hace claro basados en sus confesiones de estos judíos lo mismo a los cuales han pervertido que ha sido resultado en un gran daño y detrimento a la santa fe Católica, y como nosotros conocíamos el verdadero remedio de estos daños y las dificultades yacían en el interferir de toda comunicación entre los mencionados Judíos y los Cristianos y enviándolos fuera de todos nuestros dominios, nosotros nos contentamos en ordenar si ya dichos Judíos de todas las ciudades y villas y lugares de Andalucía donde aparentemente ellos habían efectuado el mayor daño, y creyendo que esto sería suficiente de modo que en esos y otras ciudades y villas y lugares en nuestros reinos y nuestras posesiones sería efectivo y cesarían a cometer lo mencionado. Y porque hemos sido informados que nada de esto, ni es el caso ni las justicias hechas para algunos de los mencionados judíos encontrándolos muy culpables por lo por los susodichos crímenes y transgresiones contra la santa

fe Católica han sido un remedio completo obviar y corregir estos delitos y ofensas. Y a la fe Cristiana y religión cada día parece que los Judíos incrementan en continuar su maldad y daño objetivo a donde residan y conversen; y porque no existe lugar donde ofender de más a nuestra santa creencia, como a los cuales Dios ha protegido hasta el día de hoy y a aquellos que han sido influenciados, deber de la Santa Madre Iglesia reparar y reducir esta situación al estado anterior, debido a lo frágil del ser humano, pudiese ocurrir que podemos sucumbir a la diabólica tentación que continuamente combate contra nosotros, de modo que, si siendo la causa principal los llamados judíos **si no son convertidos deberán ser expulsados del Reino.**

Debido a que cuando un crimen detestable y poderoso es cometido por algunos miembros de algún grupo es razonable el grupo debe ser absuelto o aniquilado y los menores por los mayores serán castigados uno por el otro y aquellos que permiten a los buenos y honestos en las ciudades y en las villas y por su contacto puedan perjudicar a otros deberán ser expulsados del grupo de gentes y a pesar de menores razones serán perjudiciales a la República y los más por la mayoría de sus crímenes sería peligroso y contagioso de modo que el Consejo de hombres eminentes y caballeros de nuestro reinado y de otras personas de conciencia y conocimiento de nuestro supremo concejo y después de muchísima deliberación se acordó en dictar que **todos los Judíos y Judías deben abandonar nuestros reinados y que no sea permitido nunca regresar.**

Nosotros ordenamos además en este edicto que los Judíos y Judías cualquiera edad que residan en nuestros dominios o territorios que partan con sus hijos e hijas, sirvientes y familiares pequeños o grandes de todas las edades al fin de Julio de este año y que no se atrevan a regresar a nuestras tierras y que no tomen un paso adelante a traspasar de la manera que si algún Judío que no acepte este edicto si acaso es encontrado en estos dominios o regresa será culpado a muerte y confiscación de sus bienes.

Y hemos ordenado que ninguna persona en nuestro reinado sin importar su estado social incluyendo nobles que escondan o guarden o defiendan a un Judío o Judía ya sea públicamente o secretamente desde fines de Julio y meses subsiguientes en sus hogares o en otro sitio en nuestra región con riesgos de perder como castigo todos sus feudos y fortificaciones, privilegios y bienes hereditarios.

Hágase que los Judíos puedan deshacerse de sus hogares y todas sus pertenencias en el plazo estipulado por lo tanto nosotros proveemos nuestro compromiso de la protección y la seguridad de modo que al final del mes de Julio ellos puedan vender e intercambiar sus propiedades y muebles y cualquier otro artículo y disponer de ellos libremente a su criterio que durante este plazo nadie debe hacerles ningún daño, herirlos o injusticias a estas personas o a sus bienes lo cual sería injustificado y el que transgrediese esto incurrirá en el castigo los que violen nuestra seguridad Real.

Damos y otorgamos permiso a los anteriormente referidos Judíos y Judías a llevar consigo fuera de nuestras regiones sus bienes y pertenencias por mar o por tierra exceptuando oro y plata, o moneda acuñada u otro artículo prohibido por las leyes del reinado.

De modo que ordenamos a todos los concejales, magistrados, caballeros, guardias, oficiales, buenos hombres de la ciudad de Burgos y otras ciudades y villas de nuestro reino y dominios, y a todos nuestros vasallos y personas, que respeten y obedezcan con esta carta y con todo lo que contiene en ella, y que den la clase de asistencia y ayuda necesaria para su ejecución, sujeta a castigo por nuestra gracia soberana y por la confiscación de todos los bienes y propiedades para nuestra casa real y que esta sea notificada a todos y que ninguno pretenda ignorarla, ordenamos que este edicto sea proclamado en todas las plazas y los sitios de reunión de todas las ciudades y en las ciudades principales y villas de las diócesis, y sea hecho por el heraldo en presencia del escribano público, y que ninguno o nadie haga lo contrario de lo que ha sido definido, sujeto al castigo de nuestra gracia soberana y la anulación de sus cargos y confiscación de sus bienes al que haga lo contrario.

Y ordenamos que se evidencie y pruebe a la corte con un testimonio firmado especificando la manera en que el edicto fue llevado a cabo.

**Dado en esta ciudad de Granada el Treinta y uno día de marzo del año de nuestro señor Jesucristo de 1492.**

Firmado Yo, el Rey, Yo la Reina, y Juan de la Colonia secretario del Rey y la Reina quien lo ha escrito por orden de sus Majestades.

# Historia esquemática de los conceptos de finito e infinito, ensayo de Juan David García Bacca

Reseña

Por: Sven Emil Patzán Díaz

## Del autor

Juan David García Bacca nació en Pamplona, el 26 de junio de 1901 y murió en Ecuador, el 5 de agosto de 1992. Estudió en Barcelona, allí se ordenó sacerdote. Cursó estudios en Alemania, Francia y en México. Se desempeñó como profesor de filosofía, lógica, matemáticas y otras disciplinas en la Universidad de Barcelona, en la Universidad de Quito, Ecuador, en la Universidad de Autónoma de México y en la Universidad Central de Venezuela, en Caracas. Cabe destacar que se nacionalizó venezolano.

Según la afirmación de José Gaos, García Bacca es una de las primeras figuras de la filosofía en lengua española. Los intereses intelectuales de este autor abarcan la física, metafísica, antropología filosófica, estética, teología escolástica, filosofía de la ciencia, entre otras. Su pensamiento suele clasificarse por dos rasgos: el primero, su atención constante por el ámbito científico y el segundo, cuando su atención se centró en el existencialismo (antropología y metafísica).

Fue un escritor prolífico, con una gran cantidad de libros y ensayos publicados, entre los que destacan:

- *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas* (Tesis Doctoral en Filosofía). Barcelona: Universidad Autónoma, 1935.
- *Introducción a la lógica moderna*. Barcelona: Labor, 1936.
- *Introducción al filosofar (invitaciones y sugerencias)*. Tucumán (Argentina): Imprenta Miguel Violetto, Universidad Nacional de Tucumán, 1939.
- *Invitación a filosofar. Vol. I: La forma del conocer filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940. Vol. II: 1942
- *Filosofía de las ciencias. Teoría de la relatividad*. México: Editorial Séneca (Colección Árbol), 1941.

- *Tipos históricos del filosofar físico, desde Hesíodo hasta Kant*. Tucumán (Argentina): Imprenta Miguel Violetto, Universidad Nacional de Tucumán, 1941.

Además, publicó una suma considerable de traducciones, entre las que resaltan:

- Parménides: El poema de Parménides (atentado de hermenéutica histórico-vital). Traducción y comentarios. México: UNAM, Imprenta Universitaria, 1942.
- Platón: Obras de Platón. 3 vols. Traducción, introducción y notas. México: UNAM, 1942-1946.
- Plotino: Presencia y experiencia de Dios (Selección de textos). Traducción y notas. México: Editorial Séneca (Colección El Clavo ardiendo), 1942.
- Euclides: Elementos de geometría (precedidos de Los fundamentos de la geometría, de David Hilbert). Traducción, introducción y notas. México: UNAM, 1944.
- Heidegger, Martín: Hoelderlin y la esencia de la poesía. Seguido de Esencia del fundamento. Versión, prólogo y notas. México: Editorial Séneca, 1944.
- Los presocráticos. Vol. II. Refranero clásico griego, Alcmenón, Zenón, Meliso, Filolao, Anaxágoras, Diógenes de Apolonia, Leucipo, Metrodoro de Kio, Demócrito. Traducción, prólogo y notas. México: El Colegio de México, 1944. Vol. I: 1943. Caracas: U.C.V., 1955 (reedición).

## De la obra

El ensayo titulado: Historia esquemática de los conceptos de finito e infinito fue escrito en 1982, publicado por la Universidad Central de Venezuela. Consta de 55 páginas, distribuida en cuatro capítulos: 1. Predominio y valoración de lo finito sobre lo infinito, 2. Valoración positiva de lo infinito; desvalorización correlativa de lo finito, 3. Equilibrio valoral entre finito e infinito, 4. Predominio de lo finito con imposibilidad de lo infinito absoluto.

El primer capítulo se puede resumir en la siguiente idea: en el mundo griego clásico, lo finito estaba positivamente valorado mientras que confundía en una valoración negativa de conjunto indefinido e infinito. Para demostrarlo, García Bacca hace un recorrido por algunos planteamientos de los griegos. Entre estos la idea de que el griego clásico no aplicó a la divinidad el atributo de "infinito" (Jenófanes: Dios no es infinito ni finito), "ni Platón ni Aristóteles atribuyen al absoluto incondicionado, primer motor... el atributo de infinidad".

El autor remarca el hecho de que los griegos conceden todos los privilegios a lo finito, y sobre todo a lo finito que lo sea de manera definitiva por definición y definitivamente tal. Se vale del análisis de Platón para ilustrar esto último: "en efecto, notemos la fijación de límites en Platón, el universo de los entes está, pues, definitivamente cerrado por dos tipos: materia e idea. El proceso dialéctico no tiene que hacer sino tres pasos: ascender de los eidola o imitaciones de eidos a los eidos mismos (I), ascender del átomo eidos o eidos indivisibles (individualidades eidéticas) a los eidos más comprensivos (II), para llegar por fin a

la idea de Bien (III). El proceso es, pues, finito: en el sentido de definido, determinado, cerrado entre límites propiamente tales y no solamente de hecho tales.

Más adelante, recuerda que el número de elementos (Empédocles) es finito (4), más aún, en la geometría griega se tomará por ente básico la figura cerrada, es decir: definida por el contorno; y se definirán los elementos básicos por sus límites característicos: la línea, por puntos; el plano, por líneas que lo delimiten; el cuerpo, por superficies que lo circundan. El límite, dice el autor, es el que permite en geometría clásica delimitar, y delimitar es definir.

En el segundo capítulo titulado: Valoración positiva de lo infinito, desvalorización correlativa de lo finito, García Bacca plantea que en la Escolástica se llega a separar claramente infinito de indefinido (situación que, según él, los griegos rechazaron). Será en la Escolástica en la que se le atribuye a Dios la condición de infinidad. De esa cuenta, el autor utiliza el análisis de algunas ideas sostenidas por Tomás de Aquino. En primer lugar, el aquinate tuvo que rechazar la identificación entre *infinitum* e *imperfectum*. Acto seguido, clarificar que ser infinito, en cuanto distinto de indeterminado, no solo no es imperfección, sino que además es perfección. En segundo lugar, el filósofo escolástico tuvo que caracterizar positivamente la infinidad. Para el efecto, hizo uso de los conceptos de potencia y acto: todo acto no recibido en una potencia es, en un orden u otro, infinito; el acto de existir abarca todos los órdenes, conviene a todo ser; luego si el acto de existir no está recibido, en nada ni de nadie, será absoluta o simplemente infinito. Dios es acto puro, por tanto infinito.

Por otra parte, quedan vinculados el concepto de *finito* con el de *creatura*. Según García Bacca es suficiente que una cosa sea finita en cualquier orden, para que automáticamente sea dependiente de la causa eficiente suprema. Entre los griegos las cosas naturalmente finitas y definidas, como los seres vivos, tienen intrínsecamente la causa de su movimiento, es decir su causa eficiente. Eso se hace evidente, dice García Bacca, con la idea de que el motor inmóvil no fuera causa universal, inmediata, directa, continua, si no cuando más necesaria para el comienzo del movimiento del universo, comienzo simple del movimiento, no principio y continuo de él.

Por el contrario, cuando la definición no salve la independencia de las cosas, la causa eficiente tendrá que intervenir en ellas.

En el tercer capítulo titulado: Equivalencia de valor entre finito e infinito, inicia explicando cómo ciertos elementos matemáticos aparecen para redefinir las relaciones entre determinado-indeterminado, infinito-finito. En primer lugar, señala que, con la invención y posterior desarrollo del álgebra, se trazó la noción de que para hacer matemáticas no se necesita tratar explícitamente con números concretos, sino que existe un conjunto de leyes o relaciones complejas (variables) que los sustituyen. En palabras de Cassirer, en las matemáticas predomina el concepto función sobre sustancia. García Bacca adelantó con una consecuencia más, cuando afirma que con la introducción de constantes indeterminadas ( $a$ ,  $b$ ,  $c$ ), de variables ( $x$ ,  $y$ ,  $z$ ) se introduce un indeterminado especial en álgebra; la magnitud alfa puede ser sustituida por cualquier número concreto, lo mismo la  $b$ ,  $c$ ,  $d$ , y una variable como  $x$  puede recorrer un campo entero de valores. Pero, resulta que, con fundamento indeterminado, a pesar de la

presencia sistemática de lo indeterminado, las relaciones no sólo no resultan cada vez más indeterminadas, sino, al revés, crecientemente determinadas y cada vez más explícitas.

Continúa, -afirmando- que, el griego no supo dividir una magnitud en infinitas partes sino por el proceso dicotómico (mitad, mitad de mitad, mitad de mitad de mitad...) cuando este es solamente un caso entre infinitas otras leyes de divisiones de un intervalo. El infinito determina (mediante la función correspondiente); el infinito define; en matemáticas hallamos casos continuos de ellos, y el estudio de infinitos (según las funciones o reglas con las que se organizan diferentes series o sucesiones numéricas). En eso consiste la esencia de la matemática moderna.

La infinidad no es sin más algo absoluto, una propiedad de los seres, sino que, en general, habrá infinidades que pertenezcan al orden de la relación pura sin que vayan paralelas determinación y definición de la relación, definición y determinación del fundamento. La infinidad es en principio, independiente de ser en sí; y será cuestión de ontología regional, no de ontología general.

Retomando el tema de la pluralidad de relaciones o reglas de sucesión (funciones) García Bacca señala que la sucesión de valores  $0, 1, 2, 3, 4, \dots$  está ciertamente medida por la unidad; un valor dista de otro siguiente en una unidad, o la diferencia de dos seguidos es la unidad. Pero es conocido por todos, que se pueden establecer sucesiones de números en que la razón de uno a otro no sea la unidad; sino un número cualquiera... dando lo que se conoce como series aritméticas y geométricas, o hipergeométricas... Tales series están medidas por números que no son la unidad.

Las series pueden ser infinitas o finitas, en ambos casos son determinadas por funciones concretas, y, por tanto, definibles.

Termina diciendo que, se puede afirmar que en este tercer periodo de las relaciones entre finito e infinito, se da una especie de equiparación de valor entre ellos, en el sentido de que la infinidad determinada puede hallarse en todos los órdenes dejando de ser exclusiva de algunos (escolástica medieval), o imposible a todos (griegos), al respecto, hay que recordar que, para el griego, el salto al infinito repugnaba.

El cuarto y último capítulo se titula: Predominio de lo finito, con imposibilidad de lo infinito absoluto. En esta parte de la obra, García Bacca parte de la descripción de una antinomia que surge en el seno de la teoría de conjuntos, no sin antes aclarar que esta descripción está circunscrita a una ontología general, por cuanto no hace referencia a cuestiones exclusivamente cuantitativas, sino, principalmente a conjuntos que versan en una multitud trascendental.

La teoría de conjuntos, al intentar llevar ciertos conceptos al límite absoluto, tropezó con algunos conflictos entre principios racionales. Comienza señalando que, respecto de todo conjunto puede plantearse un dilema lógico: se incluye a sí mismo, o no se incluye a sí mismo como elemento. Ejemplo del primer caso es el conjunto de todos los conceptos abstractos, porque él mismo, es un concepto abstracto; en cambio, son casos del tipo contrario, por ejemplo, el conjunto de todos los libros, o sea la biblioteca, pero la biblioteca no es un libro, ni del tipo libro, por lo tanto, el conjunto de todas las cosas concretas no es un concreto, sino un abstracto.

Luego, el autor invita a pensar en el siguiente ejemplo: si se formara el conjunto de todos los conjuntos que no se incluyen a sí mismos como elementos, verbigracia, biblioteca, casa, ciudad, tal conjunto que se nombrará  $M$  ¿se incluye a sí mismo como elemento? Tiene que incluirse pues se le ha formado precisamente con todos los conjuntos que no ¿se incluyen a sí mismos como elementos (primera contradicción); pero si se supone que el conjunto  $M$  se incluye a sí mismo como elemento, hay una contradicción inmediatamente, pues el conjunto  $M$  está formado, según definición por todos los que no se incluyen a sí mismos como elementos.

De modo que al conjunto  $M$  no puede aplicarse la disyuntiva: incluirse o no incluirse a sí mismo como elemento, sin caer en ambos casos en contradicción. El concepto general de conjunto, tomado en todas sus generalidades, lleva a contradicción al pretender su aplicación con universalidad absoluta.

En ese orden de ideas, el filósofo español señala que Burali Forti, descubrió otro tipo de antinomias dentro de la teoría de los números transfinitos ordinales. El conjunto de todos los números ordinales, es decir, el ordinal finito absolutamente, lleva a contradicciones internas. Lo mismo, hay contradicción interna en el concepto de "conjunto bien ordenado de -todos- los números ordinales"; y parecidamente es contradictorio el concepto o formación del conjunto de "todos" los números cardinales.

Según García Bacca, referentes de la teoría de conjuntos, como Fränkel, hacen notar que este tipo de contradicciones se parecen a las que Kant descubriera en la Crítica de la razón pura, cuando se toma una idea realizada ya, es decir que, se convierte el valor regulativo de las ideas en valor constitutivo.

Entre estas y otras antinomias, se ha obligado a la teoría de conjuntos implantar lo que se ha denominado: "limitación a formaciones de conceptos no predicativos", entiéndase exclusión de todo tipo de predicación reflexiva, o con una frase clásica: evitar el círculo vicioso, no sólo en las demostraciones, sino en las definiciones. Al definir algo por sí mismo, no sólo no se define nada, como dijeron los clásicos de la lógica, sino aún más, se cae en contradicciones. Adelantando en la conclusión de García Bacca, el concepto de todo absoluto es intrínsecamente contradictorio. Si esto se toma por verdadero -el autor mismo recuerda que en esta obra se hace historia descriptiva, no crítica- habría que concluir que repugna un infinito absoluto y que son posibles infinitos en ciertos órdenes delimitados, entiéndase infinitos bien definidos.

# Normas para la entrega de contribuciones

Toda contribución será sometida a revisión por parte del Consejo Editorial de la Revista de Filosofía, reservándose el derecho de aceptar o rechazar los textos si no se ajustan a las normas establecidas y que son de conocimiento previo de los autores. La decisión será comunicada en un plazo no mayor de un mes a partir de la fecha en que se cierra el plazo de recepción. Toda contribución que haya sido aceptada se acogerá a las normas vigentes de Derechos de Autor. No se devolverá ningún texto.

## 1. Normas de presentación de las contribuciones

Los artículos, ensayos y reseñas de libros deberán ser inéditos y no estar en proceso de publicación en otra revista. Además, deberán observar las siguientes condiciones de presentación:

### 1.1 Artículos

1.1.1 Los artículos no podrán tener menos de 15 páginas ni más de 30 incluyendo la bibliografía, en tamaño carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros, en formato Word, letra Arial 12 puntos e interlineado de 1.5, bibliografía consultada y anexos.

1.1.2 El título del escrito centrado y en negrilla. Abajo, a la derecha el nombre del autor. Resumen del texto que no exceda las 150 palabras en español e inglés y 5 Palabras clave en español e inglés.

1.1.3 Los subtítulos deberán ir a la izquierda, en negrilla y con mayúsculas y minúsculas.

1.1.4 Las citas textuales, las notas a pie de página, las citas bibliográficas y la bibliografía consultada irán de acuerdo al sistema Clásico Francés.

## 1.2 Reseñas de libros

1.2.1 Las reseñas de libros no podrán exceder de 8 páginas, en tamaño carta, con márgenes derecho e izquierdo de 3 centímetros, en formato Word, letra Arial 12 puntos e interlineado de 1.5.

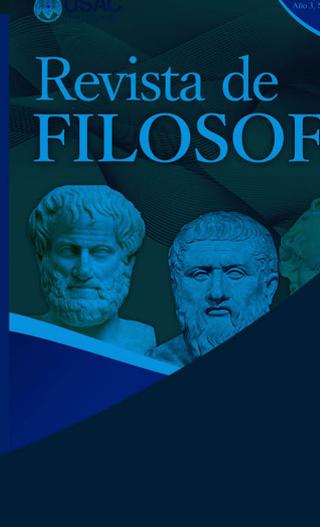
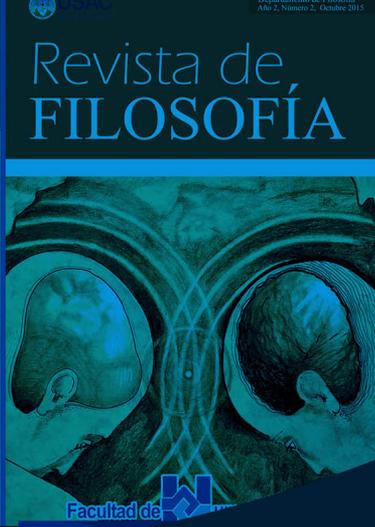
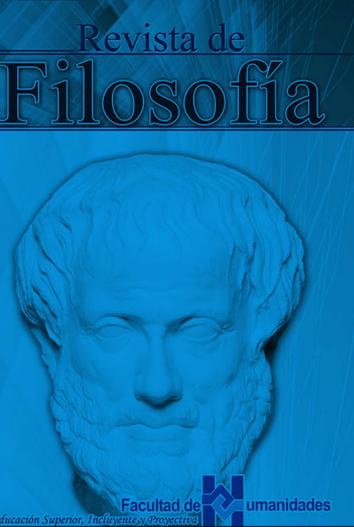
## 2. Envío de contribuciones

2.1 Una vez abierta la convocatoria de recepción de contribuciones, estas deberán enviarse en formato Word a la siguiente dirección: [consejoeditorialfilosofia@hotmail.com](mailto:consejoeditorialfilosofia@hotmail.com)

2.2 Todos los artículos deberán ir acompañados de un documento aparte donde se indiquen los siguientes datos: nombre del autor, profesión y grado académico, afiliación institucional a la que pertenece, ciudad en la que esta se ubica, nacionalidad, dirección electrónica y una breve descripción de sí mismo y de su trabajo profesional. Facultad de Humanidades Revista de Filosofía No. 06, Año 2019 149

2.3 Una vez el Consejo Editorial de la Revista de Filosofía considere que el artículo cumple con todos los requisitos para su publicación, el autor aceptará realizar los cambios y/o correcciones que se le indiquen por parte del Consejo de Redacción de la Facultad de Humanidades de la Universidad de San Carlos de Guatemala.

2.4 Tomar en cuenta que la fecha límite para recibir los artículos a publicar será el último día de mayo de cada año.



USAC  
Educación Superior, Pregrado y Posgrado

USAC  
Facultad de Humanidades

USAC  
Facultad de Humanidades



**USAC**  
Educación Superior  
pública y gratuita

Facultad de  Humanidades

